

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Max Gottschlich

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhler SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann-Josef Sieben SJ

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Roesner

Verwandelnder Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer aktuellen *quaestio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-ASS. DDR. MAX GOTTSCHLICH

Institut für Kunstwissenschaft und
Philosophie (IKP)
Fachbereich Philosophie
Katholisch-Theologische Privatuniversität
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
m.gottschlich@ktu-linz.ac.at

PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
boehler@sankt-georgen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DR. MARTINA ROESNER

Universität Wien
Forschungsplattform
„Religion and Transformation“
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
ollig@sankt-georgen.de

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

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

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles

Eine Infragestellung formallogischer Ontologien?

VON MAX GOTTSCHLICH

1. Exposition: Thema, Fragestellung und These

Das Problem des Verhältnisses des Einzelnen und Allgemeinen ist – gemeinsam mit dem Problem des Verhältnisses des Subjektiven und Objektiven – *das* grundlegende systematische Problem der Philosophie, das sich in allen Systemteilen geltend macht. Es steht daher zu vermuten, dass die Lösung dieses Problems einen Schlüssel zum Verständnis menschlicher Wirklichkeit insgesamt zu geben vermag. Die Frage nach dem konkret Allgemeinen ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, des Idealen und Realen. Seit Platon steht diese Frage unter dem Titel des Methexis-Problems im Zentrum der Fundamentalphilosophie. Ihr systematisches Gewicht wird unmittelbar deutlich, wenn gesehen wird, dass mit ihr das Grundproblem aller Philosophie seit Parmenides, nämlich die Frage nach der Begründung der Identität von Denken und Sein – welche jede Wissenschaft und alles alltagsverständige Sprechen immer schon voraussetzen – adressiert ist. Und ihr Gewicht hat diese Frage bis heute keineswegs eingebüßt. So erscheint das Methexis-Problem gegenwärtig in Gestalt der Frage: Wie ist die in aller sachhaltig sein wollenden Rede immer schon in Anspruch genommene Einheit von Aussage und Sachverhalt möglich? Eine haltbar sein wollende Antwort auf diese Frage hat gedankliche Schwierigkeiten zu gewärtigen, die in paradigmatisch relevanter Weise mit Blick auf Platon und Aristoteles festzuhalten sind – nämlich einerseits mit Blick auf Platons Denkgeschichte, das heißt seiner Auseinandersetzung mit seinem eigenen Eleatismus im Rahmen seiner späten Dialektik („Sophistes“, „Parmenides“), andererseits im Hinblick auf Aristoteles’ Auseinandersetzung mit Platon. Aristoteles’ Metaphysik generiert sich ja wesentlich aus dem Anliegen heraus, eine Antwort auf dieses – nach Aristoteles – bei Platon noch gedanklich ungelöste Problem der Konkretisierung des Allgemeinen zu geben. Platons Rede von der μέθεξις sei Kenologie, ein Vorstellungsbild¹ anstelle des Begriffs der Sache.

Dieser Aufsatz verfolgt zwei Ziele: erstens die gedanklichen Errungenschaften Platons und Aristoteles’ in ihrer bleibenden Bedeutung in den Grundlinien herauszustellen. Dabei werden wir mit Blick auf die Kontro-

¹ Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* I 9, 991a20–22 und XIII 5, 1079a24–26.

verse Aristoteles vs. Platon der Frage nachgehen, ob nicht die spätplatonische Dialektik jene Fundamentalphilosophie ist, in der nicht nur das Methexis-Problem gedanklich bewältigt wird, sondern von der her auch die ontologischen Grundbestimmungen des Aristoteles (οὐσία, σύνολον, ἐντελέχεια) überhaupt haltbar sind – denn formallogisch sind sie dies nicht, da sie nicht widerspruchsfrei konzipierbar sind.²

Damit soll zweitens das gegenwartskritische Potenzial des antiken Denkens erinnert werden. Denn das Problem des Verhältnisses des Allgemeinen und Einzelnen steht auch in gegenwärtigen Ansätzen, vor allem im Rahmen der analytischen Philosophie, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Probleme der Metaphysik – insbesondere jene der *metaphysica generalis* – sollten sich zwar zunächst durch eine Reflexion auf die Sprache ersetzen lassen. Sobald aber gefragt wurde, was Aussagen beziehungsweise „Terme“ mit dem, was wir „Realität“ bezeichnen³, zu tun haben, wie also die scheinbar immer schon vorausgesetzte bestimmte Einheit von Ontologie und Semantik⁴ zu fassen sei⁵, stand man – wenn auch unter zumeist nominalistischen Voraussetzungen – mitten im Problem des Einzelnen und Allgemeinen. Sokehrten das Universalienproblem⁶ und die Frage nach der Substanz⁷ im Sinne der Frage nach den *ontological commitments* wieder. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass in den letzten Jahrzehnten der durch den *linguistic turn* zunächst anvisierte Rahmen, nämlich „allgemeine Strukturen“ von Wirklichkeit über den Umweg der Sprachanalyse zu erfassen, zu Gunsten eines Intentio-recta-Verfahrens des Fragens nach „Strukturen“ und „Eigenschaften“ von Wirklichkeit im Grunde fallen gelassen wurde, dass also direkt formallogische Ontologien⁸ erstellt werden. Dies ist keines-

² Damit soll auch die immer noch vertretene Auffassungsweise des Verhältnisses von Platon und Aristoteles distanziert werden, gemäß welcher Platon als Platonist angesehen wird, der gedanklich von Aristoteles als dem Denker der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen überflügelt worden wäre.

³ Womit im Rahmen des analytischen Diskurses zumeist die Fakteninnenwelt und Faktenaußenwelt im Sinne Wittgensteinscher Tatsachen in Sachverhalten gemeint sind.

⁴ Eine systematische Gesamtdarstellung dieses Themas aus der Perspektive analytischer Positionen gibt W. Kühne, *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*, Frankfurt am Main 2007.

⁵ Zugespitzt etwa in der Frage, wie sich Sprache überhaupt auf Einzelnes beziehen könne (Problem der *individual terms*).

⁶ Für einen Überblick über die Entwicklung dieses Problems in der analytischen Philosophie vgl. W. Kühne, *Der Universalienstreit in der neueren analytischen Philosophie*, in: *Information Philosophie 2* (2006), 22–33; W. Stegmüller, *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*, Darmstadt³1974; P. F. Strawson/A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts and Qualities. New essays in the meaning of predicates*, Aldershot 2006.

⁷ Ich greife aus der Fülle an Literatur nur einiges aus dem deutschsprachigen Raum heraus: B. Schmieder, *Substanzen und (ihre) Eigenschaften. Eine Studie zur analytischen Ontologie*, Berlin 2004; K. Trettin (Hg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Frankfurt am Main 2005; E. Runggaldier/C. Kanzian (Hgg.), *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn [u. a.] 1998.

⁸ Eine formallogische Ontologie geht davon aus, dass die Denkprinzipien, die die formale Logik als Axiome festhält (Satz der Identität, Satz des zu vermeidenden Widerspruches, Satz des ausgeschlossenen Dritten) nicht nur für das Denken, sondern zugleich für das Sein selbst relevant

wegs inkonsequent, insofern die fundamentalphilosophische Grundlage der Relektüren des Problems des Verhältnisses des Allgemeinen und Einzelnen von vornherein die Voraussetzung der Autarkie sowie der unumschränkten Erkenntnisdignität formaler Logik war.⁹ Wird die Voraussetzung ernst genommen, dass formallogische Korrektheit ontologische Relevanz impliziert – eine Voraussetzung, die bereits die Grundlage der aristotelischen Ontologie ausmacht –, so kann der Umweg einer Analyse der Sprache als überflüssig erscheinen. Dennoch: Gemessen an der Grundfrage der kantischen „Kritik der reinen Vernunft“, der Frage nach der Erkenntnisdignität formaler Logik, und an den bekannten Resultaten (etwa der Restringierung der Erkenntnis auf den Erscheinungsgegenstand), ist die Selbstverständlichkeit, mit welcher gegenwärtig formale Logik als ontologisch relevant angesehen wird, erstaunlich.¹⁰ Es ist wohl keine Übertreibung, das 20. und das bislang überblickbare 21. Jahrhundert als Zeitalter neuer formallogischer Ontologien zu bezeichnen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die (gegenwartskritische) Grundfrage: Ist das Methexis-Problem unter der Voraussetzung der ontologischen Relevanz formaler Logik lösbar, ja überhaupt als sinnvolle Fragestellung in den Blick zu bringen? Ist so etwas wie ein konkret Allgemeines widerspruchsfrei konzipierbar? Ein Allgemeines, das – wie wir mit Platon sehen werden – es selbst ist, *indem* es sein anderes, nämlich Einzelnes ist, ist eine *contradictio in subjecto* (B. Liebrucks), formallogisch daher als Nonsens anzusehen. Und: Wenn Wirklichkeit aristotelisch vom Wirken (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) her zu denken ist – was sich im Wort der deutschen Sprache bewahrt hat –, als Prozess, der Entgegengesetztes (δύναμις – ἐνέργεια, ὕλη – εἶδος) als Momente *in sich* schließt, dann bedeutet Wirklichkeit den existierenden Widerspruch. Diese Überlegung spitzt sich zu

sind, dass also das Sein oder das Wirkliche an sich selbst widerspruchsfrei bestimmt ist. Die Identität von Denken und Sein soll dadurch gewährleistet sein, dass formallogisch korrektes Denken automatisch zugleich sachhaltiges Denken ist.

⁹ Ein nach wie vor exemplarisches Dokument dafür ist Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“; seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts knüpfen ontologische Positionen insbesondere an die gegensätzlichen Ansätze von W. v. O. Quine und P. Strawson an. Diese Ontologien treten unter unterschiedlichen Bezeichnungen auf, wobei sich der Sache nach in gewisser Weise der Weg von Locke über Berkeley zu Hume wiederholt: Dem „metaphysischen Realismus“ und „erkenntnistheoretischen Realismus“ tritt ein „Anti-Realismus“ entgegen; dieser Gegensatz soll dann durch den „Internen Realismus“ (H. Putnam) überwunden werden, der wiederum durch einen „Externen Realismus“ kritisiert wird usw.

¹⁰ Insbesondere sei hier auf jene Positionen verwiesen, in denen von unendlich vielen möglichen Welten die Rede ist, die als unendlich viele wirkliche Paralleluniversen vorgestellt werden (etwa bei Carnap und Lewis). Das Mögliche ist das widerspruchsfrei Denkbare. Dieses soll zugleich auch wirklich sein, da die formale Logik und ihre Folgerichtigkeitsforderungen als Organ der Wahrheit angesehen werden. Damit wird sehr schön demonstriert, was bereits Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufzeigt, nämlich dass das Denken unter der Voraussetzung der Autarkie formaler Logik bloßen Spielcharakter hat. Kantisch gewendet: Der Verstand (hier im Sinne des kollektiven Singulars für die „subjektiven“ Formen des Denkens, welche die formale Logik sammelt und systematisiert) soll ohne untergelegte Anschauung zur Erkenntnis von Tatsachen (Erscheinungsgegenständen) führen können.

einer Frage zu, deren Brisanz gerade darin liegt, dass sie gegenwärtig überhaupt nicht fraglich zu sein scheint: *Was hat formale Logik, insbesondere ihre Eindeutigkeitsforderungen, überhaupt mit menschlicher Wirklichkeit zu tun?*¹¹ Diese Frage stellt sich bereits mit Blick auf Aristoteles' Ontologie, insofern sie sich nämlich der Voraussetzung der ontologischen Relevanz der formallogischen Denkprinzipien verdankt. Explizit sieht erst der kritische Kant, dass formallogische Korrektheit allein nicht garantiert, dass das Denken bei Wirklichem ankommt, das heißt sachhaltig ist. Kant zeigt, dass die Voraussetzung der Relevanz formaler Logik (der „subjektiven Denkformen“) für die Erkenntnis des wahrhaften Seins (im Sinne der „Gegenstände“ der ehemaligen allgemeinen und speziellen Metaphysik) zu nichts anderem als dem unaufgelösten Widerspruch im Sinne der transzendentalen Dialektik führt – was letztlich nichts anderes bedeutet als den Widerspruch zwischen formaler Logik, ihrer Eindeutigkeitsforderungen, und der Metaphysik. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist gegen dieses Nichtentsprechen von formaler Logik und Metaphysik geschrieben. Kant hat damit gezeigt, auf welchen Bereich die Erkenntnisdignität formaler Logik *restringiert* ist: auf den Bereich der *natura formaliter spectata*, das heißt die Welt der exakten Naturwissenschaftlichkeit, das heißt auf das Technisch-Praktische an unserem Weltumgang.¹² Der widerspruchsfreie, das heißt als durchgängig bestimmte ansehbare Gegenstand der *einen* wissenschaftlichen Erfahrung ist nicht jene Wirklichkeit, die Platon im Begriff der μέθεξις und Aristoteles im Begriff der οὐσία ansprechen, sondern eine modellhafte Abstraktion, die zum Zweck der Beherrschung der inneren und äußeren Natur gesetzt ist. In diesen Bereich modellhafter Abstraktion gehören auch die formallogisch möglichen, weil widerspruchsfrei konzipierbaren möglichen Welten. Kant fragt aber darüber hinaus nach der Konstitution der *einen* gemeinsamen Welt, der Welt der *einen* wissenschaftlichen Erfahrung. Von der Erkennbarkeit ist kantisch von vornherein alles das ausgeschlossen, was nicht zu Tatsachen in Sachverhalten positiverbar ist, also alles Übergegenständliche – und das sind die Vernunftbegriffe einer Totalität, in denen eben ein konkret Allgemeines, ein *infinitum actu* zu denken ist (zum Beispiel das Lebendige als innere Zweckmäßigkeit oder die Freiheit als

¹¹ Diese Frage ist für die Praxis von großem Gewicht. Man denke zum Beispiel an die universalen Freiheitsrechte, die Menschenrechte. Diese setzen voraus, dass das Allgemeine (die Menschheit) nicht bloß ein Name oder eine konzeptualistisch gefasste Entität jenseits der Einzelnen im Verstande ist, sondern *in jeder Person ungeteilt wirklich* ist. So wird Kant von der Menschheit in der Person eines jeden Einzelnen sprechen. Wenn formale Logik *die* Logik sein sollte, dann stellt die Rede von Menschenrechten allenfalls eine gutmütige Dummheit dar.

¹² Diese Restringierung nicht zu sehen macht das Wesen der vorkantischen dogmatischen Metaphysik (Hegels Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität) aus. Sie indes zu leugnen macht das Wesen der nachkantischen (und zugleich an Kants logischer Revolution vorbeigehenden) Metaphysik unserer Zeit aus. Zu behaupten, dass formale Logik für jede Aussage, gleich über welchen „Wirklichkeitsbereich“, gelte, ist nichts anderes als die Behauptung der Autarkie formaler Logik.

Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit). Damit ist in Bezug auf die bisherige formallogische Ontologie eine gewaltige Einsicht gewonnen: dass nämlich das konkret Allgemeine niemals kantischer Erscheinungsgegenstand sein kann. Das konkret Allgemeine ist unter der Voraussetzung der Erkenntnisdignität formaler Logik nicht zu fassen. Und: Da Kants „Kritik der reinen Vernunft“ von der „Kritik der praktischen Vernunft“ her zu lesen ist, ist der Bereich der objektiven Gültigkeit formaler Logik, die Welt der neuzeitlichen Naturwissenschaftlichkeit, als ein *untergeordnetes* Moment der menschlichen Freiheitswirklichkeit anzusehen – zumal es im kantischen theoretischen Vernunftgebrauch um das Technisch-Praktische und dessen Möglichkeitsbedingungen geht.

Unsere These ist nun, dass sich bereits von Platon, aber auch und gerade in lehrreicher Weise von Aristoteles her die Unhaltbarkeit einer formallogischen Ontologie ergibt. Denn deren Auseinandersetzung mit dem Methexis-Problem ist zugleich die Auseinandersetzung mit dem abstrakten Allgemeinbegriff des Eleatismus, der die Grundlage der formalen Logik und der sich an sie anschließenden Ontologie ist. Wenn wir im Folgenden versuchen, die zentralen fundamentalphilosophischen Einsichten Platons und Aristoteles' im Begriff des konkreten Allgemeinen herauszustellen, dann soll damit zugleich die Selbstverständlichkeit, mit der heute formallogische Ontologien erstellt werden, in Frage gestellt werden. Die Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles ist also nicht nur deshalb berechtigt, weil sie für bestimmte Fragen und Probleme der modernen analytischen Ontologien gewinnbringende Bezüge ermöglicht¹³; sie erscheint vor allem deshalb erforderlich, weil durch sie sich die Perspektive auf die logische Herausforderung eines Denkens eröffnet, das sich nicht in Modellvorstellungen formallogisch möglicher Welten bewegt, aber auch nicht bloß in der Modellvorstellung der kantischen *natura formaliter spectata*, sondern um das gedankliche Einholen menschlicher Wirklichkeit bemüht.

Wir werden folgendermaßen vorgehen: Erstens wird die Herausbildung des Methexis-Problems beim mittleren Platon rekonstruiert; zweitens wird die Lösung dieses Problems im Sinne der spätplatonischen Dialektik skizziert; drittens wird der platonischen Lösung des Methexis-Problems dem aristotelischen Begriff der Substanz gegenübergestellt. Das Verhältnis des Aristoteles zu Platon erscheint hinsichtlich der Frage nach der logischen Begründung des konkret Allgemeinen insbesondere deshalb lehr-

¹³ Wichtige Studien zu Aristoteles, die sein Denken ins Verhältnis zu modernen analytischen Ontologien setzen, sind: *Cb. Rapp*, Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg i. Br. 1995; sowie: *M.-Th. Liske*, Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung, Freiburg i. Br./München 1985; zu erwähnen sind, stellvertretend für viele andere, auch die Arbeiten von *W. Detel*, Platons Beschreibung des falschen Satzes im „Theätet“ und „Sophistes“, Göttingen 1972; sowie *ders.*, Aristoteles, Leipzig 2005.

reich zu sein, weil sich an dessen Substanzbegriff der für die weitere Philosophiegeschichte bis zu Kant schicksalhafte Kampf zwischen formallogisch-verständigem Denken und der Dialektik paradigmatisch zeigen lässt. Wir schließen dabei an die immer auf das Dialektische abhebende Platon- und Aristoteles-Interpretation des Frankfurter Sprachphilosophen Bruno Liebrucks (1911–1986) an.¹⁴

2. Die Herausbildung des Methexis-Problems beim mittleren Platon

Platons mittlere Ideenlehre ist eine erste weiterführende Antwort auf die gedanklichen Herausforderungen des Eleatismus. Zunächst: Was ist der Eleatismus? Der mit Parmenides aufgetretene Eleatismus ist der immerseiende Anfang im Denken. Alles Denken, weltgeschichtlich wie individualgeschichtlich, beginnt mit der Emanzipation des Verstandes, dem Heraus-treten aus einer Ungeschiedenheit von Verstandesbegriff und Anschauung, mit dem Zerschneiden der Erkenntnis in der Form der Anschauung (was weltgeschichtlich auf den Mythos zu beziehen ist). Die revolutionäre Bedeutung des Eleatismus besteht darin, dass er die erste Selbstreflexion des Logischen und, damit verknüpft, des Verhältnisses des Logischen zur Wirklichkeit darstellt.¹⁵ Das Denken reflektiert sich aus seiner Eingelassenheit in das Einzelne der Erfahrung – Platon spricht im Liniengleichnis von der *δόξα*, der vorwissenschaftlichen Kenntnissammlung des alltäglichen Bewusstseins – erstmals heraus und wird sich als das mit sich identische Allgemeine gegenüber dem veränderlichen Einzelnen gegenständlich. Damit ist der Boden aller Einzelwissenschaftlichkeit eingeholt, sofern es jeder Wissenschaft um das Allgemeine und Notwendige (etwa in Form des Gesetzes), nie unmittelbar um das Einzelne, das zunächst als bloß zufälliges Singulare erscheint, zu tun ist. Die logische Grundvoraussetzung des Eleatismus – daher kann er als unmittelbare Metaphysik bezeichnet werden, – ist die Einheit von Denken und Sein, und zwar in dem Sinne, dass die formallogischen Denkformen und Denkgesetze zugleich für das Sein selbst relevant sind. Von dieser Voraussetzung gehen wir zunächst immer aus: im alltäglichen Bewusstsein und in aller Wissenschaftlichkeit, wenn nach

¹⁴ Liebrucks' Hauptwerk zu diesem Thema ist seine Habilitationsschrift: Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus, Frankfurt am Main 1949. Liebrucks gibt eine Zusammenfassung der wichtigsten Resultate dieser Untersuchung im Aufsatz: Zur Dialektik des Eines und Seienden in Platons „Parmenides“, in: ZPhF 2 (1947). Was die Auseinandersetzung Liebrucks' mit Aristoteles betrifft, so finden sich in seinem Opus zwar laufend Bezugnahmen; eine der Platon-Darstellung vergleichbar breite Aristoteles-Darstellung hat er indes nicht verfasst.

¹⁵ Der Weltumgang des Mythos stand im Zeichen einer reflexionslosen Gewissheit der Einheit des Logischen und des Wirklichen, und zwar dergestalt, dass die Sprache als die Wirklichkeit dieser Einheit unmittelbar gewiss war, im Zutrauen zur Sachhaltigkeit der Worte, die noch nicht als bloß äußere Zeichen für einen *conceptus* beziehungsweise eine *res*, sondern als Präsenz der Sache selbst (etwa im heiligen Namen) angesehen wurden. Vgl. *M. Kraus*, Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987.

Gründen, Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten gefragt wird. Wir urteilen, schließen, erstellen kohärente, das heißt widerspruchsfreie Aussagesysteme und gehen dabei zugleich von der Objektivität, der Sachhaltigkeit des Gedachten, aus.

Platon, zu dem wir damit kommen, knüpft in seiner Ideenlehre zunächst an die Errungenschaften des Eleatismus an und stößt sich von diesem in seiner Fassung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen zugleich ab. Zunächst kann man festhalten, dass die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen im Zentrum der Platonischen Dialektik überhaupt steht. Dabei ist zu unterscheiden:

a) Dialektik im Sinne des mittleren Platon (v.a. „Politeia“, „Phaidon“, „Menon“): Es ist dies Dialektik im Sinne einer Prinzipienphilosophie, in der sich also das Bewusstsein der Prinzipialität des Allgemeinen herausarbeitet. In dieser wird das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen *als* Problem bewusst, welches aber aporetisch bleibt.

b) Dialektik im Sinne des späten Platon (vor allem „Sophistes“, „Parmenides“) ist nicht mehr bloße Prinzipienphilosophie; in ihr wird – zumindest ihrem Anspruch nach – das Methexis-Problem einer Lösung zugeführt.

Die Ausbildung der Ideenlehre vollzieht sich in Anknüpfung an Sokrates' Entdeckung der logischen Form des Begriffs, der Form der Allgemeinheit, und in Auseinandersetzung mit dem Eleatismus und der Sophistik.¹⁶ Die mittlere Ideenlehre soll einerseits die gedanklichen Errungenschaften des Eleatismus bewahren – insbesondere gegenüber dem Phänomenalismus (Protagoras) und dem Nihilismus (Gorgias) –, andererseits den eleatischen Akosmismus¹⁷ überwinden.¹⁸ Wir knüpfen an die berühmte Stelle aus dem „Phaidon“ an, wo Sokrates auf den Unterschied zwischen der phänomenalen Gleichheit (gleiche Hölzer) und dem Gleichen selbst aufmerksam macht.¹⁹ Die Idee als Gegenstand des Denkens (νοετόν), der eigentliche Erkenntnisgegenstand, wird von dem Sichtbaren (ὄρατόν), dem Wahrnehmungsgegenstand, unterschieden. Die Gleichheit selbst ist a) nicht sichtbar und b) zu unterscheiden von der besonderen Gleichheit des Einzelnen. Die einzelnen Dinge in unserer Wahrnehmungswelt haben – je nach Perspektive – unterschiedliche Sachhaltigkeiten. Ein und dasselbe Ding ist, so scheint es, an sich zugleich gleich und ungleich, größer und kleiner usw. Dies ist die Widersprüchlichkeit, die in der Welt der γένεσις, der Sinnendinge, herrscht. Hier herrscht die Relativität auf den Einzelmen-

¹⁶ Sowie – damit zusammenhängend – mit dem Zerfall der Polis-Sittlichkeit.

¹⁷ Der Akosmismus ist die Nichtigkeitserklärung des Vielen, Einzelnen, dessen also, was das wahrnehmende Bewusstsein als das Wirkliche ansieht. Am großartigsten wird er in der Neuzeit bei Spinoza ausgesprochen.

¹⁸ Der späte Platon wird, indem er das γένος des ἕτερον ins Zentrum stellt, die Sophistik ernst nehmen als sie sich selbst, und er wird v.a. sehen, dass die Sophistik nur Ausdruck der ungelösten Aporien des Eleatismus ist.

¹⁹ Vgl. Phaidon 74a.

schen, der Perspektivismus, auf den sich die Sophistik stützt (Homo-mensura-Satz). Dieses Relativsein ist – ganz eleatisch – der ontologische Mangel des Einzelnen, weil das Einzelne als Einzelnes sein Sein nicht in sich hat, sondern seine Sachhaltigkeit abhängig ist vom Bezug auf ein Anderes, auf den einzelnen Menschen (vgl. 1. Hypothese im „Theaitetos“).²⁰ Die Idee der Gleichheit dagegen soll eine Wirklichkeit sein, die der Widersprüchlichkeit und dem Perspektivismus enthoben ist.²¹ Das ist ja ein Grundsatz des Eleatismus: Nichts, was den Widerspruch in sich hat, ist.²² Die Idee ist das Allgemeine, das mit sich identische Wesen (οὐσία, εἶδος), das eine *anundfürsichseiende* Bedeutung hat, unabhängig vom Einzelmenschen.²³ Die Idee ist daher wirklichkeitsstärker, ontologisch vorrangig. Die Idee ist sogar so wirklichkeitsstark, dass sie dem Einzelnen verbietet, gegensätzliche Sachhaltigkeiten anzunehmen.²⁴ Daher kann die Idee – gerade aufgrund ihrer Selbstidentität – als erkenntnis- wie handlungsbezoglicher Maßstab fungieren. So unterscheidet Platon im „Menon“ zwischen richtiger beziehungsweise wahrer Meinung und der eigentlichen Erkenntnis.²⁵ Denn auch die wahre beziehungsweise richtige Meinung ist noch flüchtig, unbeständig. Demgegenüber hat die eigentliche Erkenntnis die Idee zum Gegenstand, das heißt das bleibende, mit sich identische Wesen einer Sache, den *Grund* einer Sache.

Aber gegenüber dem Eleatismus betont Platon, dass diese Vorrangigkeit des Allgemeinen bedeutet, dass die Idee jeder Sinneswahrnehmung, jedem Perspektivismus immer schon als ermöglichend vorausgesetzt ist. Der Begriff der Gleichheit ist aller Erfahrung von Dingen vorausgesetzt und immanent. Ohne das Allgemeine, ohne Begriff wäre keine *bestimmte* Erfahrung, kein Wissen möglich. Allgemein gesagt: Die Idee als das Wesen ist der tragende Seins- und Erkenntnisgrund der Wirklichkeit. Die einzelnen Seienden sind also nicht bloßer Schein, sondern sie haben relatives Sein, nämlich insoweit sie die Idee repräsentieren.²⁶ Damit scheint sowohl die Sophistik als auch die ontologische Nichtigkeitserklärung des Einzelnen, Sichtbaren, Vielen bei den Eleaten überwunden zu sein. Allgemeines und Einzelnes ver-

²⁰ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 34.

²¹ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 9.

²² So die zenonischen Aporien.

²³ Was auch seine praktische Bedeutung hat und was in den frühen Dialogen besonders im Zentrum steht, ohnehin in der „Politeia“.

²⁴ Was im „Phaidon“ mit Blick auf die Unsterblichkeit der Seele – das Lebensprinzip kann niemals den Tod annehmen – vorgeführt wird (105d). Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 54.

²⁵ Vgl. Menon 97e.

²⁶ In diesem Zusammenhang ist mit Blick auf die Verwechslung von Platon und dem Platonismus zu betonen: Der mittlere Platon lehrt insofern *keine* Zwei-Welten-Lehre, als der ästhetische Kosmos gerade *keinen* Selbststand gegen die Welt der Ideen hat, sondern nur ist, insoweit er Anteil an der Idee hat. Die Idee darf nicht als Hinterwelt neben oder über der sinnlichen, menschlichen Wirklichkeit *vorgestellt* werden, sondern ist als Grund, das heißt als Prinzip *zu denken*, das sein Prinzipiat, das Einzelne, in seinem Sein und seiner Erkennbarkeit fundiert.

halten sich zueinander wie Grund und Folge²⁷, wie Prinzip und Prinzipiat²⁸. Die Idee ist sowohl Erkenntnis- als auch Seinsgrund.²⁹

Aber es bleibt ein eleatisches Moment: Logisch und ontologisch prioritär ist die Idee als das mit sich identische, asomatische Wesen.³⁰ Das heißt, dass das Allgemeine, das Wesen, nicht mit den Individuen entsteht und vergeht, die an ihm Anteil haben. Die Selbstidentität der Ideen wird als unabhängig von ihrer Bezüglichkeit aufeinander³¹ und vor allem auf das Einzelne gefasst. *Die Relation auf ihr Anderes scheint der Idee selbst äußerlich zu sein.* Wir haben also zwei eleatische Grundvoraussetzungen, die für das Dialektikverständnis im Sinne des mittleren Platon wesentlich sind:

- a) die Voraussetzung der Selbstidentität der Idee oder des Allgemeinen und
- b) die Voraussetzung, dass dies, was von den Ideen gilt, sich nicht auf der Welt der sinnlichen Dinge beziehen kann, dass die Ideen also ein *ἔτερον* in Beziehung auf die Sinnenwelt sind.

An diesem Punkt stellt sich als neue systematische Grundfrage das *Metexis*-Problem, das, wenn es nicht gelöst wird, die Errungenschaften der Ideenlehre zunichtemacht, nämlich: Wie lässt sich unter der Voraussetzung des nicht relationalen Charakters des *εἶδος μέθεξις* überhaupt denken? *Χωρισμός*³² und *μέθεξις* müssen im Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen zusammengedacht werden: Sonst fallen Allgemeines und Einzelnes, Prinzip und Prinzipiat vermittlunglos auseinander. Hier liegt auch der Sinn des *τρίτος ἄνθρωπος*-Einwands des Aristoteles: Dieser besagt, dass die Gleichsetzung der *οὐσία* mit dem Allgemeinen – das heißt die als bloße Formursache gefasste Idee – nur als sinnlose Verdoppelung der einzelnen wahrgenommenen

²⁷ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 54.

²⁸ Wobei der Grund aller Ideen wiederum die eine Idee des Guten sein soll.

²⁹ Die Ideenlehre löst das Erkenntnisproblem dahingehend, dass gezeigt wird, dass die Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden (*ordo intelligendi*) mit der Möglichkeit der Konstitution des Seienden (*ordo essendi*) identisch ist. Damit ist das Abbildmodell der Erkenntnis überwunden und in gewisser Weise auch der transzendente Ansatz vorweggenommen, wenngleich bei Platon freilich das Bewusstsein der Subjektivität im Sinne der *logischen* Form aller Formen noch nicht gesetzt ist.

³⁰ Platons Eleatismus besteht im ontologischen Vorrang des Seins als des *αἰ ὄν* vor dem Werden (*γένεσις*), des Einen vor dem Vielen, des Unsichtbaren, Asomatischen vor dem Sichtbaren, Somatischen. Dem entspricht der Vorrang des Philosophenherrschers in der „*Politeia*“ (vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 81). Der Eleatismus zeigt sich auch an der Bestimmung der Idee des Guten, wenn sie *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, jenseits alles Seins sein soll. Damit ist sie als unbezügliches Eines gefasst. Zugleich soll alles Wirkliche auf die Idee des Guten bezogen sein. Diese hat aber diese Bezüglichkeit auf sich außer sich. Diese Trennung wird uns bei Spinoza im Versuch des Auseinanderhaltens der Substanz als dem reinen „esse in se“ von dem bloß scheinbaren Sein der Modi als dem „in alio esse“ wieder begegnen.

³¹ Der mittlere Platon sieht bereits, dass die *εἶδη* als Gefüge von Bezüglichkeiten zu denken sind (zum Beispiel in der „*Politeia*“ die Seelenteile und die Tugenden). Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 95.

³² Im Begriff des *χωρισμός* spricht sich das Moment der Differenz des Einzelnen und Allgemeinen, des Beispiels für die Sache und des Begriff der Sache aus. Dies bedeutet: Die Sachhaltigkeit der Idee ist anundfürsichseiende Bestimmtheit, die dem Wandel, das heißt der Relativität und Perspektivität, die für die WerdeWelt charakteristisch ist, nicht unterworfen ist.

Dinge aufgefasst werden kann, da aufgrund dieser Auffassung des Allgemeinen Allgemeines und Einzelnes auseinanderfallen. Behaupten wir – so der aristotelische Einwand (den bekanntlich auch Platon im „Parmenides“ gegen seine frühe und mittlere Ideenlehre erhebt) – die Verschiedenheit, die Unbezüglichkeit der Idee (zum Beispiel des Menschen) von den Einzeldingen der sinnlichen Wahrnehmung (zum Beispiel dieser Gaius da), dann bedarf es eines Vermittelnden zwischen dem sinnlich Einzelnen und dem solcherart hypostasierten Allgemeinen (eines „dritten Menschen“); zwischen diesem Dritten und den beiden anderen Seiten wiederum usw. *ad infinitum*. Soll also der τρίτος-ἄνθρωπος-Einwand möglichst stark gemacht werden, so ist er folgendermaßen zu verstehen:³³ Wird die Idee als unbezügliches Ansichsein verstanden, wäre eine schlechte Unendlichkeit von dann bloß *äußerlichen* Vermittlungsgliedern zwischen das Allgemeine und das Einzelne einzuschieben. Die Idee soll das Wirkliche sein, käme aber gerade niemals zur Wirklichkeit.

Nun soll aber schon nach dem mittleren Platon – wenn wir von den Gleichnissen Platons abstrahieren – das Reich der Ideen *nicht* eine intelligible Welt neben der Wahrnehmungswelt sein. So heißt es im „Phaidon“, dass die Idee der Gleichheit *bei Gelegenheit der Anschauung* der gleichen Hölzer vernommen wird. In dieser (oft übersehenen) Rückbezüglichkeit des Noetischen auf das Aisthetische sind wichtige Punkte enthalten, die über den Eleatismus hinausweisen und zeigen, dass auch der mittlere Platon keineswegs Platonist ist:

1) Damit ist ausgesprochen, dass es ein reines, anschauungsautarkes Denken³⁴ nicht gibt. Die Anschauung wird bei Platon also „nicht zugunsten eines reinen Denkens eliminiert“³⁵. Ja, die Erkenntnis der Idee beginnt erst als *Antwort* auf die Erfahrung des Staunens angesichts der Perspektivität und Relativität des Einzelnen.³⁶ Zum Staunen bringt uns die Erfahrung dessen, dass gegensätzliche Sachhaltigkeiten in einem sind. Kann da überhaupt noch von ein und derselben Sache gesprochen werden? So entsteht die Frage nach dem einen Wesen einer Sache.

2) Die Erkenntnis hebt bei der Wahrnehmung an (ohne ihr, wie der Empirismus glaubt, zu entspringen). Das Staunen als Anfang des Denkens hat insofern die Wahrnehmung zur Grundlage oder Bedingung (συναρτία), als die Reflexion auf die Idee als „wesenserschließender Anblick“ (E. Heintel) ermöglicht wird.³⁷ Das heißt, dass die Erkenntnis des Allgemeinen *aktiv*

³³ Unmittelbar und platt genommen ist der Einwand der sinnlosen Verdoppelung – und nicht selten wird er so aufgenommen – vielmehr selbst platonistisch beziehungsweise nominalistisch, da er voraussetzt, dass es ein *bestimmtes* Einzelnes isoliert vom Allgemeinen gibt – was schon der mittlere Platon mit Recht bestreiten würde.

³⁴ Ein Denken also, das sich nicht von der Anschauung erst *abstoßen* müsste, um bei sich zu sein.

³⁵ *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 33.

³⁶ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 104.

³⁷ Phaidon 74b. In diesem Zusammenhang ist auch das Etymologische am Wort „εἶδος“ herauszustreichen, das mit dem Verb „εἰδέναι“ zusammenhängt, was „gesehen haben“ beziehungs-

und *passiv* zugleich ist³⁸, ein Vernehmen und Setzen in einem. Damit sind zwei abstrakte Auffassungen der Idee distanziert: Die Idee ist nicht schlecht subjektiv zu fassen, als Setzung, die wir ersinnen, um ein an ihm selbst bedeutungsloses Mannigfaltiges zu strukturieren und klassifizieren.³⁹ Die Idee ist auch nicht schlecht objektive (hypostasierte) Entität in einer übersinnlichen Welt, unabhängig von der Wahrnehmung und vom Erkennen des Menschen. Das wäre eine Verdinglichung der Idee.⁴⁰ Voraussetzung dafür aber, dass ich die Idee der Gleichheit bei Gelegenheit der Wahrnehmung gleicher Hölzer vernehmen kann, ist, dass das Allgemeine *im Einzelnen wirklich* ist.⁴¹ Diese Voraussetzung widerspricht jedoch dem Eleatismus des mittleren Platon. Die Berufung auf die μέθεξις beziehungsweise κοινότης löst diese Schwierigkeit nicht, wenn die Idee den Charakter unbezüglicher Selbstidentität haben soll (hier trifft Aristoteles' Platonkritik in der Tat den Punkt).⁴²

3. Zur Lösung des Methexis-Problems in der spätplatonischen Dialektik

Wie gelangt Platon über diese Schwierigkeit hinaus? Im Bedenken des Problems des Scheins. Schon die Kernfrage der „Politeia“, die Frage nach der Wirklichkeit und dem Schein der Gerechtigkeit⁴³, zielt bereits auf dieses Problem. Gegenüber der sokratischen These, dass doch der gerechte Staat und der gerechte Einzelne nicht nur ethisch gut, sondern auch glücklich sein sollten, scheint es doch so zu sein, dass gerade der bloße Schein der Gerechtigkeit zum Glück führt. Streng eleatisch ist der Schein Nichtsein; Nichtsein aber ist nicht wirklich und kann nicht erkannt werden.⁴⁴ Der Schein ist aber nicht nichts, sondern hat doch Wirklichkeitsmacht. Platon versucht dies in

weise „wissen“ bedeutet. (Vgl. *Chr. Rapp/T. Wagner*, Art. „Eidos“, in: *O. Höffe* (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 147.) Das Einzelne ist der „Anblick“, die „Gestalt“ seines Wesens. – Im „Timaios“ spricht Platon davon, dass durch das Sehen die vernünftigen, das heißt kreisförmigen Bahnen der Gestirne erfasst werden, das insofern Anlass zur Erkenntnis der Idee als wirklichkeitsfundierend ist.

³⁸ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 35. Man kann hier Linien zu Humboldt und der Frage nach dem Spracherwerb ziehen. Denn sprechen lernen wir nur, indem wir angesprochen werden.

³⁹ Dies wird die neuzeitliche Auffassung sein, die sich sowohl im Rationalismus als auch im Empirismus findet. Der englische Terminus „sortal“ verweist auf diese Auffassung des Allgemeinen.

⁴⁰ In der Einleitung des „Parmenides“ wird dies von Platon näher aufgezeigt.

⁴¹ Hier stehen wir zugleich vor dem Zusammenhang zwischen dem Methexis-Problem und Mimesis-Prinzip. Das Mimesis-Prinzip, das die „Natur“ – das heißt nichts anderes als die Idee als das wahrhafte Wesen einer Sache – als normativ für die τέχνη beziehungsweise ποιησις im engeren Sinne des Künstlerischen ausspricht, setzt voraus, dass die Idee als sich Erscheinung gebend zu denken ist, das Einzelne nicht bloß Fall, sondern die Präsenz (παρουσία) des Allgemeinen ist. Ist das Methexis-Problem nicht gelöst, ist auch das Mimesis-Prinzip unbegründet.

⁴² Im „Sophistes“ wird sich Platon diesem Problem im Rahmen der Darstellung der Gigantomachie zwischen Materialisten und „Ideenfreunden“ stellen.

⁴³ So die Charakterisierung bei *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 123.

⁴⁴ Der Hauptsatz des Eleatismus besteht in der „Unerkennbarkeit des Nicht-Seienden“ (*Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 96).

der zunächst im Sinne einer dem Eleatismus verpflichteten Rangordnung des Seienden so zu lösen, dass der Schein (beziehungsweise das Bild) die unterste Stufe der Wirklichkeit darstellt.⁴⁵ Die Schatten, die Abbilder (εἰκόνας), sind das Wirklichkeitsschwächste. Ich sehe mich zwar in meinem Spiegelbild, weiß aber, dass ich dort nicht bin; ebenso ist der Schatten, den mein Leib auf die Erde wirft, von einem anderen Wirklichen her.

Die Frage, wie ein seiendes Nichtsein überhaupt möglich ist, ist damit nicht beantwortet, sie bleibt virulent: einerseits im Praktischen, etwa hinsichtlich der Frage, wie ein scheinbar gerechter Staat im Unterschied zu einem wirklich gerechten existieren kann („Politeia“); im Theoretischen hinsichtlich der Frage, wie scheinbares Wissen, Irrtum, Täuschung, *existieren* kann („Theaitetos“).⁴⁶ Das Problem des Scheins lässt also schon vermuten, dass die schlanke Gegenübersetzung von Sein und dem nichtseienden Werden, dem Einen und nichtseienden Vielen nicht haltbar ist.⁴⁷

An diesem Punkt ereignet sich die „Krisis seines gesamten philosophischen Denkens“⁴⁸. Der Eleatismus muss komplett überwunden werden, wenn die Voraussetzungen des Erkennens und Handelns (im Sinne der ἐπιστήμη) eingeholt werden können sollen. Das Sein des Seienden sollte zunächst vor dem Werden, dem Vielen gerettet werden, indem es als nur auf sich bezüglich gefasst wurde. Nun wird deutlich: Als unbezügliche Selbstidentität gefasst wird das Sein (die Idee) selbst zu etwas Unwirklichem. Diese Konsequenz wird der „Sophistes“ klar aussprechen: Es wäre ein Seiendes, in dem nicht Bewegung, Leben, Seele und Einsicht gegenwärtig wären – ein „furchtbarer“, also unmenschlicher Logos.⁴⁹ Der „Parmenides“ wird schon im einleitenden Teil zeigen:⁵⁰ *Die Idee, als nur auf sich bezüglich gefasst, wäre vollständig unerkennbar*. Im „Sophistes“ und „Parmenides“ gelangt Platon nun zu einem neuen Seins- beziehungsweise Wirklichkeitsbegriff jenseits des janusköpfigen Abgrunds von Eleatismus und Sophistik,⁵¹ auch jenseits der Entgegensetzung von Idealismus und Realismus. Diese Ontologie, die zugleich Logik ist, ist die spätplatonische *Dialektik*. Wir greifen nun resultathaft einige wichtige Punkte aus dem „Sophistes“ heraus, der Interpretation von Liebrucks folgend.

⁴⁵ Vgl. das Liniengleichnis in der „Politeia“.

⁴⁶ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 132.

⁴⁷ Wenn so etwas wie Werden, Veränderung, dem Nichtsein angehört (Zenon), ist es sinnlos, von Erziehung, Bildung, ja von Erkenntnis und ihren Stufen zu sprechen.

⁴⁸ Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 135.

⁴⁹ Sophistes 248e–249e. Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 142.

⁵⁰ Parmenides 133d f.

⁵¹ Auch dies hat seine Aktualität; denn die analytische Philosophie ist eine Renovierung des Eleatismus: Sie steht im Zeichen des Primats des abstrakt Allgemeinen, der abstrakten Identität, während die entgegengesetzte Seite, die postmoderne Alteritätsphilosophie, eine Neuaufgabe der Sophistik zu sein scheint, das heißt der Versuch, die Kategorie des Anderen, der Relationalität alles Wirklichen, gegenüber dem Primat der abstrakten Identität zu denken.

Im „Sophistes“ rückt die Frage nach dem Sein des Nichtseienden⁵² ausdrücklich ins Zentrum. Die erfolgreiche und in diesem Sinne wirklichkeitsmächtige Existenz des Sophisten als eines Scheinkünstlers zeigt doch, dass das Nichtseiende nicht einfach ontologisch nichtig ist.⁵³ Das scheinende Sein (εἰκὸς ὄντος) ist aber nicht seienderweise seiend, sondern nichtseienderweise seiend. Es stellt sich also zunächst die Frage, inwieweit die Genera Sein und Nichtsein in Gemeinschaft stehen. Dazu untersucht Platon die Möglichkeit der Gemeinschaft der Genera untereinander und hält fünf größte Genera fest:⁵⁴ Sein, Ruhe und Bewegung; da jedes von diesen in Bezug auf sich dasselbe (ταὐτόν) und jedes in Bezug auf die Anderen ein Anderes (ἕτερον) ist: das γένος der Identität und das γένος des Anderen. Am Beispiel des Verhältnisses der Bewegung zum Sein – nach Liebrucks der „Höhepunkt der Untersuchung“⁵⁵ – zeigt sich, dass das εἶδος der Bewegung seine Identität, sein Sein, geradezu darin hat, in vielen Hinsichten das Nichtsein an sich zu haben. Das gilt nun exemplarisch für alle Genera, alles Wirkliche. *Alles Wirkliche ist dadurch etwas Bestimmtes, dass es in vielen Hinsichten das Nichtsein an sich hat.*⁵⁶ Das Nichtseiende ist also nicht ein „Entgegengesetztes vom Seienden“⁵⁷, die Vorstellung des Leeren, sondern das Sein des Nichtseienden ist von der Kategorie des Anderen her zu denken. Von hier aus muss sich die Frage nach dem Sein des Seienden neu stellen: Was ist das Sein des Seienden, wenn das Nichtsein mit ihm *ursprünglich* verflochten ist?⁵⁸ Der entscheidende Punkt ist hier, dass auch das Sein des Seienden, das Wirkliche, von der Kategorie des ἕτερον⁵⁹ her zu denken ist. Das ἕτερον unterscheidet sich von den anderen Kategorien zunächst dadurch, dass sich jede Kategorie auf sich bezieht und auf anderes; die Kategorie des Anderen aber hat ihre Bezüglichkeit auf *sich* dadurch, dass sie Bezüglichkeit auf *anderes* ist.⁶⁰ Mit dem ἕτερον entdeckt Platon die Kategorie der Relation.⁶¹ Der neue Begriff des Seins ist es, Sein als Bezie-

⁵² Das ist zugleich die Frage nach dem Bild, was auch kunstphilosophisch bedeutsam ist. Es versteht sich, dass der Eleatismus aller Zeiten Kunst niemals so etwas wie eine Erkenntnisrelevanz zuerkennen kann.

⁵³ Von hier aus sehen wir, dass die Sophistik nur die Konsequenz des Eleatismus ausspricht: Beide kommen in der Unmöglichkeit des Wissens überein, da sie unter umgekehrten Vorzeichen das Sein des Nichtseienden leugnen. Denn der Sophist sagt: Alles ist wahr, er leugnet den Irrtum. Der Irrtum ist nichts. Der Eleat sagt: Der Irrtum ist nichts, weil er sich auf nichts Wirkliches bezieht. Er leugnet auch die Wirklichkeit des Irrtums. Die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums wird im „Sophistes“ im Sinne einer Vertauschung der Genera, das heißt einer Verwechslung der Hinsichten beantwortet. Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 163.

⁵⁴ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 148.

⁵⁵ *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 153; *Sophistes* 256d f.

⁵⁶ Vgl. *Sophistes* 257a; vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 153.

⁵⁷ *Sophistes* 257b.

⁵⁸ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 186.

⁵⁹ Schleiermacher übersetzt das ἕτερον mit „Verschiedenheit“, *Liebrucks* mit dem „Anderen“, was – von Hegels Logik her gedacht – günstiger ist, da die Verschiedenheit der bloß gleichgültige Unterschied ist.

⁶⁰ Vgl. *Sophistes* 255d. Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 152.

⁶¹ Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 151.

hungsgefüge, als lebendigen Logos zu denken. Dieser Begriff ist neu, denn der Eleatismus und jede formallogische Ontologie⁶² behauptet letztlich immer eine Ontologie des unbezüglichen Einen beziehungsweise des abstrakt Allgemeinen.

Wie ist diese neue Ontologie zu verstehen? Die εἶδη sind das, was sie sind, in ihrer Bezüglichkeit. Die Relationalität ist keine *äußerliche* Beziehung, die für die Identität des εἶδος gleichgültig wäre, sondern sie ist *konstitutiv* für das εἶδος. Alles bestimmte Sein hat seine Wirklichkeit nicht *unmittelbar* in sich, sondern es hat sein Bestehen in Relationen zu Anderem. Anders gewendet: Das Sein hat seine Wirklichkeit nur *als* Beziehung auf es selbst als Anderes.⁶³ Dies ist die dialektisch gedachte Identität: Das Sein hat seine Identität als Nichtidentität.⁶⁴ Die Identität von etwas ist also nicht die abstrakte Identität, sondern eine vermittelte und sich vermittelnde Identität. Im ἔτερον bedeutet die Negation nicht einen Mangel, eine Privation, sondern vielmehr das *Hervorbringen* der Bestimmtheit. Je vielfältiger sich die Kategorie des ἔτερον geltend macht, je vielfältiger sich das Nichtsein zeigt, desto bestimmter zeigt sich, was eine Sache ist.⁶⁵ Das Sein dieses Dinges da ist etwas anderes als das aller anderen Dinge. Die Bezüglichkeit zu allem, was nicht dieses Etwas ist, macht die Identität dieses Etwas erst aus. In der Weise der Metaphorik gesprochen: Das Seiende ist dadurch es selbst, dass es am

⁶² Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich zu sehen, dass der Ursprung der analytischen Philosophie bei B. Russell und G. E. Moore in deren Abhebung vom britischen Neuhegelianismus (F. H. Bradley in Oxford und J. McTaggart in Cambridge) genau darin liegt, den Eleatismus *gegen* die Dialektik geltend zu machen, indem gegen den „internen“ Charakter der Relationalität des Wirklichen das *unbezügliche* (in diesem Sinne: eleatisch gedachte) Eine und der „externe“ Charakter der Relationalität behauptet wurde. Vgl. R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/T. 1984.

⁶³ Dieser Satz erscheint als paradox, denn er geht in der Tat gegen die δόξα, da die konkrete oder negative Identität, die Einheit Unterschiedener, nichts Vorstellbares ist, sondern zu denken ist. Das Vorstellen fixiert die unterschiedenen Seiten in einem Nebeneinander; sind sie einmal positiviert, so scheint jede der beiden Seiten ihre Identität unmittelbar in sich zu haben beziehungsweise: Genau in diesem Schein besteht die Positivierung.

⁶⁴ Hier könnte der Einwand erhoben werden: Wird damit nicht in den Begriff des ἔτερον in anachronistischer Weise Hegels „Denkfigur“ des „Anderen seiner selbst“ hineingelesen? Man müsste zurückfragen: Stehen Platons und Hegels Dialektik als verschiedene Arten einer Gattung in gleichgültigem Nebeneinander? Was wäre dann diese Gattung? Oder ist es nicht vielmehr so – und diese Auffassung hat ihren ersten Anhalt schon in Hegels Einschätzung der spätplatonischen Dialektik des „Parmenides“ –, dass Hegels Logik den Anspruch erhebt, die im „Parmenides“ in Angriff genommene Untersuchung der Relationalität aller εἶδη tatsächlich durchgeführt zu haben? Es wäre von da her umgekehrt zu fordern, diesen Anspruch Hegels in der Sache zu widerlegen, um den Vorwurf des Anachronismus aufrechterhalten zu können. Viel interessanter erscheint es in diesem Zusammenhang, der Frage nachzugehen, welche Bedeutung von Negativität im Begriff des ἔτερον im Blick ist. Denn in Hegels Logik hat Negation beziehungsweise Negativität drei Grundbedeutungen: In der Sphäre des Seins ist sie *bestimmte Negation*, in der Sphäre des Wesens *sich negierende Negation*, und schließlich in der Sphäre des Begriffs *Negativität, die sich negiert (bestimmt), darin aber zugleich bei sich bleibt*. (F. Ungler, *Die Bedeutung der bestimmten Negation in Hegels Wissenschaft der Logik*, in: *Ders., Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*, Frankfurt am Main 2005, 29.) Der späte Platon scheint zumindest dem Ansatz nach bereits die begriffslogische Bedeutung des Negativen im Blick zu haben.

⁶⁵ Vgl. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, 158.

Anderen teilhat. Diese Teilhabe bedeutet logisch: Es hat sein Sein in seinem *bestimmten* Nichtsein.⁶⁶ Das ist die positive Bestimmung des Seins des Nichtseienden.⁶⁷ Dies muss dem Eleatismus als Ungeheuerlichkeit erscheinen: Die Widersprüchlichkeit, die die Eleaten für den Bereich des Werdens aufgezeigt haben, gilt auch für die Ideen.⁶⁸

Es wird also im „Sophistes“ das Sein als Beziehungswirklichkeit der εἶδη gefasst.⁶⁹ Die weitere systematische Pointe ist nun, dass es dabei nicht bloß um eine Relationalität innerhalb einer ansichseienden, asomatischen Ideenwelt jenseits der menschlichen Wirklichkeit ginge. Abgesehen davon, dass dies schon deshalb unhaltbar wäre, weil an der Idee vorbei überhaupt nichts Wirkliches konzipierbar ist – eine Einsicht, die von der frühen Ideenlehre her bleibt –, wären wir in der Lösung des Methexis-Problems keinen Schritt weiter. Wenn Platon in der Beurteilung der „Gigantomachie“ zu dem Ergebnis kommt, dass das wahrhafte Sein nicht ohne Bewegung, Leben, Seele und Einsicht zu fassen sei⁷⁰, dann deutet sich darin an, dass dieses Sein nicht als jenseits der menschlichen Wirklichkeit gefasst werden kann. Vielmehr stellt sich die Frage nach einer μέθεξις des Somatischen am Asomatischen nicht mehr, *weil die Voraussetzung der Trennung des einen, nichtrelationalen Seienden gegenüber einem in der Bezüglichkeit stehenden Vielen als unhaltbar eingesehen ist*. Die Dialektik der εἶδη geht „mitten durch unsere Wirklichkeit hindurch“⁷¹, das heißt durch die Welt der Dinge, der Natur, wie die Welt der Menschen, die Geschichte. Die Unterscheidung einer Welt

⁶⁶ Man kann also sagen: das *principium individuationis* ist die im ἔτερον gedachte Relationalität alles Wirklichen.

⁶⁷ Vgl. Sophistes 257b; 258d/e. Ein wichtiges Problem ist dabei: Ist dieses Nichtsein von etwas ausdefinierbar? Lassen sich alle Relationen von etwas angeben im Sinne einer durchgängigen Bestimmtheit? Die Problematik verschärft und vertieft sich mit Blick auf den Menschen, denn die Wirklichkeit des menschlichen Individuums ist es, sich (man denke an das erste Moment der Freiheit nach Hegel, der absoluten Abstraktion) von allem Dinglichen zu unterscheiden und sich darauf zu beziehen. Kann das Definierende selbst, der Mensch, definiert werden? In allem Herstellen von Bestimmtheit bleibt Unbestimmtheit. Kant wird zeigen: Durchgängige Bestimmtheit von etwas ist nichts Gegebenes, sondern immer nur Anzustrebendes, Ideal der reinen Vernunft.

⁶⁸ Das wird im „Parmenides“ dann deutlicher herausgestellt. Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 170.

⁶⁹ Man könnte demgegenüber einwenden: Werden hier nicht „Andersheit“ (F ist non-G, non-H ...) mit „Relationalität“ (F bezieht sich auf G, H ...) verwechselt? Aber: Sind Andersheit und Relationalität, selbst in der schlanken Entgegensetzung stehend, entweder andere gegeneinander zu sein *oder* relational zueinander zu sein? Der Punkt ist ja, dass das Etwas-Sein der Idee – ihre anundfürsichseiende Sachhaltigkeit – keine unmittelbare, ruhende Bestimmtheit ist, sondern sich nur in Relation auf ihr Anderes bestimmen lässt. Daher ist die Relationalität, um die es hier geht, nicht eine äußere Bezogenheit zweier dieser Relationalität gegenüber unabhängiger Relata. Dementsprechend ist die Andersheit, um die es hier geht (der Gedanke des ἔτερον), nicht als bloße Abwesenheit oder als Mangel (στέρησις) von Bestimmtheit zu fassen, sondern als der Grund und die Genesis der Relata in ihrer Bestimmtheit. Relationalität und Andersheit sind demnach nicht als bloße Eigenschaften von Dingen vorzustellen (daraus scheint der zuvor genannte Einwand zu entspringen), sondern als bestimmtheitskonstituierend zu denken. In beiden Bestimmungen geht es um die Vermittlung des Unmittelbaren. Im (aktivisch zu fassenden) Begriff der „Relationalität“ wird also das (aktivisch zu fassende) Wesen der „Andersheit“ ausgesprochen.

⁷⁰ Vgl. Sophistes 248a f.

⁷¹ Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 153.

des asomatischen Seins und eines somatischen Nichtseins ist gefallen, weil die Möglichkeitsbedingung dieser Unterscheidung, nämlich der Charakter der unmittelbaren Selbstidentität der Ideen gegenüber der dem Werden unterworfenen somatischen Welt, gefallen ist – weil das Eine an sich selbst (als ein Eines) Vieles ist. Die *interne* Relationalität des Wirklichen bedeutet: Das Wirkliche ist *in sich* Anderes.⁷² Im „Phaidon“ hieß es noch, dass das Gleiche selbst niemals in συμπλοκή mit dem Ungleichen steht – im Unterschied zu den phänomenal gleichen Dingen. Jetzt müssen wir vielmehr sagen: Das Gleiche selbst ist nur das, was es ist, in Relation zum Ungleichen.

Widerspricht dem aber nicht der Hinweis auch noch des späten Platon, dass die Dialektik eine Untersuchung sei, die *rein in den* εἶδη geführt wird? Keineswegs, denn mit diesem Hinweis meint Platon nicht eine „Wesensschau“ in Bezug auf transzendente Entitäten, sondern knüpft an die Ausführungen zur νόησις beziehungsweise ἐπιστήμη im Liniengleichnis der „Politeia“ an. Er formuliert nichts anderes als dasjenige, was Hegel im Blick hat, wenn er davon spricht, dass einem in der Philosophie Hören und Sehen vergangen sein müssen. Die Philosophie – das charakterisiert schon die mittelplatonische Dialektik – stützt sich nicht, wie die Einzelwissenschaften, die διάνοια (zum Beispiel die Geometrie), auf Vorstellungen, sondern den Begriff einer Sache gilt es zu denken.⁷³ Diese mittelplatonische Einsicht gilt a fortiori bezüglich der spätplatonischen Dialektik, denn die Relationalität alles Wirklichen lässt sich weder anschauen noch vorstellen, sondern erschließt sich nur dem Denken. Dazu Liebrucks, auf den „Parmenides“ vorausweisend:

Im Parmenides wird Platon nämlich zeigen, damit über die Dialektik des Sophistes ein Stück hinausgehend, dass das Eine *als* Eines das Andere alles Anderen ist. Und dass hier ein Satz vorliegt, der dem Denken wohl fassbar ist, der jedoch seinem Wesen nicht durch eine Anschauung verifiziert werden kann, weil die empirische Anschauung des Menschen durch den Irrtum definiert ist, dass sie das Eine als Eines nicht als das Andere alles Anderen sehen kann.⁷⁴

Wir halten resümierend zum „Sophistes“ fest: Das Allgemeine ist nicht in einer übersinnlichen Welt stationiert, sondern *die somatische Welt ist immer*

⁷² Hier könnte sich wiederum folgende Frage ergeben: Wenn das Wirkliche in sich Anderes ist – dann ist doch dieses „Andere“ eben nichts anderes mehr, sondern Teil des Wirklichen. Dem wäre zu entgegen, dass das „ist“ an dieser Stelle die Identität des Wirklichen und des Anderen ausspricht. Die Idee ist das Wirkliche und dieses Wirkliche ist an ihm selbst als ἔτερον bestimmt. Es ist also wiederum das Vorstellen abzuhalten, das von einer „gegebenen“ Wirklichkeit im Sinne einer Summe aller Seinsbestandteile ausgeht und – geleitet von der formallogischen verräumlichenden Vorstellung logischer Verhältnisse in Gestalt von Subsumtionsverhältnissen und Begriffsumfängen – meint, dass das Andere die Negativität „Teil“ einer so gefassten „Wirklichkeit“ sei. Das ἔτερον ist nicht ein Teil, neben dem es in gleichgültigem Unterschied noch andere Bestimmtheiten, andere Teile im Ganzen von Wirklichkeit gäbe, sondern im Begriff des ἔτερον geht es gerade um den Grund der Bestimmtheit von Wirklichkeit.

⁷³ Das Nicht-Denken, sondern bloße Vorstellen dessen, was Idee meint, ist der Platonismus.

⁷⁴ B. Liebrucks, Das Problem der Dialektik bei Plato, Vortragstyposkript aus dem Nachlass im Archivzentrum der Johann Christian Senckenberg-Bibliothek Frankfurt am Main, Na 06, 107, 12.

schon die Wirklichkeit, die Präsenz des Asomatischen. Die Idee ist niemals weltlos.⁷⁵ Angesichts dessen ist es die große Aufgabe der Dialektik, die Gemeinschaft des Wirklichen mit dem γένος des Anderen zu erkennen⁷⁶, die *bestimmte, das heißt partielle Bezüglichkeit*⁷⁷ der Genera herauszuarbeiten.⁷⁸ Platon hat in seiner Spätphilosophie den Gedanken, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist, ernster genommen als Protagoras.⁷⁹ Mit der Kategorie des ἔτερον, der Einsicht in die Relationalität alles Wirklichen, wird die Sophistik, die erst auf der Suche nach der Kategorie der Relation war⁸⁰, in den Haupttext der Philosophie aufgenommen und der Eleatismus endgültig widerlegt.⁸¹

Den nächsten Schritt in dieser neuen Ontologie führt Platon im „Parmenides“ vor, indem er aufzeigt, was denn die Entfaltung der partiellen Bezüglichkeit der Genera bedeutet – und zwar exemplarisch für alle anderen Genera anhand der Genera des Einen und des Vielen. Diese werden zunächst als unbezüglich angesetzt, um aus den sich daraus ergebenden Aporien deren Relationalität aufzuweisen. Platon zeigt damit, dass die Dialektik gerade aus dem Ernstnehmen des Eleatismus (des Verstandes) resultiert. Auch hier tritt schnell die zentrale Bedeutung der Kategorie des ἔτερον hervor:

Der Kernpunkt der Dialektik des ‚Parmenides‘ besteht darin, daß wir den das eindeutige Wesen auch aller übrigen Genera wie alles bestimmten Wirklichen überhaupt sprengenden Charakter des Genus des Anderen begreifen.⁸²

Wir greifen nur einen Punkt aus dieser gewaltigen Untersuchung heraus, um das Wesen der Idee als ἔτερον etwas näher zu illustrieren.

Platon fragt nach der notwendigen Bezogenheit des Einen mit der Zeit, die sich von der Bezogenheit des Einen auf das Sein nicht trennen lässt.⁸³

⁷⁵ Die Überwindung der Zwei-Welten-Lehre spricht sich im religiösen Bewusstsein in der Lehre von der Allgegenwart Gottes aus. Das tragische Bewusstsein der Griechen artikuliert dies im Bewusstsein des ehernen Zusammenhangs von Schicksal, Notwendigkeit und Gerechtigkeit. Hegel weist in diesem Zusammenhang auf den letzten Vers aus Sophokles’ „Trachinerinnen“ hin (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17, Frankfurt am Main 1986, 134). Dort heißt es: „κὸυδὲν τοῦτων, ὃ τι μὴ Ζεὺς“, „und [es ist] nichts davon, was nicht Zeus ist“. (Sophokles, Tr. 1278). Im Zeichen des in der Neuzeit ins Zentrum tretenden Problems des Subjektiven und Objektiven wird sich dieser Gedanke dahingehend konkretisieren, dass die „Methexis“ des Subjektiven und Objektiven, die sich selbstbewegende Subjekt-Objekt-Identität (im Sinne Hegels), in allen Bewusstseinsstufen (im Sinne der „Phänomenologie des Geistes“) wirklich ist (was das „absolute Wissen“ ausspricht). Liebrucks wird schließlich dieses Entsprechen auf die Sprache beziehen und dieses als die Gegenwart Gottes interpretieren.

⁷⁶ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 169.

⁷⁷ Diese Bestimmtheit zu betonen ist wichtig: Denn so unhaltbar die Annahme der völligen Unbezüglichkeit ist, so unhaltbar ist auch die Position einer willkürlichen oder unbestimmten Bezüglichkeit (im Sinne der Sophistik). Eine unbestimmte Relationalität könnte keine Relata fundieren.

⁷⁸ So lautet dann das Programm des „Parmenides“. Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 222.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 214.

⁸¹ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 156.

⁸² Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 211.

⁸³ Vgl. Parmenides 151e f.

Eleatisch ist es wesentlich, dass das eine Sein der Zeit nicht unterworfen ist; es ist – mit der späteren scholastischen Differenzierung im Begriff der Ewigkeit gesprochen – $\alpha\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$ im Sinne der *aeternitas*, der Ewigkeit im Sinne der Zeitfreiheit oder Zeitlosigkeit, die von der *sempiternitas*, der Unvergänglichkeit im Sinne der Endlosigkeit, des Immerseienden, zu unterscheiden ist.⁸⁴ In der „Politeia“ wurde das Eine im Sinne der Idee des Guten noch von dieser Bezüglichkeit auf das Sein und damit der Zeit abgetrennt. Für die im „Sophistes“ und „Parmenides“ entwickelte Ontologie gilt dagegen eine „unzerreißbare Verbindung von Sein und Zeit“⁸⁵. Wie ist die Teilhabe des seienden Einen an der Zeit zu denken? Im Begriff der Zeit ist zunächst zu unterscheiden: das Werden, Fortschreiten, die absolute Bewegung⁸⁶ und das eine, immerseiende Jetzt, das Mit-sich-identisch-Bleiben, der absolute Stillstand. Beide Seiten für sich isoliert genommen sind Abstraktionen: *Die Zeit ist nur dadurch wirkliche Zeit, dass sie ihr Anderes, die Zeitlosigkeit, als Moment an sich hat*. Die Zeitlosigkeit steht nicht eleatisch über der Zeit, sondern ist das immerseiende Jetzt der Gegenwart. Die Zeit hat ein *zeitloses* Wesen – und dieses generiert sich gerade aus dem Werden, dem Flusscharakter der Zeit.⁸⁷ Das zeitlose Eine ist dem der Zeit unterworfenen Vielen also nicht äußerlich. Das Eine verändert sich in der Zeit und bleibt darin zugleich identisch mit sich.⁸⁸ Nur so ist Veränderung denkbar.⁸⁹ Veränderung ist aber, wie schon die Eleaten wussten, der existierende Widerspruch – und an diesem kleinen Beispiel soll sich schon zeigen, was dieses neue Wirklichkeitsdenken bei Platon bedeutet. Denn im Sinne des Eleatismus und der formalen Logik darf nichts, was den Widerspruch in sich hat, sein.

Wir halten zum „Parmenides“ mit Liebrucks fest: Es gehört „zum Wesen jeder Idee, das Moment ihres Andersseins in sich zu haben. So gehört es zum Wesen aller Ideen, das Moment des Nichtideellen schon in sich zu haben.“⁹⁰ Um das Einzelne zu begründen, ist es daher für den späten Platon nicht notwendig, die $\acute{\omicron}\lambda\eta$ als eigenes Substrat-Prinzip gegenüber dem Eidos anzusetzen – denn es gibt schlechthin kein $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, das ohne $\acute{\omicron}\lambda\eta$ wirklich wäre.⁹¹ „Es gibt keine Ideen oberhalb dieser unserer Welt.“⁹²

Wenden wir uns – bevor wir zu Aristoteles kommen – für einen Augenblick der Frage nach der Aktualität des spätplatonischen Denkens zu. Liebrucks gibt bezüglich des objektiven Geistes und der politischen Philoso-

⁸⁴ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 224.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Die Zeit als $\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$.

⁸⁷ Diese Generation des zeitlosen Moments vollzieht sich nach Platon freilich nicht *in* der Zeit (da bestimmte Zeit allererst durch diesen Übergang möglich wird), sondern geschieht plötzlich ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\omicron\nu\eta\varsigma$), das heißt *immer schon*.

⁸⁸ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 226.

⁸⁹ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 236.

⁹⁰ Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 241.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Ebd.

phie wichtige Hinweise,⁹³ an die wir einige Überlegungen anknüpfen. Die Konsequenzen dieser Ontologie für die Selbst- und Weltinterpretation sind gewaltig: Wirklichkeit ist nicht eine bedeutungslose Ansammlung von unbezüglichen Tatsachen in Sachverhalten, die wir je nach Interessen ordnen, sondern Wirklichkeit ist immer die eines relationalen Logos – heute wird man, wie Liebrucks es tat, die Wirklichkeit von der Sprache her interpretieren müssen. Unsere Aufgabe wäre ein Erkennen und Anerkennen der Relationalität, der (naturalen und geschichtlichen) Vermitteltheit menschlicher Wirklichkeit. Wir müssten uns aus dem Versunkensein in uns selbst, von der Chimäre, wir könnten unmittelbar aus uns selbst heraus zu Selbstidentität gelangen, befreien und das Bewusstsein dessen aneignen, dass wir zu einem geistvollen Selbstverhältnis immer nur über den Anderen gelangen – was einschließt, dass wir unsere eigene Fremdheit und Andersheit erfahren.⁹⁴ Der Begriff des Menschen ist durch die Kategorie des ἕτερον durch und durch bestimmt: So ist die menschliche Wirklichkeit anders als alle andere Wirklichkeit;⁹⁵ zugleich ist das menschliche Individuum das, was es ist, durch die Relationalität auf sein Anderes. In dieser Spannung zwischen Selbststand und Relativität leben wir, und dieser Spannung muss, so Liebrucks im Anschluss an Hegel, die Wirklichkeit des Staates entsprechen. Besonders aktuell – angesichts einer entstehenden Weltgemeinschaft – ist die Konsequenz dieses Gedankens für das Verhältnis der Staaten beziehungsweise Völker. Kein Volk (als geistige Größe genommen) hat seine Identität unmittelbar, als unbezügliches Ansichsein⁹⁶, sondern die objektiv-geistige Individualität eines Volkes (die sich etwa in seiner Verfassung ausspricht) besteht „in der Bezüglichkeit zu allem, was es nicht ist“⁹⁷. Ein solches Bewusstsein scheint Voraussetzung für eine geistvolle Weltgemeinschaft zu sein.

4. Zur Dialektik im Aristotelischen Substanzbegriff

Wir wollen nun eine Interpretation der Aristotelischen Lösung unternehmen. Ein solcher Ausblick – mehr kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden – soll auch dazu dienen, den Ansatzpunkt für das Fortwirken des Problems der Dialektik in der unmittelbaren Metaphysik bis zu Kant hin in den Blick zu nehmen. Beginnen wir mit dem entscheidenden Punkt der Aristotelischen Kritik an Platon. Dieser lässt sich mit Hegel so zusammenfassen:

⁹³ Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 159 f.

⁹⁴ Was man schon erfährt, wenn man einen Gedanken der eigenen Sprache in einer anderen Sprache ernsthaft zum Ausdruck bringen will.

⁹⁵ Diese Andersheit ist die absolute Abstraktion als erstes Moment der Freiheit nach Hegel, das Sich-Unterscheiden von allem Gegenstand.

⁹⁶ Das meint der Naturalismus, der dieses Ansichsein von der natürlichen Natur her interpretiert.

⁹⁷ Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 160. Von daher ist zum Beispiel klar, dass die Weltgemeinschaft nicht ein Weltstaat sein kann.

Wenn bei Platon das affirmative Prinzip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Überwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben.⁹⁸

Der Einwand des Aristoteles lautet also, dass Platon die Idee noch von der Gattung, der logischen ὄλη her gedacht habe⁹⁹, als *causa formalis*, die nicht zugleich als *causa efficiens* und *causa finalis*¹⁰⁰ begriffen wird. Die οὐσία bleibe bei Platon daher bloß δύναμις. Was hingegen nach Aristoteles wahrhaft wirklich ist, das wirkt. Dieses Wirken (ἐνέργεια) ist (jedenfalls im Bereich der endlichen Substanzen) nichts anderes als das Streben zur Individualität – anders gesagt: das Sich-Realisieren und Sich-Inkorporieren des Allgemeinen im Einzelnen, des εἶδος in der ὄλη.

So klar es ist, dass sich Platonkritik an der Frage nach der Konkretisierung des Allgemeinen entzündet, so problematisch wird die Sache sogleich, wenn nach den fundamentalphilosophischen Voraussetzungen dieser Kritik gefragt wird. Dies zeigt sich zunächst am eigentümlichen Status der Dialektik bei Aristoteles. Während Platon sieht, dass der Widerspruch wirklich ist, dass die Dialektik in den Genera selbst liegt, sinkt die Dialektik bei Aristoteles zu einer Sache der äußeren Reflexion im Sinne des gesprächsführungstechnischen Herausarbeitens von kontradiktorischen Gegensätzen im Bereich des endoxischen Wissens herab,¹⁰¹ wobei der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zum Kriterium für die Etablierung des endoxisch haltbaren Wissens wird. Zugleich drehen sich die spekulativen Grundbegriffe der Aristotelischen Ontologie um den Gedanken des konkreten Allgemeinen, dass das Einzelne (ἕκαστον) als die Wirklichkeit des Allgemeinen (καθόλου) zu denken ist.¹⁰² Man kann die Sache mit Tugendhat auch so wenden, dass die zentrale Frage, auf deren Beantwortung die Aristotelischen Grundbegriffe abheben, jene ist, wie das τι κατά τινος (das Etwas-über-etwas-Aussagen) logische und *zugleich* ontologische Bedeutung haben kann.¹⁰³

Es stellt sich aber die Frage, wie weitgehend Aristoteles die entgegengesetzten Seiten des Allgemeinen und Einzelnen zusammendenken kann;

⁹⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Frankfurt am Main 1986, 155.

⁹⁹ Vgl. Metaphysik XIII 9, 1086a23–43; Analytica posteriora I 22, 83a32–34.

¹⁰⁰ Zu Aristoteles' Kritik der Platonischen Auffassung der Idee als Zweckursache vgl. die bleibend wichtige Arbeit von H.-G. Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, Tübingen 1991, 128–227.

¹⁰¹ Aristoteles trennt ja – im Unterschied zur Dialektik Platons – die Metaphysik von der (formalen) Logik und innerhalb der Logik den Beweis von der Dialektik; zugleich sollen Metaphysik und Logik im Sinne der Voraussetzung der ontologischen Relevanz der formallogischen Folgerichtigkeitsforderungen wiederum eins sein. Vgl. Metaphysik IV.

¹⁰² Aristoteles ist daher als Denker des Individuellen aufgefasst worden, insbesondere bei Leibniz.

¹⁰³ E. Tugendhat, Ti kata tinis. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg i. Br. 1988.

denn die aristotelische Ontologie resultiert in zentralen Punkten aus einer Übersetzung der formallogischen Denkprinzipien in eine Seinslehre.¹⁰⁴ Auf diese Weise resultiert nämlich nichts Geringeres als der Ansatz des berühmten Hylemorphismus beziehungsweise näher sein Lösungsansatz in Bezug auf die Frage, wie Bewegung beziehungsweise Veränderung gegenüber den eleatischen Einwänden (zenonische Aporien) als seiend behauptet werden kann. Der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs besagt ja, dass entgegengesetzte Bestimmungen demselben Ding nicht zugleich zukommen können. Dasselbe Ding ist das Substrat (ὑποκείμενον), das Zugrundeliegende, ontologisch formuliert: die Materie, die nichts anderes als die Möglichkeit ist, entgegengesetzte Bestimmungen anzunehmen. Der höchste (ontologisch relevante) Gegensatz ist jener von Form (εἶδος, μορφή) und Formlosigkeit (στέρησις). So ist die Materie entweder bestimmt, das heißt formiert, oder formlos. Oder: Der Satz des ausgeschlossenen Dritten besagt, dass von entgegengesetzten Bestimmungen einem Ding eine der entgegengesetzten Bestimmungen mit Notwendigkeit zukommt. Dieses Dritte, das es nicht geben darf, kommt im Satz selbst vor, nämlich als das Subjekt der Prädikation, das Etwas, das entweder a oder non a sein soll. Ontologisch gewendet ist dieses Etwas die ὅλη als ὑποκείμενον, während das a für εἶδος beziehungsweise μορφή und das non a für στέρησις steht. Bewegung ist damit gefasst als Übergang von Form zu Formlosigkeit beziehungsweise Formlosigkeit zu Form, wobei die Materie, das Zugrundeliegende, als Beharrendes im Wechsel der Bestimmungen bestimmt ist. So ist nach Aristoteles die Behauptung von so etwas wie einer *seienden* (und nicht bloß scheinbaren), also ontologisch relevanten Bewegung (nämlich Bewegung beziehungsweise Veränderung in substanziellem wie akzidentiellem Sinne) widerspruchsfrei denkbar.

Aristoteles ist solcherart zum Gründervater aller formallogischen Ontologien geworden. So kann er auch voraussetzen,

daß die logische Einteilung in Gattung und Arten und Einzelne, die hypotaktisch vorlägen, der Realität entspricht [...]. Auf den Gedanken, daß in diesem Subsumptionsverhältnis ein logisches Verschränkungsverhältnis vorliegt [...], konnte er nicht kommen.¹⁰⁵

Man kann ergänzen: Dieses dialektische Verschränkungsverhältnis ist die logisch uneingeholte Voraussetzung seiner Ontologie. Das wollen wir nun mit Blick auf den Begriff der οὐσία in den Grundzügen herausstellen.

Das Dialektische im Begriff der οὐσία zeigt sich schon darin, dass sie – obwohl Einzelnes und Allgemeines zunächst entgegengesetzt werden¹⁰⁶ –

¹⁰⁴ Vgl. das zum Begriff der Philosophie im Zusammenhang mit den logischen Axiomen Ausgeführte in: *Metaphysik IV, XI 5, 6*.

¹⁰⁵ *B. Liebrucks, Was ist Logik?*, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 3 (1980), 144.

¹⁰⁶ Das Allgemeine ist zunächst bestimmt als dasjenige, „was seiner Natur nach von mehreren ausgesagt werden kann; einzeln, was nicht“ (*De Interpretatione* 7, 17a38–b1; dazu auch: *Metaphysik VII 13, 1038b11 f.*).

nicht als Nur-Einzelnes oder Nur-Allgemeines bestimmt ist¹⁰⁷. Das Große an Aristoteles besteht darin, dass er jenseits dieser abstrakten Alternativen, die immer eine Verdinglichung des Wirklichen bedeuten würden, steht. Οὐσία hat zunächst zwei Bedeutungen: Sie bedeutet das Wesen im Sinne des Individuums, das Einzelne, und das Wesen im Sinne des Prinzips, des Grundes des Individuums, der Wesenheit, das Allgemeine.¹⁰⁸ So haben wir zunächst in der Kategorienschrift die Unterscheidung zwischen der ersten Substanz im Sinne des Individuums und der zweiten Substanz im Sinne der Art.¹⁰⁹ Die Substanz soll ja nicht ein bloß (formal-)logisches Subjekt¹¹⁰, sondern das seiende, *wirkliche* Subjekt (ὑποκείμενον) der Prädikation sein. Seiend ist das Subjekt – so der durchaus eleatische Ansatz¹¹¹ – wenn es selbstständig (χωριστόν) existiert und mit sich im Wechsel der Eigenschaften identisch bleibt. Wirklich ist das selbstständig existierende, lebendige Individuum¹¹² (zum Beispiel dieser Gaius da), in zweiter Linie die unterste Art (zum Beispiel Mensch). Οὐσία ist dagegen nicht die Gattung (γένος, zum Beispiel Tier); dieses ist bloß Beschaffenheit, die vom wirklichen Subjekt ausgesagt wird.¹¹³ Damit wird das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen akzentuiert. Das bedeutet aber nicht, dass der Aristoteles der Kategorienschrift ein Dingontologie wäre. „Substanz“ ist eben eine Kategorie, die als solche zu *denken* ist und von der das bloße *Vorstellen*, das im Beziehen auf Raum und Zeit automatisch eine Verdinglichung bedeuten würde, abzuhalten ist. Warum ist Aristoteles bereits in der Kategorienschrift nicht dingontologisch zu verstehen? Weil gerade das Ansetzen des εἶδος als zweite Sub-

¹⁰⁷ In der späteren Verstandesmetaphysik wird dies dann der Fall sein: Im Empirismus wird die Substanz als Nur-Einzelnes und im schlechten Platonismus als Nur-Allgemeines angesehen.

¹⁰⁸ Vgl. H. Seidl, Einleitung, in: *Metaphysik*, XXII–XXIV.

¹⁰⁹ Vgl. *Categoriae* 5.

¹¹⁰ Im Sinne der formalen Logik kann Beliebiges zum Subjekt einer Aussage erhoben werden – auch dasjenige, was ontologisch gesehen unselbstständig ist.

¹¹¹ So fasst auch der mittlere Platon die Idee, die οὐσία, als das eigentliche Sein, das im Gegensatz zum Werden steht, das ewige und unveränderliche Wesen einer Sache ist (Phaidon 65d).

¹¹² Der Ausdruck „Einzelding“ erscheint dagegen irreführend, weil Aristoteles – zumindest in der „Metaphysik“ – keinesfalls eine Ding-Ontologie vertritt. Die Ding-Ontologie ist die Vorstellung, dass es das Einzelne ohne Allgemeines gebe und dass das Allgemeine ein Derivat, Abstraktionsprodukt vom eigentlich Wirklichen, dem Einzelnen, sei. Die Aristotelesinterpretation im englischen Empirismus kommt zu einer solchen Ding-Ontologie bei Locke, da dort von allem Spekulativen bei Aristoteles – insbesondere in dessen Substanzbegriff und Erkenntnisphilosophie – abstrahiert wurde. So betont Rapp trefflich: „Der entscheidende Nachteil der geläufigen Übersetzung ‚Substanz‘ ist, dass damit eine bestimmte Konzeption der *ousia* assoziiert wird, nämlich die der *Kategorien* [...], wonach das konkrete Einzelding als Träger wechselnder Eigenschaften die eigentliche Substanz ist. Diese Assoziation ist für eine unvoreingenommene Interpretation des *ousia*-Begriffs in der *Metaphysik* fernzuhalten“ (*Chr. Rapp*, „Einleitung: Die Substanzbücher der *Metaphysik*“, in: *Ders.* [Hg.], *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 8).

¹¹³ Das Tier oder Lebewesen als solches begegnet uns niemals in der menschlichen Wirklichkeit. – Die höchsten Gattungen, die Kategorien bei Aristoteles, bilden ein Sonderproblem, da sie an ihnen selbst – und nicht erst kraft einer sie besondernden Wesensform – bestimmt sind. Vgl. A. F. Koch, Art. „katholou“, in: *Höffe* (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, 309. Auch die Kritik des Aristoteles daran, das on und hen zu den höchsten Gattungen zu zählen (*Metaphysik* III 3, 998b22), klammern wir aus.

stanz und die Graduierung der Substantialität zwischen Art und Gattung die ontologische Priorität der Art vor der Gattung¹¹⁴ in der Kategorienschrift zeigt, dass die erste Substanz nicht am Allgemeinen vorbei zu denken ist. Ein Nur-Einzeln wäre, wie Aristoteles als Schüler Platons natürlich weiß, schlechthin nicht konzipierbar, da ihm, isoliert vom Allgemeinen, jegliche Bestimmtheit mangelte. Umgekehrt ist die Art nicht als solche, sondern nur als das bestimmende Wesen des Einzelnen wirklich.¹¹⁵ In der „Metaphysik“¹¹⁶ wird bekanntlich – weil es um die Beantwortung der Frage nach dem Grund oder Prinzip (αἰτία) des Seienden in seiner Bestimmtheit geht – das Allgemeine akzentuiert und das ἄτομον εἶδος im Sinne der Formursache (τί ἦν εἶναι) als erste Substanz angesetzt. Denn wenn auch das Individuum allein selbstständig (χωριστόν) existiert, so ist der wesentliche Grund seiner Bestimmtheit die Form. Insofern fasst Aristoteles – als unorthodoxer Platoniker – wiederum die Form als χωριστόν.¹¹⁷

Dies zeigt, dass es einen schlanken Gegensatz von Allgemeinem und Einzelem – den man zunächst aufgrund der Aussagen, dass die Substanz das Individuelle sei und kein Allgemeines Substanz sei¹¹⁸, vermuten könnte – bei Aristoteles nicht gibt. Im Gegenteil: Aristoteles betont an entscheidenden Punkten die Identität des Einzelnen (ἕκαστον) mit seinem wesentlichen Sein (τί ἦν εἶναι).¹¹⁹ Dabei liegt der dialektische Gedanke zu Grunde, dass die οὐσία die Einheit im Sinne der tätigen Vermittlung des Allgemeinen und Einzelnen ist.¹²⁰ Die Unterscheidungen in erste und zweite Substanz würden dann eine Akzentuierung von Momenten an dieser Vermittlungswirklichkeit bedeuten: Fasse ich die erste Substanz als Individuum auf, dann akzentuiere ich die Seite des Prinzipiatums (den Träger der Bestimmungen im Sinne des Substrats); fasse ich die erste Substanz als εἶδος auf, dann akzentuiere ich die Seite des Prinzips (den Grund der Bestimmtheit). In diesem Sinne besteht kein Widerspruch zwischen den Substanztheorien der Kategorienschrift und der Metaphysik.¹²¹

¹¹⁴ Denn die Gattung wird vom εἶδος ausgesagt, nicht das εἶδος von der Gattung. Vgl. Categoriae 5, 2b7 f. Die Gattung hat gegen die Art kein selbstständiges Sein, sondern verhält sich zur Art wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit (ὅλη νοητή) (Metaphysik VII 12, 1038a5–9).

¹¹⁵ Vgl. *M.-Th. Liske*, Art. „hekaston“, in: *Höffe* (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, 247.

¹¹⁶ Vgl. *Metaphysik* V 8, 1017b15; b25 f.; VII 7, 1032b1 f.

¹¹⁷ Vgl. *Metaphysik* V 8, 1017b23–216. Das εἶδος ist weiterhin durchaus eleatisch als das dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfenen Sein bestimmt (*Metaphysik* VIII 3, 1043b15; XII 3, 1069b35 f.; 1070a15).

¹¹⁸ Vgl. *Metaphysik* VII 13, 1038b3–9; b35; VII 16, 1041a5. Das Allgemeine meint hier aber die Gattung im Unterschied zur Art.

¹¹⁹ Vgl. *Metaphysik* VII 6. Ohnehin gilt die Koinzidenz von Allgemeinem und Einzelem für die göttliche Substanz (*Metaphysik* XII 8, 1074a36 f.). Interessant wäre es, von Platon her der Frage nachzugehen, inwieweit diese göttliche Substanz überhaupt am Leben Anteil haben kann.

¹²⁰ Die Einheit von εἶδος und Individuum spricht sich im Ausdruck „τόδε τι“ aus: Das Demonstrativpronomen „τόδε“ steht für das die Bestimmtheit fundierende εἶδος und das Indefinitum „τι“ für das Individuum (*M.-Th. Liske*, Art. „ousia“, in: *Höffe* [Hg.], *Aristoteles-Lexikon*, 412). Zum Begriff des τόδε τι vgl. *Tugendbat*, *Ti kata tinos*, 23–28.

¹²¹ Vgl. dazu die erhellenden Arbeiten von *Cb. Rapp*, etwa: *Aristoteles und aristotelische Sub-*

Nun ergibt sich aber das Problem im Verhältnis von Metaphysik und Logik: Mit welchem Recht kann die Erkenntnis der οὐσία als Vermittlungswirklichkeit von Einzelem und Allgemeinem als der formallogischen Forderung nach Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit entsprechend behauptet werden?¹²² Formallogisch ist ein Allgemeines, das zugleich Einzelnes ist, ein Unding.¹²³

Das Dialektische am οὐσία-Begriff zeigt sich weiterhin, wenn die Bestimmungen ὅλη und εἶδος sowie δύναμις und ἐνέργεια hineingenommen werden. Die (endliche) Substanz ist Einheit von εἶδος und ὅλη, als solche σύνολον (Realidealität). Das σύνολον ist immer hyletisch. Damit stellt sich die Frage nach der „Substantialität der Hyle“¹²⁴. Denn zumindest der Möglichkeit nach ist auch die ὅλη die οὐσία, nämlich als das mit sich identische ὑποκείμενον im Wechsel der εἶδη, der (entgegengesetzten) Bestimmtheit.¹²⁵ Damit haben wir eine dritte Bedeutung von Substanz.¹²⁶

stanzen, in: *Trettin* (Hg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, 145–169, hier 160–163.

¹²² Damit hängt auch das Problem, wie denn Seins- und Erkenntnisprinzip bei Aristoteles zusammenzudenken sind, zusammen. Der bekannte (schon bei Zeller) und bis heute immer wieder diskutierte Widerspruch zwischen Seinsprinzip und Erkenntnisprinzip bei Aristoteles ergibt sich ja nur unter der Voraussetzung der eleatischen Gegenüberstellung von Allgemeinem und Einzelnen – einer Voraussetzung, gegen die Aristoteles geradezu seine ganze Ontologie stellt, die aber dann, wenn der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs ontologisch relevant sein soll, notwendig ist. Dieser Widerspruch formuliert sich so: Einerseits ist die Substanz im Sinne des Individuums das wahrhaft Wirkliche, andererseits lehrt Aristoteles nicht, dass alles Wissen auf Einzelnes bezogen sei und sich auf Beobachtung aufbaue, ja, dass das Einzelne gewisser als das Allgemeine sei (im Sinne der flachen Aristoteles-Rezeption im englischen Empirismus), sondern die Wissenschaft gehe – wie schon nach Platon – auf das Allgemeine, das Wesen einer Sache (τί ἦν εἶναι). Aber wie ist dann die Erkenntnis des Einzelnen im Sinne der Substanz möglich? Rapp spitzt dieses Problem so zu: „Wäre das *ti en einai* getrennt (*apolelymenon*) von der Sache, deren *ti en einai* es ist, dann wäre das eine erkennbar, aber nicht wirklich, das andere wirklich, aber nicht erkennbar“ (*Chr. Rapp*, „Einleitung: Die Substanzbücher der *Metaphysik*“, in: *Ders.* [Hg.], *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher*, 13; vgl. auch *E. Zeller*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 2. Abteilung, Leipzig 31879, 309 f.; und *O. Höffe*, *Aristoteles*, 2., überarbeitete Auflage München 1999, 177–180). Das τί ἦν εἶναι wird ja durch den νοῦς nicht diskursiv erkannt beziehungsweise deduktiv bewiesen, da es nicht nur Erkenntnisziel, sondern bereits Voraussetzung jeder Deduktion ist (*De anima* III, 6, 430a26–b31; *Metaphysik* V 6, 1016b1–3). Hat Aristoteles hier ein ähnliches „Vernehmen“ im Blick wie Platon, wenn er im „Phaidon“ vom Vernehmen der Idee des Gleichen bei Gelegenheit der Wahrnehmung gleicher Dinge spricht?

¹²³ In diesem Kampf zwischen dialektischem Gedanken und formallogischer Restringierung scheint das Schwanken zu gründen, dass Aristoteles einerseits von so etwas wie *individuellen Formen* spricht (*Metaphysik* XII 5, 1071a20–29), andererseits so etwas verwirft (*Metaphysik* VII 11, 1034a5–8).

¹²⁴ *Liebrucks*, *Zum Problem der Dialektik bei Aristoteles*, Vortragstyposkript aus dem Nachlass im Archivzentrum der Johann Christian Senckenberg-Bibliothek Frankfurt am Main, Na 06, 126, 5.

¹²⁵ Als ὑποκείμενον aller Veränderung zählt die ὅλη zur Kategorie der Substanz: *Metaphysik* VIII 1, 1042a32–35; III 5, 1002a30–32; V 2, 1026b23 f. Aber: Verdankt sich nicht das Auseinanderhalten von ὅλη und εἶδος dem Versuch, den Widerspruch zu vermeiden? Denn die ὅλη als eigenes Prinzip gegenüber dem εἶδος angesetzt soll ja dazu dienen, die widerspruchsfreie Identität von etwas, das sich verändert, zu garantieren. Vgl. *De generatione et corruptione* I 4, 320a2–5; *Metaphysik* V 6, 1016a24–28.

¹²⁶ Von der göttlichen οὐσία (*Metaphysik* XII) abstrahieren wir hier.

Es stellt sich die Frage, wie diese Bedeutungen zusammenzudenken sind. Können wir bei der Rangordnung, die Aristoteles gibt, – dem Vorrang der Form über die Materie¹²⁷ – stehen bleiben? Das σύνολον ist ja gerade die Wirklichkeit der Form, die der Materie nicht äußerlich ist, sondern formende Form. Dies aber setzt voraus, dass das εἶδος *an ihm selbst hyletisch* ist.¹²⁸ Beide Seiten setzen sich also wechselseitig voraus: Ist die ὕλη als ὑποκειμενον ohne εἶδος nichts, so wäre umgekehrt das εἶδος nichts, würde es sich nicht an einem ὑποκειμενον realisieren.¹²⁹ Damit sind wir bei dem Gedanken aus Platons „Parmenides“ angelangt, dass *das Andere des εἶδος, das Nicht-Idelle, Hyletische, dem εἶδος selbst wesentlich ist.*¹³⁰ Ist nicht die οὐσία *wesentlich* Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit? Unabhängig davon, wie weitgehend dialektisch das σύνολον bei Aristoteles angesetzt ist: Formallogisch muss das σύνολον

als akzidentell angesehen werden [...], als wir logisch niemals unter die infima species heruntergelangen. Die Entfernung von der infima species bis zum Individuum ist unendlich.¹³¹

Formallogisch ist daher die ontologische Rede von einer unteilbaren Art gar nicht haltbar.¹³²

Zudem: Auch im Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια zeigt sich, dass Möglichkeit und Wirklichkeit zunächst zu unterscheiden, im Begriff der Substanz wiederum zusammenzudenken sind. Dabei haben wir bei Aristoteles eine Vorordnung der ἐνέργεια vor die δύναμις: Im Begriff der Möglichkeit sind Sein und Nichtsein enthalten¹³³; die ἐνέργεια dagegen hat das Nichtsein nicht an sich¹³⁴. Aber die Voraussetzung dafür, dass sich die Mög-

¹²⁷ Der Primat der Form vor der Materie gründet darin, dass das materiebezügliche Substanzkriterium, letztes Zugrundeliegendes zu sein, niederrangiger ist als das formbezügliche Substanzkriterium, χωριστόν im Sinne der Bestimmtheit und Abgegrenztheit zu sein. Grund der Bestimmtheit und damit der selbstständigen Existenz von etwas ist das reine (ahyletische) εἶδος; die ὕλη ist dafür bloße Bedingung, die an ihr selbst völlig undefinierbar und unbestimmt ist. So begründet Aristoteles in Metaphysik VII 3, 1029a27–30, warum nicht die Materie οὐσία ist. Vgl. auch De partibus animalium I 1, 640b28 f.; 642a17.

¹²⁸ Vgl. Liebrucks, Zum Problem der Dialektik bei Aristoteles, Vortragstypuskript aus dem Nachlass (siehe Anmerkung 124), 5. In gewisser Weise spricht sich das bei Aristoteles dahingehend aus, dass im σύνολον die Materie ungetrennt (ἀχωριστόν) von der Form ist. Vgl. De generatione et corruptione I 5, 320b13.

¹²⁹ Vgl. De caelo I 9, 278a24; De generatione et corruptione I 5, 321b20 f.; Metaphysik VII 11, 1037a29.

¹³⁰ Das unterstreicht ja Aristoteles dadurch, dass er das Hyletische – und nicht die Form, obwohl diese als τί ἦν εἶναι die wesentliche, notwendige Bestimmtheit fundiert – als *principium individuationis* fasst. Die über die unterste Art hinausgehende Bestimmtheit des Individuums verdankt sich dem Hyletischen, den zufälligen, akzidentellen Bedingungen der Existenz.

¹³¹ Liebrucks, Was ist Logik?, 144.

¹³² „Man kommt beim Heruntergehen an kein Ende, wenn der Mitteilungssinn der Sprache gewahrt bleiben soll. Streng genommen gibt es dann keine exakte Grenze für die infima species. Jede infima species kann immer noch von einer beliebig kleinen unterlaufen werden“ (Liebrucks, Was ist Logik?, 144).

¹³³ Metaphysik IX 3, 1047b1 f.

¹³⁴ Aristoteles polemisiert ja gegen Platons Annahme eines seienden Nichtseins.

lichkeit (im Sinne der formenden, tätigen Form) in die Wirklichkeit übersetzen kann (im Sinne der ἐντελέχεια), ist doch, dass δύναμις und ἐνέργεια nicht in schlankem Gegensatz zueinander stehen. Das heißt, dass sich die Frage nach der Wirklichkeit der Möglichkeit stellt.¹³⁵ Denn die Möglichkeit steht nicht einfach undialektisch neben der Wirklichkeit: Sie bestimmt die Wirklichkeit eines Gegenstandes immer mit.¹³⁶ Zum Beispiel kann ein Stück Holz verbrannt werden – im Gegensatz zu einem Marmorblock. Dass das Stück Holz diese Möglichkeit hat, ist ihm nicht äußerlich, sondern bestimmt seine Wirklichkeit als Stück Holz im Unterschied etwa zum Marmorblock.¹³⁷ Aristoteles sieht dies und unterscheidet zwischen erster Wirklichkeit (Entelechie) und zweiter Wirklichkeit, wobei erstere besagt, dass das Sein von etwas in seinem Vermögen zu einer bestimmten Tätigkeit besteht, die zweite die Verwirklichung dieses Vermögens ist.¹³⁸ Wirklich ist also die Möglichkeit zunächst im Sinne der inneren Möglichkeit, des Vermögens, etwas zu sein beziehungsweise zu werden.¹³⁹ Diese Unterscheidung soll wohl den Widerspruch vermeiden, indem zwischen wirklicher Möglichkeit und (rein) wirklicher Wirklichkeit unterschieden wird. Der Widerspruch ist aber nicht zu vermeiden, da die Substanzwirklichkeit gerade die Einheit der ersten Wirklichkeit und der zweiten ist. Auch in der zweiten Entelechie darf das Moment der δύναμις nicht verschwinden, da sonst alle Formtätigkeit erlöschen würde. Wir müssten also – mit Aristoteles – sagen: Die ἐνέργεια ist an ihr selbst dynamisch. Dann hat die ἐνέργεια denselben Widerspruch der δύναμις, Sein und Nichtsein in sich zu vereinigen, in sich. Die Wirklichkeit der οὐσία ist nie nur eindeutig bestimmt, sondern immer auch mehrdeutig, Möglichkeiten in sich habend. Dann hat, platonisch gesprochen, die

¹³⁵ Vgl. Liebrucks, Zum Problem der Dialektik bei Aristoteles (siehe Anmerkung 124), 5.

¹³⁶ B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein; Band 2, Frankfurt am Main 1965, 463.

¹³⁷ Die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit bedeutet zugleich Einheit von εἶδος und ὄλη im Sinne von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Liebrucks betont diesen Punkt insbesondere vor dem Hintergrund der Forderungen nach einer dem Ideal der eindeutigen semantischen Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem entsprechenden Wissenschaftssprache. Jeder Gegenstand der menschlichen Erfahrung hat – wie jedes Wort – einen „Unbestimmtheitshof“, wie Liebrucks sagt, innerhalb dessen sich seine Bedeutung konstituiert. Die exakte Wissenschaftlichkeit versucht im Zeichen des Strebens nach Herrschaftswissen (M. Weber) alle Unbestimmtheit durch methodische Abstraktion, das heißt durch die Einschränkung auf eine bestimmte Perspektive der Betrachtung, nämlich auf die Perspektive der Behandelbarkeit eines Gegenstandes, auszuschalten. Kant hat gezeigt, dass die Gegenständigkeit des Gegenstandes, die Identität von etwas, seine eindeutige Bestimmtheit, nichts Gegebenes, sondern eine Setzung ist, die erforderlich ist, wenn Notwendigkeit im Wissen – das heißt die eine Erfahrung, die wissenschaftliche Erfahrung im Singular, – möglich sein können soll. Wir müssen die Erfahrungsgegenstände als eindeutig bestimmte voraussetzen, wenn wir sie behandeln, beherrschen können sollen, wenn also in Bezug auf sie Wissen *a priori*, vorhersagbares Wissen möglich sein können soll. Den Setzungscharakter dieser Identität, mithin dessen Relativität auf den technisch-praktischen Weltumgang, gilt es zunächst mit Kant zu erinnern. Vgl. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein; Band 2, 463 f.

¹³⁸ Vgl. De anima II 1, 412b11 f.

¹³⁹ Der Gedanke der wirklichen Möglichkeit ist dann auch für die Begriffe der Veränderung und Bewegung (μεταβολή, κίνησις) entscheidend. Veränderung ist die Verwirklichung einer Möglichkeit (vgl. Physik III 1–2).

οὐσία immer auch Teil am Nichtsein. Das steht dem Versuch einer widerspruchsfreien Bestimmung der οὐσία entgegen.

Wir halten fest: Im Begriff der οὐσία ist gefordert, das Allgemeine als *in individuo* wirklich zu denken. Zugleich widerspricht dieser Gedanke der Voraussetzung, dass das wahrhafte Sein an ihm selbst widerspruchsfrei wäre. Formallogisch korrekt müsste man sagen: Die Substanz ist das (dann freilich vorgestellte) Nur-Einzelne, das Einzelding im Sinne der empiristischen Lesart (J. Locke). Formallogisch ist aber gerade das σύνολον *ineffabile*, die Vermittlung von Individuum und ἄτομον εἶδος nicht denkbar, sondern nur als Subsumtionsverhältnis, als äußerliche Vermittlung fassbar. Insofern die aristotelische Ontologie den Widerspruch *vermeiden* will, *muss* sie die entgegengesetzten Seiten im Sinne von Hinsichten und Rangordnungen auseinanderhalten.¹⁴⁰ Damit tritt aber bei Aristoteles ein neuer Eleatismus auf, der sich – ungeachtet aller Errungenschaften – in einem undialektischen Grundzug des Substanzbegriffs manifestiert. Dieser besteht darin, dass die Substantialität (der οὐσία als εἶδος, aber auch als σύνολον) das, was sie ist, *nicht von einem anderen her* ist.¹⁴¹ Vom späten Platon her wäre dem entgegenzuhalten, dass die Substanz nicht einseitig prioritär gegenüber dem Akzidentellen ist, sondern sich ihre Substantialität in den Akzidenzien erweist.¹⁴² Wir stehen mit Aristoteles also am Scheideweg zwischen einer fundamentalphilosophischen Restaurierung der (platonischen) Dialektik und dem Absinken in eine formallogische Verstandesmetaphysik.¹⁴³

Überblickt man von der Stellung ausgehend, die Aristoteles zum späten Platon einnimmt, die vorkantische Metaphysik, so hat diese zwei Seiten: eine vernünftige, spekulative Seite, die in den Ansätzen zur Konkretisierung des Allgemeinen und zur Dialektik besteht, und eine verständige Seite (Verstandesmetaphysik, Dingontologie) im Sinne der unmittelbaren Übersetzung der formalen Logik in eine Seinslehre, wodurch die vernünftigen (das heißt den Widerspruch in Gedanken fassenden) Bestimmungen letztlich als unhaltbar über Bord gehen müssen. Die Verabsolutierung formaler Logik geht also immer mit Dingontologien einher.

¹⁴⁰ Damit wird der Widerspruch, der in der Sache vermieden werden soll, nicht aus der Welt geschafft, sondern in das betrachtende Subjekt (die äußere Reflexion) hineinverlegt. Wir nehmen den Widerspruch dann (in den „Hinsichten“) auf uns. Von daher ist auch die Distanzierung der Kategorie des πρὸς τι, der Relation, für die Substanz in der „Kategorienschrift“ zu verstehen.

¹⁴¹ Hier wäre zu fragen, ob nicht die göttliche οὐσία, die rein als Form abgetrennt für sich bestehen und unveränderlich, ewig sein soll, der Eleatismus im höchsten Prinzip seiner Ontologie ist.

¹⁴² Die höchsten Genera sind bei Aristoteles die Kategorien.

¹⁴³ Der erste große Schritt auf dem ersten Weg wird erst mit Kant geleistet. Er besteht darin, die bis zu ihm selbstverständliche Voraussetzung, dass formale Logik in Bezug auf die Wirklichkeit Erkenntnisdignität hat, in die Reflexion aufzunehmen. Mit welchem Recht wird vorausgesetzt, dass das Wirkliche den Gesetzen der (formalen) Logik gehorcht? Noch Leibniz meint, dass seine Monadenlehre mit dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zusammengeht.

Da das konkret Allgemeine der Voraussetzung der Autarkie formaler Logik widerspricht, ist es das Schicksal des Eleatismus, dasjenige, was der späte Platon in seinen Konsequenzbetrachtungen vorweggenommen hat, *an ihm selbst* darstellen zu müssen: Es muss sich an ihm selbst zeigen, dass das Denken unter der Voraussetzung der absoluten Geltung des Widerspruchsprinzips nicht automatisch sachhaltig ist, sondern bei nichts ankommt¹⁴⁴ – was zunächst im Entwicklungsgang des neuzeitlichen Rationalismus und Empirismus (Wolff, Hume) zu Tage tritt. Das Verhältnis des Logischen zum Wirklichen wird so zum neuen systematischen Grundproblem. Die bislang vorausgesetzte Einheit von formallogischer Verstandesform und Erkenntnisform ist unbegründet. Die Reflexion auf dieses Problem und die Antwort auf dasselbe vollzieht sich als zweite Revolution der Denkart: der kantischen Transzendentalphilosophie.

¹⁴⁴ „Das reine Denken der formalen Logik führt nicht zu den Sachen, sondern es führt nirgendwo hin“ (B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein; Band 4, Frankfurt am Main 1968, 132).



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

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Max Gottschlich

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhler SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann-Josef Sieben SJ

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Roesner

Verwandelnder Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer aktuellen *quaestio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- UNIV.-ASS. DDR. MAX GOTTSCHLICH** Institut für Kunstwissenschaft und
Philosophie (IKP)
Fachbereich Philosophie
Katholisch-Theologische Privatuniversität
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
m.gottschlich@ktu-linz.ac.at
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
boehler@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de
- DR. MARTINA ROESNER** Universität Wien
Forschungsplattform
„Religion and Transformation“
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
martina.roesner@laposte.net
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
ollig@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.

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41)

Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation und zugleich genuin jüdisches Thema

VON DIETER BÖHLER SJ

Hermann-Josef Sieben SJ et Erhard Kunz SJ
octogenariis ad commune iubilaeum MMXIV
paternis amicis et dispensatoribus veritatis
cuius „omnes benignantur in operibus“
(1 Esdr 4,39)

In seinem *opus magnum et arduum* De Civitate Dei XVIII 36 schreibt Augustinus:

Nach diesen drei Propheten, Haggai, Sacharja und Maleachi, während derselben Zeit der Befreiung des Volkes aus der Babylonischen Gefangenschaft, schrieb auch Esra, den man eher für einen Geschichtsschreiber hält als für einen Propheten, [...] es sei denn, man muss Esra vielleicht so verstehen, dass er Christus geweissagt hat, als er, da unter einigen jungen Leuten die Frage aufkam, was denn mächtiger sei unter den Dingen und einer sagte ‚Könige‘, ein anderer ‚der Wein‘, der dritte ‚die Frauen, die meistens sogar über Könige herrschen‘, dieser selbe dritte dann aber doch zeigte, dass die Wahrheit über alles siegreich ist. Wenn wir aber im Evangelium nachsehen, erkennen wir, dass Christus die Wahrheit ist.¹

Augustinus bezieht sich hier auf eine Ausgabe des Esrabuches, die zu seiner Zeit im ganzen Christentum noch als kanonisch galt, aber durch den Einfluss des Hieronymus in der Folge seine kanonische Autorität in der Westkirche verlor: 1 Esdras, von Hieronymus „dritter Esdras“ genannt, weil er das Buch Esra-Nehemia in zwei Bücher teilte, *Ezrae primus et secundus*. Hieronymus hielt nur die zu seiner Zeit im Judentum allein noch übrig gebliebene Fassung Esr-Neh für kanonisch (*Hebraica veritas*) und den „dritten Esdras“ für außerkanonisch. Auf diesen letzteren aber bezieht sich Augustinus. In einem ersten Schritt stelle ich dieses nur wenigen noch bekannte Buch vor, zeige dann, dass der von Augustinus aufgenommene Abschnitt entgegen anderen Behauptungen eine wohldurchdachte philosophische Argumentation darstellt, und schließlich, dass er, anders als bisher allgemein behauptet, sehr wohl ein durch und durch jüdisches Thema behandelt.

Was ist 1 Esdr?

Im Judentum des 2. Jhdt. vor Chr. bis ins 1. Jhdt. nach Chr. war 1 Esdr neben Esr-Neh eine alternative Ausgabe der Esraerzählung. Flavius Josephus benutzte für seine Nacherzählung der Geschichte Israels in den Antiquita-

¹ Übersetzung D. B.

tes Iudaicae (XI 1–158) den 1 Esdr, nicht Esr-Neh. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels kam 1 Esdr jedoch bei den Juden außer Gebrauch, wurde nur noch von den Christen abgeschrieben und daher auch nur noch in griechischer Sprache überliefert. Ursprünglich war 1 Esdr teils in hebräischer, teils in aramäischer Sprache verfasst – wie Esr-Neh auch. In der Septuaginta steht 1 Esdr vor 2 Esdr (= Esr-Neh griechisch).

Dennoch hat auch das Judentum 1 Esdr nicht völlig vergessen: Im Josippon, einer mittelalterlichen jüdischen Chronik aus dem 10. Jhdt., die stark auf Josephus zurückgreift, erscheint in VI 129–134 eine Serubbabel-Legende, die nur in 1 Esdr und eben Josephus enthalten ist, die Erzählung vom Pagenwettstreit 1 Esdr 3–5. Der Josippon bietet sie ins Hebräische rückübersetzt, freilich nicht in der Anordnung des 1 Esdr, sondern so, wie schon Augustinus die Themen aufreißt: König, Wein, Frauen, Wahrheit.

In der Ostkirche, die russische seit Peter d. Gr. ausgenommen, ist 1 Esdr neben 2 Esdr (= Esr-Neh) ein kanonisches Buch. Die griechischen und lateinischen Kirchenväter spielen seit dem 2. Jhdt. n. Chr. immer wieder auf 1 Esdr an, meist auf die philosophische Pagenerzählung,² aber im Westen verschwindet die Erzählung langsam aus den lateinischen Bibelausgaben, bevor sie im 12. Jhdt. wieder öfter erscheint – in der Form der von Hieronymus nicht angetasteten *Vetus Latina*. Auch in der Westkirche wurde sie, wie im Judentum, nicht einfach vergessen. Thomas von Aquin widmet eine seiner *Quaestiones quodlibetales* (XII q 13 a 21³) der aus 1 Esdr stammenden Frage: „Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem?“

In den angelsächsischen Ländern ist 1 Esdr wegen seiner Aufnahme in die King-James-Bibel (1611; erst 1885 entfernt) bekannt und wird in modernen Kommentarreihen bis heute unter den „Apokryphen“ mit einem eigenen Kommentar berücksichtigt.⁴ Luther dagegen meinte, indem er den 3. und 4. Esra vermengte: „Tertium Esdrae verff ich in die Elbe. In quarto sunt somnia Esdrae, die sind schön, und sind auch sonst gute böslin [Pösslein, Posen] drinnen, ut de vino, muliere et rege.“⁵ In der nach dem Tridentinum von den Päpsten Sixtus V. und Clemens VIII. herausgegebenen Vulgata *Sixto-Clementina* ist 1 Esdr als *liber Ezrae tertius* im Anhang abgedruckt wegen seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung.

Tatsächlich sind 1 Esdr und Esr-Neh nur zwei verschiedene Ausgaben desselben Buches, so wie etwa die nur noch griechisch überlieferte Langfassung der Bücher Daniel und Ester (LXX, in den katholischen Bibeln) und

² Vgl. *Tb. Denter*, Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testaments. Eine kanongeschichtliche Untersuchung, Diss. Univ. Fribourg, Marienstatt 1962, 1–13; 53–67.

³ So in der heute maßgeblichen *editio Leonina* (Sancti Thomae de Aquino opera omnia, tomus XXV, Rom/Paris 1996). In der älteren Edition von R. Spiazzi (S. Thomae Aquinatis Quaestiones quodlibetales, Turin/Rom 1949) lautete die Zählung noch: XII q 14 a 20.

⁴ So demnächst in der neuen ökumenischen, zugleich deutsch und englisch erscheinenden Reihe International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT) – Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT): 1 Esdr (D. Böhler).

⁵ *M. Luther*, Tischreden I, Weimarer Ausgabe, Weimar 1912, 337.

die hebräisch(-aramäisch) erhaltene Kurzfassung (MT, in jüdischen und protestantischen Bibeln) oder die hebräische Langfassung von Jeremia (MT, in jüdischen, katholischen und protestantischen Bibeln) und die Kurzfassung in der LXX (orthodoxe Bibeln). In gewisser Weise könnten im NT auch Mk und Mt als zwei Fassungen desselben Buches verstanden werden. Es geht um Bücher, die – anders als Kön // Chr oder 1 Makk // 2 Makk – nicht nur zweimal vom Selben erzählen, sondern tatsächlich über weite Strecken textidentisch sind, aber über den gemeinsamen Text hinaus Sondertexte enthalten. So weist die Langfassung von Ester Gebete und Urkunden auf, die in der Kurzfassung fehlen. Matthäus beinhaltet zusätzlich zu dem Erzähltext, der weitgehend aus Mk ist, fünf Reden Jesu.

Ähnlich verhält es sich mit 1 Esdr und Esr-Neh: Esr-Neh erzählt von der Heimkehr der Juden aus dem Babylonischen Exil unter dem Perserkönig Cyrus, dem Tempelbau durch Serubbabel unter Darius, den Tora-basierten Reformen des Priesters Esra unter Artaxerxes und schließlich dem Wiederaufbau der Stadt Jerusalem durch Nehemia. 1 Esdr enthält, praktisch textidentisch, die Serubbabel- und die Esra-Erzählung, noch nicht aber die Nehemia-Erzählung. Dafür beginnt 1 Esdr seine Erzählung schon vor dem Exil (= 2 Chr 35–36) und erweitert die Serubbabel-Erzählung um die oben schon mehrfach erwähnte Serubbabel-Legende, meist „Pagenerzählung“ genannt, „Erzählung von den drei Leibwächtern“ oder „contest of the three youths“.

Die Pagenerzählung in 1 Esdr

Diese Erzählung, die in der LXX, nicht aber in der hebräischen Bibel erhalten ist, die Josephus und der Josippon ebenfalls überliefern, die Augustinus und Thomas kannten, ja auch Luther noch schätzte, ist Gegenstand dieser Untersuchung.

Die ursprünglich aramäisch verfasste, heute aber nur noch griechisch überlieferte Legende ist in 1 Esdr Bestandteil der Erzählung von Serubbabels Tempelbau unter dem Perserkönig Darius. Sie erzählt, dass König Darius einst ein Gastmahl für seine hohen Beamten und Gouverneure gegeben habe (vgl. Est 1,1–9; Dan 5). Vom Wein übermannt legt er sich schließlich zu Bett. Drei Leibwächter (σωματοφύλακες) halten Wache am Bett. Um sich die Zeit zu vertreiben, verabreden sie einen Wettstreit: Jeder soll auf einem Blatt notieren, was er für das Stärkste hält (ἕνα λόγον ὃς ὑπερισχύσει, 1 Esdr 3,5). Unter dem königlichen Kopfkissen verwahrt sollen die drei Antworten am nächsten Tage vom König und seinen Großen ausgewertet und der Sieger des Wettstreits vom Monarchen reich belohnt werden. Der in 1 Esdr 3,6–7 in Aussicht gestellte Siegespreis gleicht sehr stark dem in Dan 5,7 von Belschazzar ausgelobten Lohn für die Lesung der Flammenschrift. Der erste Leibwächter schreibt: „übermächtig ist der Wein (ὑπερισχύει ὁ οἶνος)“, der zweite: „übermächtig ist der König“, der dritte: „übermächtig sind die Frauen – über alles aber siegt die Wahrheit (ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια, 1

Esdr 3,12)“. Es ist offensichtlich, dass die drei Leibwächter ihre zunächst genannten Themen sämtlich der Situation des Gastmahls entnehmen: Der König war beim Gastmahl von seiner Nebenfrau verspottet worden und lag nun vom Wein übermannt im Bett.

Am nächsten Tag versammelt sich die Festgesellschaft vom Vortag erneut, um die Argumente der drei Jünglinge anzuhören. Der erste argumentiert für die Übermacht des Weines. Er weist nicht ausdrücklich auf den vom Wein übermannten König hin, sondern stellt ganz allgemein dar, wie der Wein alle Menschen, den König und das Waisenkind, den Sklaven und den Freien, Arm und Reich, gleichmacht, ja zur Verbrüderung führt und alles vergessen lässt. Der Wein verwirrt den Verstand des Menschen und beherrscht ihn – auch den des Königs! „Meine Herren, ist nicht übermächtig der Wein, da er so zu handeln zwingt?“ (1 Esdr 3,23⁶).

Der zweite Page spricht von der Macht des Königs, der alle gehorchen. Er führt sie zunächst breit aus, um abschließend auf die nächtliche Situation der Leibwächter zu kommen:

Obendrein liegt er selbst dabei (zu Tisch), isst und trinkt und schläft, sie aber halten rings um ihn herum Wache, und keiner kann weggehen und seine Arbeiten machen, sie sind ihm auch nicht ungehorsam. Oh meine Herren, wie wäre da nicht stärker als alles der König, da man ihm solchen Gehorsam leistet (1 Esdr 3,10–12).

Sein Argument baut auf dem des Vorredners auf, auch wenn er es nicht zitiert: Ja, der Wein übermannt zwar den König, aber selbst noch dem bewussten Herrscher fügt sich alles. Seine Befehle gelten fort. Der Wein kann diese nicht außer Kraft setzen, wie wir in der letzten Nacht gesehen haben.

Der dritte Redner, durch eine offensichtlich nachträgliche Glosse jetzt erst mit Serubbabel identifiziert, beginnt sein anscheinend doppeltes Argument vorzutragen: „Der dritte aber, der von den Frauen und der Wahrheit gesprochen hatte – das ist Serubbabel – begann zu reden“ (1 Esdr 3,13). Serubbabel bezieht sich ausdrücklicher auf seine Vorredner, als dies bisher geschehen war: Ja, der Wein beherrscht den Verstand eines Mannes, auch den des Königs, und verwirrt ihn – aber erst der Frauen wegen verliert er ihn vollends (1 Esdr 3,26). Ja, alle Männer fügen sich dem König und zahlen ihm Steuern, aber vollends gehorchen sie nur ihren Frauen und liefern ihnen alles ab, was sie verdient und erworben haben. Für eine schöne Frau lassen sie alles stehen und liegen:

Wenn sie aber Gold und Silber und jedweden schönen Gegenstand gesammelt haben und dann auch nur eine einzige schöne und gutaussehende Frau sehen, dann lassen sie all das liegen, dann gaffen sie sie an und betrachten sie mit offenem Mund, und alle ziehen sie dem Gold und Silber und jedweden schönen Gegenstand vor. Ein Mensch verlässt seinen Vater, der ihn großgezogen hat, und die eigene Heimat, und hängt an seiner eigenen Frau (1 Esdr 3,18–20).

⁶ Übersetzung des 1 Esdr, angelehnt an *D. Böhler*, 1 Esdras, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum Griechischen Alten Testament*; Band 1, herausgegeben von *W. Kraus* und *M. Karrer*, Stuttgart 2010, 552–566.

Serubbabel spielt hier auf Gen 2,24 an. Abschließend verweist er auf einen Vorfall vom Gastmahl des Vortags, bei dem die Konkubine des Königs diesen, der freilich schon angetrunken war, straflos verspottet, ja geohrfeigt hat, worauf der Monarch aber die Geliebte nur um Gnade und Gunst anflehte. Serubbabel hat damit die Macht der Frauen über alle Menschen erwiesen, eine Macht, die sie stärker beherrscht als selbst Rauschtrank und König.

Die Versammlung schweigt, betreten und eher unangenehm berührt, als Serubbabel zum zweiten Teil seiner Rede anhebt:

Und er begann zu reden über die Wahrheit: Meine Herren, wie sollten die Frauen nicht mächtig sein? Groß ist die Erde, hoch der Himmel, schnell im Lauf die Sonne, denn sie dreht sich am Himmel im Kreise und läuft innerhalb eines Tages zurück an ihren Ort. Ist nicht groß, wer solches tut? Doch ist die Wahrheit groß und mächtiger als alles. Die ganze Erde ruft die Wahrheit, und der Himmel preist sie, und alle Werke zittern und beben. Und bei dem ist nichts Ungerechtes. Ungerecht (ist) der Wein, ungerecht der König, ungerecht die Frauen, ungerecht alle Menschenkinder und ungerecht all ihre Werke, alles Derartige. In ihnen ist keine Wahrheit, und sie gehen an ihrer Ungerechtigkeit zu Grunde. Die Wahrheit aber bleibt und ist mächtig in Ewigkeit, sie lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Bei ihr gibt es kein Ansehen der Person noch Unterschied, sondern sie tut, was gerecht ist, fern allem Ungerechten und Bösen. Und alle haben Wohlgefallen an ihren Werken, und an ihrem Urteil ist nichts Ungerechtes. Ihr gehören die Macht und die Herrschaft und die Vollmacht und die Größe aller Ewigkeiten. Gepriesen sei der Gott der Wahrheit!

Und er hörte auf zu reden. Und das ganze Volk rief darauf aus, und sie sagten darauf: Groß ist die Wahrheit und sie ist am mächtigsten! μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει (1 Esdr 4,33–41).

Serubbabels Wahrheitsrede trägt ihm den Siegespreis ein. Die ursprünglich verabredeten Privilegien (1 Esdr 3,6–7; vgl. Dan 5,7) werden um die Erfüllung eines Wunsches erweitert. Serubbabel wünscht sich den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels. Hier schließt die Legende dann an die Erzählung von Serubbabels Tempelbau an (1 Esdr 6–7 // Esr 5–6).

Die Pagenerzählung ist von der historisch-kritischen Exegese – wie 1 Esdr überhaupt – immer wieder, meist im Zusammenhang von Esra-Kommentaren, behandelt worden. In vier Punkten wurde ihre „Authentizität“ in der jetzigen Form jedoch immer wieder bestritten:

1. Die Pagenerzählung hat ursprünglich nichts mit Serubbabel und dem Tempelbau zu tun.

2. Die drei ersten Gegenstände standen ursprünglich in der Reihenfolge „König – Wein – Frauen“, wie sie der Josippon bei den mittelalterlichen Juden und Augustinus im Christentum bezeugen, nicht aber die LXX und Josephus.

3. Die Wahrheitsrede ist sekundär auf die Frauenrede aufgesetzt. Ursprünglich ging es nur um drei Gegenstände.

4. Die später der so gängigen und bei griechischen und orientalischen Gastmählern beliebten heidnischen τί μάλιστα-Frage aufgesetzte Wahrheitsrede ist ebenso unjüdisch wie der Schwank über den Wein, den König und die Frauen.

Der erste Punkt ist kaum bestreitbar: Zu offensichtlich wird der siegreiche Page nachträglich mit Serubbabels Namen belegt, zu deutlich wird der

ursprünglich ausgelobte Siegespreis um den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels erweitert. Damit wird die Legende nur für die Tempelbauerzählung anschlussfähig gemacht. Die Einfügung ins Esrabuch (1 Esdr) ist sekundär, der weise jüdische Jüngling am fremden Hof glich ehemals weniger dem weisen Tempelbauer Salomo als dem jungen Daniel.

Der zweite Punkt ist oft behauptet worden⁷, aber ich habe diese Auffassung an anderer Stelle bereits als irrig erwiesen⁸. So beziehen sich die ersten beiden Redner nicht explizit aufeinander. Aus ihren Reden lässt sich nichts über ihre Reihenfolge entnehmen. Nur der dritte nimmt Bezug auf die Voredner, und der führt die drei Gegenstände in 1 Esdr 4,37 in der Reihenfolge ihrer Behandlung in 1 Esdr (und Josephus) an. Die Annahme, in einem Wettstreit vor dem König müsse wohl dieser zuerst als das Mächtigste benannt werden, hätte eine gewisse Berechtigung, wenn die Wette beim Mahl selbst vor dem thronenden Monarchen aufgekommen wäre. Nun aber entsteht die Frage, was das Mächtigste sei, mit Blick auf den vom Wein übermannen König: Ist der Wein wirklich stärker als der König? Ja, argumentiert der erste Redner. Nein, sagt der zweite. Beide bleiben aber im engen Rahmen, den der Anblick des schlafenden Königs setzt. Der dritte erst sprengt diesen Rahmen leicht mit der Einführung der Frau, um mit der Wahrheitsrede dann vollends die Ebene der bisher benannten Gegenstände zu verlassen.

Serubbabels Wahrheitsrede als Teil einer philosophischen Argumentation

Der dritte Punkt, nämlich die Auffassung, Serubbabels Wahrheitsrede sei sekundär auf seine Frauenrede aufgesetzt, wird gewöhnlich zusammen mit dem zweiten behauptet.⁹ Laqueurs Argument von 1911 war, die drei Jünglinge hätten nach 1 Esdr 3,5 ἔνα λόγῳ verabredet, was ein Doppelparallelargument ausschließe. Das würde lediglich dann gelten, wenn „Logos“ nur ein Begriff sein könnte und nicht auch eine zusammenhängende Abhandlung. Genau dies aber ist hier der Fall. Die Doppelrede vertritt ein einziges Argument.¹⁰

Die Rätselfrage, was das Mächtigste sei, Wein, König oder die Frauen, wäre in der Tat nur ein Schwank über die Hauptfreuden (Wein, Weib usw.) oder Hauptprobleme des Mannes (Alkohol, Chef und Frauen), wenn nicht Serubbabel eine zweiteilige Rede halten würde mit einem ersten widerlegenden und einem zweiten beweisenden Teil. Dadurch erst wird Serubba-

⁷ Vgl. R. Laqueur, Ephoros, in: Hermes 46 (1911) 161–206, 171; W. Rudolph, Esra und Nehemia samt 3. Esra, Tübingen 1949, VI; K.-F. Pohlmann, Studien zum dritten Esra – ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes, Göttingen 1970, 39 f.

⁸ Vgl. D. Böbler, 1. Esdras, in: Septuaginta Deutsch, 1165–1197, 1170 f.

⁹ Vgl. Laqueur, Ephoros, 171, Fußnote; Rudolph, Esra und Nehemia, V.

¹⁰ Vgl. D. Böbler, Literarischer Machtkampf. Drei Ausgaben des Esrabuches im Streit um das wahre Israel und die Legitimation von Herrschaft, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hgg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit, Göttingen/Bonn 2010, 125–145, 141.

bels Rede zu einer echt philosophischen Darlegung,¹¹ einer weisheitlichen Rede, deren Argumentation die anderen übertrifft, ῥῆμα σοφώτερον (1 Esdr 3,5), λόγος σοφώτερος (1 Esdr 3,9).

Die Rede über die Frauen ist nur der erste Teil von Serubbabels Argumentation. Seine Aufgabe ist es zu zeigen, dass die Frauen relativ oder in gewisser Hinsicht mächtiger sind als Wein und König und dass man auf dieser Ebene noch zahllose andere relativ mächtigere Größen finden könnte. Außerdem zeigt die Frauenrede, dass Wein, König, Frauen und was man sonst auf dieser Ebene aufzählen möchte, immer auch problematische Mächte sind. Der Aufweis der Zweifelhaftigkeit und Relativität dieser Mächte hat zunächst nur widerlegenden Charakter. Er weist die These von der absoluten Überlegenheit von Wein oder König zurück. Die Wahrheitsrede bietet darauf aufbauend den positiven Aufweis einer absoluten und über alle Zweifel erhabenen Macht.

Dass die Abhandlung über die Frauen und die Wahrheit eine einzige und zusammenhängende ist, wird umgehend erkennbar dadurch, dass Serubbabel, in auffälliger Abweichung von seinen Vorrednern (3,17; 4,2), nicht anhebt „am mächtigsten sind die Frauen“, wie er nach 3,12 notiert hatte, sondern es ausdrücklich vermeidet, die Frauen das Mächtigste zu nennen. Von den Frauen sagt er eingangs, sie „beherrschten“ alles Genannte (4,14), seien also relativ überlegen. Abschließend nennt er sie „stark“ (4,32), aber eben nicht „das Mächtigste“. Das bleibt der Wahrheit vorbehalten. Sie ist nach 4,35 „groß und mehr als alles mächtig“, und sie wird von der Versammlung abschließend bejubelt: μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει (4,41). An keiner Stelle behauptet Serubbabel, die Frauen seien das erfragte Mächtigste. Er erweist sie nur als gegenüber Wein und König relativ mächtig.

Der Redeteil über die Frauen hat eine ganz bestimmte Funktion in der Argumentation des dritten Redners, die immer schon auf die Wahrheit als ihr eigentliches Argumentationsziel hinstrebt. Daher heißt es auch nach dem ersten Teil nicht „und er schwieg“. Hätte die Rede über die Frauen jemals die Erzählung abgeschlossen, hätte sie völlig anders gelaute. Sie wäre ein Lob auf die Frauen oder die Macht der Liebe gewesen und hätte nicht Konsternation und Ratlosigkeit beim Publikum hervorgerufen (4,33). Der erste und der zweite Redner hatten jeweils bereits anklingen lassen, dass die Macht von Wein und König durchaus auch destruktiv sein kann. Die Vorredner hatten also Mächte genannt, die in ihrer Wirkung durchaus zweifelhaft sind. Der erste Redner hatte von Verstandesverwirrung gesprochen und von der Ge-

¹¹ Selbst *Rudolph*, *Esra und Nehemia*, VI, der die Pagenerzählung eigentlich bloß für einen unernsten Schwank hält, erkennt, dass erst durch die Wahrheitsrede die Disputation eine philosophische wird, das heißt Sinn und Gehalt erhält: „Die Reden der drei Leibwächter über die Gewalt des Weins, des Königs und des Weibes, deren versteckter Humor ja unleugbar ist, erschienen einem moralisch und philosophisch denkenden Manne zu wenig ernsthaft, und so übertrumpfte er sie mit dem Hinweis auf die ἀλήθεια, den Inbegriff alles Seins, und gab ihnen damit einen würdigen ‚philosophischen‘ Abschluß.“

walttätigkeit, die die Trunkenheit auslösen kann (1 Esdr 3,17.21). Die israelitische Weisheit hat das Thema oft behandelt (Spr 20,1; 21,17; 23,29–35; 31,4 f.; Sir 9,9; 19,2; 31,25–31). Auch der zweite Redner hatte nicht verschwiegen, dass des Königs Befehlsgewalt tödlich sein kann (1 Esdr 4,5); seine Befehle können aufbauen und einreißen (1 Esdr 4,7–9). Auch von der zweideutigen Macht des Königs hatte die alte Weisheit zu reden gewusst (Spr 16,14; 19,12; 20,2; 24,21 f.; 25,3–7; 29,4; 30,31; Sir 7,4 f.; 10,3.10). Aber was bei den Vorrednern beiläufig aufscheint, macht Serubbabel zu einem eigenen Redegang: Die von der Geburt bis zum Tode reichende Abhängigkeit des Menschen von der Frau (1 Esdr 4,15–21) ist eine echte Macht, die den Menschen beherrscht, aber sie ist keine neutrale, sondern eine nicht selten destruktive und ruinöse Macht (4,22–27). Auch das hatte die israelitische Weisheit immer gewusst: „Wein und Weiber machen das Herz zügellos“ (Sir 19,2; vgl. Spr 5–7).

Es handelt sich bei Serubbabels Rede über die Macht der Frauen auf keinen Fall um ein „Preislied“ auf die Frau oder die Liebe. Fast noch zu milde beschreibt Coggins die Rede: „To some extent, this speech, like that on wine, brings out the ambiguous nature of the power it describes (cp. Verses 25–6)“.¹² Es geht um die Gefährdungen des Menschen angesichts seiner Abhängigkeiten von Mächten, die ihn beherrschen. All dies ist ganz im Sinne der israelitischen Weisheit.

Wie seine Vorredner ihre Darlegungen aus der allgemeinen Erfahrung, dann aber auch aus der Erfahrung des Gastmahls vom Vortag illustriert haben, so möchte Serubbabel die alles überragende Macht der Frau über den Menschen im Allgemeinen und den König im Besonderen demonstrieren an einer Begebenheit bei der Tafel des Königs. Mit der direkten Anrede an sein Publikum beginnt in V. 28 der letzte Abschnitt der Frauenrede. Seine Zuhörerschaft scheint ihn ungläubig bis fassungslos anzuschauen. „Nun, glaubt ihr mir nicht?“ Dann berichtet er, was er – und vermutlich alle Anwesenden – gesehen haben. Während kein Mensch es wagt, den König auch nur anzurühren, hat die Nebenfrau Apame ihn, den wahrscheinlich angetrunkenen, öffentlich gedemütigt und geschlagen, zunächst in seiner Königs- und dann in seiner Manneswürde erniedrigt, und er hat nur dazu gelacht und sie wie jeder blöde Mann, von ihr überwältigt, mit offenem Munde angestarrt (vgl. V. 19). Was immer sie tut: Er winselt um ihr Wohlwollen (V. 31). Der Vorredner hatte am Ende seiner Rede mit dem Zusatz πρὸς δὲ τοῦτοις (4,10) nachgewiesen, dass die Befehlsgewalt des Königs auch dann noch wirkmächtig ist, wenn er schläft. Serubbabel weist mit seinem abschließenden καὶ πρὸς τοῦτοις (4,31) nach, dass der König, Diadem hin, Diadem her, unter der unwiderstehlichen Gewalt seiner Nebenfrau steht, die ihn öffentlich entehren darf.

Nachdem Serubbabel seine Rede in V. 32 abgeschlossen zu haben scheint, vermeldet der Erzähler nicht, wie bisher bei den Vorrednern, dass er ge-

¹² R. J. Coggins, *The First Book of Esdras*, in: *Ders./M. A. Knibb, The First and Second Books of Esdras*, Cambridge 1979, 39.

schwiegen habe. Vielmehr stellt er fest, dass die Zuhörer, König und Magnaten, konsterniert waren und sich ratlos anschauten (V. 33). Serubbabel hatte schlüssig dargetan, dass die Frauen noch mehr als Wein und König die Menschen dominieren können. Zugleich aber hatte er die Irrationalität dieser Macht vorgeführt, da sie, die Dasein schenkt und ermöglicht, zugleich nicht selten auch des Menschen Ruin verursacht. Zu dieser Sorte zweifelhafter Mächte gehören auch der Wein und der König. Aber das Beispiel der Frauen demonstriert, dass Rauschtrank und Herrscher von den Frauen noch übertroffen werden. Das zeigt die allgemeine Erfahrung; das hatte der vorige Abend beim Gastmahl erwiesen.

Die Konsternation der Zuhörer war begründet, denn Serubbabel hatte bisher nur den ersten Teil seiner Argumentation vorgetragen. Auf Serubbabels Bankrotterklärung des Menschen aufgrund von dessen irrationalen Abhängigkeiten folgte betretenes Schweigen des Publikums. Die Erzählung konnte in keinem Stadium der Textentwicklung hier enden. Der donnernde Applaus und die Prämierung warteten auf einen wahrhaft beifallswürdigen Gegenstand, auf die Wahrheitsrede. Denn was wahrhaft *ὑπερισχύει*, muss Kraft nicht nur haben, sondern auch geben. Wahre Macht muss mehr sein als eine potenziell ruinöse Abhängigkeit. Dieser erste Redeteil Serubbabels wartet auf einen zweiten, der die positive These von der Macht, die bleibt und Bleiben verleiht, entfalten wird:

Ungerecht (ist) der Wein, ungerecht der König, ungerecht (sind) die Frauen, ungerecht alle Menschenkinder und ungerecht all ihre Werke, alles Derartige. In ihnen ist keine Wahrheit, und sie gehen an ihrer Ungerechtigkeit zu Grunde. Die Wahrheit aber bleibt und ist mächtig in Ewigkeit, sie lebt und herrscht in alle Ewigkeit (4,37 f.).

Serubbabel wollte am Beispiel der Frauen nur erst seine Vorredner widerlegen und zeigen, dass auf der Ebene der von ihnen verhandelten Gegenstände noch mehr Mächte benannt werden könnten, die die vorgenannten zu übertrumpfen vermöchten. Damit wäre aber noch nicht erwiesen, dass die je letztgenannte nun die mächtigste von allen wäre. Und Serubbabel hat dies ja auch von den Frauen zu keinem Zeitpunkt seiner Rede behauptet. Die Reden über die zweifelhafte Macht von Wein und König und die noch zweifelhaftere Macht der Frauen mussten immer schon in einer Rede über eine Macht gipfeln, die über jeden Zweifel erhaben ist – so bereits ganz richtig Talshir und eigentlich schon Laqueur selbst.¹³

Folgerichtig setzt Serubbabel nach der Widerlegung der Vorredner durch die Frauenrede mit dem positiven Aufweis einer wirklich über alles mächtigen Größe ein. Nach der Anknüpfung an seine eigene Rede über die Frauen in V. 34a nennt Serubbabel mit dem Merismus „Erde und Himmel“ in V. 34b das All und darin die Sonne als besonders machtvollen Agenten. Himmel und Erde sind groß und hoch, die Sonne übertrifft mit ihrem schnellen

¹³ Vgl. Z. *Talshir*, 1 Esdras. From Origin to Translation, Atlanta 1999, 71 f.; *Laqueur*, Ephoros, 169.

Kreislauf, der die riesige Erde umkreist, den gigantischen Himmel durchmisst, jeden anderen Körper an Schnelligkeit. Fraglos ist „groß, wer solches tut“ (V. 35). Viele Objekte im All sind in irgendeiner Hinsicht die größten. Die Reihe „Wein – König – Frauen“ ließe sich noch endlos verlängern (so ganz richtig Hilhorst¹⁴). Übrigens war auch der Sonnenlauf ein Betrachtungsgegenstand der israelitischen Weisheit (Koh 1,5; Ps 19,5–7; Sir 43,2–5). Aber alle Objekte im All zusammen verweisen im gemeinsamen Chor auf eine Größe, deren Herrschaft sie alle gemeinsam unterliegen. Ja, mächtig sind die Frauen und groß die Erde (V. 34), aber „die Wahrheit ist groß und mächtiger als alles“ (V. 35). Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist und geschieht (V. 36), Mächte und Menschen nebst allem, was sie tun und hervorbringen (V. 37), verweisen auf die Wahrheit und erweisen ihr geradezu religiöse Verehrung. Nach V. 36 ruft die Erde mit allem, was sie ist und tut, nach der Wahrheit, ruft sie gar an (Vg: invocat). Der Himmel (und der eben erwähnte Sonnenlauf samt allen Gestirnsbewegungen) gibt ihr die Ehre, ja alles, was im All existiert und geschieht, zittert und bebt.

Die Dreierreihung fällt dadurch auf, dass die Wahrheit als Gegenstand der Verehrung immer weniger explizit sichtbar wird (τὴν ἀλήθειαν καλεῖ – αὐτὴν εὐλογεῖ – σεῖεται καὶ τρέμει). Sie ist keine vordergründige Macht, sondern scheint, „groß und mächtiger als alles“ (V. 35), hintergründig alles zu lenken. Man kann sie übersehen, weil ihre Wirkungen sich vor sie schieben, die dem Auge des Menschen unmittelbar erscheinen.

V. 37 baut die Wahrheit als Gegenstück auf zu den von den Vorrednern und abschließend Serubbabel selbst genannten Mächten: Wein, König und Frauen, überhaupt alle in der Welt sich bewegenden Akteure und ihre Taten sind im Unterschied zur Wahrheit „ungerecht“ (ἄδικοι). Wein und Frauen, aber auch der König, der Furcht und Schmeichelei verursacht, „verkehren“, „fälschen“ das Urteil eines Menschen, ja überhaupt alles, was von dieser Seinsart ist (πάντα τὰ τοιαῦτα). Warum? Weil in ihnen keine Wahrheit ist und sie an diesem Mangel zu Grunde gehen, also vergänglich sind. Hier zeigt sich bereits, was in den Vv. 38–39 gleich noch deutlicher gesagt werden wird: Die Wahrheit, von der Serubbabel spricht, ist mit Gerechtigkeit und Beständigkeit verbunden; sie hat Sein und lässt sein, während alle anderen Mächte vergehen und verderben. V. 38 wird von der Wahrheit sagen „sie bleibt“, V. 39 „sie tut, was gerecht ist“. Die Verbindung von ἀλήθεια und δικαιοσύνη ist in der Bibel nicht selten; sie prägt schon in der Vätergeschichte das Gottesbild (Gen 24,27; 32,11: אֱמֶת, דִּקְדוּשָׁה), ist bedeutsam im Tobitroman (Tob 1,3; 3,2; 14,7) und im Lob der Tora Ps 119,75.138.142.160.

Alle Mächte außer der Wahrheit sind vergänglich, und ihre Werke verursachen Verderben: ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῶν ἀπολοῦνται (4,37). So denkt die traditionelle Spruchweisheit Israels: ἄδικοι δὲ ἀπολοῦνται συντόμως (Spr 13,23^{LXX}).

¹⁴ Vgl. A. Hilborst, The Speech on Truth in 1 Esdras 4,34–41, in: F. García Martínez [u. a.] (Hgg.), The Scriptures and the Scrolls, Leiden 1992, 135–151, 138.

Wer verderblich handelt, wird selbst verderben. Dagegen hat die Wahrheit beständiges Sein, und sie verleiht durch ihr gerechtes Walten Sein und Wohlsein.

In einem poetischen Parallelismus beschreibt Serubbabel die Wahrheit in V. 38 als ewig bleibend und stark, ewig lebend und herrschend. Dabei steigert „leben“ das „bleiben“, „herrschen“ das „stark sein“ und „Ewigkeit der Ewigkeit“ die bloße „Ewigkeit“. Die Wahrheit hat dauerndes Sein und verleiht es, indem sie „lebt und herrscht in Ewigkeit“. Darin ist sie den anderen Mächten weit überlegen. Wohlsein verleiht sie, indem sie Gerechtigkeit übt „fern allem Ungerechten und Bösen“ (V. 39). Während die Werke aller anderen Mächte auch Verderben bringen können (V. 37), finden die Werke der Wahrheit allgemeines Wohlgefallen (V. 39).

Mit einem geradezu liturgisch klingenden Lobpreis beendet Serubbabel in V. 40 seine Rede über die Wahrheit: „Ihr gehören die Macht und die Herrschaft und die Vollmacht und die Größe aller Ewigkeiten.“ Der Schlusssatz Serubbabels wird dann zum expliziten Gebet: „Gepriesen sei der Gott der Wahrheit!“ (V. 40). Der Ausruf führt die Aussage aus V. 36 weiter, nach der der Himmel die Wahrheit lobpreist. Dieser Wahrheitslobpreis ist unterdessen zum Lobpreis Gottes selbst geworden, des Gottes der Wahrheit. Der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας (אֱלֹהֵי הָאֱמֻנָה) ist ein Bibelzitat aus Ps 31,6. Dort wird der „Gott der Wahrheit“ mit Jhwh identifiziert.

Das plötzliche Auftauchen Gottes in dieser Wahrheitsrede ist so plötzlich nicht, wie meist behauptet wird, da ein bibelkundiger Hörer die ganze Zeit bemerkt hat, wie nahe Serubbabel die Wahrheit an Gott heranrückt. Dass er als Jude vor Heiden ein philosophisches Konzept vorträgt, ist nicht überraschend. Dass Serubbabel freilich mit der Wahrheit einen religionsphilosophischen Ausdruck wählt, der gerade Persern als besonders verehrungswürdig einleuchten würde (Herodot, Hist. I 136: παιδεύουσι δὲ τοὺς παῖδας [...] ἀληθίζεσθαι), ist nur ein Grund für die Wahl der Wahrheit. Die Wahrheit war als religionsphilosophische Chiffre für Gott (vgl. pers. aša/arta) geeignet, um der Geschichte, die ja am Hof der Achämeniden spielt, persisches Flair zu geben.¹⁵ Aber sie ist auch (im 2. Jhdt. v. Chr.) ein durch und durch jüdisches Thema.

Serubbabels Wahrheitsrede als genuin jüdisches Thema

Damit komme ich zum zweiten Gegenstand, den ich hier darlegen möchte, dem oben erwähnten Punkt 4. Man hat Serubbabels Wahrheitsrede nicht nur für sekundär aufgesetzt erklären wollen, sondern gar als gänzlich unjüdische Rede. Rudolph etwa ist überzeugt „daß die Hinzufügung der Wahrheit noch der heidnischen Stufe der Erzählung angehört. Denn ein jüdischer Ergänzter hätte nicht von der abstrakten ἀλήθεια, sondern persönlich von Gott als der höchsten Macht geredet“.¹⁶

¹⁵ Vgl. Hilborst, Speech 143–146.

¹⁶ Rudolph, Esra und Nehemia, VI.

Der jüdische Charakter der weisheitlichen Erörterung über die Macht des Weins, des Königs und der Frauen, den Rudolph ja auch leugnet, ist an mehreren Bibelbezügen schon deutlich geworden, nicht nur an dem Zitat aus Gen 2,24. Hierzu haben andere schon überzeugende Argumente vorgebracht.¹⁷ Speziell aber Serubbabels Wahrheitsbegriff ist, so will ich nun zeigen, ganz und gar im hellenistischen, dabei durchaus hebräisch und aramäisch sprechenden Judentum des 2. Jhdts. v. Chr. verankert. Die Wahrheitsrede ist von einem Juden für Juden verfasst worden.¹⁸

Die Schriften von Qumran zeigen unterdessen sehr deutlich, dass es in späthellenistischer Zeit, genauer im 2. und 1. Jhd. v. Chr., im Judentum möglich war, so über die Wahrheit zu reden, wie Serubbabel in 1 Esdr 4,34–40 es tut.

In den Qumranschriften spielt der Begriff der Wahrheit (אמת) eine zentrale Rolle. Die Mitglieder des Jachad nennen ihre Gemeinschaft den „Jachad seiner Wahrheit“ (יחד אמתו, 1QS II 26)¹⁹, sich selbst aber „Söhne der Wahrheit“ (בני אמת, 1QS IV 5 f.; XI 16; 1QH VI 29; VII 29 f.; 1QM XVII 8) und „Männer der Wahrheit (אנשי האמת), die Täter des Gesetzes, deren Hände nicht müde werden vom Dienst der Wahrheit (מעבודת האמת)“ (1QpHab VII 10–12; vgl. 1QH II 14; XIV 2). Sie wollen „ein Fundament der Wahrheit für Israel legen“, für „das Haus der Wahrheit in Israel“ (1QS V 5–6), „umkehren zur Wahrheit und von allem Frevel weichen“ (1QS VI 15). Das „Haus der Wahrheit in Israel“ ist der Gegenentwurf zum verunreinigten Tempel von Jerusalem (1QS VIII 9). Auch soll „der Rat der Gemeinschaft fest gegründet in der Wahrheit“ sein (1QS VIII 5). Sie wissen wie Serubbabel, dass die Wahrheit Unvergänglichkeit bedeutet: „Ewiges Sein (הווי עולם) ist die Stütze meiner Rechten, [...] denn Gottes Wahrheit, sie ist der Fels meiner Schritte [...] durch die Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mich gerichtet“ (1QS XI 4.14).

Die Wahrheit ist ihnen ebenso wie für Serubbabel tätige Wahrheit, die mit der Gerechtigkeit eng verbunden ist. Ihr Gegenstück ist „Unrecht“: „Ein Greuel für die Wahrheit sind die Taten des Frevels, und ein Greuel für den Frevel sind die Wege der Wahrheit“ (1QS IV 17; vgl. 1QS III 19; CD XX 29 f.).

Wie Serubbabel nennen sie Gott den „Gott der Wahrheit“:

Ich habe erkannt, daß keinerlei Besitz deiner Wahrheit gleichkommt [...] und deiner [Heil]igkeit. Und ich weiß, daß du sie erwählt hast von allen [...] denn du bist der Gott der Wahrheit (אל אמת), und alles Unrecht (ויכול עילה) [...] nicht wird es vor dir sein“ (1QH XV 22–25).

Ja, sie können sagen: „Wahrheit bist du und Gerechtigkeit sind all deine [Werke]“ (1QH IV 40). Wie Serubbabels Wahrheit geradezu als personifizier-

¹⁷ Vgl. Pohlmann, Studien, 42–45.

¹⁸ Vgl. Hilborst, Speech, 151.

¹⁹ Text und deutsche Übersetzung der Qumrantexte nach E. Lobse, Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch, München 1986.

tes Wesen erscheint (4,38), so reden die Mitglieder des Jachad: „Der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit helfen allen Söhnen des Lichts“ (1QS III 24). Wie Serubbabels Wahrheit „das Rechte tut, fern allem Unrecht“ (4,39), so wird in Qumran „Gott durch seine Wahrheit alle Werke des Menschen läutern“ (1QS IV 20). Wie in Serubbabels Rede alles nach der Wahrheit ruft und vor ihr erzittert (4,36), so sagen die Beter von Qumran: „Gott donnert in der Fülle seiner Kraft, und seine heilige Wohnstatt hallt wider von seiner herrlichen Wahrheit, und die Heerschar des Himmels erhebt ihre Stimme, [und] es wanken und beben ewige Fundamente“ (1QH III 34 f.). Die sehr nahe bei Gott angesiedelte Wahrheit ist den Leuten von Qumran unvergleichlich über alles andere erhaben: „Wer ist wie du unter den Göttlichen, Herr? Und wer ist deiner Wahrheit gleich?“ (1QH VII 28). „Ich will nicht gegen Besitz deine Wahrheit eintauschen“ (1QH XIV 20; vgl. 1QH XV 23).

Die Tora kann in Qumran „Wahrheit der Gebote“, „Gebote seiner Wahrheit“ und „Gebote der Wahrheit und Gerechtigkeit“ heißen (1QS I 12.15.26), wobei die „Vertauschbarkeit von Wahrheit und Gesetz geradezu die Identität beider nahelegt. Schließlich umfaßt אמת den ganzen Bereich des Göttlichen überhaupt, bezeichnet wahre Religion und Religionsausübung und setzt dazu gottabgewandte Haltung, Irreligiosität mit den Ausdrücken ‚Bosheit‘ [...] und ‚Lüge‘ [...] in Gegensatz“.²⁰ Die Leute des Jachad kämpfen „mit Hilfe [...] der] Wahrheit zur Vernichtung der Söhne der Finsternis“ (1QM I 16; vgl. 1QM XIII 14). Auf ihrem ersten Feldzeichen steht „Wahrheit Gottes“ (1QM IV 6). Ihr großer Gegenspieler, der Frevelpriester in Jerusalem, wurde „nach dem Namen der Wahrheit genannt, als er sein Amt antrat. Aber als er zur Herrschaft gelangt war in Israel, erhob sich sein Herz und er verließ Gott“ (1QpHab VIII 8–10). Für die Leute des Jachad selbst aber gilt: „das Volk der Erwählten wird sich erfreuen am Erbteil der Wahrheit“ (4QpPs37 IV 12).

In Qumran ist die Wahrheit ein Kampfbegriff gegen das hasmonäische Establishment, gegen den „Mann der Lüge“ (1QpHab II 2; V 11; X 9; 4QpPs37 I 18). Im Gegensatz zu den hasmonäischen Usurpatoren freuen sich die Leute von Qumran „an deiner Wahrheit“ (1QH X 30). „Am auffälligsten ist in Qumran eine Verschiebung des Gebrauchs von אמת hin zu eindeutig theologischen, ethischen und ekklesiologischen Schwerpunkten“.²¹ Hultgren meint im Wörterbuch zu den Qumrantexten geradezu:

Der Lobpreis der Wahrheit in 1 Esdr 4,35–40 und besonders der Gegensatz zwischen der Wahrheit ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) und Ungerechtigkeit ($\alpha\delta\iota\kappa\omicron\nu$) (4,39) und die Feststellung, dass die Wahrheit ewig bestehen bleibt (4,38), erinnern unmittelbar an 4QInstr, auch wenn sich keine direkte Abhängigkeit herleiten lässt.²²

²⁰ J. B. Bauer, Art. „Wahrheit“ in: Ders., Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz [u.a.] 1994, 583.

²¹ S. Hultgren, Art. אמת , in: H.-J. Fabry/U. Dahmen (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten; Band 1, Stuttgart 2011, 227–237, 229.

²² Hultgren, Art. אמת , 236.

Serubbabels Wahrheitsrede hätte genau so auch in Qumran gehalten werden können. Die Qumranschriften zeigen, dass erstens ein Jude so über die Wahrheit reden konnte, wie Serubbabel das tut; dass zweitens ein solcher Wahrheitsdikurs im 2. Jhd. v. Chr. effektiv geführt wurde, und zwar drittens in dissidenten Kreisen, die mit dem Kampfbegriff der Wahrheit gegen das herrschende („Lügen“-)Regime der Hasmonäer opponierten.

Und hier zeigt sich, warum die Pagenerzählung überhaupt in 1 Esdr eingefügt wurde, nicht aber in Esr-Neh: Esr-Neh ist eine prohasmonäische Fassung der Erzählung vom Wiederaufbau nach dem Exil.²³ 1 Esdr dagegen ist eine antihasonäische Fassung derselben Erzählung. Mit dem durch und durch jüdischen Argument von der Wahrheit (ἀλήθεια, ursprünglich aramäisch אמת) in dem philosophischen Wettstreit erweist sich der junge Serubbabel als salomogleicher Weiser, der als Davidide, nicht als hasmonäischer Thronusurpator, den wahren Tempel und seinen Gottesdienst wiederherstellen wird. 1 Esdr ist mit der Wahrheitsrede Teil einer innerjüdischen Diskussion im 2. Jhd. v. Chr.

Die christliche Theologie interessierte sich für 1 Esdr des philosophischen Themas wegen.

An Esr-Neh hatte Augustinus kein Interesse. Dass er aber 1 Esdr und darin vor allem die Wahrheitsrede Serubbabels hochschätzte, versteht sich leicht. Augustinus selbst formuliert: „tu es omnitenens manu veritate, et omnia vera sunt in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est“ (Conf. VII 15,21). Dem entspricht das Wahrheitskonzept Serubbabels. Dieser sagt: ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια (1 Esdr 3,12); „veritatem super omnia demonstravit victricem“, zitiert ihn Augustinus (Civ. XVIII 36).

Thomas von Aquin schließlich gibt in den *Quaestiones quodlibetales* (XII q 13 a 21) allen drei Rednern unter je gewisser Rücksicht Recht. Zunächst meint er, die vier in Vorschlag gebrachten Gegenstände „non sunt unius generis“; dennoch könne man sie vergleichen, insofern sie darin übereinkommen, auf den Menschen Wirkung auszuüben. Da scheint nun auf der sinnlich-körperlichen Ebene der Wein das stärkste *immutativum hominis* zu sein; er wird aber von der Anziehungsmacht der Frau übertroffen. Unter den vires intellectuales „in practicis [...] maximam potestatem habet rex“, aber „in speculativis summum et potentissimum est veritas [...] et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior“.

²³ Böhler, Literarischer Machtkampf.



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

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Max Gottschlich

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhler SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann-Josef Sieben SJ

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Roesner

Verwandelnder Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer aktuellen *quaestio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- UNIV.-ASS. DDR. MAX GOTTSCHLICH Institut für Kunstwissenschaft und
Philosophie (IKP)
Fachbereich Philosophie
Katholisch-Theologische Privatuniversität
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
m.gottschlich@ktu-linz.ac.at
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
boehler@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de
- DR. MARTINA ROESNER Universität Wien
Forschungsplattform
„Religion and Transformation“
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
martina.roesner@laposte.net
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
ollig@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.

Executrix conciliorum

Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II)

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

In einer vorausgehenden Untersuchung¹ haben wir uns mit dem Einsatz der Päpste für das Nicaenum und das Ephesinum befasst, in der nun vorliegenden geht es um ihr Eintreten für das Chalcedonense und die vier ersten ökumenischen Konzilien insgesamt, zu denen auch das bisher von uns noch nicht beachtete Constantinopolitanum I gehört. Zum Abschluss der Untersuchung werfen wir einen Blick auf die theologischen und kulturellen Voraussetzungen, die die Päpste – von Liberius bis Gregor d. Gr. – in ihrer Haltung gegenüber den genannten ökumenischen Konzilien beeinflussten.

1. Einsatz für Chalcedon

1.1 Leo der Große (440–461)

Gehen wir von der Zahl der Briefe und der Intensität der Argumente aus, die von einem Papst für die Anerkennung und Durchsetzung eines der ökumenischen Konzile geschrieben wurden, so hat kein Papst der von uns berücksichtigten Zeitspanne einen auch nur annähernd vergleichbaren Einsatz geleistet wie Leo d. Gr. für das Konzil von Chalcedon.² Zu diesem Urteil gelangt man aufgrund der glücklichen Quellenlage; denn von Leo ist ein umfangreiches Briefkorpus überliefert. In diesen Briefen lässt sich bei diesem Papst eine deutliche Entwicklung in seiner Haltung gegenüber dem Konzil von Chalcedon feststellen. Scheint er anfangs – offensichtlich durch die Einfügung des für den römischen Stuhl nachträglichen Kanon 28³ – eher gegen die Versammlung verstimmt gewesen zu sein, so ist bald ein deutlicher Wandel seiner Einstellung zu beobachten. Dieser Wandel dürfte zu-

¹ In: ThPh 88 (2013) 481–509.

² Vgl. F. Hofmann, Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519), in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von A. Grillmeier und H. Bacht, II, Würzburg, 4. Auflage 1973, 13–94, hier 34: „Ein Rückblick auf die letzten zehn Jahre seines Pontifikates zeigt, daß es seine Hauptsorge, aber auch sein Hauptverdienst war, die dogmatischen Beschlüsse von Chalkedon in der gesamten Kirche durchzusetzen [...]. Ihm ist es in erster Linie zu verdanken, dass in den Wirren jener Jahre der überlieferte Glaube zum Siege kam und die Einheit der Kirche im wesentlichen erhalten blieb; ohne ihn wären die Beschlüsse von Chalkedon nicht zustande gekommen und ohne ihn hätten sie bei den mannigfaltigen Versuchen, sie zu Fall zu bringen, erst recht nicht aufrecht erhalten werden können.“

³ Zu Kanon 28 vgl. Chr. Fraise-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Altertum III, Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg i. Br. 2001, 158–210, hier 162–165.

nächst seinen Grund darin gehabt haben, dass das Konzil in seiner Glaubensdefinition ja praktisch Leos *Tomus ad Flavianum* rezipiert hatte. Doch wie man richtig beobachtet hat, betrachtet der Papst das Konzil von Chalcedon zusehends nicht mehr bloß als eine Bestätigung seines *Tomus*, sondern mehr und mehr als eine selbstständige Glaubensentscheidung, die es mit allen Mitteln zu verteidigen galt.⁴

Da eine ausgezeichnete ausführliche Gesamtdarstellung über Leos Einsatz für das Konzil von Chalcedon vorliegt,⁵ können wir uns im Rahmen unserer Untersuchung auf markante Äußerungen und Stellungnahmen des Papstes beschränken, mit denen er die Autorität des Konzils herausstellt und verteidigt. Leos Einsatz für das Konzil von Chalcedon reicht dabei von bloßer Information über seine Durchführung bis zu entschiedener Verteidigung seiner Beschlüsse mittels weit ausholender theoretischer Argumente. Das Konzil selbst endete Ende Oktober 451; schon unter dem Datum vom 27. Januar 452 liegt ein Schreiben des Papstes an die gallischen Bischöfe vor, in dem es in Bezug auf das Chalcedonense heißt:

[...] wer immer sich deren [das heißt des Nestorius und Eutyches] unerträglichen Gottlosigkeiten anschließen wollte, wird sich selbst von dem Leib der christlichen Einheit lostrennen. Denn fernerhin ist niemandem das Zufluchtsmittel der Entschuldigung wegen Unwissenheit oder wegen des schwierigen Verständnisses gestattet, weil die eben deshalb versammelte Synode von nahezu sechshundert unserer Brüder und Mitbischöfe es nicht mehr erlaubte, Vernunftüberlegungen und entsprechende Erörterungen (*nullam artem ratiocinandi, nullum eloquium disserendi*) gegen den göttlich begründeten Glauben anzustellen. Indem unsere Brüder und Stellvertreter [...] mit Hilfe der Gnade Beistand leisteten, wurde nicht nur den Bischöfen Christi, sondern auch den christlichen Fürsten und Gewalten sowie den Klerikern und Laien aller Rangstufen völlig klar, dass derjenige der wahrhaft apostolische und katholische aus der Quelle der göttlichen Liebe strömende Glaube sei, den wir rein und frei von allem Schmutze jeglichen Irrtums, so wie wir ihn empfangen, verkündigen und unter der Zustimmung der ganzen Welt verteidigen [...].⁶

Neben der Information über die Durchführung des Konzils liefert Leo hier den gallischen Bischöfen auch einige Stichpunkte zu seiner Interpretation – vor allem den entscheidenden: Zukünftig ist keine Infragestellung des vom Konzil definierten Glaubens mehr erlaubt. Dies gilt für die ganze Kirche, für die Hierarchie, die Laien aller Stände und damit auch die weltlichen Ob-

⁴ Vgl. *M. Wojtowycsch*, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981, 343–349.

⁵ Vgl. die in Anmerkung 1 genannte Studie. – Auch *D. Wyrwa*, Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalcedon im Westen, in: Chalcedon: Geschichte und Aktualität, Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon, herausgegeben von *J. van Oort* und *J. Roldanus*, Löwen 1998, 147–189, hier 155, hebt auf die besondere Rolle der Päpste ab: „In der Tat sollte der apostolische Stuhl bis gegen Ende des 5. Jh.s die einzige westliche Instanz bleiben, wo den chalcedonensischen Beschlüssen ausgeprägtes Interesse und aktiver Einsatz entgegengebracht wurden, insofern die Durchsetzung und unbeeinträchtigte Gültigkeit der Glaubensentscheidungen zur obersten Maxime päpstlichen Handelns erhoben wurden.“ – *Frasse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 168–174, gibt einen Überblick über die Rolle von Papst Leo.

⁶ Ep. 102, JW 479; ACO II,4; 53,28–54,7.

rigkeiten. Als Ausdruck des seit Damasus deutlich gewachsenen Primatsbewusstseins fehlt auch nicht der Hinweis auf die Mitwirkung der päpstlichen Stellvertreter auf dem Konzil. Entsprechend dem oben angedeuteten Wandel in der Einschätzung des Konzils durch den Papst weist Leo ausdrücklich darauf hin, dass der vom Konzil definierte Glaube derjenige ist, den er, der Papst – gemeint ist sein *Tomus* an Flavian – vorformuliert hat. Zu beachten ist auch Leos Formulierung, dass der vom Papst und vom Konzil definierte Glaube ein empfangener, das heißt ein überlieferter Glaube ist.

Dass es Leo darauf ankam, die gallischen Bischöfe auch mit Dokumenten des Konzils auszustatten, ergibt sich aus einem zwei Monate später übersandten Brief mit dem Synodalurteil über Dioskur:

Alle Bischöfe des Herrn nämlich stimmten, wie der Heilige Geist sie lehrte, in einer Meinung zusammen, und es wurde in betreff des Geheimnisses der Menschwerdung des Herrn, worüber das Verständnis vieler schwankte, die Finsternis des Irrtums so verscheucht, dass in unserem einen Herrn, dem wahren Sohn Gottes wie des Menschen, weder über die Natur seiner Menschheit noch über das Wesen seiner Gottheit mehr ein Zweifel besteht.⁷

Den hier gegebenen Hinweis auf die Inspiration des Konzils durch den Heiligen Geist wird Leo im Folgenden immer wieder wiederholen. Er stellt für ihn einen wichtigen Baustein seiner Konzilstheorie dar. Wie sehr es dem Papst darauf ankommt, sich nicht auf den „Geist“ des Konzils, sondern auf seinen „Buchstaben“ berufen zu können, ergibt sich aus der Julian von Kios, seinem Gesandten beim Kaiser, am 7. August 453 gegebenen Anweisung, die Akten des Konzils nicht nur zu sammeln, sondern auch ins Lateinische zu übersetzen:

Von den Synodalakten, die alle Tage auf dem Konzil zu Chalcedon abgefasst wurden, hat man bei uns wegen der Verschiedenheit der Sprache ein wenig klares Verständnis. Deshalb trage ich es Deiner Brüderlichkeit besonders auf, alles in einem Codex zu sammeln und ganz vollständig ins Lateinische zu übersetzen, damit wir an keinem Teil der Verhandlungen zweifeln können und keineswegs zweifelhaft sein kann, was durch Deine Bemühung zum vollen Verständnis gebracht worden ist.⁸

Mit dem Datum vom 21. März 453 liegt ein Schreiben vor, in dem Leo in aller Form eine im Osten längst erwartete, aber wegen des vom Papst abgelehnten Kanons 28 bisher nicht erfolgte Zustimmung zum übrigen Inhalt des Konzils, seiner Glaubensdefinition und den übrigen Kanones vorlegt:

Damit also bei niemandem durch böswillige Deuter ein Zweifel darüber angeregt werde, ob ich das billige (*approbo*), was auf der Synode von Chalcedon durch Eure Übereinstimmung (*unanimitas*) den Glauben betreffend festgesetzt wurde, richte ich an alle unsere Brüder und Mitbischöfe, die dem vorgenannten Konzil beiwohnten, dieses Schreiben [...], damit es sowohl die ganze Bruderschaft wie auch die Herzen aller Gläubigen wissen, dass ich nicht bloß durch die Brüder, die meine Stelle vertraten, sondern auch durch die Bestätigung der Synodalverhandlungen meine eigene Meinung mit Euch vereinigt habe, freilich nur, was immer wiederholt werden muss, in der An-

⁷ Ep. 103, JW 480; ACO II,4; 155,21–25.

⁸ Ep. 113, JW 489; ACO II,4; 66,35–67,6.

gelegenheit des Glaubens, wegen der das allgemeine (*generale*) Konzil auf Befehl (*praeceptum*) der christlichen Kaiser und mit Zustimmung (*consensus*) des apostolischen Stuhles berufen wurde [...].⁹

Von dieser Zustimmung informiert Leo eigens auch Kaiser Marcian in einem Brief gleichen Datums mit der gleichzeitigen Bitte, diese seine Zustimmung allgemein bekannt zu machen:

Weil man aber dem gottesfürchtigsten Willen Eurer Frömmigkeit jedenfalls Gehorsam entgegenbringen muss, schloss ich den Synodalbeschlüssen, die in Bezug auf die Bekräftigung des katholischen Glaubens und auf die Verurteilung der Häretiker meinen Beifall haben, gern mein Urteil an, dessen Mitteilung an alle Bischöfe und Kirchen Eure Milde anbefehlen wird.¹⁰

Den Bischof Theodoret von Cyrus mahnt Leo in seinem Brief vom 11. Juni 453 ausdrücklich, sich an die Entscheidung des Konzils zu halten und den Glauben ihr entsprechend zu verkünden:

[Es ist daran zu erinnern], dass wir durchaus nicht von jenen Glaubensregeln abweichen, die die Gottheit des Heiligen Geistes auf dem Konzil von Chalcedon aufstellte, und zwischen beiden feindlichen Parteien des neuen Unglaubens unsere Worte mit aller Vorsicht abwägen und nicht mehr, was fern sei, darüber wie über zweifelhafte Fragen sprechen, sondern mit voller Autorität das gut Entschiedene darlegen [...].¹¹

Am 1. Juni 457 schreibt Leo an Julian von Kios, seinen Mittelsmann in Konstantinopel:

Dahin aber muss im Interesse der ganzen Kirche Eure Bemühung gerichtet sein, dass, wenn das, was vorgegangen sein soll, wahr ist, es der heiligen Synode von Chalcedon keinen Eintrag tun (*praeiudicare*) kann, damit, was unter der Anweisung des Heiligen Geistes zum Heile der ganzen Welt festgesetzt wurde (*definita*), unverletzt bleibt.¹²

Als dann in Alexandrien monophysitische Mönche gegen das Konzil von Chalcedon mobil machen und eine Neuverhandlung verlangen, wird Leo aktiv und schreibt unter dem Datum vom 11. Juli 457 gleich mehrere Briefe, um gegen eine Neuverhandlung des in Chalcedon Beschlossenen zu protestieren. In diesem Sinne schreibt er an den Nachfolger von Kaiser Marcian, Kaiser Leo:

[Ihr dürft es nicht erlauben], dass das, was auf der heiligen Synode von Chalcedon bezüglich der Menschwerdung des Herrn Jesus Christus bekräftigt worden ist, durch eine abermalige Verhandlung angetastet werde; denn auf jenem durch den Heiligen Geist versammelten Konzil wurde alles durch seine vollständige und vollkommene Erklärung bekräftigt, so dass jener Regel, die aus göttlicher Eingebung hervorging, nichts hinzugegeben oder von ihr genommen werden kann, glorreicher Kaiser. [...] es gereicht Euch zum Ruhme, auf meine Bitte der gesamten Kirche zu gewähren und unabänderlich und für immer zu bewahren, dass das, was dem Evangelium Christi und der Wahrheit der apostolischen Predigt durch alle früheren Zeiten gemäß in einem Glauben und einem Sinne bekräftigt wurde, fernerhin durch keine Verhandlung wankend gemacht werden kann.¹³

⁹ Ep. 114, JW 490; ACO II,4; 70,28–71,7.

¹⁰ Ep. 115, JW 491; ACO II,4; 68,1–5.

¹¹ Ep. 120, JW 496; ACO II,4; 80,27–31.

¹² Ep. 144, JW 520; ACO II,4; 138,32–36.

¹³ Ep. 145, JW 521; ACO II,4; 96,3–6.10–13.

Zu den Argumenten gegen eine Neuverhandlung (*retractatio*) gehört natürlich die gleich in seiner ersten Stellungnahme behauptete Inspiration des Konzils durch den Heiligen Geist. Die Formulierung, dass dem Konzil nichts hinzugefügt und von ihm nichts weggenommen werden darf, gibt der Konzilsdefinition einen schriftähnlichen Charakter. Zu den Argumenten zu Gunsten der Konzilsautorität gehört auch der Hinweis auf den vertikalen und horizontalen Charakter des auf dem Konzil zustande gekommenen Konsenses: Es geht um das seit den Aposteln (vertikaler Konsens) und auf dem Konzil (horizontaler Konsens) einstimmig Überlieferte. Leo bittet in diesem Zusammenhang den Bischof von Konstantinopel, Anatolius, um aktive Unterstützung seines eigenen Einsatzes für das Konzil von Chalcedon. Er solle sich in diesem Sinne bei dem Kaiser einsetzen:

Übrigens sollte auch Deine Brüderlichkeit die persönliche Gegenwart dazu benutzen, den gläubigsten Kaiser recht angelegentlich darum zu bitten, dass die Entscheidungen der heiligen Synode von Chalcedon ohne alle neuerliche Verhandlung (*retractatio*) gewahrt werden müssen, da, was unter Gottes Eingebung beschlossen wurde, durch keine Abänderung entstellt werden kann. Über den Erfolg dieser frommen Obsorge wirst Du mich durch häufige Schreiben Deiner Liebe benachrichtigen müssen [...].¹⁴

In einem nicht näher datierten Brief aus demselben Jahr informiert Leo Anatolius über die besondere Zustimmung des Westens zum Konzil von Chalcedon. Man hält das Konzil dort für apostolische Überlieferung, von der nicht abgewichen werden darf:

Kraft göttlicher Eingebung ist die ganze Kirche sowohl in dem Glauben an die Menschwerdung Christi als auch in der Wahrung der chalcedonensischen Synode einer Meinung und wird besonders in unseren Ländern an der evangelischen Lehre so festhalten, dass es als ein großer Frevel gilt, wenn von der apostolischen Überlieferung auch nur in irgendeinem unbedeutenden Punkte abgewichen wird.¹⁵

Vom 11. Juli 457 stammt auch ein Schreiben an Julian von Kios, in welchem er darum bittet, sich beim Kaiser gegen eine Neuverhandlung der Beschlüsse von Chalcedon einzusetzen:

Erlangt durch unermüdliche Vorstellungen, was in der Angelegenheit des Glaubens die Hauptsache ist, dass die Beschlüsse der heiligen Synode von Chalcedon durch keine Nachstellungen der Häretiker angetastet werden und es nicht gestattet sei, an jener Entscheidung (*definitio*) etwas zu erschüttern, die ohne Zweifel aus göttlicher Eingebung stammt und durchaus mit der evangelischen und apostolischen Lehre übereinstimmt!¹⁶

Am 1. September 457 beschwört der Papst auch Bischof Basilius von Antiochien, dem Konzil von Chalcedon die Treue zu wahren und sich gegen eine Neuverhandlung, wie sie die „Häretiker“ verlangen, auszusprechen:

Weil nun dies, teuerster Bruder, dem christlichen Glauben feindlich ist und mit solcher Verkehrtheit aus keinem anderen Grund begehrt wird, als um die Lehre des Evangeliums und das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn zu vernichten, so beschwöre

¹⁴ Ep. 146, JW 522; ACO II,4; 96,34–97,5.

¹⁵ Ep. 157, JW 534; ACO II,4; 109,40–110,2.

¹⁶ Ep. 147, JW 523; ACO II,4; 97,19–23.

ich Eure Liebe, Euren Geist, in nichts von den Entscheidungen der chalcedonensischen Synode loszulösen, und dass Ihr, was nach göttlicher Eingebung beendet wurde, durch keine Neuerung ersetzt.¹⁷

An den Kaiser geht mit gleichem Datum ein Dankesschreiben dafür, dass er sich zum „Hüter“ des Konzils von Chalcedon macht:

[...] wir hören nicht auf, Euch zu danken und die Vorsehung Gottes in dem Eifer Eures Glaubens zu preisen, da Ihr in heiligem und katholischem Geiste [...] der Unverschämtheit der Häretiker so widerstanden habt, dass Ihr erklärtet, Ihr seid zum Frieden der ganzen Welt ein Hüter der chalcedonensischen Synode¹⁸.

Den aus Alexandrien vertriebenen und sich in Konstantinopel aufhaltenden Bischöfen berichtet Leo am 11. Oktober 457 von der „bischöflichen Begeisterung“ des Kaisers für das Konzil von Chalcedon:

Ich zweifle nicht, dass Euch von seinem [das heißt des Kaisers] Wohlwollen jenes Vertrauen geschenkt wurde, dass Ihr für den Stand der gesamten Kirche das, was geschehen muss, durchführen könnt, weil auch seine Milde für die Verteidigung der Beschlüsse der heiligen chalcedonensischen Synode mit bischöflicher Begeisterung entflammt ist und der ganzen Welt nichts Heilsameres und Beseligenderes werden kann, als wenn das von Ewigkeit her eingeleitete Geheimnis durchaus unverletzlich durch die kirchliche und kaiserliche Macht bewahrt wird.¹⁹

In seinem Schreiben vom 1. Dezember 457 an Kaiser Leo bringt der Papst ein weiteres Argument für das Festhalten an der Entscheidung von Chalcedon: Eine Neuverhandlung würde bedeuten, dass die Anhänger des Konzils selbst Zweifel an der Richtigkeit seiner Entscheidung hätten:

Da Ihr in heiligem und geistigem Eifer den Frieden der Kirche durchaus befestigt und da der Verteidigung des Glaubens nichts mehr entspricht, als dem anzuhängen, was unter der Anweisung des Heiligen Geistes völlig tadellos bestimmt wurde, so hätte es den Anschein, als ob wir selbst an dem richtig Festgesetzten rüttelten und die Bestimmungen, die die ganze Kirche angenommen hat, nach dem Gutdünken eines Ansinens von Seiten der Häretiker entkräfteten [...]. Weil nach den Gottlosigkeiten der ephesinischen Synode²⁰ [...] zur Erhaltung des christlichen Glaubens nichts Nützlicheres angeordnet werden konnte, als dass die heilige Synode von Chalcedon das Verbrechen des Vorgenannten [Nestorius] zunichtemachte und daselbst für die himmlische Lehre so gesorgt wurde, dass in keines Meinung etwas übrig blieb, das vom Worte der Propheten oder Apostel abweichend wäre [...].²¹

Am 21. März 458 wiederholt Leo in einem weiteren Brief an die aus Alexandrien vertriebenen Bischöfe in Konstantinopel seine Warnung vor einer Neuverhandlung des in Chalcedon Definierten. Der Papst nennt dabei die drei Autoritäten, die sich für das Konzil einsetzen, nämlich das Konzil selbst, den Kaiser, den Papst:

Über jene Entscheidungen (*res definitae*), die die Autorität einer so großen Synode und des christlichen Kaisers und die Zustimmung des Apostolischen Stuhles bekräftigt

¹⁷ Ep. 149; JW 526; ACO II,4; 98,14–18.

¹⁸ Ep. 148; JW 524; ACO II,4; 98, 32–99,1.

¹⁹ Ep. 154; JW 530; ACO II,4; 101,19–24.

²⁰ Gemeint ist die zweite Synode von Ephesus, die sogenannte ‚Räubersynode‘ (449).

²¹ Ep. 156; JW 532; ACO II,4; 102,2–12.

hat, darf keine Erörterung stattfinden, damit nicht ein frevelhaftes Schwanken herbeigeführt wird. Dem Glauben und der Standhaftigkeit der Bischöfe würde großer Schaden zugefügt werden, wenn man mit denen, die von Mord und Wut erfüllt sind und das Evangelium Christi ändern wollen [...], einen überflüssigen und sehr schädlichen Wortwechsel einging.²²

Zwei weitere Postsendungen gehen am selben Tag ab, eine an die Konstantinopler Priester und eine an Kaiser Leo. Der Brief an die Priester weist auf Leos Bitte an den Kaiser hin, es nicht zu gestatten,

dass die Entscheidungen (*definitiones*) der heiligen Synode von Chalcedon, die wahrhaft aus himmlischem Beschlusse hervorgingen, durch eine abermalige Verhandlung (*retractatio*), als ob eine solche notwendig wäre, verletzt werden, da es offenbar ist, dass die Gottlosen in ihrer List und Verstellung dahin trachten, dass sie die mit der Lehre des Evangeliums und der Überlieferung der Väter übereinstimmenden Beschlüsse durch ein neuerliches Urteil wankend machen, und dass durch die Gestattung einer Debatte (*disceptatio*) die Autorität schwinde²³.

Der Brief an Kaiser Leo sucht diesen über die Absicht derer aufzuklären, die von den in Konstantinopel eingetroffenen Gesandten des Papstes eine Neuverhandlung der in Chalcedon ergangenen Entscheidungen verlangen, und warnt vor den Folgen solcher *retractatio*. Dabei kommt neben den bekannten Argumenten auch ausdrücklich die Identität des Glaubens von Chalcedon mit dem des Konzils von Nicaea zur Sprache:

Denn das zu suchen, was offenbar ist, das nochmals zu behandeln (*retractare*), was abgeschlossen ist, was ist dies anderes als für das Empfangene nicht zu danken [...] Weil Ihr also mit eifriger Sorge auf den Frieden der gesamten Kirche und auf die Erhaltung des katholischen Glaubens bedacht seid, so erkennt Ihr deutlich, mit welch großer Hinterlist und Vermessenheit die Häretiker es dahin zu bringen versuchen, dass zwischen den Schülern des Eutyches und Dioskuros und den Abgesandten des Apostolischen Stuhles eine eingehendere Untersuchung (*diligentior tractatus*) durchgeführt werde, als ob vorher gar nichts entschieden worden wäre, und das auf dem Konzil von Chalcedon Beschlossene, was die Priester der ganzen katholischen Welt billigen und worüber sie sich freuen, nun zur Schmach selbst des hochheiligen nicaenischen Konzils wankend gemacht werde. Denn was in unserer Zeit zu Chalcedon über die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus festgesetzt wurde, das entschied auch in Nicaea jene geheimnisvolle Zahl der Väter²⁴ [...]. Was gottgefällig und vollständig entschieden ist, darf nicht abermals einer Erörterung (*disceptatio*) unterzogen werden, damit es nicht den Anschein hat, als ob wir selbst nach dem Belieben der Verurteilten über das Zweifel hegten, was doch offenbar mit den Aussprüchen der Propheten, des Evangeliums und der Apostel vollkommen übereinstimmt.²⁵

Der letzte Brief an Kaiser Leo vom 17. August 458 holt im Vergleich zu den früheren Schreiben weiter aus und macht deutlich, worauf bei Papst Leo letztlich die Verteidigung der Konzilsentscheidung von Chalcedon und der Widerstand gegen eine Neuverhandlung des vom Konzil Beschlossenen beruhen. Leo geht es um die Sache des Glaubens als solchen. Und dieser hat

²² Ep. 160, JW 537; ACO II,4; 108,7–12.

²³ Ep. 161, JW 538; ACO II,4; 108,30–33.

²⁴ Anspielung auf das Theologumenon der 318 Väter; vgl. hierzu *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 221 f.

²⁵ Ep. 162, JW 539; ACO II,4; 105,25–106,8.

nach ihm seinen Grund nicht in menschlichem Ermessen, sondern in göttlicher Offenbarung:

Wenn es menschlichem Meinen immer freisteht, in Frage zu stellen, so wird es nie an Leuten fehlen, die es sich herausnehmen, sich der Wahrheit zu widersetzen und in die Geschwätzigkeit der Weltweisheit ihr Vertrauen zu setzen. Wie sehr jedoch solche höchst schädliche Eitelkeit zu meiden ist, weiß christlicher Glaube und christliche Weisheit aus der Lehre des Herrn Jesus Christus. Denn er hat, da er alle Nationen zur Erleuchtung des Glaubens berufen wollte, seine Diener zur Verkündigung des Evangeliums nicht aus den Philosophen oder Rednern erwählt, sondern niedrige Leute und Fischer genommen. Denn die himmlische Lehre in ihrer Fülle und Kraft sollte nicht angewiesen erscheinen auf die Hilfe von Worten [nach dem Zitat von 1 Kor 1,17–20]: Denn die Rhetorik und die von den Menschen erfundenen Disputierkünste setzen ihren Ruhm gerade darin, bei ungewissen und wegen der Vielfalt der Meinungen undurchsichtigen Fragen den Sinn der Zuhörer dahin zu lenken, was ein jeder nach Geist und Rednergabe zu behaupten sich vorgenommen hat. So kommt es, dass als am meisten wahr gilt, was mit der größten Rednergabe verteidigt wurde. Das Evangelium Christi bedarf jedoch dieser Kunst nicht. Denn in ihm ist die wahre Lehre aufgrund ihres eigenen Lichtes offenbar. Hier genügt es dem wahren Glauben zu wissen, wer lehrt, und es ist nicht mehr gefragt, was den Ohren schmeichelt.²⁶

Gewiss, der Gedanke ist nicht neu. Es ist die biblisch-paulinische Absage an den griechischen Geist zu Gunsten des Glaubens. Völlig neu ist jedoch die Pointe: Absage an den griechischen Geist zu Gunsten einer Glaubensformel, zu Gunsten einer konziliaren Definition als solcher. Leo begründet hier die in vorausgegangenen Briefen mehrmals wiederholte Devise *nihil prorsus de bene compositis retractetur* durch den Rekurs auf die personale Struktur des Glaubens. Dem Glaubenden genügt es zu wissen, wer lehrt. Die personale Struktur des Glaubensaktes, die Relation zwischen dem Gläubigen und dem Glaubensmittler, wird auf die Konzilsdefinition angewendet. Soweit wir sehen, ist vor Leo noch von niemandem die bleibende Gültigkeit einer Konzilsdefinition so prinzipiell aus dem Wesen des Glaubensaktes selbst abgeleitet worden. Im Folgenden verweist Leo dann auf die beiden für katholische Wahrheit konstitutiven Kriterien: den Konsens der Kirche in der Horizontalen und Vertikalen. Der horizontale Konsens besteht in der Zustimmung „alle[r] Provinzen des römischen Reiches“, der vertikale in der Übereinstimmung mit dem „hochheiligen nicaenischen Konzil“:

[...] Nachdem also die heilige chalcedonensische Synode, die von allen Provinzen des römischen Reiches unter der Zustimmung der ganzen Welt gefeiert wurde und von den Dekreten des hochheiligen nicaenischen Konzils nicht abwich, die ganze Gottlosigkeit der eutychanischen Lehre von dem Leib der katholischen Gemeinschaft losgeschieden hat – wie kann irgendeinem der Gefallenen die Rückkehr zum kirchlichen Frieden offenstehen, außer er hätte sich durch eine vollkommene Genugtuung gereinigt? Denn wie kann denen die Freiheit zum Streiten gewährt werden, welche durch ein gerechtes und heiliges Urteil verdammt zu werden verdienten [...]?²⁷

Die in Leos Einsatz für Chalcedon verwendeten theoretischen Argumente stellen Ansätze dar zur Ausbildung einer allgemeinen Theorie der ökume-

²⁶ Ep. 164,2, JW 541; ACO II,4,110,36–111,20.

²⁷ Ep. 164, JW 541; ACO II,4; 110,36–111,29.

nischen Konzilien. Tatsächlich werden seine Gedanken von späteren Autoren wie Gelasius²⁸ und Facundus von Hermiane²⁹ deutlich erkennbar wieder aufgegriffen und weiter entfaltet.

1.2 Simplicius (468–483)³⁰

Wie schon bei Leo d. Gr. beschränken wir uns im Rahmen der vorliegenden Untersuchung auch bei dessen Nachfolgern auf die expliziten Stellungnahmen des jeweiligen Papstes zum Konzil von Chalcedon, also auf Äußerungen, in denen sie sich für das genannte Konzil starkmachen und für seine Anerkennung beziehungsweise Durchsetzung einsetzen beziehungsweise dafür kämpfen. Außer Betracht bleiben die konkreten geschichtlichen Ereignisse, die gesamte von den Päpsten in der Intention, das Konzil auch im Osten durchzusetzen, betriebene Politik und der in ihrem Dienst erfolgende rege Briefverkehr zwischen dem Papst auf der einen und dem Kaiser beziehungsweise den östlichen Bischöfen auf der anderen Seite. Wir gehen auch nicht näher auf die für den Ablauf der äußeren Ereignisse und den Erfolg des Einsatzes zu Gunsten von Chalcedon wichtigen inneren Voraussetzungen bei den Päpsten ein, zum Beispiel die beeindruckende Kraft und Geschlossenheit in der Darlegung des römischen Rechtsstandpunktes bei Gelasius, die schließlich bis zu einem Schisma führende konsequente Anwendung dieser Rechtsposition bei Felix II., die für die östliche Seite keinerlei Verständnis zeigende Haltung von Papst Symmachus, der den Einigungs- und Versöhnungswillen des Ostens einfach zurückweist. Zu den von uns nicht näher beachteten Aspekten gehört weiterhin das ständig wachsende Primatsbewusstsein der Päpste, das unklug zur Geltung gebracht wurde und nach dem ausgebrochenen Schisma die Versöhnung mit dem Osten unnötig erschwerte. Wir weisen für alle diese wichtigen Aspekte auf die umfassende Studie von Fritz Hofmann hin³¹, die nach wie vor ihre Gültigkeit behält.

Was nun den ersten Nachfolger Leos, Hilarus (461–468), angeht, so weiß der *Liber pontificalis* zwar zu berichten, dass er sich im ganzen Orient für die Konzilien von Nicaea, Ephesus und Chalcedon eingesetzt hat³²; tatsächlich sind von ihm aber keine diesbezüglichen Briefe erhalten. Der erste Nachfolger Leos, der sich in expliziten Äußerungen für das Konzil einsetzt,

²⁸ Vgl. weiter unten in dieser Untersuchung.

²⁹ Vgl. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 291–300.

³⁰ Vgl. M. C. Pennacchio, Simplicio, in: Enciclopedia dei papi, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, [Roma] 2000, 447–450.

³¹ Vgl. Anmerkung 1. – Für die gesamte Periode von Chalcedon bis Konstantinopel II vgl. P. Maraval, Die Rezeption des Chalcedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums, Altertum III, 120–157; für die Zeit des Acacianischen Schismas sei verwiesen auf die in Fußnote 44 genannte Studie von J.-M. Kötter.

³² Liber pontificalis 48, Ausgabe L. Duchesne, Paris 1886, 242,1–3.

ist also Simplicius³³. Weil sich die Verhältnisse im Osten kritisch für das Konzil entwickelt hatten, schreibt er am 9. Januar 476 dem Bischof von Konstantinopel, Acacius³⁴:

Ich ermahne Dich [...], teuerster Bruder, den Versuchen schlechter Leute, eine Synode zustande zu bringen, auf alle mögliche Weise Widerstand zu leisten; denn eine solche wurde stets nur dann angesagt, wenn entweder etwas im schlechten Sinn Neues oder im Bekenntnis der Glaubenswahrheiten Zweifelhaftes aufgetreten ist, damit in gemeinsamer Verhandlung die Autorität einer bischöflichen Entscheidung das aufhelle, was etwa dunkel war. So nötigte dazu, dass dies geschehe, zuerst die Ruchlosigkeit des Arius, später die des Nestorius, zuletzt die des Dioskuros und Eutyches. Auch dies muss man sich vor Augen halten [...], dass es ein Frevel wäre, entgegen den Urteilsprüchen der Bischöfe des Herrn von dem ganzen Erdkreise und den Kaisern beider Reiche die Verurteilten wieder einzusetzen, die Verbannten zurückzubringen, die wegen ihres gottlosen Lebenswandels Verwiesenen freizusprechen. Deshalb also, was man oft wiederholen muss, sollst Du alles dies den Ohren seiner Milde untertänig vortragen.³⁵

Mit den „Ohren seiner Milde“ ist der Usurpator Basiliscus gemeint, der am 9. Januar 475 Kaiser Zenon von der Macht verdrängt hatte. Der also soll, wie auch Acacius selbst, an die kirchliche „Tradition“ erinnert werden, die besage, dass neue Konzilien nur dann abgehalten würden, wenn neue Streitfragen aufträten. So jedenfalls sei man gegenüber Arius, Nestorius und Eutyches vorgegangen. Ein umgekehrtes Vorgehen wäre ein „Frevel“ gegenüber Chalcedon. Dessen Autorität beruht auf dem Konsens aller Bischöfe und der beiden Kaiser. Wir haben es hier mit wichtigen Bausteinen der auch in Rom sich immer deutlicher entfaltenden Theorie der ökumenischen Konzilien zu tun.

Einen Tag später ist der Brief an Kaiser Basiliscus datiert. Im Zusammenhang mit der Frage um Chalcedon weist der Papst den Kaiser zunächst auf die das Konzil betreffende Korrespondenz in den kaiserlichen Archiven hin. Für den Fall, dass diese dort wirklich nicht aufgefunden werden könne,

³³ Zu Simplicius und seinen Beziehungen zum Osten vgl. *Wyrwa*, Drei Etappen, 164, Anmerkung 51; *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 175–180.

³⁴ Acacius wird in der neueren Forschung, bisweilen sogar in derselben Veröffentlichung, nach wie vor sehr kontrovers beurteilt. So sieht *H. Chr. Brennecke*, Chalkedonense und Henotikon. Bemerkungen zum Prozeß der östlichen Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, in: Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, 24–53, hier 37, in ihm den „einzige[n] Patriarch[en] des Ostens, der [...] noch zu den Beschlüssen von Chalkedon stand“. „Man wird ihm also theologische Treue zur Synode von Chalkedon und zu ihren Beschlüssen unterstellen dürfen und müssen“ (ebd. 38). Dementsprechend betrachtete Acacius das von ihm im Auftrag des Kaisers verfasste Henotikon „als völlig mit den Beschlüssen von Chalkedon übereinstimmend“ (ebd. 46). Das Henotikon muss „in seiner Intention als chalkedonensisch interpretiert werden – aber eben als kyrillische Interpretation von Chalkedon“ (ebd. 47). Für *Wyrwa*, Drei Etappen 163, Anmerkung 50, ist Acacius dagegen ein „mit allen Wassern gewaschener Politiker“, dessen „Haltung zum chalkedonensischen Konzil stets ambivalent gewesen“ ist. Das Henotikon war dementsprechend „dazu bestimmt, das Chalkedonense beiseitezuschieben, ohne es förmlich außer Kraft zu setzen“ (ebd. 166). Die kontroverse Position der beiden Forscher über Acacius ergibt sich weitgehend aus ihrer verschiedenen Beurteilung von E. Schwarz in dieser Frage. Eine eher positive Würdigung des Acacius und des Henotikons bietet neuerdings *Chr. Lange*, *Mia Energiea*. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Konstantinopel, Tübingen 2012, 202–231.

³⁵ Ep. 2,3 an Acacius, JW 572, in: *Epistulae Romanorum pontificum genuinae*, Ausgabe A. Thiel, Braunsberg 1868, 179.

ist der Papst bereit, Abschriften aus den römischen Archiven zu schicken. Weiterhin ergänzt Simplicius die das Konzil von Chalcedon betreffenden Ausführungen an Acacius:

Durch sie [das heißt durch die Synode von Chalcedon] wurde das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn so vollständig und deutlich erklärt, dass nicht nur nicht Katholik, sondern nicht einmal Christ genannt werden kann, wer hier nicht die Ursachen seiner Erlösung deutlich anerkennt [...]. Wenn nun Eure Frömmigkeit sowohl diese (Synode) als auch das zu lesen geruht, was die Bischöfe des ganzen Ostens über ihre Zustimmung zu dieser Verkündigung geschrieben haben, dann wird sie sicherlich ersehen, dass alles sorgfältig geprüft und wahrheitsgemäß verkündet worden ist und dass man sich daher nicht durch die Umtriebe der Verderben bringenden Falschheit beunruhigen lassen darf. Was in der Tat aus der reinsten Quelle der Heiligen Schrift rein und deutlich geflossen ist, wird durch keine „Argumente“ nebulöser Verschlagenheit erschüttert werden können. Denn die Norm der apostolischen Lehre bleibt stets dieselbe bei den Nachfolgern dessen, dem der Herr die Sorge für die ganze Kirche anvertraut hat und dem er versprochen hat, dass er bei ihm sein werde bis an das Ende der Welt, dass ihn die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden, und von dessen Urteil er bezeugt hat, dass, was durch dasselbe auf Erden gebunden wird, auch im Himmel nicht gelöst werden kann (vgl. Mt 16,18 f.). Deswegen bitten und beschwören wir Eure Milde [...]: Verderblichen Geistern soll kein Zutritt gewährt werden [...] und keine Hoffnung soll gegeben werden, über alte Bestimmungen (*constituta*) erneut zu verhandeln (*retractare*). Denn, wie immer wieder gesagt werden muss: Was von apostolischen Händen unter Zustimmung der gesamten Kirche mit der scharfen Sichel des Evangeliums abgeschnitten zu werden verdiente, kann nicht wieder neue Lebenskraft erlangen [...].³⁶

Erstens weist Simplicius hier auf die, wenn man so will, „materiale“ Autorität des Konzils hin: Seine Definition ist „vollständig und deutlich“ und sie geht auf die „reinsten Quellen der Heiligen Schrift“ zurück. Zweitens weist er auf die inzwischen erfolgte und im sogenannten *Codex encyclius* dokumentierte Rezeption des Konzils hin.³⁷ Drittens hebt er deutlich auf die Rolle des Apostolischen Stuhles in der Frage der Geltung des Konzils von Chalcedon ab. Der Schluss aus all dem: keine *retractatio*, keine erneute Verhandlung des einmal richtig und gut Beschlossenen! Der am folgenden Tag an die Priester und Archimandriten von Konstantinopel abgegangene Brief weist nach Erwähnung der oben genannten Dokumente ebenfalls auf die einhellige Rezeption des Konzils im sogenannten *Codex encyclius* hin und spricht ausdrücklich von der Unauflöslichkeit seiner Entscheidung:

Demnach ist ohne Zweifel unauflöslich, was früher entweder so viele versammelte Bischöfe des Herrn entschieden haben oder was sie, da sie einzeln bei ihren Kirchen weilten und dessen ungeachtet eines Sinnes waren, wenn auch mit verschiedenen Worten, so doch in einem Geiste aussprachen, indem sie die Urheber wie Anhänger der verabscheuungswürdigen Irrtümer verdamnten. Deshalb ist bei so vielen Vorgaben (*forma*) für die Verkündigung nicht eine erneute Affirmation (*assertio*), anzustreben, sondern Standhaftigkeit.³⁸

³⁶ Ep. 3,5–6 an Kaiser Basiliscus, JW 573; *Thiel*, 181 f.

³⁷ Zum *Codex encyclius* vgl. *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 258–263.

³⁸ Ep. 4,2 an die Priester und Archimandriten von Konstantinopel, JW 574; *Thiel*, 184.

Im Januar desselben Jahres 476 ermahnt der Papst Acacius nochmals,

bei dem christlichsten Kaiser nicht davon abzulassen, auch in unserem Namen untertänigst darum zu bitten und ihm nahezu legen, das, was so oft und gut festgesetzt worden ist, durch keine geheimen Machenschaften zu verletzen; denn es ist eine sichere und ganz einzige Stütze seines Reiches, das in der Angelegenheit des Glaubens im Heiligen Geist versammelte Konzil der Bischöfe für den wahren und ewigen König unversehrt zu bewahren³⁹.

Hinzu kommt dieses Mal also der Hinweis auf die Wichtigkeit des Glaubens von Chalcedon für die Einheit des Reiches. Auch bei dem seit Herbst 476 wieder zur Macht zurückgekehrten Kaiser Zenon wirbt Simplicius in seinem Brief vom 9. Oktober 477 für Chalcedon unter Hinweis auf die politische Bedeutung des Konzils:

Deshalb bitte ich vor allem [...], dass Ihr, gleichwie Ihr Euer Reich von der Herrschaft des Tyrannen gesäubert habt, ebenso auch allenthalben die Kirche Gottes von den Raubzügen und der Ansteckung der Häretiker befreit und nicht gestattet, dass das, was böse Zeitläufte hervorbrachten [...], die Oberhand behält über das, was so viele und so große Bischöfe und die Zustimmung der gesamten Kirche mit ausgezeichneten und rechtgläubigen Bischöfen beschlossen haben. Ihr sollt befehlen, dass die Anordnungen (*constituta*) der chalcedonensischen Synode und das, was mein Vorgänger Leo seligen Angedenkens durch apostolische Unterweisung lehrte, unversehrt gelten, weil durchaus nicht nochmals verhandelt (*retractare*) werden kann, was durch deren Festsetzung entschieden worden ist, noch derjenige wieder aufgenommen werden darf, der so oft und von allen Seiten wie aus einem Munde verurteilt worden ist.⁴⁰

Die hier ausgesprochene Warnung vor einer Neuverhandlung der *constituta* von Chalcedon wiederholt Simplicius in einem weiteren Schreiben vom Oktober 477 an Acacius. Außerdem weist er auf die „strafende Hand Gottes“ hin, also auf Ereignisse, die er als offensichtliche göttliche Bestätigung des Konzils deutet:

[...] zweiflerische und unruhige Geister sollen nicht erwarten, es werde nach dem chalcedonensischen Konzil gegen dessen Beschlüsse (*definitio*) etwas Neues verhandelt (*retractare*); denn in der ganzen Welt wird in unverbrüchlicher Beobachtung festgehalten, was von der Gesamtheit der Bischöfe festgesetzt und durch die strafende Hand Gottes, wie sich gezeigt hat, so oft bestätigt worden ist. Deswegen empört sich gegen den göttlichen Bescheid (*iudicium*), wer immer den Bestimmungen (*definita*) dieses verehrungswürdigen Konzils nach so vielen Beispielen des göttlichen Unwillens nicht folgt.⁴¹

1.3 Felix II. (III.) (483–492)⁴²

Bevor Simplicius' Nachfolger, Felix II., Acacius im März 483 nach Rom zitiert⁴³ und ihn schließlich exkommuniziert, was zum sogenannten Acaciani-

³⁹ Ep. 5 an Acacius, JW 575; Thiel, 186.

⁴⁰ Ep. 6,4 an Kaiser Zenon, JW 576; Thiel, 189.

⁴¹ Ep. 7,5 an Acacius; JW 577; Thiel, 192.

⁴² Vgl. R. Bratož, Felice III, in: Enciclopedia dei papi, I, 450–457.

⁴³ Ep. 3,1 an Acacius (*Libellus citationis*), JW 593; Thiel, 239–240. – Zu dem 482 von Kaiser Zenon erlassenen Glaubensedikto, dem sogenannten Henotikon, das übrigens in Rom keine Beachtung fand, vgl. neben Brennecke, Chalcedonense und Henotikon, 42–51, Maraval, Die Rezeption des Chalcedonense, 133–135, vor allem Lange, Mía Energeia, 202–231.

schen Schisma führt, das dann 35 Jahre dauern sollte, setzt er sich nochmals in zwei Briefen im März 483, in einem an den Kaiser und in einem an Acacius selbst,⁴⁴ für das Konzil von Chalcedon ein. Im Brief an den Kaiser erklärt der Papst das Konzil zum „goldenen Mittelweg“ zwischen den Irrlehren des Nestorius und des Eutyches:

Du siehst, verehrungswürdiger Kaiser, dass, gleichwie die entschiedene Verteidigung der chalcedonensischen Synode die Niederlage ihrer Feinde ist, ebenso umgekehrt die offene Bekämpfung derselben sich als Aufmunterung der Feinde dieser ehrwürdigen Versammlung erweist. Die denkwürdige Versammlung wich, wie das Wort Gottes uns lehrt (vgl. Dtn 5,32), „weder zur Rechten noch zur Linken vom geraden Wege ab, sondern ging“, wie geschrieben steht, „den goldenen Mittelweg“, verwarf beiderseits die gotteslästerlichen Wahngelbte des Nestorius und des Eutyches [...] in eben derselben Weise, wie es die Überlieferung der göttlichen Bücher aufweist und alle bisherigen Bischöfe nach dem Vorbild (*forma*) des Konzils von Nicaea verkündeten [...].⁴⁵

Der Brief enthält auch wieder einen Hinweis auf den *Codex encyclius*, den Beweis für die Rezeption des Konzils in den östlichen Kirchen. Der Brief an Acacius selbst erhebt schwere Vorwürfe gegen den Bischof der Reichshauptstadt, darunter auch den Vorwurf eines mangelnden Einsatzes für das Chalcedonense:

[...] Du solltest doch wenigstens Deiner bischöflichen Pflichten gedenken und hättest Dich für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens, für die Beobachtung der väterlichen Satzungen, für die Wahrung des Beschlusses (*constitutio*) der chalcedonensischen Synode, welche sich eng an die nicaenische Versammlung anschließt [...], entschieden einsetzen sollen [...].⁴⁶

Der von Anfang 490 stammende Brief von Papst Felix II. an die Konstantinopler Priester verteidigt die Päpste gegen den Vorwurf der Eigensinnigkeit und führt einen neuen Aspekt in die Debatte um das Konzil ein. Der von einem Konzil gekennzeichnete Irrglaube schließt alle ein, die ihn teilen – ob es sich nun um die vom Konzil unmittelbar verurteilten Häretiker handelt oder diejenigen, die sich ihnen in der Folgezeit anschließen:

Wir sind nicht eigensinnig, sondern wir verteidigen die Glaubenslehren der Väter (*dogmata paterna*) [...]. Ist es denn nicht bekannt, dass durch das chalcedonensische Konzil, das die gesamte Kirche bekräftigte und bewahrte, Eutyches und Dioskur verurteilt wurden? Sind Timotheus [Aelurus]⁴⁷ und Petrus [Mongus]⁴⁸ nicht durch viele übereinstimmende Berichte als deren Mitschuldige überführt [...] Deshalb trifft nach

⁴⁴ Zu diesen Briefen und dem Ausbruch des sogenannten Acacianischen Schismas vgl. neben *Wyrwa*, Drei Etappen, 167–169, *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 180–185, vor allem *J.-M. Kötter*, Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike, Stuttgart 2013. Der Autor geht in seiner Arbeit, einer Art Fallstudie über Konfliktbewältigung unter den Bedingungen der „Reichskirche“, sehr genau auf Beginn, Verlauf und Ende des genannten Schismas ein (41–68 und 91–144). In dem Abschnitt über das „Handeln der römischen Bischöfe“ (144–170) kommen detailliert auch die in unserem Zusammenhang interessierenden Päpste zur Sprache.

⁴⁵ Ep. an Kaiser Zeno, JW 591; *Thiel*, 228 f.

⁴⁶ Ep. 2,3 an Acacius, JW 592; *Thiel*, 234.

⁴⁷ Patriarch von Alexandrien, Gegner des Konzils von Chalcedon und des *Tomus Leonis*; Einzelheiten bei *J. Speigl*, Timotheus Aelurus, in: LThK 2 (2001) 44.

⁴⁸ Patriarch von Alexandrien; Einzelheiten bei *K.-H. Uthemann*, Petrus Mongus, in: LThK 8 (1999) 130.

der Erklärung der oben genannten Synode mit Recht die gleiche Strafe der damals verurteilten Irrlehre alle jene, die derselben beitraten, wie eine jede gegen welche Häresie auch immer veranstaltete Synode alle Anhänger einer schon verworfenen bösen Lehre in gleicher Weise bindet, damit nicht etwa in den Nachfolgern das wiederhergestellt werde, was in den Urhebern mit Recht niedergeworfen wurde.⁴⁹

Im Brief an Bischof Vetrano vom 1. Mai desselben Jahres taucht dann zum ersten Mal in den Papstbriefen der Begriff auf, mit dem die Päpste dieser Jahre ihr Verhältnis zu den von der Kirche anerkannten ökumenischen Konzilien kennzeichnen. Es ist der Begriff des *exequi*. Päpsten obliegt es, die stattgefunden habenden Konzilien „durchzusetzen“. Felix Nachfolger Gelasius wird ihn aufgreifen⁵⁰, entscheidend verdeutlichen und oft wiederholen, wie wir sehen werden:

Wie bekannt, wurden auf der chalcedonensischen Synode, welche in Kontinuität zum nicaenischen Konzil steht und zur Reinerhaltung des christlichen Bekenntnisses sowohl durch die Autorität des Apostolischen Stuhles wie auch unter der Zustimmung der gesamten Kirche abgehalten worden ist, Eutyches und Dioskur verurteilt. Timotheus und Petrus sind zweifelsohne und nachweislich deren Anhänger gewesen, auch Acacius [...] hat sich ihrer verruchten Gemeinschaft angeschlossen. Und deswegen verfielen alle nach der Anordnung (*forma*) der genannten Synode dem gleichen Verdammungsurteil, das für jene Verkehrtheit ausgesprochen worden ist, deren Teilhaber sie freiwillig wurden. Deshalb wurde der vorhin genannte Acacius zu Recht durch die wiederholte Exkommunikation (*excommunicatio*) von Seiten des Apostolischen Stuhles abgesetzt. Dieser kam seiner Pflicht als derzeitiger Vollstrecker (*executrix [...] concilii*) des oft genannten damals zu Gunsten des katholischen Glaubens bewährten Konzils von Chalcedon nach. Wir sollten nicht auch unsererseits, was fern sei, zu Mitschuldigen der Verworfenen werden.⁵¹

1.4 Gelasius (492–496)⁵²

Gelasius greift die von seinen Vorgängern bereitgestellten Argumente zur Verteidigung des Konzils von Chalcedon auf. Vor allem entwickelt er eine Theorie des allgemeinen Konzils, die sich im Kampf um Chalcedon als scharfe logische Waffe erweist. In einem Brief aus dem Jahre 493 weist er zunächst darauf hin, dass bei den Griechen die Häresien schon seit 48 Jahren in Blüte stünden und dass sie wiederholt vom Apostolischen Stuhl widerlegt worden seien. Das lasse sich durch die Dokumente, die sich in den römischen Archiven befinden, nachweisen. Zurzeit verteidigten die Gegner des Konzils zwar nicht mehr die Irrlehre selbst, wohl aber diejenigen, die

⁴⁹ Ep. 14,3 an Fravita von Konstantinopel, JW 613; *Thiel*, 267 f.

⁵⁰ Die Verwendung dieses Begriffs ist ein Indiz für die seit langem bekannte Schreibertätigkeit des Gelasius für Felix II.; vgl. *N. Ertl*, Diktatoren frühmittelalterlicher Päpste, in: *AUF* 15 (1938), 56–132, hier 56–112; *H. Koch*, Gelasius im Dienst seiner Vorgänger Simplicius und Felix, *SBAW*. PhH 6 (1935).

⁵¹ Ep. 17,2 an Bischof Vetrano, JW 615; *Thiel*, 275.

⁵² Zu Gelasius vgl. *R. Bratož*, Gelasio I, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 458–462. Vgl. *Wyrwa*, Drei Etappen (Fußnote 5) 170–172; ebd. 170: „Geschliffene wortreiche Dialektik, abweisende Strenge, Unerbittlichkeit, gepaart mit dem höchsten Anspruch und einem äußersten Verantwortungsgefühl – das zeichnet den Mann aus.“ – Zu Gelasius und seinen Beziehungen zum Osten vgl. auch *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 185–190.

sich ihr angeschlossen hätten. Soweit es sich um schon Verstorbene handele, drängten die Gegner des Konzils die katholische Kirche, diese in die Diptychen aufzunehmen.⁵³ Würde man das tun,

so würde man jener bösen Befleckung, an welcher sie durch ihre Gemeinschaft teilnahmen, notwendig ebenso anheimfallen, wie [...], falls der Name des Arius oder irgendeines Häretikers zur kirchlichen Verlesung zugelassen würde, zugleich auch die Gemeinschaft des verabscheuungswerten Irrtums aufgenommen würde⁵⁴.

Nachdem der *magister officiorum* Faustus Niger in Konstantinopel im Namen des römischen Senats Verhandlungen über die Anerkennung Theoderichs durch den byzantinischen Kaiser geführt und dabei auch – ohne Auftrag des Papstes – die kirchlichen Probleme mit einbezogen hatte, sandte er Gelasius einen Bericht über seine Gespräche mit dem Kaiser und dem Bischof der Reichshauptstadt Euphemius. In seiner Antwort von Ende 493 greift Gelasius den Einwand des Euphemius auf, ein Einzelner, nämlich der römische Bischof, habe gar nicht die Vollmacht gehabt, Acacius zu exkommunizieren. Darauf antwortet Gelasius:

Begreift er [Euphemius] es denn nicht, dass Acacius der Bestimmung (*forma*) der chalcidonensischen Synode gemäß verurteilt worden ist? Weiß er es nicht oder leugnet er, es zu wissen? Es ist doch klar, dass auf derselben durch den Ausspruch zahlreicher Bischöfe die Urheber dieses Irrtums verurteilt worden sind, wie es gleichfalls erwiesen ist, dass dies bei jeder Häresie vom Anfang der christlichen Religion her geschehen ist und geschieht, und dass mein Vorgänger [Felix II.] nur eine alte Bestimmung ausgeführt (*executor veteris constituti*), nicht aber eine neue gegeben hat. Das steht nicht bloß dem apostolischen Vorsteher, sondern jedem Bischof zu, jedweden und jeglichen Ort nach der Regel der früher verurteilten Häresie selbst von der katholischen Gemeinschaft auszuschließen. Acacius war ja nicht der Erfinder eines neuen oder eigenen Irrtums, sodass gegen ihn eine neue Untersuchung angestrengt wurde, sondern er beteiligte sich durch seinen Anschluss an einem fremden Verbrechen. Deshalb musste er gerechterweise jenem Urteilsspruch verfallen, der durch die Erklärung der Synode über den Urheber zugleich mit seinen Nachfolgern ergangen war.⁵⁵

Gelasius greift hier den von seinem Vorgänger beziehungsweise von ihm selbst als Schreiber des Papstbriefes in die Debatte eingeführten Begriff der *executio* auf. Felix habe in seiner Exkommunikation des Acacius nichts anderes getan, als das Konzil von Chalcedon zu „exekutieren“, durchzuführen. Im Übrigen handele es sich bei dieser „Durchführung“ des Konzils nicht um eine verwerfliche Neuerung, sondern um alten kirchlichen Brauch. Ein eigenes Verfahren brauchte gegen Acacius nicht angestrengt zu werden; denn die Verurteilung der Häresie, der sich Acacius anschloss, existierte ja schon seit dem Konzil von Chalcedon.

⁵³ In den Diptychen, das heißt in den liturgischen Namenslisten eingetragen zu sein, spielte vor allem in der Ostkirche eine wichtige Rolle. Es bezeichnete die Teilnahme der Genannten an der Gemeinschaft der jeweiligen Kirche. Häretiker wurden „aus den Diptychen gestrichen“. Die Aufnahme beziehungsweise die Streichung eines Namens in den Diptychen war eine häufig benutzte Waffe in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen, vor allem auch zwischen Rom und Byzanz.

⁵⁴ Ep. 7,3, an die dardanischen Bischöfe, JW 623; *Thiel*, 336 f.

⁵⁵ Ep. 10,4 an Faustus, JW 622; *Thiel*, 343.

Im Brief an Kaiser Anastasius aus dem Jahre 494 verdeutlicht Gelasius einen weiteren Aspekt der päpstlichen Theorie: Die Intention des Konzils, auch die Nachfolger eines Irrlehrers zu verurteilen, zeigt sich deutlich schon auf dem Konzil selbst darin, dass es neben dem Urheber Eutyches auch dessen Nachfolger Dioskur verurteilt hat:

Als das chalcedonensische Konzil, das für die Wahrheit und Gemeinschaft des katholischen und apostolischen Glaubens gefeiert wurde, den Eutyches als den Urheber des verabscheuenswürdigen Wahnsinns verurteilte, hielt es das nur dann für ausreichend, wenn es auch seinen Genossen Dioskur und die übrigen vernichtete. Auf diese Weise also sind, wie dies ohne Zweifel bei jeder Häresie stets geschah und geschieht, auch deren Nachfolger Timotheus [Aelurus], Petrus [Mongus] und der andere Petrus von Antiochien, nicht jeweils jeder einzelne für sich durch ein neuerdings einberufenes Konzil, sondern folgerichtig nach der Richtschnur (*regula*) der einmal gehaltenen Synode ausgeschlossen worden. Wie sollte es nicht völlig klar sein, dass auch alle in einem Zug betroffen sind, die deren Genossen und Komplizen gewesen sind, und dass sie alle von der katholischen und apostolischen Gemeinschaft mit Recht ausgeschlossen werden? Deshalb behaupten wir zu Recht, dass auch Acacius aus unserer Gemeinschaft zu entfernen ist. Ihm war es lieber, Anteil am Unglauben zu erlangen, als in der Reinheit der katholischen und apostolischen Gemeinschaft zu verharren [...].⁵⁶

Eine systematische Theorie über ökumenische Konzilien entfaltet Gelasius dann in seinem bekannten Brief an die dardanischen Bischöfe vom 1. Februar 495,⁵⁷ und zwar als Erwiderung auf den Einwand der Gegner, „dass sie die Verurteilung des Acacius deshalb für ungerecht halten, weil er nicht von einer eigenen Synode abgesetzt worden sei“. Gelasius legt seine Theorie der Unwiederholbarkeit von Synoden zunächst in Form einer „historischen“ Lektion dar. Gemeint ist damit ein Beweis *ex traditione ecclesiae*:

[...] Ihr müsst die Zeit von den Aposteln selbst an durchgehen und verständlich betrachten, dass unsere Väter, katholische und gelehrte Bischöfe, bei jeder wann immer aufgetauchten Häresie darauf bestanden, dass das, was für den Glauben, für die Wahrheit, für die katholische und apostolische Gemeinschaft nach der Richtschnur der Heiligen Schrift und der Verkündigung der Vorfahren (*pro fide, pro veritate, pro communione catholica atque apostolica secundum Scripturarum tramitem praedicationemque maiorum*) in der einmal gehaltenen Versammlung festgesetzt wurde, für die Zukunft unerschütterlich und fest bleibt. Und sie gestatteten es nicht, dass die in einer und derselben Angelegenheit getroffenen Entscheidungen einer neuerlichen vermessenen Verhandlung unterzogen werden (*retractare*); denn sie sahen in ihrer Weisheit voraus, dass, wenn es jemandem frei stünde, die Beschlüsse zum eigenen Vorteil zu wiederholen, keine feste Bestimmung der Kirche gegen die jeweiligen Irrtümer Bestand hätte und jede vernünftige Entscheidung bei den immer gleichen wieder auftretenden Verrücktheiten ins Wanken käme. Denn wenn ungeachtet der durch die Synodalregeln einmal festgesetzten Bestimmungen die ausgestoßenen Pestübel nicht aufhören, sich gegen das Fundament der Wahrheit in erneuertem Kampf zu erheben und einfältige Herzen zu erschüttern, was würde geschehen, falls es gestattet wäre, sich zu wiederholten Malen mit den Abtrünnigen auf ein Konzil einzulassen (*invire concilium*)? Denn mag jene Wahrheit noch so offen zu Tage liegen, so wird doch die Unwahrheit nie aufhören, gefährliche Gedanken vorzubringen; obwohl es ihr an Vernunft und Autorität mangelt, gibt sie in ihrem Streben dennoch nicht nach.⁵⁸

⁵⁶ Ep. 12 an Kaiser Anastasius, JW 632; *Thiel*, 355.

⁵⁷ Zu diesem Brief vgl. auch *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 185 f.

⁵⁸ Ep. 26,1, JW 664; *Thiel*, 393–394.

Man wird nicht leugnen, dass das, was Gelasius als bekannte kirchliche Praxis darstellt, tatsächlich eine logisch zwingende Darlegung ist: Stellt eine Konzilsentscheidung keinen endgültigen Schlussstrich in einer strittigen Glaubensfrage dar, dann werden die verurteilten Gegner immer wieder neu versuchen, ihren Standpunkt auf weiteren Konzilien durchzusetzen. Die unmittelbare Konsequenz aus diesem Ansatz ist das formelle Verbot einer *retractatio*.⁵⁹ Im Folgenden bringt Gelasius für seine These konkrete Beweise aus der Geschichte: den Umgang der Kirche mit Häretikern wie Sabellius, Arius, Eunomius, Macedonius, Nestorius. Anzuwenden ist diese bewährte Praxis der Kirche jetzt natürlich auf Acacius, den vom Papst abgesetzten Bischof der Reichshauptstadt.

Ist dieser Grundsatz angenommen, dass es für Anhänger alter Häresien keines neuen Konzils bedarf, dann stellt sich die weitere Frage, wer diesen auch für die zukünftigen Anhänger eines Häretikers betreffenden Beschluss eines Konzils „durchsetzt“. Gelasius hält es für allgemein anerkannt,

dass kein anderer Sitz die Entscheidung (*constitutum*) einer jeden Synode, welche die Zustimmung (*assensus*) der ganzen Kirche billigte, mehr durchsetzen (*exequi*) müsste als der erste, welcher auch eine jede Synode durch seine Autorität bestätigt (*confirmare*) und durch beständige Begleitung (*moderatio*) schützt, nämlich entsprechend seinem Primat (*principatus*), den der selige Apostel Petrus durch den Ausspruch des Herrn empfangen hat, aber auch in der Folgezeit der Kirche immer hatte und innehatte und beibehält.⁶⁰

Gelasius unterstreicht dieses Recht der *prima sedes*, je fällige Synodalurteile zu „vollstrecken“, durch ein *A-fortiori*-Argument:

Wenn es nun ihm (Acacius) gestattet war, ohne Synode ein Urteil des Apostolischen Stuhles aufzuheben, ohne diesen befragt zu haben, sollte es dann dem ersten Stuhle nicht erlaubt sein, da er doch nur die Bestimmungen der chalcedonensischen Synode, wie er musste, durchsetzte (*exequi*), einen derartigen Frevler kraft seiner Autorität auszustoßen?⁶¹

Belegt wird dieses Recht des Apostolischen Stuhles, früher ergangene Synodalurteile über Häretiker durchzusetzen, wiederum durch Beispiele aus der Geschichte: Gelasius zitiert die bekannten Interventionen Roms zu Gunsten des Athanasius, Johannes Chrysostomus, Flavian von Konstantinopel.

⁵⁹ Ep. 26,2; Thiel, 394: „Weil unsere Vorfahren dies durch göttliche Eingebung erkannten, trafen sie die notwendige Vorsichtsmaßregel, nicht zu gestatten, dass das, was eine Synode, die gegen irgendeine Häresie abgehalten worden war, für den Glauben, die Gemeinschaft und die katholische und apostolische Wahrheit entschieden hatte, später durch neuerliche Verhandlungen (*retractatio*) relativiert werde. Den Bösen sollte keine Gelegenheit geboten werden, die heilsamen Anordnungen (*statuta*) zu erschüttern. Sie erklärten es vielmehr für ausreichend, dass, sobald der Urheber irgendeines Wahnsinns und zugleich sein Irrtum einmal verurteilt worden war, von dem ursprünglichen Verdammungsurteil getroffen sei, wer immer irgendeinmal als Parteigänger dieses Irrtums auftritt, weil ja ein jeder an seinem Bekenntnis oder an seiner Gemeinschaft deutlich erkannt werden kann.“

⁶⁰ Ep. 26,3; Thiel, 395.

⁶¹ Ep. 26,5; Thiel, 400.

Gelasius geht in seiner Konzilstheorie noch einen wichtigen Schritt weiter. Er etabliert „objektive“ Kriterien, nach denen „man“, insbesondere der Römische Stuhl, zwischen „guten“, das heißt anzuerkennenden, und „schlechten“, das heißt abzulehnenden Konzilien unterscheiden kann. Dazu greift Gelasius die weiter oben schon verwendete Charakterisierung einer Synode als *pro fide, pro veritate, pro communione catholica atque apostolica secundum Scripturarum tramitem praedicationemque maiorum* wieder auf und fügt zu den fünf dort aufgeführten Kriterien einer Synode ein sechstes ausdrücklich hinzu, die Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl:

Demnach ist hier auch zu sehen, dass eine schlecht gehaltene Synode, das heißt eine, die sich in Widerspruch gegen die Heilige Schrift, gegen die Lehre der Väter, gegen die kirchlichen Regeln (*regulae*) stellte, welche die ganze Kirche mit Recht nicht anerkannte (*recipere*) und besonders der Apostolische Stuhl nicht bestätigte (*probare*), durch eine gut gehaltene Synode, das heißt durch eine, welche nach der Heiligen Schrift, nach der Überlieferung (*traditio*) der Väter, nach den kirchlichen Regeln für den katholischen Glauben und die katholische Gemeinschaft eingestanden ist, welche die ganze Kirche anerkennt, vorzüglich (*maxime*) der Apostolische Stuhl bestätigt hat, abgeändert werden konnte und musste, andererseits aber eine in der oben bezeichneten Weise gut gehaltene Synode keineswegs durch eine neue Synode abgeändert werden dürfe.⁶²

Was folgt logisch aus diesen zwei Sorten von Synoden – „guten“ und „schlechten“? Es darf bei „guten“ Synoden keine Wiederholung geben; vielmehr unterliegt der einem alten Irrtum Verfallene dem Urteil dieser „guten“ früheren Synode:

Ist aber für den Glauben und die katholische Wahrheit und Gemeinschaft einmal eine gute und wahrhaft christliche Synode gehalten worden, so kann und darf diese nicht durch die Wiederholung einer neuen Synode erschüttert werden, sondern es muss ein jeder, der etwa von ihrem Pfad abweicht, der gut gehaltenen und recht festgesetzten Synode gemäß folgerichtig und hinreichend durch ihre Entscheidung (*definitio*) getroffen werden und unterliegt mit Recht ihren Bestimmungen (*constituta*). Es ist auch nicht notwendig, dass wegen jedes Einzelnen, der abirrt und Strafe verdient, immer wieder neue Synoden veranstaltet werden; denn nach der Richtschnur (*trames*) derjenigen, welche den Urheber mit dem Irrtum verurteilte, wird jeder – er mag wie auch immer und unter welchem Titel auch immer sich in diesen Irrtum verwickeln [...] –, folgerichtig auch an der Verurteilung desselben beteiligt werden und der Strafe desjenigen verfallen, dessen Gemeinschaft er sich erwählte.⁶³

Wohlgermerkt, Gelasius arbeitet diese erstaunlich klare allgemeine Theorie über ökumenische Synoden nicht aus Spaß an theologischer und abstrakter Spekulation aus, sondern weil er ein theoretisches Argument braucht, um eine konkrete Maßnahme, nämlich die Verurteilung des Acacius durch seinen Vorgänger Felix II., zu rechtfertigen. Dieser hat deswegen richtig gehandelt, weil er als Inhaber der *prima sedes* so handeln musste, wie er gehandelt hat. Ein neues Konzil ist nach ebendieser Theorie nicht erlaubt, denn Chalcedon war ein „gutes“ Konzil.

⁶² Ep. 26,6; *Thiel*, 400–401.

⁶³ Ep. 26,6; *Thiel*, 401.

1.5 *Symmachus* (498–514)⁶⁴

Mit Gelasius hatte der theoretisch-spekulative Einsatz der Päpste für Chalcedon eindeutig seinen Höhepunkt erreicht. Die folgenden Päpste bleiben zwar in der Spur ihrer Vorgänger, legen aber keine entscheidend neuen Gedanken bei ihrer Verteidigung des Chalcedonense mehr vor.

Während Anastasius II. nur inhaltlich, aber nicht namentlich auf das genannte Konzil zu sprechen kommt,⁶⁵ lesen wir bei Symmachus⁶⁶ in einem Brief vom 8. Oktober 512 an östliche Bischöfe:

Wem ist unbekannt, an welcher Ansteckung die Kirche von Konstantinopel litt? Ich sage, an der des Nestorius, der als in Fäulnis übergegangenes Glied aus der Gesellschaft der katholischen Gemeinschaft entfernt wurde. Wo in aller Welt wird nicht die Versammlung des heiligen Konzils von Chalcedon verkündet, die den Eutyches und den Dioskurus, zwei berühmte Namen und zwei große Abtrünnige, mit einem einzigen vollständigen Beschluss verurteilte, Genossen in der Schlechtigkeit, die in einem Geiste den göttlichen Lehren (*dogmata*) Entgegengesetztes vertraten?⁶⁷

Im selben Schreiben greift er die Argumente seiner Vorgänger, vor allem die des Gelasius, zur Verteidigung des Konzils von Chalcedon auf.⁶⁸

1.6 *Hormisdas* (514–523)⁶⁹

Unter Hormisdas⁷⁰ finden mehrere Verhandlungen mit dem Osten über die Beseitigung des Acacianischen Schismas statt. Der Papst gibt mit Datum vom 11. August 515 den zum Kaiser Anastasius gesandten römischen Legaten exakte Anweisungen mit auf dem Weg, wie sie das Konzil von Chalcedon zu verteidigen haben. Dazu gehören Entwürfe des möglichen Gesprächsverlaufs mit dem Kaiser. Wenn der Kaiser nach dem Inhalt ihrer Gesandtschaft fragt, sollen sie antworten:

⁶⁴ Vgl. *T. Sardella*, Simmaco, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 464–473.

⁶⁵ Ep. 1, JW 744; *Thiel*, 619.

⁶⁶ Zu den Beziehungen des Symmachus zum Osten vgl. *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 192–194.

⁶⁷ Ep. 13,2, JW 763; *Thiel*, 718.

⁶⁸ Ep. 13,3; *Thiel*, 719: „Fragt Euch, wenn die Vernunft dazu rät, gegen diese Leute die Lehren (*dogmata*) der Väter zu bewahren, ob diese in einer noch größeren Überschreitung mit Füßen getreten werden können, als es jetzt durch die geschieht, die in Euren Gegenden die wieder zum Vorschein kommenden Lehren des Eutyches zum Leben erwecken. Wenn sie jedoch als Beschlüsse ohne Bedeutung risikolos vernachlässigt werden, dann steht der Hauptgegenstand (*summa*) unseres Glaubens ohne irgendeine Kraft da, weil jeweils neue nachfolgende Bestimmungen die alten auflösen. Wenn nämlich die von den Vätern gefundenen Regeln verachtet werden und kein fester Bestand für das gefordert wird, was auf richtige Weise aufgestellt wurde, dann ereignet sich für den Glauben notwendig ständig solcher Unglaube. Denn wo es eine leichte Auflösung einer vernünftigen Bestimmung gibt, da wird jede Form (*forma*) von Heiligkeit verdorben, wird Christus angegriffen und – welcher Gläubige erträgt dies geduldig? – werden die verehrungswürdigen Bestimmungen der Väter mit Füßen getreten.“

⁶⁹ Vgl. *T. Sardella*, Ormisda, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 476–483.

⁷⁰ Zu den Beziehungen des Hormisdas zum Osten vgl. *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 194–209.

„Das Konzil von Chalcedon und die Briefe des heiligen Papstes Leo dürfen keineswegs zunichte gemacht werden“. Wenn der Kaiser sagt: „Wir rezipieren das Konzil von Chalcedon und die Briefe von Papst Leo, und wir halten uns an sie“, dann sollt Ihr Euch bedanken [...]. Wenn er sagt: „Die Bischöfe sind orthodox; sie weichen von den Bestimmungen der Väter nicht ab“, dann antwortest Du: „Wenn also die Bestimmungen der Väter beobachtet werden und in keinem Punkt zunichte gemacht wird, was auf der heiligen Synode von Chalcedon bekräftigt wurde, was ist dann der Grund dafür, dass es unter den Kirchen dieser Gegend so viel Zwietracht gibt? Beziehungsweise, was ist der Grund dafür, dass die Bischöfe des Ostens nicht übereinstimmen?“⁷¹

Die je nach der Antwort des Kaisers gegebenen Anweisungen für die Erwidrerungen bezüglich des Konzils von Chalcedon gehen noch weiter. Wenn der Kaiser das Konzil von Chalcedon rezipiert, soll dies allgemein bekannt gemacht werden.⁷² Weiter heißt es in der Instruktion für die Legaten:

Die heilige chalcedonensische Synode und die Briefe des heiligen Papstes Leo sind zu beachten. Wenn der allermildeste Kaiser hierzu seine Zustimmung gibt, dann muss er ein allgemeines Schreiben⁷³ an alle Bischöfe schicken, in dem er kundtut, er glaube und verteidige das oben Genannte. Wenn auch die Bischöfe zustimmen in Gegenwart des christlichen Volkes, dann müssen sie das Folgende verkünden: dass sie den heiligen chalcedonensischen Glauben und die Briefe des allerheiligsten Papstes Leo annehmen, die er gegen die Häretiker Nestorius, Eutyches und Dioskur geschrieben hat, doch auch gegen deren Nachfolger Timotheus Aelurus, Petrus [Mongus] beziehungsweise gegen diejenigen, die sich in dieser Angelegenheit schuldig gemacht haben, indem sie zugleich auch Acacius, den ehemaligen Bischof der Kirche von Konstantinopel, aber auch Petrus von Antiochien zusammen mit ihren Genossen mit dem Bann belegen.⁷⁴

Es folgt der *libellus fidei* vom 11. August 515 gegen die christologischen Irrtümer⁷⁵, in dem auch Chalcedon erwähnt wird: „[...] zusammen mit diesem [das heißt Nestorius] belegen wir mit dem Anathema Eutyches und Dioskur von Alexandrien, die auf dem heiligen Konzil von Chalcedon, dem wir folgen und das wir anerkennen [...] verurteilt wurden“⁷⁶. „Mit Hilfe Gottes soll die von allen anzunehmende Definition des Konzils von Chalcedon beobachtet werden.“⁷⁷

Hormisdas setzt sich in weiteren Briefen für das Konzil von Chalcedon ein. Im Brief vom 2. April 517 an die spanischen Bischöfe hebt er bei der Verteidigung der genannten Synode speziell auf die Wichtigkeit der Verbindung mit dem Nachfolger Petri ab⁷⁸, im Brief vom 9. Februar 518 an die

⁷¹ Ep. 7, JW 774; *Thiel*, 750. Ep. 7,4; *Thiel*, 750.

⁷² Ep. 7,6; *Thiel*, 753.

⁷³ *Sacra generalia* für das sonst übliche *sacrae litterae*.

⁷⁴ Ep. 7,8; *Thiel*, 754.

⁷⁵ DH nr. 363–365. – Zu diesem *libellus fidei* vgl. R. Haacke, Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas, Rom 1939.

⁷⁶ DH nr. 364.

⁷⁷ Ep. 8, 2, JW 775; *Thiel*, 758.

⁷⁸ Ep. 26,4, JW 788; *Thiel*, 795: „Der Anfang des Heiles ist, die Regel des rechten Glaubens zu beachten und keinesfalls von den Bestimmungen der Väter abzuweichen. Und weil der Spruch unseres Herrn Jesus Christus nicht übergangen werden kann, der sagt: ‚Du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen‘ (Mt 16,18), wird das, was gesagt wurde, durch die tatsächlichen Wirkungen erwiesen; denn beim Apostolischen Stuhl wurde stets die katholische

syrischen Archimandriten heißt es vom Konzil von Chalcedon, es enthalte die „Verehrung aller [Konzilien]“⁷⁹, im Brief vom Januar 519 an Johannes von Konstantinopel weist Hormisdas auf die Unvereinbarkeit der Rezeption des Chalcedonense mit gleichzeitiger Belassung des Namens des Acacius in den Diptychen hin⁸⁰, in einem weiteren Brief an denselben aus demselben Monat und Jahr nennt der Papst als Weg zur gesuchten Einheit mit dem Bischof von Rom die Anerkennung des Konzils von Chalcedon. In ihm ist auch wieder die Rede von der Aufgabe des Papstes, dieses Konzil „durchzusetzen“⁸¹. Am 3. März 519 warnt Hormisdas den neuen Kaiser Justin vor irgendwelchen Zusätzen zum Konzil von Chalcedon⁸², einen Tag später nimmt er in einem Brief an Epiphanius von Konstantinopel zu der

Religion unversehrt bewahrt. Von dieser Hoffnung und diesem Glauben wollen wir uns also keineswegs trennen, und wir folgen den Bestimmungen der Väter in allem; deshalb belegen wir alle Häresien mit dem Bann. [Es folgen die Namen des Nestorius, Eutyches, Dioskur.] [Letztere] wurden auf dem heiligen Konzil von Chalcedon, dem wir folgen und das wir anerkennen [...], verurteilt.“

⁷⁹ Ep. 40 an die syrischen Archimandriten, JW 800; *Thiel*, 825: „Vor unserem Angesicht, vor unseren Augen, auf unserer Zunge, selbst in unseren Händen befinden sich die Lehren der Väter. Täglich verpflichten uns die verehrungswürdigen Konzilien zu ihrer Beobachtung. Es würde zu weit führen, sie eines nach dem anderen alle aufzuführen. Es ziemt sich für uns, das Konzil von Chalcedon, in dem die Verehrung aller enthalten ist, doch auch die Unterweisungen des verehrungswürdigen Leo, mitten aus dem Herzen der Apostel hervorgetragen, zu kennen und zu beachten. In ihnen ist das Banner des Glaubens, in ihnen das Bollwerk der Wahrheit, in ihnen wird Christus erkannt, in ihnen sind die Hoffnung und der Grund unserer Erlösung aufbewahrt [...]. In diesen Konzilien wurde das Gift des Eutyches und des Nestorius vernichtet.“

⁸⁰ Ep. 47, JW 803; *Thiel*, 836 f.: „Dankbar haben wir das Bekenntnis Deiner Liebe empfangen, durch das die heiligen Synoden gebilligt werden. Unter ihnen habt Ihr durch die Wiederherstellung aller Bestimmungen (*constitutum*) das Konzil von Chalcedon verkündigt, indem Ihr wünschtet, dass es der Zahl der katholischen Konzilien hinzugefügt werde. Der Name des heiligen Papstes Leo sei, so versicherst Du, in den Diptychen niedergeschrieben. Diese Dinge sind zu loben, wenn die Wirkung der Vollendung folgt; denn das Konzil von Chalcedon zu rezipieren und den Briefen des heiligen Leo zu folgen und dazu den Namen des Acacius zu verteidigen, das heißt, Widersprüchliches in Anspruch zu nehmen.“

⁸¹ Ep. 52, 2, JW 808; *Thiel*, 845: „Wir haben nur eine Sorge, eine Bewahrung: so den Frieden zu ersehnen, dass auf diese Weise die Bestimmungen der Religion, die Bestimmungen der verehrungswürdigen Väter bewahrt werden; denn es ist nur recht, dass das, was untereinander im übereinstimmenden Glauben nicht auseinanderklafft, in gleicher Beobachtung existiert. Doch warum verweilen wir noch länger dabei? Du weißt selbst, was die Angelegenheit der Einheit verlangt, Du weißt selbst, auf welchem Weg Du in die Gemeinschaft mit dem seligen Petrus kommen musst. Du hast einen Führer auf deinem Weg, dem zu folgen Du behauptest: die in Chalcedon für die Religion abgehaltene Versammlung. Schon wird Dich, der Du zurückkehrst, auch die Lehre (*dogma*) des seligen Leo begleiten, von der Du bezeugst, dass Du sie umfängst [...]. Es ist also nichts Neues, was wir beständig durchsetzen (*exequi*), sondern wir beobachten in unserer Bestimmung die in jenen Zeiten ergangenen gerechten Urteile der Väter.“

⁸² Ep. 137,2, JW 857; *Thiel*, 960 f.: „Unmöglich gibt es eine unterschiedliche Verkündigung, wo es nur eine Form (*forma*) des Glaubens ist, und man wird es für sachgerecht halten, wenn wir mit denen die Lehre (*dogma*) gemeinsam haben, mit denen wir im Glauben übereinstimmen. Hört Euch mit den frommen Ohren Eurer Milde die Synodaldekrete an und die entsprechenden Bestimmungen über den heiligen Glauben des seligen Papstes Leo: In ihnen werdet Ihr dasselbe finden, was Ihr auch in den unsrigen lest. Was braucht es nach jener Quelle frommer Bestimmungen (*statuta*) noch mehr, wenn ein noch so neugieriger Forscher seine Fragen stellt, unter der Bedingung freilich, dass er die Grenzen des Glaubens wahr? Das Volle bedarf weder eines Zusatzes noch das Vollkommene einer Belehrung, es sei denn, dass jemand lieber zweifelt als glaubt, lieber streitet, als Kenntnis hat, lieber Unsicherem folgt, als Entschiedenes (*decreta*) bewahrt.“

Forderung Stellung, das Konzil von Chalcedon durch den Satz *unus ex trinitate crucifixus est*⁸³ zu ergänzen⁸⁴.

1.7 *Vigilius (537–555)*⁸⁵

Der nächste Papst, der zu Chalcedon Stellung nimmt, ist Vigilius⁸⁶. Er hält sich seit dem 25. Januar 547 in Konstantinopel auf, wohin ihn Kaiser Justinian zur Vorbereitung und Durchführung des sogenannten zweiten Konzils von Konstantinopel bestellt hatte. Er sollte die Kaiserstadt erst im Frühjahr 555 wieder verlassen. Er ist durch den sogenannten Dreikapitelstreit zu einer Stellungnahme gezwungen, und seine wechselnden Positionen zu den Drei Kapiteln sind nicht ohne Widersprüchlichkeit. Unter den Drei Kapiteln sind „drei zwischen Gegnern und Befürwortern des Konzils von Chalcedon umstrittene Personen beziehungsweise ihre Schriften gemeint: 1. ein Brief des Bischofs Ibas von Edessa, der Theodor von Mopuestia lobte, 2. die Schriften Theodoret von Kyros gegen Cyrill von Alexandrien, 3. Person und Schriften des Theodorus von Mopsuestia“⁸⁷. Nicht ohne vorher längere Zeit zu zögern, hatte Vigilius in seinem *Judicatum* die Drei Kapitel am 11. April 448 verurteilt, dabei aber am Konzil von Chalcedon festgehalten.⁸⁸ In seinem *Constitutum de tribus capitulis* vom 14. Mai 553, dem sogenannten *Constitutum I.*, einem in der päpstlichen Kanzlei verfassten Kompromissvorschlag, schreibt der von Kaiser Justinian nach Konstantinopel gerufene und dort wegen seiner Weigerung, die Drei Kapitel zu unterschrei-

⁸³ Zu dieser Formel der skythischen Mönche vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*; II,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, unter Mitarbeit von Th. Hainthaler, Freiburg i. Br. 1989, 334–359.

⁸⁴ Ep. 141,5, JW 858; Thiel, 975: „Wenn sie die Bestimmungen der heiligen Väter bewahren, wenn sie jene Grundlage des Glaubens verehren, dann werden sie nicht von dem abweichen, was durch sie unter Einwirkung des Heiligen Geistes definiert wurde. Denn entweder ist es in der Weise vollkommen, wie es ist, und bedarf keines Zusatzes, oder es ist auf gute Weise kraftvoll und darf deswegen nicht verändert werden, wenn durch es alles Gift der Häretiker niedergehalten wird. Das Konzil von Chalcedon hat nichts ausgelassen von dem, auf was gründliche Genauigkeit hätte kommen können; es hat die Lehren (*dogma*) der Vorgänger entweder deutlicher zum Ausdruck gebracht beziehungsweise das, was es wiederholte, durch seine Autorität bekräftigt; es hat einen besonderen Kampf gegen Nestorius und Eutyches geführt, wobei der eine die Gottheit unseres Herrn Jesus Christus von seinem Fleische trennte und es deswegen vermied, die heilige Maria als Gottesgebärerin zu bezeichnen, der andere im Herrn die Wahrheit des Fleisches zurückwies [...]. Wenn sie die Dinge so, wie sie von den Vätern bestimmt wurden, bewahren, dann sollen sie sie glauben und das Definierte nicht überschreiten.“

⁸⁵ Vgl. Cl. Sotinel, *Vigilio*, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 512–529.

⁸⁶ Zur Rolle des Vigilius im Dreikapitelstreit vgl. C. Sotinel, *Das Dilemma des Westens. Der Drei-Kapitel-Streit*, in: *Die Geschichte des Christentums, Altertum III: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg i. Br. 2001, 462–470.

⁸⁷ J. Speigl, *Dreikapitelstreit*, in: *LThK 3 (1995) 368 f.*, hier 368; Grillmeier, *Jesus der Christus*, 431–484; Lange, *Mia energia*, 447–457.

⁸⁸ *Frg.* in der *Coll. Avel.* 83,299–302; CSEL 35, 1, 316 f.: „[...] alles bleibt gültig und in seiner ewigen Festigkeit bestehen, wovon feststeht, dass es auf den verehrungswürdigen Konzilien von Nicaea, Konstantinopel, dem ersten von Ephesus und von Chalcedon definiert wurde und durch die Autorität der Vorgänger und unsere eigene bekräftigt wurde.“ – Vgl. auch die folgende Wiederholung der Konzils-Tetrad.

ben, festgehaltene Vigilius im näheren Kontext einer Rechtfertigung des Ibas, er (Vigilius) wage es nicht,

das Urteil des Konzils von Chalcedon erneut zu verhandeln (*retractare*). Den dort versammelten Bischöfen darf nicht durch die Nachstellungen der Häretiker die Schande zugefügt werden [...], dass sie beschuldigt werden, sie hätten nicht zwischen Gut und Böse, zwischen heilig und besudelt, zwischen rein und unrein unterscheiden können, wenn sie sehen, dass wir jetzt den mit der Zustimmung des Apostolischen Stuhls durch ein Urteil entschiedenen Fall eben dieser heiligen Synode unter einem beliebigen Vorwand neu verhandeln. Deswegen halten wir an der Entscheidung und dem Urteil der heiligen Väter in allen Punkten fest [...].⁸⁹

Weiter heißt es dort nach der Behauptung, das Konzil von Chalcedon habe in keiner Weise Nestorius verteidigt:⁹⁰

Die von demselben Konzil in Gegenwart der Stellvertreter des seligen Papstes erlassene Norm zur Erledigung der Angelegenheiten beziehungsweise die zur Durchführung wahrgenommenen Maßnahmen beziehungsweise die von diesem Konzil [...] erlassenen Bestimmungen dürfen weder vermindert noch vermehrt noch verletzt werden, und es ist nicht erlaubt, irgendeinen Punkt neu zu verhandeln (*retractare*). Dass es aber nicht erlaubt ist, die Bestimmungen der ehrwürdigen Synode von Chalcedon zu untergraben beziehungsweise sie unter irgendeinem Vorwand oder Titel neu zu verhandeln (*retractare*), das lehren uns einige wenige aus der großen Zahl vorgelegter Bestimmungen unserer Vorgänger, besonders aus den Briefen unseres Vorgängers, des seligen Leo, unter dessen höchstem Vorsitz das heilige Konzil von Chalcedon in seinen Stellvertretern in Blüte stand.⁹¹

Es folgen lange Zitate aus den Leo-Briefen. Nach längerem Zögern schließt sich Vigilius dann der Verurteilung der Drei Kapitel durch das zweite Konzil von Konstantinopel (2. Juni 553) durch sein sogenanntes *Constitutum II* vom 23. Februar 354 an. Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie sich inzwischen die Richtung und die genauere Adresse der päpstlichen Verteidigung des Chalcedonense geändert hat. Adressaten sind nicht mehr die opponierenden und relativierenden Kaiser wie zuvor lange Zeit, sondern die westlichen Bischöfe, die dem Papst selbst jetzt unterstellen, er habe das Konzil von Chalcedon aufgegeben oder er sei im Zuge der kaiserlichen Politik zu einer Relativierung des genannten Konzils bereit. Den westlichen Bischöfen muss Vigilius seine Treue gegenüber dem Chalcedonense deutlich machen.

1.8 Pelagius I. (556–561)⁹²

Pelagius I.⁹³ befand sich seit 551 als römischer Apokrisiar in Konstantinopel und drängte Vigilius zur Zurückweisung der Verurteilung der Drei Kapitel. Er gilt als der eigentliche Verfasser des von Vigilius veröffentlichten *Consti-*

⁸⁹ *Constitutum de tribus capitulis I*, JW 935, CSEL 35, 309,20–310,1.

⁹⁰ Ebd. 311,1–4.

⁹¹ Ebd. 313,10–17.

⁹² Vgl. *Cl. Sotinel*, Pelagio I, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 529–536.

⁹³ Zu seinem Pontifikat vgl. *Sotinel*, Das Dilemma des Westens. Der Drei-Kapitel-Streit, 470–478.

tutum I. Nach der Verurteilung der Drei Kapitel durch das zweite Konzil von Konstantinopel wurde er verbannt und verfasste im Exil 554 sein *In defensione trium capitulorum*. Dort schreibt er zur Beantwortung der Frage, warum die vier Sätze aus Theodoret von den Verteidigern der Drei Kapitel verurteilt werden:

[...] dies geschieht nach dem Wunsch der Häretiker, die die heilige Synode von Chalcedon wegen der Verurteilung ihrer Väter und Lehrer bekämpfen [...]. Sie soll entweder als nachlässig in Bezug auf den katholischen Glauben oder als Begünstigerin der Häretiker oder als wegen ihrer Unwissenheit nicht ernst zu nehmen dargetan werden. [...] Doch weil das Konzil von Chalcedon die richtige Intention des Theodoret bedachte, weil er meinte, dass der heilige Cyrill die beiden Naturen in dem einen Jesus Christus, unserem Gott und Herrn, leugne, zwang es den Theodoret nicht, seine Kapitel zurückzuweisen. Doch diejenigen, die heutzutage verlangen, dass dies geschehe, erkühnen sich zu sagen, dass sie entweder mehr Weisheit haben oder mehr Sorgfalt oder eifriger sind bezüglich des katholischen Glaubens als die so zahlreichen Lehrer und Väter, die bei der Verhandlung in Chalcedon waren, so dass gegen sie dieses Wort anscheinend passend gesagt wurde, das im Buch der Weisheit zu lesen ist: „Rühme Dich nicht zur Schmach deines Vaters; denn es gereicht Dir nicht zur Ehre, sondern zur Scham“ (Eccl. 3,12).⁹⁴

An anderer Stelle seiner Schrift warnt Pelagius ausdrücklich vor einer bloß verbalen Zustimmung zum Konzil von Chalcedon, wie auch Vigilius sie gegeben habe:

[.] Sie brüsten sich mit dem Konzil von Chalcedon und nennen es heilig, sie tun so, als ob sie es unterstützten, indem sie Anathema über die sagen, die ihm nicht folgen oder es nicht in allen Punkten verehren. Das tun gewöhnlich auch alle Häretiker bezüglich der Heiligen Schrift. Welcher Mensch, was immer er für einen Irrtum vertritt, bekennt nicht, die heiligen Evangelien [...] oder die Briefe der Apostel oder die übrigen heiligen Bücher frommen Geistes anzunehmen und zu verehren, und verdammt nicht den, der etwas im Widerspruch zu diesen heiligen Schriften Stehen-des meint oder verkündet? Und doch bekämpfen sie tatsächlich eben diese Schriften, die sie zu verehren vorgeben, indem sie ihr Verständnis verdrehen. Vigilius hat dies zusammen mit seinen Anhängern und Dienern nachweislich getan im Hinblick auf die oben genannte Synode, ja im Hinblick auf eben die heiligen Schriften, deren Auslegung jene Väter im Auge hatten und sagten, der Brief des Ibas sei rechthgläubig. Sie loben nämlich den Namen der Synode und die Bischöfe, die in ihr zusammenkamen, nennen sie wörtlich heilige Väter, sprechen den Bann über den aus, der etwas gegen sie tut oder getan hat, verderben aber ihr Verständnis tatsächlich und ganz offenbar [...].⁹⁵

Später durch Justinian zum Bischof von Rom und Nachfolger von Papst Vigilius ernannt, verurteilte er selbst, auf Betreiben des Kaisers, die Drei Kapitel und erkannte das zweite Konzil von Konstantinopel an.⁹⁶ Über die Gründe seines Meinungswandels – Sorge um die Einheit der Kirche, machtpolitisches Kalkül – gehen die Ansichten der Forschung auseinander.

⁹⁴ In defensionem trium capituloren, liber IV, PLS 4, 1337 f.

⁹⁵ Ebd. 1364.

⁹⁶ MGH. AA 11,204 (Chronik des Victor von Tunnuna für das Jahr 558).

2. Einsatz für insgesamt vier Konzilien, darunter Konstantinopel I

2.1 Hormisdas (514–523)

Der erste Papst, der insgesamt vier Konzilien anerkennt, also zusammen mit Nicaea, Ephesus und Chalcedon auch Konstantinopel I, ist Hormisdas. In seinem Brief vom Januar 519 an Johannes II. von Konstantinopel heißt es: „Dankbar haben wir das Bekenntnis Deiner Liebe empfangen, durch das die heiligen Synoden gebilligt werden [...]“⁹⁷.

Mit der Bezeichnung „heilige Synoden“ nimmt der Papst Bezug auf die vier Synoden, die Johannes von Konstantinopel in einem Brief an ihn vom 7. September 416 genannt hat. Dieser Brief war am 20. Dezember in Rom eingetroffen:

Indem ich mich nach reiflicher Überlegung an die Lehre der allerheiligsten Apostel gemäß der Überlieferung der heiligen Väter halte, bringe ich auf ähnliche Weise der heiligen in allem gleichwesentlichen Dreieit (*trinitas*) Ehre dar, wie die Versammlung der 318 Väter in Nicaea verkündet, die Zusammenkunft der 150 in Konstantinopel bekräftigt, das Treffen der 200 in Ephesus bestätigt und der Konvent der 630 Väter in Chalcedon bestätigt hat.

Diesen Glauben bewahre ich mit der Gnade Gottes bis zu meinem letzten Hauch und umarme im Geiste sowohl Eure Heiligkeit als auch die rechtgläubigen Kirchen von Herzen. Zusammen mit Dir fühle ich mich in der Wahrheit, zusammen mit Dir hoffe ich, durch diesen Glauben an jenem Tag gerettet zu werden durch den guten Willen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.⁹⁸

Diese Anerkennung auch des Konzils von Konstantinopel (381) durch Papst Hormisdas ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Denn dieses Konzil enthielt neben dem Symbolum, dem sogenannten Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis⁹⁹, das sowohl im Osten als auch im Westen in der Liturgie verwendet werden sollte, auch den Kanon III, in dem das „neue Rom“ aufgrund seiner politischen Bedeutung als Reichshauptstadt auf die zweite Stelle nach dem „alten Rom“ erhoben worden war¹⁰⁰.

Auch die beiden päpstlichen Gesandten Germanus und Johannes berichteten nach der erfolgreichen Beendigung des Acacianischen Schismas am 22. April 519 in ihrem Brief vom 29. Juni desselben Jahres von der Anerkennung der vier Synoden:

⁹⁷ Ep. 47, JW 803; *Thiel*, 836.

⁹⁸ Ep. 43, *Thiel*, 832.

⁹⁹ Vgl. *D. Sattler*, Nicaeno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: *LThK* 7 (1998) 798–800.

¹⁰⁰ COD (1962) 28 beziehungsweise (1973) 32: Ut secundus post Romanum episcopum Constantinopolis episcopus sit: Veruntamen Constantinopolitanus episcopus habet honoris primum praeter Romanum episcopum, propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma. – *Fraisse-Coué*, Die zunehmende Entfremdung, 202, meint sogar zu dieser inklusiven Anerkennung von Kanon III, sie versetze der apostolischen Legitimation des Papstamtes einen „nicht geringe[n] Schlag“, und durch sie habe sich „die Legitimationsgrundlage des Papsttums [...] weit von den Begründungen des 5. Jahrhunderts entfernt“. Tatsächlich stellt der von den Päpsten nie anerkannte Kanon 28 des Konzils von Chalcedon eine Weiterentwicklung von Kanon III des Konzils von Konstantinopel (381) dar.

Wir haben vor dem Kaiser und dem Senat folgende Aussage gemacht: Außer den vier Synoden, außer den Briefen von Papst Leo sagen wir nichts und fügen wir nichts hinzu, was nicht in den vorgenannten Synoden enthalten ist, beziehungsweise wir rezipieren nicht, was nicht von Papst Leo geschrieben wurde; denn wenn unser Herr die Absicht hätte, irgendetwas Neues (*novitas*) zu schreiben, dann wäre das ein schlimmeres Beginnen als das durch Eutyches Geschehene. Es muss der Kirche genügen, was 60 Jahre lang von Eutyches an bis heute gegolten hat.¹⁰¹

Die Rede von vier Konzilien ist für die päpstliche Seite, die bisher immer nur von drei Konzilien gesprochen hatte, eine Neuerung. Sowohl Simplicius¹⁰² als auch Felix II.¹⁰³ als auch Gelasius¹⁰⁴ erkannten nur diese drei ökumenischen Konzilien an: Nicaea, Ephesus und Chalcedon. Die Anerkennung von vier ökumenischen Konzilien durch Rom ist ein Teil der Aussöhnung zwischen Rom und dem Osten, durch die das 35 Jahre währende sogenannte acacianische Schisma beendet wurde. Der Papst machte sich – und damit der Westkirche – eine Entwicklung zu eigen, die sich im Osten bereits vollzogen hatte. Dort gab es sowohl eine separate Anerkennung des Konzils von Konstantinopel (381) als auch eine entsprechende Anerkennung von insgesamt vier Konzilien.¹⁰⁵

Ein wichtiges Faktum für die separate Anerkennung des ersten Constantinopolitanum im Osten war die Zitation seines Symbolum im „Horos“ des Konzils von Chalcedon (451).¹⁰⁶ 457 wurde das Constantinopolitanum in dem bekannten „Referendum“ des *Codex encyclius* den beiden vorausgehenden „ökumenischen“ Konzilien in gewisser Weise an die Seite gestellt. Als Beispiel für die anderen bischöflichen Stellungnahmen dieses „Referendums“ möge das Votum der Bischöfe von Kreta stehen:

[...] wir glauben, dass das heilige Konzil von Chalcedon mit der Auslegung des Glaubens der 318 in Nicaea versammelten Väter [...] übereinstimmt, ebenso mit dem, was von den 150 in der Kaiserstadt Konstantinopel versammelten Bischöfen definiert wurde [...].¹⁰⁷

¹⁰¹ Ep. 76,4 = suggestio Germani et Johannis episcoporum etc.; *Thiel*, 873.

¹⁰² Ep. 2,3 an Acacius; JW 572; *Thiel*, 179: „Ich ermahne Euch, geliebtester Bruder, dass Ihr auf jede Weise den Versuchen böser Menschen, eine Synode abzuhalten, widersteht, die immer nur dann angesagt wurde, wenn in schlechten Geistern etwas Neues oder in der Affirmation der Glaubenslehre etwas Zweifelhaftes auftauchte, so dass, wenn es eine Dunkelheit gab, in gemeinsamer Verhandlung die Autorität der bischöflichen Entscheidung Licht brächte, wie dazu die Gottlosigkeit zunächst des Arius, dann des Nestorius und schließlich des Dioskur und des Eutyches es erzwang.“

¹⁰³ Ep. 11,4 an die Archimandriten, JW nach 604; *Thiel*, 254: „[Man möge anerkennen], dass wir die Synode von Nicaea, die erste von Ephesus und die von Chalcedon gegen Nestorius und den völlig gottlosen Eutyches festhalten [...]“

¹⁰⁴ Das Zeugnis des Gelasius ist das wichtigste; denn es befindet sich in dem weit verbreiteten *Decretum Gelasianum*, TU 38 (1912), 8; 35: [Die römische Kirche erkennt an] sanctam synodum Nicaenam [...] sanctam synodum Ephesinam [...] sanctam synodum Chalcedonensem [...]. Nach dem Herausgeber, *E. von Dobschütz*, entspricht diese Dreizahl dem „älteren abendländischen Usus“ (ebd. 261 f.).

¹⁰⁵ Zur stufenweisen Anerkennung des ersten Constantinopolitanum zunächst im Osten, dann im Westen, vgl. *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, Göttingen 1965, 209–217.

¹⁰⁶ Vgl. ACO II,1,2; 128 (324). – Vgl. *E. Schwartz*, Das *Nicaenum* und das *Constantinopolitanum* auf der Synode von Chalcedon, in: ZNW 25 (1926) 38–88.

¹⁰⁷ Cod. enc. 48; ACO II,5; 97,6–13. – Zu weiteren Voten des *Codex encyclius* vgl. *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 258–263.

Als Bestätigung des Konzils von Nicaea wurde das Konzil von Konstantinopel (381) zusammen mit dem von Ephesus (431) sowohl im „Enzyklion“ des Kaisers Basiliscus (475)¹⁰⁸ als auch im „Henotikon“ des Kaisers Zenon (482) aufgeführt¹⁰⁹, also in kaiserlichen Glaubensedikten, die zumindest für römische Ohren einen mehr oder weniger monophysitischen Klang hatten.

Wichtig für die weitere Entwicklung im Osten hinsichtlich der Anerkennung von vier Konzilien sind zwei Edikte von Kaiser Justinian: das eine vom 15. März 533, das andere vom 18. März 545. Das erstere stellt besonders deutlich den Zusammenhang aller vier Konzilien heraus.¹¹⁰ Das zweite Edikt vergleicht die Autorität der vier Synoden mit der der Heiligen Schrift.¹¹¹

Die implizite Anerkennung des Constantinopolitanum, also die in einer Vierzahl von ökumenischen Konzilien eingeschlossene, ist unter anderem auch durch das aus dem Jahr 516 stammende Zeugnis des Oberhauptes der chalcedontreuen palästinensischen Mönche auf einer Versammlung in Jerusalem belegt: „Wenn jemand nicht die vier Konzilien wie die vier Evangelien annimmt, dann sei er verflucht.“¹¹²

¹⁰⁸ Evagrius, h.e. III,4; FC 57,2; 339,11–15: „[Wir verordnen also, dass allein der nicaenische Glaube herrschen soll] als gänzlich ausreichend zur Beseitigung jeder Häresie und zur vollkommenen Einigung der heiligen Kirchen Gottes; selbstverständlich soll seine Gültigkeit behalten sowohl das, was zur Bekräftigung des heiligen Symbols in dieser kaiserlichen Stadt gegen die, die den Heiligen Geist lästern, von den 150 heiligen Vätern verhandelt worden ist, als auch alles das, was in der Metropole Ephesus gegen den gottlosen Nestorius und seine Anhänger beschlossen worden ist.“

¹⁰⁹ Codex Vat. Graecus 1431, Ausgabe E. Schwartz, ABAW.PPH 32,6 (1927) 75, 52,26–27 (nr. 75): „[Grundlage des wahren Glaubens ist der in Nicaea definierte], ihn bekräftigten aber auch die in Konstantinopel versammelten 150 gleicherweise heiligen Väter [...]“

¹¹⁰ Im Anschluss an eine von allen Bischöfen, wie ausdrücklich betont wird, unterschriebene Darlegung des Glaubens heißt es: „Sie folgten in allem den vier heiligen Konzilien und dem, was von einem jeden von ihnen bestimmt wurde, das heißt dem Nicaenum der 318 [Väter], dem dieser Kaiserstadt der 150 Väter, dem ersten Ephesinum und dem Chalcedonense. Allen ist nämlich offenbar, dass wir die Definition des Glaubens, welche allen Gläubigen zusammen mit uns der heiligen katholischen und apostolischen Kirche überliefert wurde, das heißt das heilige Dokument (*documentum*) beziehungsweise Symbolum, halten und bewahren, das von den 318 heiligen Vätern dargelegt wurde und das die 150 in dieser Kaiserstadt versammelten heiligen Väter interpretierend erklärt haben (*interpretando explanaverunt*), nicht als wenn ihm etwas fehlen würde, sondern weil die Feinde der Wahrheit einerseits die Gottheit des Heiligen Geistes zu zerstören versuchten und andererseits die wahre Menschwerdung des Wortes Gottes aus der heiligen, immerwährenden Jungfrau Maria [und] Gottesmutter leugneten, deswegen erklärten die genannten 150 Väter interpretierend (*interpretando explanaverunt*) das heilige Dokument. Auch die übrigen heiligen Synoden, das heißt die von Ephesus und die von Chalcedon, rezipierten (*recipere*) dies und beobachteten dies, indem sie demselben Glauben folgten“ (Codex Justinianus I,1,7,11; Ausgabe P. Krüger, Berlin 1929, 9, r. Sp.).

¹¹¹ „Wir bestimmen also, dass die heiligen kirchlichen Kanones Gesetzeskraft erlangen, die von den heiligen vier [Synoden] dargelegt und bestätigt wurden, das heißt in der von Nicaea der 318 (Väter), in der von Konstantinopel der heiligen 150 Väter, in der ersten von Ephesus, in der Nestorius verurteilt wurde, und in Chalcedon, in der Eutyches zusammen mit Nestorius mit dem Bann belegt wurde. Wir nehmen die Lehrsätze (*dogmata*) der vier vorgenannten Synoden an wie die heiligen Schriften und bewahren ihre Regeln (*regulae*) als Gesetze (*leges*)“ (Novelle 131,1, De ecclesiasticis canonibus et privilegiis, Ausgabe R. Schoell/W. Kroll, Berlin 1912, 654–657).

¹¹² *Cyrril von Skythopolis*, Vita des Sabas, Ausgabe E. Schwartz, TU 49,2; Leipzig 1939, 152,4–5.

Die Anerkennung und Durchsetzung des ersten Konzils von Konstantinopel im Westen ist, wie das Folgende zeigen wird, das Werk der römischen Bischöfe. So erklärt schon die Dekretale Papst Hormisdas' vom 13. August 520:

Obwohl niemand ein anderes Fundament legen kann außer dem, das gelegt ist, welches Christus Jesus ist, verbietet die heilige, das heißt die römische Kirche dennoch nicht zur Auferbauung nach den Schriften des Alten und Neuen Testaments, die wir den Regeln entsprechend weiter oben aufgezählt haben, auch noch folgende Schriften zu rezipieren (*suscipere*): die heilige Synode von Nicaea gemäß den 318 Vätern unter Vermittlung (*mediante*) des Kaisers Maximus Constantinus, auf der der Häretiker Arius verurteilt wurde; die heilige Synode von Konstantinopel unter Vermittlung Kaiser Theodosius' des Älteren, auf der der Häretiker Macedonius die verdiente Strafe empfing; die heilige Synode von Ephesus, auf der Nestorius verurteilt wurde unter Zustimmung des allerseligsten Papstes Coelestin unter Vermittlung des Bischofs des alexandrinischen Stuhles und des aus Italien entsandten Bischofs Arcadius; die heilige Synode von Chalcedon unter Vermittlung des Kaisers Marcian und des Bischofs von Konstantinopel, Anatolius, auf der die Häresien des Nestorius und Eutyches zusammen mit Dioskur und seinen Genossen verurteilt worden sind. Wenn es noch weitere von den Vätern gestiftete Konzilien nach der Autorität dieser vier gibt, so bestimmen wir, dass sie zu beachten und zu rezipieren (*recipere*) sind.¹¹³

Im selben Sinne äußert sich Papst Johannes II. in einem Schreiben vom 31. März 534, in dem er dem römischen Senat Auskunft erteilt über seine auf die Fragen des Kaisers gegebenen Antworten:

Wir folgen dem *Tomus* von Papst Leo und allen seinen Briefen, den vier Synoden: der von Nicaea, der von Konstantinopel, der ersten von Ephesus und der von Chalcedon, so wie sie bisher die römische Kirche angenommen hat und verehrt. Wir umarmen sie und wir beobachten sie. Denn das ist die Grundlage unseres Glaubens. Das ist der sicherste Fels unseres Glaubens.¹¹⁴

2.2 *Vigilius (537–555)*

Noch vor seiner vom Kaiser erzwungenen Reise in den Osten lobte Vigilius in einem Schreiben vom 17. September 540 die Einigungspolitik des Kaisers Justinian und bezeichnet dabei die vier Konzilien Nicaea, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon als die Grundlage dieser Politik:

[...] was wir Bischöfe in alter Überlieferung bei der Darbringung des Opfers erleben, [nämlich] der Herr möge es gewähren, den katholischen Glauben auf dem ganzen Erdkreis zu vereinigen, zu leiten und zu bewahren, das scheint Eure Frömmigkeit mit höchstem Einsatz bewirkt zu haben; denn auf Euren Befehl hin wird in allen Teilen Eures Reiches und an allen Grenzen der Erde in unerschütterlichem Frieden der Glaube bewahrt, der bekanntlich von den verehrungswürdigen Vätern bestätigt wurde, dass er als jeweils mit dem Urteil eines christlichen Bekenntnisses festzuhalten sei: die Synoden von Nicaea, Konstantinopel, die erste von Ephesus und die von Chalcedon. Und Ihr bezeichnet niemanden mit dem Christennamen, der sich von der Ein-

¹¹³ Ep. 125, JW 862, *Decretale in urbe Roma ab Hormisda papa editum de scripturis divinis, quid universaliter catholica recipiat ecclesia vel quid post haec vitare debeat*, Thiel 933. – Vgl. weiter oben (Anmerkung 104) die ursprüngliche Fassung des Gelasius zugeschriebenen Dekretes, in dem Konstantinopel I noch fehlt.

¹¹⁴ Ep. an die Mitglieder des römischen Senates, JW 885; ACO IV,2; 210,3–7.

heit der vorgenannten Synoden trennt, und Ihr seid der Ansicht, dass, wer ihren Glauben nicht mit allen seinen Kräften und mit allem Einsatz verteidigt, nicht zu verurteilen, sondern vielmehr bereits verurteilt ist.¹¹⁵

Zum selben Datum geht auch ein Schreiben an den Konstantinopler Erzbischof Menas:

Nehmt zur Kenntnis [...], dass wir mit großem Frohlocken und mit Freude vernommen haben, dass Ihr die heiligsten Synoden von Nicaea, Konstantinopel, die erste von Ephesus und die von Chalcedon, in denen die Grundlagen des orthodoxen und apostolischen Glaubens aufgezeigt werden, unverletzt zu halten versichert [...], und vor allem, dass Ihr in allem den Bestimmungen (*constituta*) unseres Vorgängers, des seligen Leo, folgt. Denn was passt mehr zu Eurer Liebe und Ehre und ist ihrer würdiger, als von der Lehre der römischen Bischöfe nicht abzuweichen?¹¹⁶

Sein *Judicatum* vom 11. April 548, das er während seines Aufenthaltes in Konstantinopel verfasst hat und mit dem er die Drei Kapitel verurteilte, das heißt das vom Kaiser für das Konzil vorgesehene Edikt annahm, enthält indes ein eindeutiges Bekenntnis zu den vier Synoden:

Unbeschadet bleibt alles und dauert fort in seiner ewigen Gültigkeit, wovon feststeht, dass es auf den verehrungswürdigen Konzilien von Nicaea, Konstantinopel, dem ersten von Ephesus und von Chalcedon definiert und durch die Autorität unserer Vorgänger bestätigt wurde. Alle, die den erwähnten heiligen Konzilien angezeigt und ohne Zweifel verurteilt wurden, wurden durch sie nichtsdestoweniger auch freigesprochen. Über ihren Freispruch wurde von der Synode entschieden [...]. Wir verurteilen auch, wer immer den heiligsten Synoden von Nicaea, Konstantinopel, der ersten von Ephesus und der von Chalcedon, welche in einem einzigen und unversehrten Glauben mit den Aposteln übereinstimmen und von den Vorstehern des apostolischen Stuhles bestätigt worden sind, nicht getreulich folgt und sie nicht gleicherweise verehrt beziehungsweise wer das, was auf diesen heiligen, eben genannten Konzilien geschehen ist, entweder als schlecht formuliert verbessern oder als unvollständig ergänzen will.¹¹⁷

Der letzte Satz dieser Erklärung bezieht sich eindeutig auf Kritiker des Chalcedonense, die eine Neuformulierung und Verbesserung seiner Definition verlangen. Im Übrigen schließt sich unmittelbar an diesen Text des *Judicatum* der Passus des weiter unten zu zitierenden *Constitutum I* vom 14. Mai 553 an.

Wie schon angedeutet, gerät Vigilius im Westen mehr und mehr in den Verdacht, bei seinen Verhandlungen mit Kaiser Justinian das Chalcedonense und damit auch seinen Vorgänger Leo preisgegeben zu haben; deswegen versichert er in einem Schreiben vom 18. März 550 an Valentinianus von Constantia (Tomi) in Skythien sein Festhalten an den vier Konzilien:

[Wenn Ihr meinen Brief an den Konstantinopler Erzbischof Menas lest], dann werdet Ihr erkennen, dass wir unter dem Schutz Gottes nichts begangen oder verfügt haben, was im Widerspruch steht mit dem Glauben und der Verkündigung der verehrungswürdigen vier Synoden, das heißt der von Nicaea, der von Konstantinopel, der ersten von Ephesus und der von Chalcedon beziehungsweise, was zum Schaden eines einzi-

¹¹⁵ Ep. 92,2 an Kaiser Justinian, JW 910; CSEL 35, 348,20–349,8. Vgl. auch ebd. 350,18–23.

¹¹⁶ Ep. 93,2 an Menas, JW 911; CSEL 35, 354,11–19.

¹¹⁷ JW 922; CSEL 35,316,17–25.

gen von denen, die die Definition des oben erwähnten Glaubens von Chalcedon unterschrieben haben, führt, beziehungsweise, was vielleicht im Gegensatz steht [...] zu den Bestimmungen unserer Vor- und Vorgänger, und dass wir vielmehr in allem den Gegnern der Vorgänger des Apostolischen Stuhls und des Papstes Leo seligen Angedenkens und der oben genannten Synoden Widerstand geleistet haben. Wir denken, dass es Eurer Brüderlichkeit nicht entgeht, dass die Feinde des christlichen Glaubens dies immer in ihrer weltlichen und tadelnswerten Verschlagenheit betrieben haben, aufzuzeigen, dass die vier Evangelisten miteinander Widersprüchliches [...] gesagt haben. Ihnen widersprachen die heiligen Väter in himmlischer Weisheit mit Büchern über die Übereinstimmung (*concordia*) der Evangelien. Dies tun jetzt auch die Gegner des heiligen Konzils von Chalcedon [...], die unter dem Vorwand der Verteidigung des Konzils sich bemühen aufzuzeigen, dass eben diese Synode sich gegen die drei vorgenannten Synoden ausgesprochen habe [...].¹¹⁸

Beachtenswert ist in diesem Passus der Vergleich der vier Konzilien mit den vier Evangelien und der Hinweis auf die Taktik der Gegner beider „heiliger“ Texte, Widersprüche zwischen ihnen zu behaupten. Der Vergleich der vier Konzilien mit den vier Evangelien ist, wie oben gezeigt, im Osten bekannt. Eine ähnliche Versicherung der Treue gegenüber den vier Konzilien findet sich im Brief vom 29. April 550 an Aurelianus von Arles, den Apostolischen Vikar in Gallien:

[Wir müssen Euch kundtun], dass wir schlechterdings nichts zugelassen haben, was den Bestimmungen (*constituta*) unserer Vorgänger beziehungsweise dem heiligen Glauben der vier Konzilien, welcher einer und derselbe ist, entgegengesetzt ist – was abwegig wäre –, [nämlich] den Synoden von Nicaea, Konstantinopel, der ersten von Ephesus und Chalcedon beziehungsweise, was zum Schaden der Personen führt, die die Definition eben dieses heiligen Glaubens unterschrieben haben, beziehungsweise was mit den Definitionen (*definita*) unserer heiligen Amtsvorgänger Coelestin, Sixtus, Leo und der anderen vorausgegangenen und nachfolgenden im Gegensatz steht. Vielmehr erweisen wir allen vorgenannten Synoden ohne Zweifel eine einzige Verehrung, eine einzige gläubige Hingabe. Diejenigen jedoch, die allen oben genannten vier Synoden in der Richtigkeit des Glaubens nicht folgen beziehungsweise eine von ihnen im Glauben zu verwerfen oder zu beschädigen oder zurückzuweisen suchen, lassen wir fallen. Was zum Schaden eben dieses heiligen Glaubens in Wort oder Schrift vorgefunden wird, das verurteilen wir als verdammungs- und verfluchungswert und wir bestimmen, es zu verurteilen. Mit einer ähnlichen Strafe schlagen wir auch diejenigen, die den Glauben des seligen Cyrill, den unser Vorgänger seligen Angedenkens Leo vor Euren Vorgängern und anderen in Schriften gebilligt und gelobt hat, und die den Glauben, den, wie nachzulesen, die verehrungswürdige Synode von Chalcedon geäußert hat, und den Glauben anderer Väter, die die Vorsteher des Apostolischen Stuhls angenommen haben (*suscipere*) und denen sie gefolgt sind, und die sie [das heißt die oben genannten] in gottlosem Stolz als verfluchungswert bezeichneten.¹¹⁹

Auch in anderem Zusammenhang, nämlich der Exkommunikation des römischen Diakons Rusticus, eines leiblichen Neffen des Papstes, der zum harten Kern der Befürworter der Drei Kapitel gehörte, kommt Vigilius in einem Schreiben vom 15. August 550 gewissermaßen beiläufig auf die vier Konzilien zu sprechen. Zu den gegen Rusticus erhobenen Vorwürfen gehört der folgende:

¹¹⁸ Ep. an Valentinianus, JW 924; PL 69,52A-B.

¹¹⁹ Ep. an Aurelianus von Arles, JW 925; MGH. Ep 3,67,21–38.

Außerdem habt Ihr [...] die erste ephesinische Synode bekämpft und verflucht und Cyrill seligen Angedenkens, in ähnlicher Torheit habt Ihr Blasphemien gegen unseren Herrn Jesus verteidigt und in alle Provinzen in trügerischer Weise geschrieben, nichts begangen zu haben, was gegen die Definition der heiligen Synode von Chalcedon gerichtet sei, welche mit dem Glauben der ihr vorausgehenden drei Synoden, das heißt der von Nicaea, der von Konstantinopel und der ersten von Ephesus, übereinstimmt.¹²⁰

Nach dem Bekenntnis des Erzbischofs der Reichshauptstadt, Eutychius, zu den vier Konzilien, äußert sich Vigilus in seinem Brief vom 14. August 551 nicht anders:

Wir haben gern das klare Bekenntnis zum rechten Glauben entgegengenommen, und wir billigen es in allen Punkten und bekennen bei Gott als Urheber, dass wir es bewahren und unversehrt halten werden. [Dem Streit über die Drei Kapitel soll ein Ende gemacht werden, das mit dem übereinstimmt, was auf den vier Konzilien definiert wurde, so dass nach Beseitigung aller Zwietracht] das, was von eben diesen vier Synoden definiert wurde, in unerschütterlicher Verehrung eben dieser Synoden in allem bewahrt und beschützt werde.¹²¹

In einem Rundbrief an die ganze Kirche vom 5. Februar 552 gibt Vigilus den vier Synoden deutlicheres Profil, als er es in den weiter oben genannten Stellungnahmen getan hat. Er nennt bei dreien von ihnen die Zahl der versammelten Väter, bei zweien von ihnen den einberufenden Kaiser und den beziehungsweise die Vorsitzenden. Insgesamt stellt er die Glaubenseinheit dieser vier Synoden sehr deutlich heraus:

Alle sollen also wissen, dass wir jenen Glauben verkünden, halten und verteidigen, der von den Aposteln überliefert wurde, durch deren Nachfolger unverletzt bewahrt wurde, den die verehrungswürdige Synode der 318 Väter in Nicaea unter Offenbarung des Heiligen Geistes empfangen und in ein Symbolum gefasst hat, den dann drei andere heilige Synoden, das heißt die der 150 Väter, die in Konstantinopel unter dem Kaiser frommen Angedenkens Theodosius des Älteren stattfand, und die erste von Ephesus, auf der unser Vorgänger Papst Coelestin seligen Angedenkens und der Bischof von Alexandrien, Cyrill, den Vorsitz innehatten, und die [Synode] der 630 Väter in Chalcedon, die unter dem Kaiser Marcian frommen Angedenkens zusammenkam. Ihr saß unser Vorgänger Papst Leo heiligen Angedenkens durch seine Stellvertreter vor, und wie es die Gegnerschaft zu den verschiedenen zu verurteilenden Häresien verlangte, erklärten sie denselben Glauben in einem und demselben Sinn und Geist und gaben ihn ausführlich heraus.¹²²

Diesem Passus folgt ein deutlicher Hinweis auf den Primat der römischen Kirche, ein Anliegen, das ja auch schon in der angesprochenen Frage des Konzilsvorsitzes von Chalcedon zum Ausdruck kam.

Der von Vigilus' Mitarbeitern ausgearbeitete Kompromissvorschlag, das sogenannte *Constitutum I* vom 14. Mai 553, in dem er die Drei Kapitel verteidigte, bezieht sich ausdrücklich auf sein Bekenntnis zu den vier Synoden im *Judicatum*:

¹²⁰ Ep. an Rusticus, JW 927; PL 69,48B-C.

¹²¹ Ep. an Eutychius, JW 930; ACO IV,1; 17,22-40.

¹²² Ep. encyclica, JW 931; PG 69,56B (= E. Schwartz, I. Vigilusbriege, II. Zur Kirchenpolitik Justinians, SBAW.PH 1940,2; 5,27-6,10).

Sehr verehrungswürdiger Kaiser, hier wird sonnenklar gezeigt, dass wir immer diesen Willen zur Verehrung der vier heiligen Synoden gehabt haben, sodass alles, was von den in ihnen zusammensitzenden heiligen Vätern definiert oder bestimmt oder gerichtet wurde, unversehrt bleiben soll.¹²³

Doch der Papst bleibt nicht bei seiner Verteidigung der Drei Kapitel. In seinem Brief an den Konstantinopler Erzbischof Eutychius vom 25. Mai 553 und seinem *Constitutum II* vom 23. Februar 554 akzeptiert er die Verteilung der Drei Kapitel durch das inzwischen stattgefunden habende Konzil von Konstantinopel, an dem er selbst nicht teilgenommen hatte. Nach Zitat des Textes der vier Konzilien schreibt er in seinem Brief an den Bischof der Reichshauptstadt:

Deshalb soll Eure gesamte Bruderschaft wissen, dass wir die vier Synoden, das heißt die von Nicaea, die von Konstantinopel, die erste von Ephesus und die von Chalcedon [...], in allen Punkten annehmen und frommen Geistes verehren und einstimmig beobachten. Und wenn es welche gibt, die eben diesen heiligen Synoden nicht in allen Punkten folgen, die von ihnen über den heiligen Glauben definiert sind, so betrachten wir sie als getrennt von der Gemeinschaft (*coetus*) der heiligen und katholischen Kirche. [Nach Hinweis auf den Dreikapitelstreit:] Wenn schon in jedem menschlichen Handeln die Vernunft es erfordert, das, was in Frage steht, erneut zu erörtern (*retractare*), und man sich nicht dafür schämen muss, dass das, was zu Beginn ausgelassen wurde, schließlich im Eifer für die Wahrheit gefunden und veröffentlicht wird, um wie viel mehr ziemt es sich für kirchliche Diskussionen, in ihnen auch eben diese Methode zu beobachten. Vor allem, da es augenscheinlich ist, dass unsere Väter und vor allem der allerseligste Augustinus, der in der Auslegung der Heiligen Schrift hervorragte, der Lehrmeister der römischen Beredsamkeit, seine eigenen Schriften erneut durchgegangen ist (*retractare*), seine eigenen Worte verbessert hat und das, was er ausgelassen und dann gefunden hatte, hinzugefügt hat. Durch diese Beispiele angeregt, haben auch wir auf ähnliche Weise im Streit um die oben erwähnten Drei Kapitel niemals davon abgesehen zu erforschen, was in Bezug auf die Drei Kapitel in den Schriften unserer Väter noch Wahres gefunden werden kann.¹²⁴

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Versuch des Papstes, den ganzen Kapitelstreit und damit auch indirekt seine wechselnden Stellungnahmen unter Berufung auf den „Lehrmeister römischer Beredsamkeit“, Augustinus, als eine durchaus legitime Form der *retractatio* zu kennzeichnen und zu rechtfertigen. Nicht ganz klar ist hier, ob er unter dieser „Neubehandlung“ die von seinen Vorgängern verpönte Form der *retractatio* der Konzilsgegenstände und -definitionen durch anschließende neue Konzilien, im vorliegenden Fall also konkret durch das zweite Konzil von Konstantinopel, meint, oder lediglich die genauere Erörterung derselben durch „private“ Theologen, konkret durch alle die, die sich am Dreikapitelstreit beteiligt haben.

¹²³ Constitutum I, JW 935; CSEL 35, 317,16–21.

¹²⁴ Ep. an Eutychius (Skandalon), JW 936; lateinisch PL 69, 122D, griechisch ACO IV,1;245,14–246,1. 6–17. – Zur Echtheit der beiden Briefe JW 936 und 937 vgl. E. Zettl, Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe *Scandala* und *Aetius* (JW 936.937), Bonn 1974.

Auch in seinem *Constitutum II* fehlt nicht das Bekenntnis zu den vier Konzilien:

Nachdem wir den Text des seligen Konzils von Chalcedon beziehungsweise des Briefes des seligen Leo über den heiligen und orthodoxen Glauben vorgelegt haben, welcher einer und derselbe ist mit den drei vorausgegangenen Synoden, das heißt der von Nicaea, der von Konstantinopel und der ersten von Ephesus, und Eure Brüderschaft und die gesamte Kirche mit der Hilfe Gottes erkennt, dass wir mit aller Frömmigkeit eines ehrlichen Geistes in ihm beharren, halten wir es für sehr notwendig, um in allen Punkten die Ehrfurcht vor ihm zu wahren, über die Fragen der Drei Kapitel alles zu erörtern und mit der vorsichtigen Bekanntmachung eines Beschlusses zu entscheiden.¹²⁵

Nach der Schlussentenz, durch die die Drei Kapitel verurteilt werden, fährt Vigilius fort:

Fern sei es von der gesamten Kirche, dass jemand behauptet, alle diese genannten Gotteslästerungen hätten die vorgenannten vier Synoden oder eine von ihnen rezipiert beziehungsweise die, die solches dachten und ihnen folgten; denn es steht fest, dass von den erwähnten heiligen Vätern und vor allem vom heiligen Konzil von Chalcedon niemand angenommen worden ist, über den ein Verdacht bestand, es sei denn, dass er die oben bezeichneten Gotteslästerungen beziehungsweise diesen Ähnliches oder eine Häresie, deren er verdächtigt worden war, zurückgewiesen hat, oder die Gotteslästerungen, bezüglich derer über ihn Zweifel bestanden, abgeleugnet und verurteilt hat.¹²⁶

2.3 Pelagius I. (556–561)

Der Nachfolger des Vigilius, Pelagius I., der schon vor dessen Pontifikat römischer Apokrisiar in Konstantinopel war, berät diesen bei seinem Aufenthalt in der Reichshauptstadt. Er gilt als der Verfasser des *Constitutum I*, das heißt der päpstlichen Verteidigung der Drei Kapitel. Nach Rom zurückgekehrt, bemüht er sich, das inzwischen entstandene Schisma in der westlichen Kirche zu überwinden; denn große Teile der Westkirche erkennen das zweite Konzil von Konstantinopel nicht an. In seinem Brief an König Childebert vom 3. Februar 557 bekennt er sich zu den vier Konzilien:

Ich hielt es für notwendig, mit dem vorliegenden Brief Eurer Exzellenz kundzutun, dass wir auch die Definitionen über eben diesen katholischen Glauben, der auf den vier heiligen Konzilien festgelegt wurde, doch auch die des erwähnten Bischofs (Leo), welche die allgemeine Kirche immer hielt und hält, mit der Hilfe Gottes halten und verteidigen.¹²⁷

Ein umfassendes Bekenntnis zu den vier Konzilien legt Pelagius I. auch den tuskischen Bischöfen in seinem Schreiben vom 15. April 557 vor:

Doch damit nicht bei Euch oder bei den Herden, die Euch anvertraut sind, vielleicht ein Verdacht über unseren Glauben übrig bleiben kann, wünsche ich, dass Eure Liebe mit aller Gewissheit zur Kenntnis nimmt, dass ich mit Hilfe des Herrn jenen Glauben bewahre, den die heilige Lehre der Apostel stiftete, den die Autorität des Konzils von

¹²⁵ *Constitutum II*, JW 937; ACO IV,2; 141,24–30.

¹²⁶ Ebd. 168,12–18.

¹²⁷ Ep. 7,5 an König Childebert, JW 946; Ausgabe *P. M. Gassó*, *Pelagii papae epistulae quae supersunt*, Montiserrati 1956, 21,22–22,1.

Nicaea bekräftigte, den die Bestimmungen (*sententiae*) der heiligen Konzilien von Konstantinopel, des ersten zu Ephesus und von Chalcedon erklärten (*explanare*) und dass ich nichts von den Definitionen der vorgenannten Konzilien entweder vermindert oder vermehrt oder in irgendeinem Punkt verändert habe, sondern dass ich alles mit der Hilfe Gottes, was von ihnen über die Reinheit des Glaubens aufgeschrieben wurde, unversehrt bewahre, ebensowohl unterwerfe ich einen jeden dem Urteil des Bannes, der zugestimmt hat, den Glauben der oben genannten vier Synoden beziehungsweise den *Tomus* des seligsten Vorsitzenden des Apostolischen Stuhls, der auf der Synode von Chalcedon bestätigt wurde, zu irgendeinem Teil entweder, wie auch immer, abzuschwächen oder in Zweifel zu ziehen [...].¹²⁸

Wir beachten den „Frontwechsel“, der in diesem wie in den anderen Stellungnahmen der Päpste dieser Jahre stattgefunden hat: Die Päpste verteidigen die Konzilien, konkret eigentlich das *Chalcedonense*, nicht gegen die Kaiser, sondern gegen den Verdacht großer Teile der Westkirche, dass sie, die Päpste, den Glauben an das genannte Konzil verraten oder relativiert hätten. Sie setzen sich gegen ihnen unterstellte Anschauungen, in diesem Sinne gegen sich selbst, für das genannte Konzil ein. Das ist aber alles in allem doch ein entschiedener Einsatz für das Konzil.

Genauso deutlich ist die Stellungnahme Pelagius' I. in seinem Brief vom 16. April 557 oder 558:

Zur Beruhigung der Gerüchte unter den Leuten [können] wir die ganze Angelegenheit, unter Mitwirkung der Barmherzigkeit Gottes, zuversichtlich erklären und mit den klarsten Beweisen dartun, dass nichts gegen den Glauben der Väter und nichts gegen die Geltung (*firmitas*) der vier Synoden unternommen worden ist, dass vielmehr das bewirkt wurde, dass die Geltung der erwähnten Synoden gegen alle Feinde in unerschütterlicher Festigkeit bestehen bleibt.¹²⁹

Im selben Brief heißt es weiter:

Was jedoch die vier Konzilien angeht, das heißt das Konzil der 318 (Väter) von Nicaea, das der 150 von Konstantinopel, das der 200 des ersten von Ephesus und das der 630 von Chalcedon, so bekenne ich, sie unter dem Schutz der göttlichen Barmherzigkeit so mit ganzer Seele und ganzer Kraft verstanden zu haben und bis zum Ende meines Lebens zu verstehen, dass ich sie in der Verteidigung des heiligen Glaubens, in der Verurteilung der Häresien und der Häretiker mit jedweder Hingabe bewahre, wie sie ja durch den Heiligen Geist bestätigt sind. Ich verspreche, ihre Geltung (*firmitas*), weil es die Geltung der allgemeinen Kirche ist, so zu wahren und zu verteidigen, wie meine Vorgänger sie ohne Zweifel verteidigt haben. [...] Darin verlange ich vor allem dem zu folgen und den nachzuahmen, der bekanntlich der Urheber der Synode von Chalcedon war, der sich seinem Namen entsprechend in lebendigstem Glaubenseifer als Glied dessen erwies, der der Löwe (*leo*) aus dem Stamme Juda war. Ich bin mir sicher, den oben genannten Synoden eine ähnliche Verehrung erweisen zu werden und für rechtläubig zu halten, wer immer von eben diesen vier Konzilien losgesprochen ist, und, wenn Gott uns in allem beschützt, niemals in meinem Leben irgendwie die Autorität ihrer heiligen und wahren Verkündigung zu mindern.¹³⁰

Dem „Urheber der Synode von Chalcedon“ nachzufolgen, ist dabei eine gekonnte Formulierung. Sie bringt einerseits das Selbstverständnis der Päpste

¹²⁸ Ep. 10 an die tuskischen Bischöfe, JW 939; *Gassó*, 33,25–39.

¹²⁹ Ep. an das gesamte Volk Gottes, JW 938; *Gassó*, 36,12–18.

¹³⁰ Ebd. *Gassó*, 38,30–40.

dieser Jahre zum Ausdruck. Sie behaupten sich selbst – unter bewusster oder unbewusster „Stilisierung“ der Geschichte – als die letztentscheidende Größe bei der Feier eines Konzils. Leo „nachzufolgen“ bedeutet andererseits, an die den Päpsten obliegende Rolle zu erinnern, „Vollstrecker“ (*executor*) von Konzilsbeschlüssen zu sein. Denn genau das hat ein Leo gegenüber dem Chalcedonense getan und ein Gelasius als Pflicht des Papsttums definiert.

2.4 Pelagius II. (579–590)¹³¹

Auch Pelagius II.¹³² bemüht sich wie sein Vorgänger, Pelagius I., um die Beilegung des unter diesem wegen des Dreikapitelstreites entstandenen Schismas – leider ohne Erfolg. In einem ersten Brief an die Bischöfe Istriens, vermutlich aus dem Jahr 585, bekennt er sich ausführlich zu den vier Konzilien. Der Akzent liegt bei diesem Bekenntnis natürlich auf der Synode von Chalcedon, von der die schismatischen Westbischöfe meinen, sie sei durch das zweite Konzil von Konstantinopel beschädigt oder verraten worden:

Wir verkünden und halten nämlich den Glauben und verteidigen ihn mit aller Reinheit des Gewissens bis zum Blutvergießen, der von den Aposteln überliefert und durch ihre Nachfolger unversehrt bewahrt wurde und den die verehrungswürdige Synode der 318 Väter von Nicaea übernommen und in einem Symbolum niedergeschrieben hat, doch auch die Synode der 150 Väter von Konstantinopel, die unter Kaiser Theodosius dem Älteren frommen Angedenkens stattgefunden hat, doch auch die erste Synode von Ephesus, deren Vorsitzender unser Vorgänger, der Bischof der Stadt Rom Coelestin und der Bischof der Kirche von Alexandrien Cyrill waren, doch auch die Synode der 630 Väter von Chalcedon, die unter dem Kaiser Marcian frommen Angedenkens zusammengetreten ist und der unser Vorgänger heiligen Angedenkens Papst Leo durch seine Legaten und Stellvertreter vorgesessen hat und die denselben Glauben in einem und demselben Sinn laut verkündet und weitläufiger herausgegeben haben, wie es die Verurteilung der verschiedenen gernerischen Häresien erforderte.¹³³

In einem weiteren Brief an die istrischen Bischöfe aus dem Jahre 585 (?)¹³⁴ betont der Papst den Zusammenhang und die Einheit aller vier ökumenischen Konzilien. Wer Chalcedon in Frage stellt, beschädigt auch die übrigen drei, die in Chalcedon ausdrücklich bestätigt wurden:

Eure Bruderschaft argwöhnt, durch die Ereignisse zu Zeiten des Kaisers Justinian frommen Angedenkens sei die heilige Synode von Chalcedon untergraben worden. Doch dies sei fern vom Tun eines Christen, vom Gedanken eines Christen. Denn auf ihr [das heißt der Synode von Chalcedon] wurden die Synode von Nicaea, die von

¹³¹ Vgl. *Cl. Sotinel*, Pelagio II, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 541–546.

¹³² Zu den Bemühungen Pelagius' II. um die Wiederherstellung der Einheit vgl. *Sotinel*, *Das Dilemma des Westens. Der Drei-Kapitel-Streit*, 479–484.

¹³³ Ep. 1 an die Bischöfe Istriens, JW 1054; ACO IV,2; 106,6–16.

¹³⁴ Abgefasst wurde dieser unter dem Namen Pelagius II. veröffentlichte Brief von Gregor dem Großen, vgl. *P. Meyvaert*, *A Letter of Pelagius II composed by Gregory The Great*, in: *Gregory the Great. A Symposium*, herausgegeben von *J. C. Cavadini*, Notre Dame/London 1995, 117–136.

Konstantinopel und die erste von Ephesus bestätigt, und wer immer irgendwie dieselbe zu untergraben versucht, unternimmt es allerdings, die von Grund auf zu zerstören, welche von ihr bestätigt worden sind.¹³⁵

Es folgen Bezugnahmen auf Leos Äußerungen zu Konzilien, unter anderem seine Unterscheidung zwischen *causa fidei* und *causa privata*¹³⁶. Zum Schluss des langen Briefs wiederholt Pelagius II. noch einmal sein Bekenntnis zu Chalcedon und den vier Konzilien:

Wir haben viel geschrieben, weil wir auf vieles unter Angabe von Gründen antworteten [...]. In einem Punkt, den wir weiter oben schon einmal angesprochen haben, gibt es für uns keinen Überdruß, auch wenn wir ihn immer wieder entfalten: Wir halten den Glauben der heiligen Synode von Chalcedon mit Gottes Hilfe in allen Punkten unversehrt und ihre Definitionen (*definitiones*), wie wir die Definitionen der ersten Synode von Ephesus, die von Konstantinopel und die von Nicaea bis heute für nicht erneut verhandelbar (*inretractabiles*) gehalten haben, und bewahren sie für nicht erneut verhandelbar, selbst wenn es dabei um unser Leben geht.¹³⁷

2.5 Gregor der Große (590–604)¹³⁸

Von allen weiter oben erwähnten Bekenntnissen hat vor allem der Passus Gregors d. Gr. aus seinem Brief vom Februar 591 an die Patriarchen Johannes von Konstantinopel, Eulogius von Alexandrien, Gregor von Antiochien, Johannes von Jerusalem sowie an Anastasius, den Ex-Patriarchen von Antiochien, zu den vier ökumenischen Synoden Geschichte gemacht. Gregor beginnt damit, die vier Konzilien mit den vier Evangelien zu vergleichen, nennt für alle vier die jeweils verurteilten Häretiker und führt das treffende Bild des „viereckigen Steins“ ein, um die den Glauben gründende Funktion dieser Konzilien zu bezeichnen. Neu im Vergleich zu den vorausgehenden anderen Bekenntnissen ist die mit einer leichten Absetzung von den vier ökumenischen Konzilien vollzogene Erwähnung des zweiten Konzils von Konstantinopel, das aber immerhin schon als fünftes der Reihe der vier konnumeriert wird. Dabei nennt er auch den Grund, warum diesen Konzilien besondere Autorität zukommt: *universali sunt consensu constituta*, sie beruhen auf dem Konsens der Universalkirche. Spätere Konzilstheoretiker werden auf diesen wichtigen Satz zurückkommen¹³⁹:

Weil [...] „mit dem Herzen zur Gerechtigkeit geglaubt wird und mit dem Mund das Bekenntnis zum Heil geschieht“ (Röm 10,10), bekenne ich, ebenso wie die vier Bücher des heiligen Evangeliums die vier Konzilien anzunehmen und zu verehren: Ich

¹³⁵ Ep. 3 an die Bischöfe Istriens, JW 1056; ACO IV,2; 113,33–37.

¹³⁶ Vgl. Sieben, Konzilsidee der Alten Kirche, 301–303.

¹³⁷ ACO IV, 2; 132,26–33. – In seiner *Defensio trium capitulorum* geht Pelagius II. im Zusammenhang mit seiner Verteidigung des Theodor von Mopsuestia ausdrücklich auf dessen Erwähnung in den *quattuor sanctis conciliis, quae totius orbis Ecclesiae veneratur* ein; vgl. PLS IV,1335.

¹³⁸ Vgl. F. Boesch Gajano, Gregorio I, in: *Enciclopedia dei papi*, I, 546–574.

¹³⁹ Vgl. H.J. Sieben, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn 1996, 515–527.

umfasse nämlich mit ganzer Ehrfurcht und bewahre mit uneingeschränkter Zustimmung das von Nicaea, auf dem die falsche Lehre des Arius zunichte gemacht wird, auch das von Konstantinopel, auf dem der Irrtum des Eunomius und des Macedonius widerlegt wird, sowie das erste von Ephesus, auf dem die Gottlosigkeit des Nestorius gerichtet wird, und das von Chalcedon, auf dem die falsche Lehre des Eutyches und des Dioskur verworfen wird. Denn auf diesen erhebt sich wie auf einem viereckigen Stein (vgl. Offb 21,16) der Bau des heiligen Glaubens und möge [der Bau] jedwedem Lebens und jedweder Handlung existieren. Jeder, der sich nicht an ihre Geltung hält, liegt, auch wenn er als ein Stein angesehen wird, doch außerhalb des Gebäudes. Auch verehere ich ebenso das fünfte Konzil, auf dem der von Irrtum volle sogenannte Brief des Ibas verworfen wird, auf dem Theodor [von Mopsuestia], der die Person des Mittlers zwischen Gott und Menschen in zwei Hypostasen trennt, überführt wird, in den Frevel der Gottlosigkeit verfallen zu sein, sowie die in einem Unterfangen des Wahnsinns vorgetragenen Schriften Theodorets zurückgewiesen werden, durch die der Glaube des seligen Cyrill getadelt wird. Alle Personen jedoch, welche die vorgenannten verehrungswürdigen Konzilien ablehnen, weise ich zurück, diejenigen, die sie verehere, umfange ich; denn weil sie in allgemeiner Übereinstimmung gestiftet wurden, zerstört sich selbst und nicht sie, wer immer sich herausnimmt, entweder die loszusprechen, die sie binden, oder zu binden, die sie lossprechen. Wer also anderer Meinung ist, der sei gebannt. Wer jedoch den Glauben der vorgenannten Synoden festhält, dem sei Friede von Gott dem Vater durch Jesus Christus seinen Sohn [...].¹⁴⁰

Das Briefregister Gregors d. Gr. enthält weitere Bekenntnisse zu den vier ökumenischen Konzilien¹⁴¹, so das Schreiben an den Subdiakon Savinus¹⁴², an die istrischen Bischöfe Petrus und Providentius¹⁴³, an die gallischen Bischöfe¹⁴⁴, an den Klerus und das Volk von Ravenna¹⁴⁵, an den Priester Athanasius¹⁴⁶, an den Bischof Quiricus und seine Kollegen¹⁴⁷, an Eusebius von Thessaloniki¹⁴⁸, an die Königin der Langobarden, Theodelinda¹⁴⁹.

Mit dem Bekenntnis zu den vier Konzilien in einem weiteren, früheren Schreiben¹⁵⁰ an die Königin der Lombarden, Theodelinda, hat es eine besondere Bewandnis. Der Bischof von Mailand, Constantius, sollte es der Kö-

¹⁴⁰ Ep. an die Patriarchen, JW 1092; MGH. Ep 1, I,24; 36,18–37,3.

¹⁴¹ Zu den vier Konzilien bei Gregor dem Großen vgl. neben der weiter unten genannten Studie von Congar auch W. Brandmüller, Konzil-Synode im Briefcorpus Gregors des Großen, in: AHC 37 (2005) 377–398, hier 390–394.

¹⁴² JW 1214; MGH. Ep 1, III,10; 170,5–12: „Und so rezipieren wir die vier Synoden der heiligen allgemeinen Kirche wie die Bücher des heiligen Evangeliums. Was aber die Personen angeht, über die nach dem Schluss (*terminus*) der Synode etwas geschehen war, so wurde darüber zur Zeit [...] des Justinianus gehandelt, so jedoch, dass weder der Glaube in jemandem verletzt wurde noch betrifft eben dieser Personen irgendetwas anderes getan wurde als was auf eben dieser heiligen Synode von Chalcedon bestimmt worden war. Wir sprechen aber den Bann aus über jeden, der es sich herausnimmt, etwas aus der Glaubensdefinition zu vermindern, die auf eben dieser Synode vorgetragen wurde, beziehungsweise durch eine angebliche Korrektur ihren Sinn zu verändern. Vielmehr bewahren wir die Definition in allen Punkten, wie sie dort vorgelegt wurde.“

¹⁴³ JW 1372; ebd. V,56; 360,4–6.

¹⁴⁴ JW 1375; ebd. V,59; 372,3–4.

¹⁴⁵ JW 1381; ebd. VI,2; 382,3–8.

¹⁴⁶ JW 1446; ebd. VI,62; 438,11.

¹⁴⁷ JW 1844; MGH. Ep 2; XI,52; 327, 6–9 (ohne ausdrückliche Erwähnung der Vierzahl).

¹⁴⁸ JW 1847; ebd. XI,55; 330,12–13 (ohne ausdrückliche Erwähnung der Vierzahl).

¹⁴⁹ JW 1925; ebd. 431,22–25.

¹⁵⁰ JW 1308; MGH. Ep 1, 268,20–269,5.

nigin weiterleiten, weigerte sich aber wegen der Erwähnung des fünften Konzils. So erhielt er von Gregor ein eigenes Schreiben:

Jetzt machen wir es also so, wie es Euch gefällt, dass wir nur vier Synoden loben. Was aber jene fünfte Synode angeht, die später in Konstantinopel stattfand und von vielen fünfte genannt wird, so möchte ich doch, dass Ihr zur Kenntnis nehmt, dass sie nichts gegen die vier allerheiligsten Synoden bestimmt beziehungsweise gedacht hat; denn auf ihr wurde nur von Personen gehandelt, nicht aber vom Glauben, und zwar von solchen Personen, über die im Konzil von Chalcedon nichts enthalten ist. Vielmehr entstand nach der Formulierung der Kanones ein Streit, und es fand über die Personen eine sehr heftige Auseinandersetzung statt.¹⁵¹

Yves Congar fasst treffend die Stellungnahmen der Päpste zu den vier ersten ökumenischen Konzilien zusammen: „Ohne jeden Zweifel sieht man zu Beginn des 7. Jahrhunderts die vier ersten Konzile als diejenigen an, die „den Glauben“ formuliert haben und daher die essentielle und fundamentale Norm der Rechtgläubigkeit darstellen.“¹⁵² Wir fügen aus der Sicht unserer Untersuchung hinzu: Dass sich diese Einschätzung in der Kirche des 7. Jahrhunderts durchgesetzt hat, ist wesentlich auch das Werk der Päpste des vorausgehenden Jahrhunderts, die sich für diese vier Konzilien eingesetzt und ihre Anerkennung und Durchsetzung ange-mahnt haben.

Der im Vorausgehenden dokumentierte Einsatz der Päpste für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien wird besonders augenfällig, wenn man ihn mit dem anderer Glieder der Kirche vergleicht. Es liegt in der Natur der Sache, dass kein einziger einzelner altkirchlicher Theologe oder Bischof einen auch nur annäherungsweise ähnlichen Einfluss ausgeübt hat wie die Reihe der von uns untersuchten römischen Bischöfe von Julius I. bis Gregor d. Gr. Das gilt selbst für einen Athanasius von Alexandrien, der als der große Verteidiger des Nicaenum in die Geschichte eingegangen ist.¹⁵³ Aber auch die Abfolge der Inhaber anderer altkirchlicher Bischofssitze als des römischen hat in dieser Hinsicht nichts Vergleichbares geleistet. Erst recht haben es die Kaiser dieser Zeit oder hat es eine länger fortbestehende Dynastie von Kaisern nicht getan. Den römischen Bischöfen der von uns untersuchten Zeitspanne kommt in der Frage der Anerkennung und Durchsetzung der ökumenischen Konzilien von Nicaea bis Chalcedon, welche bis heute für praktisch die ganze christliche Ökumene von grundlegender Bedeutung geblieben sind, eine absolute Sonderrolle zu.

¹⁵¹ JW 1308; ebd. 273,24–30.

¹⁵² Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzilien, in: *Das Konzil und die Konzile*, herausgegeben von B. Botte, Stuttgart 1962, 89–130, hier 94 f.

¹⁵³ Zur Entwicklung seiner Einschätzung der nicaenischen Glaubensformel vgl. *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 25–67.

3. Theologische und kulturelle Wurzeln beziehungweise Voraussetzungen

Am Ende dieser Untersuchung stellt sich die Frage, wie die römischen Bischöfe zu der im Vorausgehenden festgestellten Haltung gegenüber den ökumenischen Konzilien gekommen sind. Was trieb sie dazu, sich für die Anerkennung der doch gar nicht von ihnen selbst, sondern von den Kaisern einberufenen und gar nicht in Rom, sondern in den östlichen Metropolen stattfindenden Konzilien einzusetzen, ihre Anerkennung zu propagieren, ihre Durchsetzung zu kontrollieren? Es gibt hier sicher ein ganzes Bündel von Faktoren, die die Haltung der Päpste gegenüber den vier ersten ökumenischen Konzilien mitbestimmt haben. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wollen wir nur auf zwei etwas näher eingehen, nachdem wir zuvor einige andere lediglich kurz erwähnt haben.

Zu diesen Faktoren gehört zum Beispiel der Brauch schon der vornicaenischen Kirche, die Entscheidungen von Lokalkonzilien zu übernehmen und sich in gewissem Sinne auch für deren Durchsetzung einzusetzen. Man denke zum Beispiel an die Verurteilung des Paul von Samosata oder ähnlicher Häretiker auf lokaler Ebene, die in der ganzen Ökumene übernommen wurden. Angesichts dieses Brauchs konnte sich die römische Kirche in dem Maße, wie sie sich für die Gesamtkirche verantwortlich fühlte, ermutigt sehen, für die Durchsetzung gerade auch überregionaler Entscheidungen einzusetzen.

Ein weiteres Motiv für ihre Haltung gegenüber den ökumenischen Konzilien könnte aber auch gerade in ihrem Interesse am Ausbau des eigenen Primates gelegen haben. Dieses Motiv funktioniert freilich erst nach Nicaea; denn es setzt dessen Kanon VI voraus. Er war gewissermaßen das Material, das die Propagatoren des Primatsgedankens und natürlich auch die Fälscher verwendeten, um schließlich Sätze wie diesen zu präsentieren: *Ecclesia romana semper habuit primatum*. Hubert Mordek schreibt im Zusammenhang seiner Darlegungen über den römischen Primat in Kirchenrechtssammlungen: „Fast scheint es, als habe das Papsttum [...] nur mit Hilfe nicaenischen Glanzes und nicht aus eigener Kraft die Führungsrolle im gesammelten Kirchenrecht durchzusetzen versucht.“¹⁵⁴ Die Päpste hatten also, gerade um ihren Primat weiter auszubauen, ein ganz besonderes Interesse an diesem ersten ökumenischen Konzil. Vielleicht stammt von daher dann auch ihr spezifisches Interesse an der Durchsetzung der nachfolgenden ökumenischen Konzilien.

¹⁵⁴ H. Mordek, Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens vom IV. bis VIII. Jahrhundert, in: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze; atti del Symposium Storico-Teologico*, Roma, 9–13 ottobre 1989, ed. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, 523–566, hier 542. Vgl. ebd. 541 f. konkrete Beispiele dafür, dass das Nicaenum „den Stoff abgab“ für den Primat propagierende Texte.

Nicht ganz abwegig erscheint uns auch die Hypothese, dass die Päpste, vorausgesetzt, dass ein ökumenisches Konzil den von ihnen selbst für richtig gehaltenen Glauben definiert hatte, in den ökumenischen Konzilien das geeignetste Mittel gesehen haben, diesen ihren eigenen Glauben dann auch weltweit zu verbreiten. Motiv für ihren Einsatz wäre in diesem Sinne die Verbreitung des spezifisch römischen Glaubens beziehungsweise der römischen Glaubenstradition. Sicher lassen sich noch weitere Erklärungsversuche für den Einsatz der Päpste für die vier ersten ökumenischen Konzilien nennen und diskutieren. Wir gehen im Folgenden lediglich noch auf zwei etwas näher ein.

Eine erste, mehr theologische Antwort dürfte im Hinweis auf das bei den Päpsten dieser Zeit vorherrschende besondere Verständnis der Glaubensüberlieferung liegen, eine zusätzliche ergibt sich aus der Berücksichtigung des spezifisch römischen kulturellen Kontextes, in dem die Päpste lebten und dachten.

Um die theologische Antwort in den Blick zu bekommen, stellen wir zunächst einige typische Äußerungen zusammen, die das Verständnis der Päpste von der Überlieferung des Glaubens beleuchten. In seinem Brief *Obsecro* an Kaiser Constantius II. reflektiert Papst Liberius gewissermaßen sein eigenes Amtsethos, wenn er schreibt:

Als ich noch in einem andern kirchlichen Dienste lebte, habe ich nichts in übereilem Zorn, sondern alles nach den Regeln und Anordnungen des göttlichen Rechtes, nichts aus Prahlucht, nichts aus Ehrgeiz getan, was dem Gesetze entsprach. Auch dieses Amt habe ich, Gott ist mein Zeuge, ungern angetreten. In ihm verlange ich, so lange ich auf Erden leben werde, ohne Beleidigung Gottes auszuharren. Niemals habe ich eigene Anordnungen durchgeführt, sondern die der Apostel, auf dass sie immer in Kraft seien und beobachtet werden. Indem ich dem Brauch und der Ordnung meiner Vorgänger folgte, habe ich dem Bischofsamt der Stadt Rom nichts hinzugefügt und habe nicht geduldet, dass es geschmälert wird. Ich habe jenen Glauben bewahrt, der durch die Aufeinanderfolge so vieler Bischöfe auf uns gekommen ist. Mehrere von ihnen waren Märtyrer. Ich wünsche sehnlich, dass dieser Glaube immer unverseht bewahrt wird (*Et numquam mea statuta, sed apostolica, ut essent semper firmata et custodita, perfeci ... illam fidem servans, quae per successionem tantorum episcoporum cucurrit [...] ilibatam custodiri semper exopto*).¹⁵⁵

Liberius sieht seine Aufgabe als Papst in der Weitergabe des von den Vorfahren Überlieferten. Zu diesem Überlieferten gehören der „Brauch und die Ordnung“ seiner Vorfahren und natürlich ihr „Glaube“, „der durch die Überlieferung so vieler Bischöfe auf uns gekommen ist“. Der zu bewahrende Glaube ist ein überlieferter Glaube. Von Heiliger Schrift ist zwar nicht ausdrücklich die Rede, aber Liberius sieht in ihr ohne Zweifel den Kern des Überlieferten. Dieser Kern wird jedoch nicht unverstanden, unausgelegt überliefert, sondern eben so, wie er von den Vorfahren verstanden und ausgelegt wurde. Den direkten Zusammenhang mit den Konzilien bedenkt Liberius in dieser seiner Reflexion über sein Amt noch nicht, aber der Ansatz

¹⁵⁵ CSEL 65, 91,6–14.

für eine Beziehung zwischen dem Papst und den Konzilien, für den Einsatz des Liberius für das Konzil von Nicaea, ist irgendwie schon angedeutet.

Eine Äußerung von Papst Zosimus illustriert diese Haltung des Papstes Liberius. Er schreibt in seinem Brief an die Bischöfe der Provinz Narbonne und Vienne:

Denn bei uns lebt mit Wurzeln, die nicht herausgerissen werden können, das Altertum, dem die Entscheidungen der Väter die Achtung verliehen haben (*apud nos enim inconvulsis radicibus vivit antiquitas, cui decreta patrum sanxere reverentiam*). Weil wir den Befehl gegeben haben, dass das, was unterbrochen worden war, wieder zu seiner Ordnung zurückkehrt, teuerste Brüder, soll der Metropolitanbischof von Arles die schon von Trophimus an durch die Zeiten bekräftigte Stammreihe der Ordination mit unverletzlicher Autorität in beiden narbonnensischen Provinzen und in der viennensischen besitzen.¹⁵⁶

Im unmittelbaren Kontext geht es (bloß) um eine kirchenrechtliche Frage. In ihr rekurriert Zosimus auf die Überlieferung. Gewissermaßen beiläufig „entschlüpft“ ihm dabei der kapitale Satz: „Denn bei uns lebt mit Wurzeln, die nicht herausgerissen werden können, das Altertum, dem die Entscheidungen der Väter die Achtung verliehen haben.“ In seinem unmittelbaren Sinn ist auch dieser Satz wohl noch auf kirchenrechtliche Fragen bezogen. Aber es ist schon von einem „Altertum“ die Rede, das sich den „Entscheidungen der Väter“ verdankt. Auch hier ist noch nicht direkt von Konzilien die Rede, denen die Päpste eine besondere Ehrfurcht erweisen, aber der Boden ist bereitet für eine solche Auffassung.

Sixtus III. verbindet den Gedanken der Überlieferung unmittelbar mit dem der römischen Petrusnachfolge, wenn er lapidar formuliert: „Der selige Apostel Petrus überlieferte in seinen Nachfolgern, was er empfangen hat.“¹⁵⁷ Daraus ergibt sich für ihn die Konsequenz: „Weiterhin soll der Neuerung nichts erlaubt sein; denn dem Alten darf nichts hinzugefügt werden. Der lichte und klare Glaube der Vorfahren darf durch keine Beimischung von Schmutz getrübt werden.“¹⁵⁸

Nach Papst Symmachus geht es im Streit zwischen den Kirchen von Arles und Vienne, also im selben Kontext wie bei Zosimus, um das Heil und Wehe der katholischen Religion: „Alle Gewalt (*potestas*) wird [in der katholischen Religion] untergraben, wenn nicht alles, was von den Priestern des Herrn einmal festgesetzt wird, ewig Bestand hat.“¹⁵⁹ Ähnlich äußert sich Symmachus in seinem Brief an die gallischen Bischöfe:

Die Grundsätze des Apostolischen Stuhls, die wir zu verkünden haben, fordern uns dazu auf, über die Eintracht der gesamten Kirche, die über die ganze Welt verstreut ist, zu wachen. Sie wächst besonders dann wirksamer heran, wenn das, was von den Vätern bestimmt wurde, von der nachfolgenden Generation ehrfürchtig bewahrt wird.¹⁶⁰

¹⁵⁶ JW 334; MGH. Ep 3,11,30–34.

¹⁵⁷ JW 392; ACO I,2; 109,25 f.: Beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit.

¹⁵⁸ Ebd. 110,1: Nihil ultra liceat novitati, quia nihil adici convenit vetustati.

¹⁵⁹ Ep. 3. an Aeonius von Arles, JW 754; *Thiel*, 655.

¹⁶⁰ Ep. 14 an die gallischen Bischöfe, JW 850; *Thiel*, 722.

Wieder ist der Kontext kirchenrechtlicher Art, aber das bemühte Prinzip gilt *mutatis mutandis* natürlich auch für den überlieferten Glauben. Auch hier sind die früheren Bestimmungen der Vorfahren, der Väter, zu wahren.

Eine letzte Stimme, um das „Traditionsprinzip“ der römischen Bischöfe zu illustrieren: Papst Hormisdas belehrt den chalcedontreuen aus Afrika nach Konstantinopel geflohenen Bischof Possessor:

Die Grundsätze, die die Gläubigen zu halten haben, wurden von den Vätern festgelegt, ob es sich nun um Auslegung (*interpretatio*) oder Verkündigung oder um ein Wort zur Erbauung des Volkes handelt. Wenn es mit dem rechten Glauben und der gesunden Lehre übereinstimmt, wird es zugelassen, wenn es nicht damit übereinstimmt, wird es für ungültig erklärt. Es gibt nur ein Fundament, jedweder Bau, der außerhalb von ihm entsteht, ist ohne Festigkeit [...]. Es irrt aber vom Weg ab, wer von dem, was die Väter ausgewählt und aufgezeigt haben, abweicht.¹⁶¹

Die angeführten Texte stehen für zahlreiche andere. Man kann sie gewiss auch als simple Belege für platten Traditionalismus der römischen Päpste lesen, würde dabei aber die ihnen zugrunde liegende große theologische Idee der Überlieferung übersehen und verkennen: Der Glaube wird von Generation zu Generation überliefert. Und zwar nicht nur in den Büchern der Heiligen Schrift, sondern auch in der von den Vätern jeweils verstandenen und ausgelegten Heiligen Schrift. Deswegen sind die „Festlegungen“ der Väter wichtig. Und hier liegt die besondere Aufgabe der Päpste, an diese Festlegungen, besonders wenn sie konziliarer Art sind, zu erinnern, für ihre Anerkennung zu werben, ihre Verwirklichung durchzusetzen. So führen die Appelle, sich an die „Festlegungen“ der Väter zu halten, schließlich zur Selbstverpflichtung der Päpste, wie sie Gelasius formuliert: Die *sedes apostolica* soll *executrix conciliorum* sein. Die Aufgabe der Päpste ist es, sich für die Anerkennung und Durchsetzung der Konzilien einzusetzen.¹⁶² Die Konzilien sind besondere Momente der Überlieferung, der jeweils von der Kirche verstandenen Überlieferung der Heiligen Schrift. Was lag näher bei diesem umfassenden Verständnis von Überlieferung, als diese spezifischen Momente mit zu beachten, mit einzuschließen, ihnen eine der Schrift ähnliche Rolle und Bedeutung zuzuerkennen? Von daher ergibt sich die Tendenz, stattgefunden habende Konzilien nicht einfach wieder dem Vergessen anheimfallen zu lassen.

Im Übrigen ist diese Einstellung alles andere als selbstverständlich. Andere Kirche haben dieser Form der Tradition nicht den gleichen Stellenwert eingeräumt. Am wenigsten haben dies die Kaiser getan. Vor die Alternative gestellt: „Einheit“ oder „Wahrheit“, haben sie sich für Einheit entschieden, die Päpste dagegen für „Wahrheit“, genauer für in Texten festgehaltene überlieferte Wahrheit, für Konzilsdefinitionen.

Mächtig gefördert wurde diese spezifisch römische Haltung gegenüber den stattgefunden habenden Konzilien durch den kulturellen Kontext. Ge-

¹⁶¹ Ep. 124,4, JW 850; Thiel, 929.

¹⁶² Vgl. weiter oben.

meint ist hier der römische Erbschaftsgedanke. Ihm kommen wir auf die Spur in einem Passus von Papst Coelestin:

Niemals fehlte er [Christus] denen, die seine Verkündigung übernommen hatten. Es lehrte sie der, der sie gesandt hatte, es lehrte sie der, der ihnen gesagt hatte, was sie lehren sollten. Es lehrte sie der, der bekräftigt hatte, er werde in seinen Aposteln gehört (vgl. Lk 10,16). Diese Sorge für die auftragene Verkündigung ging im Allgemeinen auf alle Bischöfe des Herrn über; denn wir sind zu dieser Sorge nach dem Erbrechte (*ius hereditarium*) verpflichtet, die wir in den verschiedenen Ländern an ihrer Statt den Namen des Herrn verkündigen, da ihnen gesagt wird: „Geht, lehrt alle Völker“ (Mt 28,19)! Eure Brüderlichkeit bemerkt, dass wir einen allgemeinen Auftrag erhielten. Er, der sie so in ihrer Gesamtheit allgemein beauftragt hat, wollte, dass wir auch alle handeln. Lasst uns der Verpflichtung unserer Stammväter folgen! Lasst uns alle die Mühen derer auf uns nehmen, denen wir alle in unseren Ämtern nachgefolgt sind! Gewähren wir ihre Sorgfalt dem schon Verkündeten (*praestemus eorum diligentiam praedicatis*)! Nach der Mahnung des Apostels (vgl. Gal 1,9) dürfen wir nach diesem keinerlei (andere) Verkündigung zulassen. Die Bewahrung des Überlieferten ist nicht weniger wichtig als der Dienst des Überlieferers (*non est minor tradentis officio custodia traditorum*).¹⁶³

Uns interessiert in diesem Passus nicht das deutliche Bekenntnis des Papstes zur Kollegialität – die Verkündigung ging auf das Kollektiv der Bischöfe über –, sondern sein Rekurs auf das *ius hereditarium*, das typisch römische Erbrecht. Dieses, so der Papst, verpflichtet die Bischöfe zur Verkündigung. Der Auftrag Christi, alle Völker zu belehren, bedeutet die Übernahme eines verpflichtenden Erbes. Gilt dies für die Bischöfe allgemein, dann erst recht für die römischen. In einem weiteren Text Coelestins ist dieser typisch römische Erbschaftsgedanke ebenfalls mit Händen greifbar:

Unterstützt das, worüber wir geschrieben haben, bei den Königen der Erde! Diese wissen ihrerseits, was sie ihren Zeiten schuldig sind; sie wissen, dass ihre Reiche auf dem Fundament des katholischen Glaubens ruhen. Von heiligen Erben (*heredes sancti*) wird die Quelle des väterlichen und angestammten Glaubens rein bewahrt. Unverdorben fließt sie von ihnen aus durch die Späteren hindurch, und bei keinem von ihnen trübte sie je irgendein Schmutz. Der treue Verlauf bewahrt den Ursprung seiner Quelle; denn was am Anfang empfangen wurde (*accipere*), ist in den Nachkommen zu sehen.¹⁶⁴

Die heutigen bischöflichen Verkünder des Glaubens sind „heilige Erben“. Erkennbar ist in diesem Passus natürlich auch die unmittelbare Verquickung mit dem theologischen Gedanken der Überlieferung, wenn es heißt: „Denn was am Anfang empfangen wurde, ist in den Nachkommen zu sehen.“ Deutlich wird jedenfalls an beiden Stellen, wie sehr die starke Hinwendung der römischen Päpste zur Vergangenheit auch von ihrem kulturellen Kontext, hier konkret vom römischen Erbschaftsgedanken, geprägt ist.¹⁶⁵

¹⁶³ Ep. an die Synode von Ephesus, JW 379; ACO I,2,23,3–14.

¹⁶⁴ Ep. an die Synode von Ephesus, JW 385; ACO I,2,100,20–25.

¹⁶⁵ Vgl. hierzu im Einzelnen J. Fellermayr, Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen, München 1979, hier 333–345. – Zu weiteren Stellen, in denen der römisch-antike Erbschaftsgedanke eine zentrale Rolle für das Selbstverständnis der Päpste spielt, vgl. ebd. 383–397. – Zum römischen Erbdenkensdenk speziell im Zusammenhang der Begründung des päpstlichen Primats vgl. auch W. Ullmann, Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, Stuttgart 1981, 67–70.



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

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Max Gottschlich

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhler SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann-Josef Sieben SJ

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Roesner

Verwandelnder Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer aktuellen *quaestio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- UNIV.-ASS. DDR. MAX GOTTSCHLICH Institut für Kunstwissenschaft und
Philosophie (IKP)
Fachbereich Philosophie
Katholisch-Theologische Privatuniversität
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
m.gottschlich@ktu-linz.ac.at
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
boehler@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de
- DR. MARTINA ROESNER Universität Wien
Forschungsplattform
„Religion and Transformation“
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
martina.roesner@laposte.net
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
ollig@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.

Verwandelnder Blick

Meister Eckharts spekulative Deutung der eucharistischen Realpräsenz

VON MARTINA ROESNER

1. Einleitung: Die philosophisch-theologischen Grundlagen von Meister Eckharts Mystik

Ungeachtet der zum Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Wiederentdeckung von Meister Eckharts hochspekulativen lateinischen Schriften ist der Thüringer Dominikaner den meisten Menschen bis heute ausschließlich als Mystiker, wenn nicht gar als *der* Mystiker des Mittelalters bekannt. So sehr sein Leben und Wirken als Prior, Ordensprovinzial und Prediger auch mit den spezifischen zeitgenössischen Ausprägungen der christlichen Religiosität – vor allem der Bettelordensspiritualität, der Nonnenmystik, dem Beginentum sowie der Intensivierung der Laienfrömmigkeit – in enger Beziehung steht, so deutlich tritt doch bei genauerem Hinsehen die Diskrepanz zwischen Eckharts geistig-geistlichem Grundansatz und den üblichen religiösen Praktiken seiner Zeit hervor. Der wohl gravierendste Divergenzpunkt betrifft den für die mittelalterliche Glaubenspraxis zentralen Begriff der „Heilsvermittlung“, der vor allem mit dem Empfang der Sakramente, aber auch mit anderen Frömmigkeitsübungen wie Heiligen- und Reliquienverehrung, Wallfahrten und ähnlichen Ausformungen des religiösen Lebens verknüpft ist. Auch wenn Eckhart nicht der einzige spätmittelalterliche Theologe und Prediger ist, der die bisweilen übertriebenen, wenn nicht sogar abergläubischen Formen der Volksfrömmigkeit kritisiert¹, so ist er doch der einzige, bei dem sich die Kritik in derart radikaler Weise gegen den Begriff der „Vermittlung“ als solcher richtet², und zwar auch und gerade mit

¹ „Sô spriche ich für baz. Tugent ist bezzer danne guotiu werc. [...] Loufet einer über mer oder ze Rôme, ze sant Jacôbe, er loufe hin oder her und var gotesverte oder beteverte und ist er untugenthaft, sô ist gote ein almuosen oder ein pater noster oder zwêne lieber von einem tugenthaften menschen, dann allez daz einer in hundert jâren gote gedienen möhte und untugenthaft waere“ (*Berthold von Regensburg*, Pr. LIV, in: Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten [2 Bände; herausgegeben und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von *J. Strobel*]; Band 2, Wien 1880, 177 f.). Vgl. auch *Johannes Tauler*, Pr. 29, in: *Ders.*, Predigten (2. Band; übersetzt und herausgegeben von *G. Hofmann*), Einsiedeln 2011; Band 1, 204; Pr. 39, in: Predigten; Band 1, 284; Pr. 77, in: Predigten; Band 2, 596; *Jean Gerson*, *L'œuvre polémique* (*Œuvres complètes X*; herausgegeben von *P. Glorieux*), Paris 1973, 116–121. 128–130. 141–143.

² Volker Leppin betont zwar zu Recht, dass sich die mittelalterliche Mystik keineswegs in systematischer Weise die Überwindung der sakramentalen Glaubenspraxis auf die Fahnen geschrieben habe, sondern vielmehr durch eine verinnerlichende Deutung zum „rechten“ Sakramentempfang habe anhalten wollen. Es trifft auch sicher zu, dass sich Meister Eckhart nie ausdrücklich gegen die Sakramente als solche gewandt hat, doch erfahren sie bei ihm durch den Gedanken der Vergöttlichung des Menschen eine derart radikale Umdeutung, dass sie sich de facto nicht mehr mit dem Begriff der Heilsvermittlung in Einklang bringen lassen (vgl. *V. Leppin*, *Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter*, in: *ZKG* 112 [2001], 189–204, hier 194. 202. 204).

Blick auf jene unüberbietbare Höchstform sakraler Präsenz des Göttlichen, die sich in der Eucharistie verwirklicht.

Eckharts vergleichsweise geringes Interesse für die kirchlich-sakramentalen Formen der Frömmigkeit wurde bereits von der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts mit unverhohlenen Wohlwollen zur Kenntnis genommen und als Anzeichen einer protoreformatorischen Entsinnlichung und Verinnerlichung des Glaubenslebens gedeutet.³ Betrachtet man Eckharts Schriften hingegen genauer, so wird deutlich, dass sich die von ihm erstrebte „Unmittelbarkeit“ nicht auf den vermeintlich unverstellten Zugang zu Gott durch das im Glauben angenommene Wort der Hl. Schrift bezieht, sondern auf die durchaus real-ontologisch zu verstehende Einheit von Gott und Mensch in jener Dimension der Seele, die sich oberhalb der geschöpflichen Wirklichkeit als Moment der ungeschaffenen, überzeitlichen Selbstauszeugung des göttlichen Intellekts vollzieht. Es ist Eckhart also nicht darum zu tun, einer zu massiv verdinglichten Vorstellung der direkt erfahrbaren Präsentialität Gottes in den Sakramenten durch eine stärkere Betonung des Wortes der Schrift entgegenzutreten, dessen grundlegender Sinn im Verweis auf eine nicht mehr direkt sichtbare, sondern nur geglaubte und erhoffte Wirklichkeit besteht. Anders als die Reformatoren des 16. Jahrhunderts bleibt Eckhart gerade nicht dabei stehen, die vielen verschiedenen Formen und Ausprägungen kirchlicher Heilsvermittlung zu Gunsten der Gestalt Christi als des einzigen Mittlers herabzustufen oder gar zu eliminieren; vielmehr zielt sein gesamter philosophisch-theologischer Grundansatz darauf ab, die Vorstellung eines von den übrigen Menschen real verschiedenen, einzigen Mittlers als solche zu überwinden und die vollzugshafte Einheit von Gottheit und Menschheit in jeden Menschen, insofern er Vernunftwesen ist, hineinzuverlegen.⁴

Diese These einer unmittelbaren Gottessohnschaft jedes einzelnen Menschen ist letztlich nur die letzte und radikalste Konsequenz von Eckharts theologischer Grundüberzeugung, dass sämtliche Inhalte der biblischen Offenbarung, die aufgrund ihres historischen Charakters zunächst in objektivierender Distanz und heterogener Äußerlichkeit erscheinen, in den

³ „Gegen alle Werkgerechtigkeit, allen Lohndienst, allen Autoritätsglauben eifernd, hebt er nicht allein die römische Kirche, sondern alle Kirche im Princip auf. [...] Die mystische und pietistische Frömmigkeit auch nach der Reformation trägt dieselben Züge, und Alles weist auf Tauler und die deutsche Theologie, somit auf die Nachwirkungen Eckharts hin als auf einen der wichtigsten Faktoren, die zur Bildung des deutschen Volkes beigetragen haben. [...] Seine ethischen Lehren [...] sind es neben anderen Elementen gewesen, die eine reformatorische Gesinnung in weiten Kreisen vorbereitet haben.“ (A. Lason, Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland, [Berlin 1888] Aalen 1968, 351. 354). Vgl. auch C. Schmidt, Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters, Hamburg 1839, 74. 83 f.; sowie H. Martensen, Meister Eckhart. Eine theologische Studie, Hamburg 1842, 46. 84. 112–114.

⁴ „Parum enim mihi esset ‚verbum caro factum‘ pro homine in Christo, supposito a me distincto, nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei“ (Meister Eckhart, In Ioh., n. 117, LW III, 101,14–102,2).

vernünftigen Bewusstseinsvollzug selbst hineinverlegt und vom Modus des Glaubens in den des selbstevidenten Wissens überführt werden müssen.⁵ Damit wird die vermeintlich ausschließliche Alternative zwischen sakramental-präsentischer Heilerfahrung einerseits und der durch die Hl. Schrift vermittelten, hermeneutisch-„absentischen“ Verwiesenheit auf die Person Christi als des einzigen Mittlers zwischen Gott und Mensch andererseits zu Gunsten einer realen Immanenz des Logos *in* jedem einzelnen Menschen unterlaufen.⁶

Überraschenderweise bedeutet dies jedoch nicht, dass Eckhart die eucharistische Realpräsenz als solche bestritte oder gar die Sakramente überhaupt für überflüssig erklärte. Vielmehr ist er bestrebt, den für die theologische Deutung des Altarssakramentes so zentralen Begriff der „Wandlung“ auf eine Weise zu deuten, die das Paradigma der aristotelischen Substanzontologie mitsamt ihren zum Teil sehr problematischen und schon im Mittelalter zu Recht häufig kritisierten Implikationen überwindet.⁷ Andererseits plädiert Eckhart keineswegs dafür, die Verwandlung der eucharistischen Gestalten unter Ausklammerung aller naturphilosophischen Begrifflichkeit zu einer bloßen „Transsignifikation“ herabzustufen⁸ und sie als anamnetisches Beziehungsgeschehen primär von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde her zu verstehen. Ein solcher Ansatz stünde in eindeutigen Widerspruch zu Eckharts theologischer Grundüberzeugung, dass die Ereignisse der Heilsgeschichte gerade nicht in ihrer historischen Einmaligkeit, das heißt *als vergangene* und nur noch erinnerungshaft zu *vergegenwärtigende*, relevant sind, sondern nur, insofern sie exemplarische Ausprägungen allzeitlich präsenter, universalgültiger Gesetzmäßigkeiten darstellen.⁹ Eckharts Intention zielt somit darauf ab, den Begriff der eucharistischen Wandlung so zu interpretieren, dass er sich bruchlos in seinen naturphilosophischen Ansatz einfügt, ohne deswegen in das statische Schema der aristotelischen Dingontologie zurückzufallen.

Ein solches Vorhaben setzt einen radikal gewandelten Begriff von Natur voraus: Nicht nur hinsichtlich der Eucharistie, sondern in Bezug auf die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit ist der Thüringer Dominikaner bestrebt, den objektivistisch verfestigten Substanzbegriff der aristotelischen Physik in die produktive Dynamik intellektueller Relationalität zurückzunehmen und auf diese Weise die scheinbare Dichotomie zwischen historisch-menschli-

⁵ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n.158, LW III, 130,8–131,5; ebd. n. 361, LW III, 307,1–5.

⁶ Vgl. *B. Hasebrink*, Diesseits? Eucharistie bei Meister Eckhart im Kontext der Debatte um ‚Präsenzkultur‘, in: *C. Kiening* (Hg.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, 193–205, hier 194–196.

⁷ Vgl. *P. Ganz [et al.]* (Hgg.), *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden 1990; *H. Jorissen*, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965, 4–10.

⁸ „Non dicit: *carnem meam significat, sed caro mea est*“ (*Meister Eckhart*, *Sermo V*, 2, n. 48, LW IV, 45,14–15; Hervorhebung im Original).

⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 125, LW III, 108,8–15; ebd. n. 137, LW III, 116,13–16.

cher Individualität und naturhaft-dinglicher Universalität aufzuheben. Mit Blick auf die Transsubstantiation wird die Vorstellung einer radikalen Durchbrechung des natürlichen Wirkungszusammenhangs in dem Moment überflüssig, wo die scheinbar autark bestehende, empirische Allgemeingültigkeit der Naturkategorien auf die überempirische Universalität des die Natur erkennenden Intellekts hin überschritten und als Moment von dessen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnisprozess verstanden wird. Dieser besondere Ansatz Eckharts stellt den einzigartigen Versuch dar, die zu seiner Zeit überaus kontrovers geführte Eucharistiedebatte auf einen gänzlich neuen Boden zu stellen und dabei zugleich die immer tiefer werdenden Gräben in der Philosophie und Theologie des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts, die sich zwischen einem radikalen Aristotelismus, einem mehr oder weniger gemäßigten Thomismus und einem sich bereits deutlich abzeichnenden Nominalismus bewegt, zu überwinden.

2. Eckharts Eucharistieverständnis vor dem Hintergrund der Sakramentenlehre Thomas von Aquins

Die Anzahl der Texte, in denen Eckhart die Eucharistie nicht unter pastoralen, sondern unter theologisch-systematischen Gesichtspunkten erörtert, ist überraschend gering, wenn man sie mit den Sakramentstraktaten zeitgenössischer Scholastiker vergleicht.¹⁰ Während die in Erfurt gehaltenen *Reden der Unterweisung* sich vor allem auf die rechte Weise des Kommunionempfangs und den daraus erfließenden geistlichen Nutzen konzentrieren¹¹, wird die Frage der eucharistischen Realpräsenz von Eckhart nur in einigen vergleichsweise kurzen Textpassagen thematisiert, namentlich in drei lateinischen Predigten beziehungsweise Predigtentwürfen zum Fronleichnamsfest¹². Auch wenn Eckhart sich darin auf den ersten Blick die klassische Auffassung der Transsubstantiation zu eigen macht und sich in weiten Teilen eng an einschlägige Texte Thomas von Aquins anlehnt¹³, gibt er seiner eigenen Argumentation doch eine ganz besondere Wendung, an der ein wichtiger Unterschied zum Eucharistieverständnis des Aquinaten ablesbar wird¹⁴. Um diese inhaltlichen Verschiebungen deutlich zu machen, sollen im

¹⁰ Vgl. etwa *Albertus Magnus*, In IV libros Sententiarum, lib. IV, dist. VIII-XIII (*De Eucharistia*), in: Opera Omnia XXIX (ed. Borgnet), Paris 1894, 173–399; *ders.*, De sacramentis, in: Opera omnia XXVI (ed. Coloniensis), Münster 1958, 1–16; *Bonaventura*, In IV libros Sententiarum, lib. IV, dist. VIII-XIII, in: Opera omnia IV (ed. Quaracchi), Quaracchi 1889, 177–314; *Thomas von Aquin*, Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, lib. IV, dist. VII-XIII (ed. Mandonnet), Paris 1947, 300–572.

¹¹ Vgl. *Meister Eckhart*, RdU, Kap. 20, DW V, 262,6–274,7; sowie *Hasebrink*, Diesseits?, 196–199.

¹² Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo V,1, LW IV, 33–36; Sermo V,2, LW IV, 37–47 und Sermo V,3, LW IV, 48 f.

¹³ Vor allem betrifft dies Thomas' Sentenzenkommentar und seinen Johanneskommentar (namentlich in Sermo V,2) sowie bestimmte Passagen aus seiner Summa theologica (in Sermo V,1).

¹⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 31–33, LW IV, 34,9–36,8; Sermo V,2, n. 34–50, LW IV,

Folgenden zuerst die Grundzüge von Thomas' Position skizziert werden, bevor auf die Besonderheiten von Eckharts Gegenentwurf und das ihnen zugrundeliegende metaphysische Paradigma eingegangen wird.

2.1 *Übernatürliche transsubstantiatio vs. natürliche immutatio formae in Thomas von Aquins Deutung der Eucharistie*

So sehr Thomas von Aquin auch bemüht ist, die Verwandlung der eucharistischen Gestalten von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi unter Zuhilfenahme der aristotelischen Kategorien zu beschreiben, so unverkennbar ist doch sein Bestreben, den übernatürlichen Charakter dieses Vorgangs als solchen zu betonen und ihn von natürlichen, innerweltlichen Veränderungs- und Transformationsprozessen abzugrenzen. Während letztere einen diachronisch-sukzessiven Charakter besitzen, der darin besteht, dass auf dem gleichbleibenden Substrat der Materie die eine substantielle Form nach und nach die andere verdrängt,¹⁵ wird bei der eucharistischen Wandlung das substantielle Sein der natürlichen Spezies von Brot und Wein sofort und übergangslos durch die sakramentale Präsenz des Leibes und Blutes Christi ersetzt. Der Endpunkt dieses Vorgangs stellt somit nicht das Ergebnis der Verwirklichung eines im Ausgangspunkt naturhaft angelegten Potentials dar, sondern durchbricht den Möglichkeitszusammenhang der Natur auf derart radikale Weise, dass er nur unter Rückgriff auf die übernatürliche, unendliche Macht Gottes erklärt werden kann.¹⁶

Gleichzeitig wehrt Thomas aber auch den Gedanken ab, bei der Wandlung werde der im Himmel befindliche, verklarte Leib Christi gleichsam an den Ort der sakramentalen Spezies „transportiert“ und somit dort gegenwärtig. Zum einen würde eine solche Auffassung eine Bewegung von Christi physisch-leiblicher Präsenz durch das Medium des Raumes implizieren, was gegen das Prinzip des nicht sukzessiven, sondern augenblickshaften Charakters der Transsubstantiation verstieße.¹⁷ Zum anderen würde dieses Erklärungsmodell aber auch insofern einen Widerspruch erzeugen, als die Ortsbewegung ein und desselben Körpers nicht zugleich an verschiedenen

37,3–47,18. Bardo Weiß kommt in seiner Studie zum Eucharistieverständnis der deutschen Mystiker des Mittelalters daher zu dem Schluss, Eckhart habe die philosophisch-theologischen Probleme der Realpräsenz Christi im Sinne der Transsubstantiationslehre der Hochscholastik beantwortet. Dies ist einerseits nicht ganz unzutreffend, insofern Eckhart tatsächlich nicht daran denkt, die substantielle Realität der sakramentalen Gegenwart Christi in Frage zu stellen. Andererseits machen seine Ausführungen zu diesem Thema jedoch deutlich, dass er den Begriff der „Substanz“ als solcher gerade nicht mehr substrathaft-statisch denkt, sondern ihn von der relationalen Dynamik des Intellekts her versteht (vgl. *B. Weiß*, Die Eucharistie in der Deutschen Mystik des Mittelalters, in: *B. J. Hilberath/D. Sattler* [Hgg.], Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, 225–257, hier 254).

¹⁵ Vgl. *Aristoteles*, Physik III 1, 201 a 9–29; *Thomas von Aquin*, In VIII libros physicorum Aristotelis, lib. III, cap. I, lect. 2, § 6, in: *Opera omnia* II (ed. *Leonina*), Roma 1884, 106.

¹⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 75, a. 4 c.

¹⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 75, a. 2 c.

Stellen im Raum terminieren kann, wie es für die synchrone Gegenwart Christi auf vielen verschiedenen Altären notwendig wäre. Um solchen absurden Schlussfolgerungen vorzubeugen,¹⁸ unterstreicht Thomas mit Nachdruck, dass Christus in der Eucharistie nicht mit allen Eigenschaften seines verklärten Leibes, sondern in einem anderen Modus, nämlich nur *sacramentaliter*, gegenwärtig ist. Die Diskontinuität überwiegt also nicht nur, was den Ausgangs- und Endpunkt der eucharistischen Verwandlung als solcher anbetrifft, sondern kommt auch zwischen dem primären, nämlich verklärthimmlichen, und dem sekundären, das heißt irdisch-sakramentalen Modus der körperlichen Gegenwart Christi zum Tragen.

Die Problematik einer solchen Erklärung, die einerseits mit den Kategorien der aristotelischen Naturphilosophie argumentiert, andererseits aber das damit beschriebene Geschehen aus dem ontologischen Kontinuum der Natur herausnehmen will, ist Thomas durchaus bewusst. Er gibt denn auch unumwunden zu, dass die radikale, unvermittelte Umwandlung der Substanz von Brot und Wein noch schwieriger zu verstehen sei als die Erschaffung der Welt aus dem Nichts: Letztere setzt für den radikalen Sprung vom absoluten Nichtsein zum Sein konsequenterweise nichts anderes voraus als die schöpferische Allmacht Gottes; Erstere postuliert hingegen für die an Brot und Wein vollzogene *conversio totius entis* zwar einen vergleichbar radikalen ontologischen Bruch, knüpft diesen andererseits aber doch wieder an die Voraussetzung des Ausgehens von diesen bestimmten innerweltlichen Dingspezies.¹⁹

Die Spannung, die sich aus der teils naturphilosophischen, teils mit dem Begriff des Übernatürlichen operierenden Argumentationsweise ergibt, wird besonders an einem Beispiel deutlich, mit dem Thomas das scheinbare Paradox der Einheit des Leibes Christi in der Vielheit der Hostienfragmente zu

¹⁸ Absurd ist die Vorstellung einer solchen „Bilokation“ des verklärten Leibes Christi streng genommen nur im Rahmen von Thomas' philosophisch-theologischem Grundansatz; von Duns Scotus' Standpunkt aus, der die Reichweite der göttlichen Allmacht von vornherein anders konzipiert, bestünde dagegen kein grundsätzlicher Einwand gegen eine solche These. Der Kernpunkt in Scotus' Argumentation liegt in der Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten der Beziehung von Körpern zum Raum, nämlich der kategorialen Position, bei der die Teile des Körpers den Teilen des Raumes in biunivoker Korrelation entsprechen müssen, und der quantitativen Position, die lediglich die Anwesenheit des ganzen Körpers am ganzen Ort voraussetzt, aber nicht die Korrelation der einzelnen Teile. Insofern das Verhältnis eines Körpers zur kategorialen Position im Raum rein äußerlicher, kontingenter Natur ist, kommt Scotus zu dem Schluss, dass im Falle der Eucharistie der verklarte Leib Christi im zweiten der genannten Modi auf vielen Altären zugleich räumlich anwesend sein kann, und zwar nicht nur *sacramentaliter*, sondern in seiner natürlichen Seinsweise (vgl. dazu P. Browe, Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder, in: *Ders.*, Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht [herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von H. Lutterbach und T. Flammer], Münster [u. a.] 2003, 251–263, hier 254; sowie M. McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist*. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham, Oxford 2010, 115–124).

¹⁹ „[I]n hac conversione sunt plura difficilia quam in creatione, in qua solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 75, a. 8 ad 3). Vgl. dazu McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist*, 88–91.

erläutern versucht. Er bezieht sich dabei auf die schon von anderen Autoren²⁰ verwendete Metapher des Spiegels, der sowohl in seiner unbeschädigten Ganzheit als auch, nachdem er in viele Stücke zerbrochen wurde, in jedem seiner Fragmente ein Bild der ganzen Person widerspiegelt. Dieses Vergleichsmodell ist in Thomas' Augen insofern nicht ganz zutreffend, als die Präsenz des ganzen Spiegelbildes in einer Vielzahl einzelner Scherben voraussetzt, dass der Spiegel zuerst zerbrochen wird, während im Sakrament des Altares Christus auch schon vor dem Brechen der Hostie in jedem ihrer Teile ganz und ungeteilt gegenwärtig ist.²¹ Der Spiegelvergleich muss Thomas aber auch deswegen als nicht wirklich adäquat erscheinen, weil das optische Schema der Ausstrahlung und Reflexion von Lichtstrahlen auf umgekehrte Weise das schon bei der Hypothese der „Ortsbewegung“ des Leibes Christi im Raum aufgetretene Paradox wiederholen würde: Während die Bewegung ein und desselben Körpers im Raum jeweils nur einen einzigen Zielpunkt haben kann, trifft im Falle der Spiegelung jeder von der abzubildenden Person ausgesendete Lichtstrahl an einer anderen Stelle der Spiegeloberfläche auf und wird dort reflektiert, sodass nicht an jedem Punkt des Spiegels die ganze Person, sondern immer nur ein Teil von ihr abgebildet wird.

Innerhalb von Thomas' Erklärungsparadigma hinkt die Spiegelanalogie also letztlich deswegen, weil die Substantialität der sakramentalen Gegenwart Christi etwas ist, was im Lichte des Glaubens über das eigentliche Sein der akzidentell unverändert erscheinenden Spezies von Brot und Wein ausgesagt *wird*; doch ist diese substantielle Präsenz nicht dergestalt beschaffen, dass sie sich selbst in diesen Spezies erkennt und auf diese Weise zu sich kommt. Die eucharistische Präsenz Christi ist nach diesem Erklärungsmodell „nur“ sakramentaler Natur und daher nicht integraler Bestandteil der Art und Weise, in der sich innerhalb der Dreifaltigkeit die Einheit von Gottheit, Seele und verkörperter Leiblichkeit Christi verwirklicht.²² Bei der Gegenwart Christi im Altarssakrament überwiegt somit nicht der Aspekt unvermittelter Präsenz des Göttlichen, sondern die Dimension der Verhüllung, die der Beschränktheit und Vorläufigkeit der Gotteserkenntnis *in via* entspricht.²³ Dementsprechend verleiht auch der Kommunionempfang dem Gläubigen nur einen irdischen Vorgeschmack der Einheit mit Gott und bleibt damit in eine Verweisstruktur integriert, die die eucharistische Real-

²⁰ Vgl. *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. X, p. I, q. 5, in: Opera Omnia IV (ed. Quaracchi), 225 a; *Albertus Magnus*, In Sent., lib. IV, dist. XIII, a. 11, in: Opera Omnia XXIX (ed. Borgnet), 351.

²¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 3 c.

²² „[I]n hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 80, a. 2 c).

²³ „Ad primum ergo dicendum quod illud quod faciunt homines *inferiori modo, scilicet per sacramenta sensibilia, quae sunt proportionata naturae ipsorum*, faciunt angeli, tamquam superiores ministri, superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 64, a. 7 ad 1; Hervorhebung M. R.). – „Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 61, a. 4 c). Vgl. auch *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. X, p. II, art. II, q. 1, in: Opera Omnia IV (ed. Quaracchi), 234 f.

präsenz letztlich als Ausdruck ontologischer Defizienz und Zeichen der Nichtidentität zwischen Gott und Mensch versteht.²⁴

Angesichts der Tatsache, dass in Thomas' erkenntnistheoretischem Ansatz alle menschliche Erkenntnis von den Sinneseindrücken ausgeht, muss mit Blick auf die Frage der eucharistischen Präsenz, bei der das gewandelte substantielle Sein und die akzidentelle Erscheinungsweise der sakramentalen Spezies auseinanderklaffen, letztlich der Aspekt des im Glauben akzeptierten Nichterkennens überwiegen.²⁵ Allerdings impliziert Thomas' Konzeption mehr als die bloße Überzeugung, dass die eucharistische Wandlung den Charakter eines von der natürlichen Vernunft nicht ableitbaren Mystereums besitzt. Dort, wo es etwa um die Dreifaltigkeit Gottes oder die Inkarnation geht, betont Thomas, dass diese Glaubensgeheimnisse, auch wenn sie die deduktive Reichweite der natürlichen Vernunft übersteigen, doch keineswegs einen schlechthin vernunftwidrigen, das heißt logisch widersprüchlichen Charakter haben.²⁶ Mit anderen Worten: Sie müssen dem Menschen zwar zuerst geoffenbart werden, sind aber anschließend mit rationalen Mitteln plausibel zu machen. Im Falle der Eucharistie ist die Problematik jedoch anders gelagert – geht es hier doch um die nach natürlichen Vernunftmaßstäben absurde Behauptung, dass die Akzidenzien von der zugehörigen Substanz abtrennen und freischwebend erhalten werden können. Insofern der aristotelische Begriff des Akzidents analytisch nichts anderes bedeutet als etwas, das ausschließlich durch Inhärenz in einem dazugehörigen Substrat existieren kann,²⁷ wäre die Vorstellung von Akzidenzien ohne jeden Träger nicht nur etwas, was die Naturordnung der faktisch existierenden Welt durchbricht, sondern im strengen Sinne ein logischer Widerspruch, der nicht einmal in den Bereich des Denkbaren fällt. Thomas gibt denn auch zu, dass die Abtrennbarkeit von Akzidenzien unter philosophischen Gesichtspunkten schlechthin undenkbar ist²⁸, beharrt je-

²⁴ „Sic igitur ‚sacramentum‘ potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod ‚sacrum secretum‘: vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 60, a. 1 c.).

²⁵ „Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur ‚in speculo et in aenigmate‘. Et ideo hic, proprie loquendo, non angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 80, a. 2 ad 2).

²⁶ „Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt“ (*Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles I, cap. VII, in: Opera Omnia XIII [ed. Leonina], Roma 1918, 19). Vgl. auch S.th. I, q. 1, a. 8 c.

²⁷ Vgl. *Aristoteles*, Kategorien V, 2 a 34–2 b 6.

²⁸ „Pro tanto autem videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipso- rum est aptum natum secundum se esse; immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia; et ideo quando significantur in abstracto quasi sint secundum se entia et a substantia separata, videtur quod sint non entia“ (*Thomas von Aquin*, In XII libros Metaphysicorum, lib. VII, lect. 1. n. 9, in: Opera Omnia XX, Parma 1866, 453 a; Hervorhebung M. R.).

doch darauf, dass die göttliche Allmacht sie im Falle der eucharistischen Wandlung ohne die dazugehörige Substanz erhalten könne²⁹. Zwar unternimmt Thomas noch den Versuch, den freischwebenden Akzidenzien in der Kategorie der Quantität zumindest ein Ersatzsubstrat zu verschaffen,³⁰ doch ist offensichtlich, dass dieser Erklärungsversuch eher den Charakter einer *ad hoc* entworfenen Hilfskonstruktion als den einer stringenten naturphilosophischen Argumentation hat.

An Thomas' Behandlung der eucharistischen Fragestellung wird eine Entwicklung ablesbar, die sich bereits mit der Krise des Aristotelismus im späten 13. Jahrhundert anbahnt und mit der Entwicklung des Nominalismus im Laufe des 14. Jahrhunderts immer stärker in den Vordergrund rückt, nämlich der endgültige Bruch zwischen dem philosophisch Einsehbaren und dem in theologischer Hinsicht zu Glaubenden. Da das substanzontologische Schema der aristotelischen Metaphysik im Zusammenhang mit der Eucharistiedebatte offenkundig zu schwerwiegenden Problemen führt, zeichnen sich zwei verschiedene Tendenzen ab, dieser Schwierigkeit abzu- helfen: Der eine Lösungsansatz, der beispielsweise von Nikolaus von Straßburg vertreten wird, besteht darin, den Akzidenzien eine quasi-dingliche Eigenständigkeit zuzubilligen, die sie gemäß dem aristotelischen Ansatz streng genommen nicht haben können, und dadurch die eigentliche Definition des Akzidens als einer unselbstständigen Wirklichkeitsform zu unterlaufen.³¹ Eine solche Konzeption versucht, die von Thomas noch, wenn auch zögernd, zugegebene Schwierigkeit einer Abtrennbarkeit der Akzidenzien durch deren ontologische Reifizierung zu beseitigen. In dem Moment, wo die akzidentellen Bestimmungen als mehr oder weniger selbstständig angesetzt werden, erscheint die These ihrer Loslösung von der Substanz weit weniger abwegig als nach streng aristotelischen Maßstäben – allerdings um den Preis, dass die klassische Definition des Akzidens als solchen praktisch aufgegeben wird.

Der andere, verbreitetere Ansatz geht dahin, die unveränderte Erhaltung der Akzidenzien bei gleichzeitigem Wechsel der Substanz zwar als etwas philosophisch schlechthin Widersprüchliches zu bezeichnen, sie gerade deswegen aber zu einem verpflichtenden Glaubensartikel zu erklären.³² Die Philosophie verliert damit von vornherein die Zuständigkeit für diese Fragestellung – mit anderen Worten: Die Frage nach dem konkreten, zumindest grundsätzlich plausibel zu machenden „Wie“ der Transsubstantiation wird

²⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 77, a. 1 c.

³⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 77, a. 2 c.

³¹ Vgl. R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, in: *Ders., Quodlibeta*. Ausgewählte Artikel, Freiburg (Schweiz) 1990, 251–295, hier 256.

³² Vgl. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik*, 281 f.; *ders.*, *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham*, in: *Quodlibeta*, 297–308, hier 301 f.; sowie *ders.*, *Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroistes*, in: *Quodlibeta*, 309–331, hier 328.

durch die glaubensmäßige Affirmation des bloßen „Dass“ ersetzt. Überraschenderweise wird diese radikale Trennung der Kompetenzen von Philosophie und Theologie sowohl von Scholastikern wie Dietrich von Freiberg oder Siger von Brabant vertreten, die das aristotelische Substanz-Akzidens-Paradigma ohne alle Abstriche für gültig erklären³³, als auch von Wilhelm von Ockham, der den möglichen Konflikt zwischen philosophischer und theologischer Argumentation dadurch zu entschärfen sucht, dass er sämtliche aristotelischen Akzidenskategorien mit Ausnahme der Qualität zu bloßen Begriffen depotenziert, denen keine extramentale *res* entspricht³⁴. So unterschiedlich diese beiden Positionen bezüglich ihrer Stellung zum Aristotelismus auch sein mögen, so ist das Resultat doch in beiden Fällen insofern dasselbe, als nämlich der Anspruch einer wie immer gearteten rationalen Nachvollziehbarkeit des eucharistischen Wandlungsgeschehens mit den Mitteln der natürlichen Vernunft von vornherein preisgegeben wird.

Meister Eckharts Ausführungen zum Thema der Eucharistie zielen darauf ab, genau diesen Bruch zwischen philosophischer Rationalität und theologischer Glaubenswahrheit zu überwinden, ohne die Realpräsenz im Sinne eines bloßen Symbolismus zu spiritualisieren. Daran wird die besondere Stellung erkennbar, die Eckhart in der geistigen Landschaft des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts einnimmt. Einerseits erscheint seine Auffassung von Akzidentalität unverkennbar durch den Ansatz seines Ordensbruders Dietrich von Freiberg beeinflusst, der in Anlehnung an Averroes das Akzidens als bloße *dispositio* der Substanz bestimmt und dadurch die Vorstellung einer Abtrennbarkeit für prinzipiell absurd und selbst außerhalb der göttlichen Allmacht liegend erklärt.³⁵ Andererseits gibt Eckhart seiner Argumentation insofern einen anderen Akzent, als er die Kategorien von Substantialität und Akzidentalität nicht primär auf einzelne Dinge, sondern auf das Verhältnis Gottes zur Welt insgesamt anwendet: *Alles* Geschaffene, auch und gerade jede Form von Naturgegenständlichkeit, ist als solches unselbstständige Wirklichkeit und inhäriert unmittelbar im reinen Sein Gottes.³⁶ Aus diesem Grund gibt sich Eckhart im Gegensatz zu Dietrich nicht damit zufrieden, die sakramentale Realpräsenz zu einem unhintergehbaren, einfach hinzunehmenden Glaubenssatz zu erklären. Vielmehr geht seine Strategie dahin, die Frage nach der Eucharistie in einen schöpfungs-

³³ Vgl. A. Côté, Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents, in: *British Journal for the History of Philosophy* 16 (2008), 681–700, hier 683–685, 688–690.

³⁴ Vgl. *Imbach*, Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham, 304.

³⁵ „Ex his autem omnibus necessario habetur, quod dicere saepe dicta proprietates entium et per se passiones separari importat manifeste contradictionem, quod Deus facere non potest“ (*Dietrich von Freiberg*, De accidentibus 5 [7], in: *Ders.*, Schriften zur Naturphilosophie [Opera Omnia III, herausgegeben von M. R. Pagnoni-Sturlese], Hamburg 1983, 47–90, hier 60). Vgl. dazu *Imbach*, Metaphysik, Theologie und Politik, 290.

³⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Super Eccl., n. 53, LW II, 282,1–6.

theologischen Kontext einzubetten und sie vor dem Hintergrund einer besonders gearteten Intellekttheorie neu zu deuten.

2.2 *Eckharts spekulative Deutung des eucharistischen Wandlungsgeschehens*

Die Besonderheit und Originalität von Eckharts sakramentstheologischem Ansatz wird nicht unmittelbar, sondern erst bei genauerem Hinsehen erkennbar; scheint er sich doch auf den ersten Blick in seinen lateinischen Fronleichnamspredigten den Deutungsansatz Thomas von Aquins weitgehend zu eigen zu machen. So betont Eckhart ebenfalls die Tatsache, dass Christus in der konsekrierten Hostie nicht mit allen Eigenschaften seines Leibes gegenwärtig ist – vor allem nicht, was den Gesichtspunkt der quantitativen Ausdehnung betrifft –, sondern nur unter dem Gesichtspunkt der Substanz.³⁷ Auch unterstreicht er, dass bei dem Wandlungsgeschehen dieselbe göttliche Kraft wirkt, die auch bei der Erschaffung der Welt aus dem Nichts zum Tragen kommt.³⁸ Allerdings fügt Eckhart gleich im Anschluss daran den kryptisch wirkenden Vermerk hinzu „Exemplum dic de productione arboris subito“ („Führe das Beispiel von der plötzlichen Hervorbringung des Baumes an“),³⁹ der auf einen Passus aus seinem Johanneskommentar verweist. Genauer gesagt, handelt es sich um ein Beispiel, das dort im Zusammenhang mit dem Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana Anwendung findet und sich besonders gut dazu eignet, um Eckharts prinzipielles Verständnis von „Übernatürlichkeit“ zu erläutern.

Bei seiner Auslegung des Wunderberichts aus Joh 2,1–11 betont Eckhart, dass die Verwandlung von Wasser in Wein als solche überhaupt keinen wunderbaren Charakter besitze, sondern allein die Geschwindigkeit, mit der sich diese Verwandlung vollzieht.⁴⁰ Diese etwas elliptisch wirkende Erklärung beruht letztlich auf der naturphilosophischen Grundkonzeption des Aristoteles, der zufolge sich alles innerhalb der Natur in alles andere verwandeln kann, da die Materie als Prinzip schlechthinniger Unbestimmtheit dazu fähig ist, jede beliebige Form anzunehmen und auch wieder zu Gunsten einer anderen abzulegen.⁴¹ Die im Falle des Weinwunders geschehende Transformation steht daher als solche keineswegs außerhalb des Naturzusammenhangs; saugt doch auch der Weinstock im Laufe eines Jahres das vom Himmel fallende Regenwasser auf und verwandelt es in Traubensaft, der anschließend vom Winzer gekeltert und mittels natürlicher Fermentati-

³⁷ Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 32, LW IV, 34,14–35,5; vgl. auch In Sap., n. 118, LW II, 454,7–10.

³⁸ „Primo notandum quod virtus ibi operatur divina, quae cuncta producit et produxit de nihilo“ (*Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 31, LW IV, 33,7–8).

³⁹ *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 31, LW IV, 33,9–10.

⁴⁰ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 294, LW III, 246,4–247,9.

⁴¹ Vgl. *Aristoteles*, Physik I 9, 192 a 3–192 b 4; Metaphysik VII 3, 1028 b 33–1029 a 32; ebd. VII 7–8, 1032 a 12–1034 a 8.

onsprozesse zu Wein vergoren wird. Die Fähigkeit zur Verwandlung von Wasser in Wein ist somit etwas, das der Kraft der Natur als solcher immer schon innewohnt, nur dass es im Normalfall dazu einer Zeitspanne von mindestens einem Jahr bedarf, weil die Wirkmacht der daran beteiligten natürlichen Faktoren (Rebstöcke, Erdreich, klimatische Bedingungen, Arbeit des Winzers usw.) begrenzt ist.

Nun ist es aber ebenfalls ein Grundprinzip der aristotelischen Physik, dass ein Vorgang umso schneller abläuft, je stärker die Wirkmacht des ihn in Gang setzenden Agens ist.⁴² Eckhart zieht daraus die Schlussfolgerung, dass im Falle des Weinwunders zu Kana, wo die den Vorgang initiiierende Person göttlicher, das heißt unendlicher Natur ist, die für die Verwandlung benötigte Zeit gegen null konvergiert.⁴³ Die augenblickliche Verwandlung von Wasser in Wein ist aber auch dann kein schlechthin übernatürlicher Vorgang, sondern nur der Grenzbegriff eines Potentials, das als solches im naturgesetzlichen Zusammenhang der materiellen Wirklichkeit selbst angelegt ist und sich mit Hilfe der antiproportionalen Verhältnisformel $W_{Ag} \sim 1/t$ ausdrücken lässt, wobei W_{Ag} für die Wirkmacht des Agens und t für die bei der Transformation benötigte Zeit steht. Um diesen Umstand näher zu erläutern, verweist Eckhart auf das Beispiel eines Baumes, der sich im Laufe vieler Jahre aus einem kleinen Samenkorn entwickelt, und zieht den analogen Schluss, dass diese Verwandlung als solche zwar immer schon in der produktiven Kraft der Natur angelegt ist, man sich allerdings ebenfalls wundern würde, wenn von einem Augenblick zum anderen aus einem Samenkorn ein ausgewachsener Baum entstünde. Auch hier gälte das Erstaunen nicht dem Entwicklungsvorgang als solchem, sondern lediglich seiner außergewöhnlich hohen Geschwindigkeit.⁴⁴

Der Umstand, dass Eckhart in einer seiner lateinischen Fronleichnamspredigten einen Querverweis auf seine Deutung dieser beiden Beispiele einer naturhaften Verwandlung einfügt, ist überaus bedeutsam; zeigt er doch an, dass Eckhart die sakramentale Transsubstantiation von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana und die im Bereich der Natur zum Tragen kommenden Wachstums- und Transformationsprozesse nach ein und demselben Grundschema deutet, das letztlich Ausdruck jener Schöpfungsmacht Got-

⁴² Vgl. *Aristoteles*, Physik VI 2, 231 b 23–233 b 32.

⁴³ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 294, LW III, 247,3–4.

⁴⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 294, LW III, 247,6–7. Diese Argumentationsfigur ist möglicherweise durch einen Passus aus Augustinus' *De fide et symbolo* inspiriert, wo die Möglichkeit der Verwandlung des irdischen Menschenleibes in einen verklärt-himmlichen gleichfalls aus der natürlichen Umwandlungsfähigkeit der vier Elemente hergeleitet wird, sodass nur die Plötzlichkeit dieses Vorgangs eines Verweises auf Gottes Allmacht bedarf: „[...] quod ergo per hos gradus fieri posse concedit, ut terra in corpus aethereum convertatur, cur non accidente dei voluntate, qua corpus humanum super aquas potuit ambulare, celerime id fieri potest“ (*Aurelius Augustinus*, *De fide et symbolo*, cap. 24, in: CSEL; vol. XLI [herausgegeben von J. Zycha], Prag [u.a.] 1900, 31,18–21).

tes ist, die auch die Natur aus dem Nichts erschaffen hat. Selbst das sich in der Schöpfung vollziehende Ereignis des radikalen Entspringens schlechthin ist für Eckhart jedoch nichts, was sich der Vernunftseinsicht entzöge; vielmehr deutet er es als integrales Moment jener Entfaltungsbewegung, in der der göttliche Intellekt die ihm innewohnenden, intelligiblen Ordnungsstrukturen in auszeugender Weise vor sich bringt und sich darin selbst erkennt.⁴⁵ Auch den sogenannten „Wundern“, die sich innerhalb der geschaffenen Wirklichkeit vollziehen, kommt somit kein schlechthin übernatürlicher Charakter zu, sondern sie sind lediglich seltene und insofern bemerkenswerte, infinitesimale Verwirklichungen des Limesbegriffs von Natur überhaupt.

Für Eckharts Deutung des Altarssakramentes hat dies weitreichende Konsequenzen, insofern die eucharistische Wandlung sich damit letztlich als eine – wenngleich besondere – Ausprägung des Transformationszusammenhangs von Natur überhaupt erweist. Insofern Eckharts Ontologie ganz vom Begriff der Form beherrscht ist, die ihrerseits in der entsprechenden überzeitlichen *ratio formae* des göttlichen Intellekts wurzelt,⁴⁶ kann es bei Eckhart, anders als bei Thomas, keinen grundlegenden Unterschied zwischen der *transformatio* und der *conversio totius entis* geben. Die Formgeprägtigkeit und Transformationsfähigkeit aller Dinge kommt nämlich nicht nur in horizontaler Hinsicht innerhalb der geschaffenen Natur zum Tragen, sondern ist Ausdruck der immer schon geschehenen Durchbrechung und Rückbindung aller Naturgegenstände auf ihren göttlichen Grund hin. Dieser Ansatz erlaubt es Eckhart, die eucharistische Wandlung nicht nach dem Paradigma einer statischen Dingontologie, sondern als Teil des dynamischen Prozesses göttlicher Selbsterkenntnis zu deuten. Diese Verschiebung von einer Substanz- zu einer Intellektmetaphysik wird an der Art und Weise ablesbar, in der Eckhart das schon von Thomas erwähnte Spiegelgleichnis zitiert, es zugleich aber auf charakteristische Weise abwandelt.

Thomas hatte den Spiegelvergleich herangezogen, um den scheinbaren Widerspruch zwischen der Einheit des Leibes Christi und seiner unteilbaren, substantiellen Gegenwart in jedem Teil der gebrochenen Hostie zu erklären. Während Thomas jedoch bei seiner Verwendung der Spiegelmetapher vom Abbild (*imago*) der ganzen Körpergestalt spricht⁴⁷, verwendet Eckhart ausdrücklich nur den Begriff des Gesichts, das sich in einer Vielzahl von Spiegeln betrachtet (*facies intuentis diversa specula*)⁴⁸, ohne deswegen seine Einheit zu verlieren. Zunächst räumt Eckhart zwar ein, dass der Betrachter im Spiegelbild nicht mit allen Eigenschaften seines Seins wiederzufinden sei (z. B. nicht seiner Hauttemperatur nach), sondern nur gemäß der

⁴⁵ Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod., n. 16, LW II, 21,7–22,9; In Ioh., n. 73, LW III, 61,1–5.

⁴⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod., n. 121, LW II, 114,6–9; In Ioh., n. 29, LW III, 22,13–23,4.

⁴⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 3 c.

⁴⁸ *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 32, LW IV, 35,6.

charakteristischen Modifikation eines Erkenntnisbildes. Zugleich ist Eckhart aber bemüht, diesen veränderten Modus der Präsenz nicht als „bloßes“ Abbild zu deuten, sondern als eine Form der Substantialität, die den Seinsmodus der Naturdinge bei Weitem übertrifft.⁴⁹ Fast unmerklich wechselt Eckhart vom Beispiel des passiv von Bildern erfüllten Spiegels zu dem des aktiv sehenden Auges über, in dem die Wahrnehmungsbilder nicht mehr gemäß ihrer naturhaften Ausdehnung, aber dennoch substanzhaft präsent sind:

Quod si dicamus, ut quidam volunt, quod *in quolibet speculorum sive oculorum*, in quibus relucet ipsa facies, sit ipsamet facies per substantiam, eo quod aliter non videmus faciem ipsam nec aliter posset vere dici quod sciremus sive cognosceremus rem quamlibet, nisi ipsa res huiusmodi et ipsa rei substantia esset in quolibet cognoscente, quamvis sub alio et secundum aliud esse: si, inquam, sic dicamus, erit exemplum perfectius.

[Wenn wir nun sagen, wie einige behaupten, *in jedem Spiegel oder jedem Auge*, in dem das Angesicht selbst widerleuchtet, sei das Angesicht seiner Substanz nach, weil wir sonst das Angesicht nicht sehen würden und man auch sonst nicht sagen könnte, daß wir eine Sache wüßten oder erkennen, wenn nicht die Sache als solche und die Substanz der Sache selbst in jedem Erkennenden da wäre, sei es auch in oder nach einem anderen Sein: wenn wir, sage ich, so sagen, dann wird das Beispiel vollkommener sein].⁵⁰

Eckhart verfolgt mit seiner Argumentation eine doppelte Strategie: Zum einen weist er nach, dass schon im Bereich der Dingwahrnehmung das durch die Lichtstrahlen erzeugte Erkenntnisbild der *res* keinen defizienten, sondern den eigentlichen, substantiellen Modus der Gegenwart des Erkannten im Erkennenden darstellt; zum anderen verschiebt er den Akzent von der passiven, materiellen Spiegeloberfläche zum aktiven Spiegel des menschlichen Auges, das die es erreichenden Bilder nicht nur aufnimmt, sondern sich ihrer auch in erkennender und insofern „reflektierender“ Weise bewusst ist.⁵¹ Das Beispiel des in den Spiegel schauenden Betrachters stellt eine Überblendung dieser beiden Vergleichsebenen dar, insofern hier das betrachtende Auge nicht die von irgendeinem Gegenstand ausgehenden Lichtstrahlen, sondern sich selbst und die eigene Blickachse reflektiert bekommt.⁵² Die bewusste Identifikation des im Spiegel erblickten Gesichtes mit der eigenen Person vollzieht sich dabei nicht mehr auf der Ebene der passiven Reflexion der vielfachen auf den Spiegel auftreffenden Lichtstrah-

⁴⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 45, LW III, 37,13–38,2; ebd. n. 63, LW III, 52,11–53,1.

⁵⁰ *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 32, LW IV, 35,10–15, übersetzt von E. Benz/B. Decker/J. Koch (Hervorhebung M. R.).

⁵¹ Dieser Schritt von der Optik zur Erkenntnistheorie wird dadurch möglich, dass Eckhart bereits im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung das Zusammenwirken von Gegenstand, Spiegeloberfläche und reflektiertem Spiegelbild nicht als äußerlich-kausalen Naturvorgang, sondern als kommunikatives Wechselspiel von „Wort“ und „Antwort“ deutet: „Exemplum est de speculo respondente et repercute speciem et formam obiecti visibilis. Ubi ipsa irradiatio sive gignitio imaginis est visibilis locutio, speculi vero repercussio est ipsius responsio sive locutio“ (*Meister Eckhart*, In Gen. II, n. 150, LW I, 620,9–11).

⁵² Vgl. dazu J. Kreuzer, Der Geist als lebendiger Spiegel. Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 4 (2010), 49–66, hier 54 f.

len, sondern geschieht in der immanenten und daher ausdehnungslosen Rückwendung des Betrachters auf seine eigene Wahrnehmungs- und Erkenntnistätigkeit.

Mit Blick auf die Eucharistie bedeutet dies, dass Eckhart dem Spiegelvergleich einen mehr als nur metaphorischen Charakter zuweist. Wenn die Gegenwart Christi in der Vielzahl der Hostien beziehungsweise Hostienfragmente nicht mehr mit der passiven Abspiegelung derselben Raumgestalt auf vielen Oberflächen, sondern mit der vielfachen Präsenz des einen, sich betrachtenden Gesichtes in vielen Spiegeln verglichen wird, dann liegt darin implizit die These, dass die Gegenwart Christi in der Eucharistie den Charakter einer Selbsterkenntnis haben muss, die in der Dynamik des göttlichen Intellektes wurzelt.⁵³ Allerdings stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, inwiefern dieser Selbsterkenntnis noch ein „substantieller“ Charakter zukommen kann und wie demgemäß das Problem der akzidentellen Erscheinung der sakramentalen Spezies gedeutet werden muss.

Ein spezifischer Grundzug von Eckharts Metaphysik besteht darin, die Sphäre des Intellekts ganz generell nicht mehr vom aristotelischen Substanz-Akzidens-Schema her zu deuten, sondern die Gültigkeit dieser kategorialen Struktur auf den Bereich der geschaffenen, dinglichen Naturwirklichkeit zu begrenzen. Der Intellekt als solcher dagegen – und dies betrifft nicht nur den göttlichen Intellekt, sondern die Sphäre geistigen Seins überhaupt – ist dem naturhaften Sein vorgeordnet und kann die zu seiner eigenen Beschreibung erforderliche Begrifflichkeit nur aus sich selbst schöpfen.⁵⁴ Diese deutliche Trennung zwischen den Kategorien der Natur und den Kategorien der geistig-intellektuellen Wirklichkeit ist als solche nicht neu; vielmehr folgt Eckhart hierin dem intellekttheoretischen Ansatz Dietrichs von Freiberg.⁵⁵ Allerdings beschränkt sich Eckhart nicht darauf, in der Perspektive der dritten Person *über* den Intellekt zu reden, sondern sieht dessen ureigenes Wesen in der Selbstaussprache des „Ich“ beziehungsweise des „Ich bin, der ich bin“ verwirklicht.⁵⁶ Die absolute Spontaneität dieser Manifestation ist etwas, was im Gegensatz zu allem dinglich-substrathaften Sein nie bloß „vorliegt“, um anschließend eventuell in kategoriale Schemata gefasst zu werden, sondern etwas, was sich überhaupt nur *im* Vollzug und *als* Vollzug erschließt. Der performative Charakter dieser Selbstbekundung lässt den, der sich als „Ich“ zu erkennen gibt, als jemand schlechthin Eigenschaftslosen erscheinen, nämlich als einen absoluten Ursprungspol geistiger Akte, der nichts anderes ist als seine beständige dynamische Selbsterschließung.

⁵³ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 50, LW III, 41,10–14.

⁵⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I, n. 4, LW V, 40,5–41,14; ebd. n. 7, LW V, 43,6–44,9; Super Ecl., n. 10, LW II, 239,12–240,7.

⁵⁵ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione beatifica, 1.1.1, 1.1.2.1, in: *Ders.*, Schriften zur Intellekttheorie (Opera omnia I, herausgegeben von B. Mojsisch), Hamburg 1977, 15 f. und 22 f.

⁵⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod., n. 14, LW II, 20,2–8; In Ioh., n. 450, LW III, 385,7–10.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Eckhart in seinem Kommentar zu Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“) das Ich als schlechthin akzidensfreie „Substanz der Substanz“ bezeichnen kann.⁵⁷ Versteht man Substantialität im Sinne absoluter Unableitbarkeit und Autarkie, mit anderen Worten: als das radikale Nie-in-einem-anderen-sondern-nur-in-sich-selbst-sein-Können, dann kommt der spontanen, unteilbaren Dynamik des Intellekts, der sich als reine Form vollständig erkennt und als ein Ich manifestiert, in unendlich höherem Maße Substanzcharakter zu als den Naturgegenständen, die aufgrund ihrer Materialität immer in irgendeiner Weise einen Aspekt der Äußerlichkeit und Passivität an sich haben, der sie teilbar und somit angreifbar macht. Mit Blick auf die Eucharistieproblematik impliziert dieser Ansatz einen radikalen Paradigmenwechsel: Während Eckharts Zeitgenossen sich daran abarbeiten, unter Rekurs auf die göttliche Allmacht die Fortdauer bestimmter Akzidenzien ohne die dazugehörige Dingsubstanz plausibel zu machen, versteht Eckhart die sakramentale Gegenwart von der absoluten Substantialität des Intellektes her, der aufgrund seiner schlechthinigen Einfachheit von Natur aus prinzipiell keine Akzidenzien haben kann.

Die innere Vollzugeinheit von eucharistischer Realpräsenz und intellektueller Erkenntnis wird von Eckhart dadurch hergestellt, dass er – im Unterschied zur üblichen scholastischen Auslegungspraxis⁵⁸ – das Altarssakrament mit dem „Baum des Lebens“ aus Gen 2,9 in Verbindung bringt, dessen Früchte dem, der sie verzehrt, ewiges Leben schenken⁵⁹. Zieht man Eckharts Genesiskommentar zu dieser Stelle hinzu, so wird klar, dass das „ewige Leben“ hier weder als biologisch-organische Existenz noch als ethisch-handlungsbezogene Verbundenheit des Menschen mit Gott, sondern als das Leben des göttlichen Intellekts selbst gedeutet wird, dessen quellende Dynamik und Spontaneität der Ursprung allen Seins schlechthin ist.⁶⁰ Der von Eckhart

⁵⁷ „[Q]uia nec substantiam significat, quae sit in genere substantiae, sed quid altius et per consequens purius, includens perfectiones omnium generum“ (*Meister Eckhart*, *Super Eccl.*, n. 10, LW II, 239,12–240,1). – „Ego enim meram substantiam significat, quam non est invenire in hoc mundo. [...] meram sine qualitate, sine accidente, sine specie, sine genere“ (In Ioh., n. 502, LW III, 432,8–11). Vgl. auch In Exod., n. 14, LW II, 20,2–8; *Super Eccl.*, n. 8, LW II, 235,14–15.

⁵⁸ Diese Verbindung des Sakramentes der Eucharistie mit dem „Baum des Lebens“ aus der alttestamentlichen Paradieserzählung hat augustinsche Anklänge: „Erat ergo ei [i. e. homini, M. R.] in lignis caeteris alimentum, in illo autem sacramentum“ (*Aurelius Augustinus*, *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, cap. 4, in: CSEL XXVIII [herausgegeben von J. Zycha], Prag [u. a.] 1894, 236,5–6. Vgl. auch ebd. lib. XI, cap. 32 [CSEL XXVIII, 366,3–5] und ebd. lib. XI, cap. 40 [CSEL XXVIII, 375,6–9]). Bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts gehört der „Baum des Lebens“ dagegen nicht zu den vier biblischen *figurae*, die sinnbildhaft auf die Eucharistie verweisen, sondern diese umfassen vielmehr nur die Opfergabe Melchisedechs, das Paschalamm, das Manna in der Wüste sowie das Blut aus der Seitenwunde Christi (vgl. *Albertus Magnus*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, A, a. 1, in: *Opera omnia* XXIX [ed. *Borgnet*], 174 a; *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, p. I, a. 1, q. 2, in: *Opera omnia* IV [ed. *Quaracchi*], 182 f.; *Thomas von Aquin*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, q. 1, a. 2, ad sec. quaest., ad 6, n. 63, in: *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* [ed. *Mandonnet*], 315).

⁵⁹ „Et ideo panis iste significatus est per lignum vitae, quod erat in medio paradisi, quodammodo dans vitam in perpetuum“ (*Meister Eckhart*, *Sermo* V,2, n. 40, LW IV, 41,9–10).

⁶⁰ „Patet etiam secundo, quare praemittit ‚lignum vitae‘, quod intellectum figurat, qui est ‚ra-

vorgenommene Brückenschlag zwischen dem Altarssakrament und dem als Intellekt gedeuteten „Baum des Lebens“ impliziert demnach, dass die Eucharistie nicht ein herabgeminderter Modus der göttlichen Präsenz, sondern integraler Bestandteil der innergöttlichen Selbsterkenntnis durch den Logos ist.

Das, was den sakramentalen Charakter des Wandlungsgeschehens ausmacht, liegt somit auch hier nicht in einem qualitativen Bruch des Naturzusammenhangs begründet, sondern in der infinitesimalen Minimierung einer naturhaften Differenz: Während im Falle des menschlichen Betrachters noch ein gewisser Unterschied zwischen dem natürlichen, physischen Sein des Gesichtes und dem substantiellen Sein des entsprechenden Spiegelbildes besteht, ist im Falle des göttlichen Intellekts jede Differenz zwischen Sein und Erkenntnis aufgehoben. Da Gott in seinem ganzen Wesen nichts anderes ist als sein erkennender Blick, gibt es keinen „Rest“ an natürlichen Eigenschaften, der nicht in das Spiegelbild einging.⁶¹ Die einzige Differenz, die bleibt, ist nicht mehr qualitativer oder modaler Natur, sondern besteht einzig in dem Auseinander, in dem der sich betrachtende, göttliche Geist durch seinen Blick die ihm gegenüberliegende Spiegelebene überhaupt erst erzeugt.⁶² Vor diesem Hintergrund lautet die primäre Frage also nicht mehr dahingehend, wie Gott in den eucharistischen Spezies substantiell gegenwärtig sein kann, sondern vielmehr, inwiefern Gott in den eucharistischen Gestalten überhaupt noch in höherem Maße anwesend sein sollte als in jedem anderen Naturding auch. Dieser Problematik geht Eckhart in einigen deutschen Predigten nach, in denen er mit unüberbietbarer Deutlichkeit darlegt, dass die sakramentstheologische Problematik in den dynamischen Universalzusammenhang zwischen der schöpferischen Selbsterkenntnis Gottes, seiner Menschwerdung in Jesus Christus und der vergöttlichenden Transformation des Menschen in das überzeitlich gezeugte „Ebenbild Gottes“ zurückgenommen werden muss.

2.3 Die Selbsterkenntnis des göttlichen Ich im Spiegel der Natur

Es fällt auf, dass Eckhart seine Deutung der eucharistischen Gegenwart von vornherein nicht auf die Frage der physischen Präsenz Christi einengt, sondern sie vielmehr in den Rahmen des reziproken Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Welt insgesamt hineinstellt. Dabei werden die Kategorien und Grundbegriffe, die üblicherweise mit dem Empfang des Altarssakramentes durch den Menschen in Verbindung gebracht werden, überraschenderweise auf das Verhältnis Gottes zum Geschaffenen angewendet und auf diese Weise mit einer überzeitlichen, wesenhaften Dimension ausgestat-

dix' vitae animae rationalis, secundum illud Ioh. 1: „quod factum est, in ipso“, scilicet verbo in intellectu paterno, „vita erat“ (Meister Eckhart, In Gen. II, n. 82, LW I, 543,9–544,1).

⁶¹ Vgl. Meister Eckhart, In Ioh., n. 24–25, LW III, 19,13–20,10.

⁶² Vgl. Meister Eckhart, In Gen. I, n. 5–6, LW I, 188,9–189,15; In Ioh., n. 87, LW III, 75,14–15.

tet. Von besonderer Bedeutung ist hierbei der Begriff des „Schmeckens“, der üblicherweise dem Bereich der sinnlichen Erfahrung zugeordnet wird und in erweiterter Form auch auf die „Verkostung“ der Güte Gottes in der Eucharistie Anwendung findet.⁶³ Eckhart kehrt die Bedeutung dieses Terminus dahingehend um, dass er ihn auf die geistige Assimilation im Modus des Erkennens bezieht und ihn primär auf Gottes Selbsterkenntnis in den Geschöpfen anwendet. In der Predigt *Nolite timere eos* führt Eckhart aus:

Gott liebt sich selbst und seine Natur, sein Sein und seine Gottheit. In der Liebe (aber), in der Gott sich (selbst) liebt, darin liebt er (auch) alle Kreaturen – nicht als Kreaturen, sondern die Kreaturen in Gott. In der Liebe, in der Gott sich (selbst) liebt, darin liebt er alle Dinge. Nun will ich (noch) etwas sagen, was ich (noch) nie gesagt habe. Gott schmeckt sich selbst. In dem Schmecken, in dem Gott sich schmeckt, darin schmeckt er alle Kreaturen. Mit dem Schmecken, mit dem Gott sich schmeckt, darin schmeckt er alle Kreaturen – nicht als Kreaturen, sondern die Kreaturen als Gott. In dem Schmecken, in dem Gott sich schmeckt, in dem schmeckt er alle Dinge. [...] Nun komme ich wieder zurück auf meinen ‚inneren und äußeren Menschen‘. [...] Alle Kreaturen schmecken als Kreaturen (nur) meinem ‚äußeren Menschen, wie Wein und Brot und Fleisch. Meinem ‚inneren Menschen aber schmeckt nichts als Kreatur, sondern als Gabe Gottes. Mein ‚innerster Mensch aber schmeckt sie (auch) nicht als Gaben Gottes, sondern als ewig. Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was *er* ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was *sie* ist.⁶⁴

⁶³ Bei Bonaventura wird der Begriff des „Schmeckens“ (*sapere*) als Synonym für eine innerliche, erfahrungshafte Gottesbegegnung verwendet und der begrifflich-argumentativen Gotteserkenntnis gegenübergestellt: „Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem [...]. Et ex hac eadem causa contingit, quod sapientia non potest esse nimia, quia excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis [...]. *Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo enim excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis*“ (Bonaventura, In Sent., lib. III, dist. 35, a. un., q. 1 c, ad 5, in: Opera omnia III [ed. Quaracchi], 774 f.; Hervorhebung M. R.). Eine ähnliche Konzeption der „sapientialen“, das heißt „verkostenden“ Gotteserfahrung, die sich in besonderer Weise in der Eucharistie verwirklicht, vertritt auch Jean Gerson: „‚Transformatur‘ (inquit Apostolus 2 Cor III, 18) ‚de claritate in claritatem‘, de claritate communis notitiae rationalis acquisitae, in claritatem Fidei Deiformis infusae, de claritate hac Fidei, in claritatem intelligentiae, et de hac demum, in claritatem saporosae, et sapientialis experientiae. *Experiebaris transformationem istam in sumptione sacri cibi* [...] Felix huius transformationis cognitio, sed experimentum et sentimentum longe beatius“ (Johannes Gerson, Collectorium super Magnificat, tract. 9, § 10, in: Opera omnia IV [herausgegeben von L.-E. Du Pin; Antwerpen 1706], Nachdruck Hildesheim 1987, 436; Hervorhebung M. R.).

⁶⁴ Meister Eckhart, Pr. LVI, in: F. Pfeiffer (Hg.), Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts (2 Bände); Band 2: Meister Eckhart, Göttingen (1857) 1906, 180,7–181,1; nhd. Übersetzung zitiert nach J. Quint, Meister Eckhart, Predigten und Traktate, München 1985, 271–273 (sämtliche Zusätze in Klammern und Hervorhebungen im Text stammen von Quint). In seiner Studie zur Geschichte der Spekulation, die von der antiken Philosophie über die Patristik bis hin zu Meister Eckhart, Cusanus und Jakob Böhme reicht, bezeichnet Niklaus Largier den Spiegel zutreffend als „Explikationsfigur der Kreation und der Inkarnation“. Allerdings bringt er mit Blick auf Eckhart nicht die eucharistische Dimension des Spiegelmotivs ins Spiel, obwohl er in seinem Aufsatz ebenfalls den soeben erwähnten Passus aus der deutschen Predigt (Pfeiffer, LVI) zitiert, in dem Eckhart die Verbindung von „Sich-Spiegeln“ und „Sich-Schmecken“ thematisiert (vgl. N. Lar-

Dieser Passus macht deutlich, dass Eckhart die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen nicht als äußerliche Kausalverbindung, sondern im Sinne einer verinnerlichten Selbsterfahrung deutet. Da es für Eckhart außerhalb Gottes, und das heißt außerhalb des Seins, nichts geben kann, sind letztlich alle Dinge nichts „anderes“ als Gott selbst, nur auf andere Weise.⁶⁵ Die für den göttlichen Intellekt restlos evidente Transparenz aller Dinge auf Gott hin besitzt somit nicht mehr den Charakter einer objektivierenden „Erkenntnis von ...“, sondern vollzieht sich als radikale Selbsterkenntnis Gottes, nämlich als erfahrungshaftes Schmecken der eigenen substantiellen Präsenz und Immanenz *in* allen Geschöpfen, ohne diesen ihr jeweils spezifisches Sosein zu nehmen. Die grundsätzliche Trennung zwischen Intellektualität und Sinnlichkeit fällt somit dahin, insofern in beiden Sphären eine Art der Transformation wirksam ist, die das Erkannte beziehungsweise Erfahrene auf verinnerlichende Weise assimiliert, ohne ihm jedoch seine je eigene Identität zu rauben. In Bezug auf den Menschen bedeutet dies, dass er umgekehrt nur insofern an den Dingen wirklich Geschmack finden kann, als er sie unter dem Gesichtspunkt ihres ewigen (Erkannt-)Seins in Gott betrachtet und auf diese Weise die von Gott ausgehenden Strahlen geistiger Erkenntnis aktiv zurückspiegelt. Auch der Empfang der Eucharistie durch den Menschen muss sich demnach als reziproker Vollzug jenes „Schmeckens“ vollziehen, das bereits die Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung Gottes in den Geschöpfen kennzeichnet.

In den deutschen Predigten 20a und 20b wird der systematische Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen veredelnder Assimilation deutlich, wie sie in Bezug auf die menschliche Ernährung, die Gegenwart Christi im Altarssakrament und die überformende Einswerdung zwischen Gott und Mensch zum Tragen kommt. Eckhart betrachtet zunächst die Umwandlung, die die vom Menschen verzehrten Lebensmittel bei ihrer Aufnahme durch den Organismus erfahren, und zieht dann eine ausdrückliche Parallele zur sakramentalen Gegenwart Christi in der Brotgestalt:

Ein großes Heiligtum läßt man nicht gerne unverhüllt berühren oder sehen. Deshalb hat er sich mit dem Gewande der Brotgestalt bekleidet, ganz so wie die leibliche Speise durch meine Seele gewandelt wird, so daß es kein Winkelchen in meiner Natur gibt, das nicht darin vereinigt wird. Denn es gibt eine Kraft in der Natur, die löst das Größte ab und wirft es aus; aber das Edelste trägt sie empor: so daß nirgends soviel wie eine Nadelspitze verbleibt, das nicht damit vereint werde. Was ich vor vierzehn Tagen aß, das ist so eins mit meiner Seele wie das, was ich in meiner Mutter Leib empfing. So ist es mit dem, der auf lautere Weise diese Speise empfängt: der wird so wahrhaft mit ihr eins, wie Fleisch und Blut mit meiner Seele eins sind.⁶⁶

gier, Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation, in: Zeitschrift für Germanistik [N. F.] 9,3 [1999], 616–636, hier 618. 622 f.).

⁶⁵ „Nihil enim potest esse extra deum“ (*Meister Eckhart*, In Sap., n. 7, LW II, 328,8–9); vgl. auch Prol. gen. in Op. Tripart., n. 17, LW I, 161,1–5.

⁶⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 20a, in: Deutsche Predigten, DW I, 328,5–13; nhd. Übersetzung zitiert nach: *Meister Eckhart*, Werke (2 Bände; herausgegeben von N. Largier), Frankfurt am Main 2008; Band 1 (im Folgenden W I), 225,6–18.

Die Verwandlung der Brotgestalt in den Leib Christi wird somit als spiegelsymmetrische und lediglich intensivere Verwirklichung jener Umwandlung gedeutet, die die vom Menschen aufgenommene Nahrung durch die für die Verdauung zuständigen Seelenkräfte erfährt. In diesem von Eckhart betonten Parallelismus klingt daher auch der Gedanke an, dass die eucharistischen Gestalten keine bloß äußerliche Hülle darstellen, sondern sich nicht weniger unmittelbar als der verklarte, physische Leib Christi in einer inneren Vollzugseinheit mit seiner Seele und seiner Gottheit befinden. In einem dritten Schritt wird dieses Modell einer buchstäblich „verzehrenden“, metabolischen Anverwandlung auf den Empfang der Eucharistie durch den Gläubigen angewendet, bei der das Empfangene mit dem Empfänger eine lebendige Einheit eingeht, die ebenso untrennbar ist wie die zwischen der Seele und dem Fleisch und Blut des ihr zugehörigen Organismus. Diese Übertragung des biologischen Erklärungsschemas der Assimilation auf den Bereich der geistig-sakramentalen Wirklichkeit wird dadurch ermöglicht, dass die „absplattende“ und veredelnde Kraft der Seele sich nicht auf den Bereich der physischen Verdauung beschränkt, sondern ebenso auch auf die Seele selbst Anwendung findet:

Die Seele geht mehr in Gott ein als irgendwelche Speise in uns, mehr noch: Es verwandelt die Seele in Gott. Und es gibt eine Kraft in der Seele, die spaltet das Größte ab und wird mit Gott vereint: Das ist das Fünklein der Seele. Noch mehr wird meine Seele mit Gott eins als die Speise mit meinem Leibe.⁶⁷

Das Einswerden des Menschen mit Gott ist demnach nicht das Ergebnis eines passiven Umgestaltetwerdens, sondern ist das Werk der Seele selbst, insofern diese in einer höheren Form der metabolischen Umwandlung das mit Gott Inkompatible von sich selbst abscheidet und auswirft. Die nicht mehr analoge, sondern univoke Gleichheit der Natur zwischen dem Seelenfünklein und Gott findet auf der Ebene der Eucharistie darin ihre Entsprechung, dass Eckhart trotz der darin zum Tragen kommenden „anderen Weise“ beziehungsweise „anderen Form“ der Gegenwart Christi die Dimension der rückhaltlosen Selbstmitteilung betont, die keinen wesentlichen Unterschied zwischen der leiblich-physischen und der sakramentalen Realpräsenz Christi mehr zulässt:

Unser Herr nahm sich seinen Jüngern als Gott und Menschen, und er gab sich ihnen wieder als Gott und Menschen, aber in einer anderen Weise und in einer anderen Form. Wie da, wo sich ein großes Heiligtum befindet: Das läßt man nicht unverhüllt berühren oder sehen; man faßt es in Kristall oder in sonst etwas. So auch tat's unser Herr, als er sich als einen anderen Sich gab. *Gott gibt sich mit allem, was er ist, im Abendmahl seinen lieben Freunden zur Speise.* [...] Von der Speise und dem Trank, die ich vor vierzehn Tagen zu mir nahm, entnahm eine Kraft meiner Seele das Lauterste und das Feinste und führte es in meinen Körper und vereinigte es mit allem dem, was in mir ist, so daß nichts so klein ist wie das, worauf man eine Nadel setzen könnte, das

⁶⁷ Meister Eckhart, Pr. 20a, in: Deutsche Predigten, DW I, 331,8–11; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 227,25–30.

sich nicht mit ihm vereinigt hätte; und es ist so eigentlich eins mit mir wie das, was in meiner Mutter Leib empfangen wurde, als mir das Leben zu Anfang eingegossen wurde. Ebenso eigentlich nimmt die Kraft des Heiligen Geistes das Lauterste und das Feinste und das Höchste, das Fünklein der Seele, und trägt es ganz empor im Brande, in der Liebe, wie ich es nun vom Baume sage: Der Sonne Kraft nimmt in der Wurzel des Baumes das Lauterste und das Feinste und zieht es ganz hinauf in den Zweig; dort wird es zur Blüte. Ganz so wird auf alle Weise das Fünklein in der Seele emporgetragen in dem Licht und in dem Heiligen Geiste und auf solche Weise hinaufgetragen in den ersten Ursprung und wird so ganz eins mit Gott und strebt so ganz ins Eine und ist in eigentlicherem Sinne eins mit Gott, als die Speise es mit meinem Leibe ist, ja um vieles mehr, um so viel, wie es lauterer und edler ist. [...] wer diese Speise mit Furcht empfängt, dem schmeckt sie niemals wirklich; man muß sie empfangen mit Liebe. Deshalb überwältigt eine gottliebende Seele Gott, so daß er sich ihr gänzlich geben muß.⁶⁸

Der Umstand, dass Eckhart die Gegenwart Christi in den eucharistischen Spezies mit dem Umschlossensein eines Heiligtums durch ein Kristallgefäß vergleicht, ist ein mehr als nur marginales Detail. Während bei Thomas von Aquin die Brotgestalt als gnädige Verhüllung einer göttlichen Gegenwart gedeutet wird, deren unmittelbare Präsenz den Menschen unter den Bedingungen des irdischen Lebens überfordern würde,⁶⁹ betont Eckhart demgegenüber den Aspekt der vollkommenen Transparenz des Mediums: Man sieht nicht primär die Umhüllung, sondern *durch* die Hülle des kristallinen Gefäßes hindurch das ganze Heiligtum, wie es in sich selbst ist. Mit anderen Worten: Die diaphanen Gefäßwände wahren zwar einen gewissen Abstand zwischen dem Betrachter und dem Betrachteten; doch liegt der Inhalt des Gefäßes als solcher offen sichtbar zu Tage. Insofern ist es nur konsequent, wenn Eckhart betont, dass sich in der Eucharistie Gott (!) mit allem, was er ist, seinen Freunden zur Speise gibt. Nicht nur Christus, sondern Gott als solcher geht somit ganz und rückhaltlos in die sakramentalen Spezies ein und enthüllt sich dem Menschen ohne Vorbehalt.⁷⁰

Dieses Thema der rückhaltlosen Selbstmitteilung Gottes ist ein Echo zu einem Passus aus Eckharts Kommentar zu Joh 15,15 („Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt, denn ich habe euch alles kundgetan, was ich von meinem Vater gehört habe“). In seiner Auslegung dieses Verses sieht

⁶⁸ *Meister Eckhart*, Pr. 20b, in: Deutsche Predigten, DW I, 343,10–345,10; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 235,29–237,33 (Hervorhebung M. R.).

⁶⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 7 c.

⁷⁰ Hieran wird ein zentraler Unterschied zwischen Eckharts und Thomas' Eucharistieauffassung deutlich: Der Aquinate bezieht die Realpräsenz primär auf die leibliche Gegenwart Christi, während seine Seele und seine Gottheit nur indirekt, nämlich nicht „ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia“ im Sakrament gegenwärtig sind (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 1 ad 1). Ähnlich äußert sich auch Bonaventura (vgl. In Sent., lib. IV, dist. XI, p. I, a. un., q. 4 c, in: *Opera omnia* IV [ed. *Quaracchi*], 247 b). Insofern tendiert die von Donald F. Duclow vertretene Deutung des „kristallinen Gefäßes“ aus Eckharts Predigt 20b als „Verhüllung“ (*hiding*) dazu, den Unterschied zwischen Eckharts „evidenzgeprägter“ Eucharistieauffassung und dem vom Gedanken zeichenhafter Vorläufigkeit durchdrungenen Sakramentsverständnis Thomas von Aquins zu stark herunterzuspielen (vgl. *D. F. Duclow*, Eckhart and Nicholas of Cusa: Eucharist and Mystical Transformation, in: *Eckhart Review* 17 [2008], 44–61, hier 49).

Eckhart die Freundschaft zwischen Gott und Mensch darin verwirklicht, dass sich Gott dem Menschen nicht nur in gewisser Hinsicht und unter heilsökonomischem Vorbehalt, sondern in all seinen inneren Wesenszügen restlos offenbart.⁷¹ Auch das Altarssakrament ist daher keine abgeschwächte, auf die Bedürfnisse *in via* zugeschnittene Form der göttlichen Präsenz, sondern nur ein anderer Modus derselben vorbehaltlosen Transparenz und lebendigen Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die sich auch in der Person Christi ausspricht. Die Eucharistie wird folglich dann in der richtigen Weise verstanden, wenn sie dem Menschen in expliziter Weise bewusst macht, dass er kraft seiner ungeschaffenen Vernunft immer schon in den Selbstoffenbarungs- und Selbsterkenntnisprozess Gottes integriert ist. Mit Blick auf den von Eckhart herangezogenen Spiegelvergleich könnte man sagen, dass beim Empfang der Kommunion die Ebene des Spiegels, in dem sich Gott betrachtet, in den Menschen selbst hineinverlegt und auf diese Weise die dynamisch-reziproke Einheit von Anschauendem und Angechautem (und das heißt zugleich: von Schmeckendem und Geschmecktem) in ihrem spezifischen Immanenzcharakter deutlich gemacht wird.

Die dinglich-objektivierende Deutung der eucharistischen Präsenz wird auf diese Weise dahingehend korrigiert, dass sie die immer schon substantiell verwirklichte, aber latente Gegenwart der göttlichen Form in allen Dingen auf paradigmatische Weise hervorhebt und sichtbar macht. Insofern stellt bei Eckhart die eucharistische Wandlung keinen problematischen Sonderfall der göttlichen Allmacht dar, der noch schwieriger zu deuten wäre als die Schöpfung aus dem Nichts, sondern präsentiert sich als – wenngleich besonders geartetes – Korollar der umfassenden Transformationskraft, die Gott der Natur als solcher eingesenkt hat:

Dieses Korn strebt danach, Roggen zu werden, jenes hat (die Anlage) in seiner Natur, Weizen werden zu können; darum ruht es nicht, bis es eben diese Natur erlangt. Das Weizenkorn (wiederum) trägt die Anlage in seiner Natur, alles werden zu können; darum zahlt es den Einsatz und gibt sich in den Tod, auf daß es *alles* werde. Und dieses Erz, das ist Kupfer; das aber hat (die Anlage) in seiner Natur, daß es Silber werden kann, und das Silber (wiederum) hat (die Anlage) in seiner Natur, daß es Gold werden kann; darum ruht es nimmer, bis es in eben diese Natur kommt. [...] Hat aber Gott der *Natur* gegeben, daß sie *alles* werden kann, um wieviel mehr ist es Gott möglich, daß das Brot auf dem Altar sein Leib werden könne! Und bringt's (schon) die schwache Natur dahin, aus einem Blättlein einen Menschen machen zu können, so vermag's Gott um vieles mehr, aus (einem Stück) Brot seinen Leib zu machen.⁷²

Die von Eckhart erwähnten Beispiele der verschiedenen Getreidesorten und Metalle bringen die bereits in der Natur als solcher liegende Tendenz zum Ausdruck, von sich aus nach Selbstveredlung zu streben, bis die jeweils höchste Artform erreicht ist. All diese Prozesse einer natürlichen Selbsttransformation

⁷¹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 639, LW III, 555,5–556,9.

⁷² *Meister Eckhart*, Pr. 51, in: Deutsche Predigten, DW II, 474,6–475,12; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 545,33–547,30 (Hervorhebung im Original).

wurzeln aber letztlich im Logos, der als universaler Grund aller Formen auch Prinzip alles Werdens innerhalb der materiellen Wirklichkeit ist.⁷³ In dem Maße, in dem der Mensch dieser Gegenwart des göttlichen Logos und seiner universalen Transformationskraft innewird, reflektiert er die latente Gegenwart Gottes im Spiegel der Natur auf aktive Weise und wird dadurch selbst in die göttliche Form hineingezogen.⁷⁴ Der solcherart vergöttlichte Mensch (*homo divinus*) darf für Eckhart aber nicht nur im ethisch-moralischen oder metaphorischen Sinne Gottes Sohn genannt werden, sondern ist als *amator formae divinae* restlos in der überzeitlichen Bewegung der göttlichen Intelligibilität aufgegangen, die auch der Ursprung der ganzen Schöpfung ist.⁷⁵

Für einen solcherart verwandelten Menschen ist demnach auch die sakramentale Wandlung kein undurchschaubares Mysterium, sondern erscheint als jener herausgehobene Ort innerhalb der Schöpfung, an dem die universale, aber zeitlich dilatierte Transformationskraft der Natur in zeitüberhobener Kontraktion paradigmatisch zur Darstellung und damit zu sich selbst kommt. In dem Maße, wie diese Darstellung wiederum nicht in objektivierender Distanz betrachtet, sondern auf den Prozess der Vergöttlichung des Menschen hin durchsichtig gemacht wird, erweist sich letztlich jeder Mensch, insofern er seiner ungeschaffenen Vernunft nach lebt, als Ort jener physisch konkretisierten Realpräsenz Gottes, die sich in ebenso hohem Maße, jedoch auf andere Weise, in den eucharistischen Gestalten verwirklicht. Nicht nur die sakramentalen Spezies, sondern alle gerechten Menschen als solche sind daher vollkommene Spiegel, in denen sich der Sohn Gottes als die ungeschaffene Gerechtigkeit in ungeteilter Einheit widerspiegelt und auf diese Weise selbst erkennt:

Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim: ‚transformamur in eandem imaginem‘. Praeterea, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numerali: sic etiam omnes iusti et singuli ab eadem iustitia prorsus et simpliciter iusti sunt, formantur, informantur et transformantur in eandem.

[Man darf nämlich nicht die falsche Vorstellung haben, als wäre durch den einen Sohn oder das eine Bild Christus Gottes Sohn, und durch ein anderes wäre der gerechte oder gottförmige Mensch Gottes Sohn. Denn er sagt: ‚wir werden in dasselbe Bild verwandelt‘. Außerdem: Man mag noch so viele Spiegel vor eines Menschen Gesicht oder Antlitz halten, sie spiegeln (alle) ein und dasselbe Antlitz wider: So sind auch alle Gerechten und jeder einzelne durchaus und schlechthin durch dieselbe Gerechtigkeit gerecht; sie werden von ihr gebildet, überbildet und in dieselbe verwandelt].⁷⁶

⁷³ „Notandum ergo quod universaliter et naturaliter in omni opere naturae et artis verbum caro fit et habitat in illis quae fiunt sive in quibus verbum caro fit“ (*Meister Eckhart*, In Ioh., n. 125, LW III, 108,11–13).

⁷⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, Super Eccl., n. 9, LW II, 238,2–9.

⁷⁵ „Immutare autem naturam et eius cursum sive ordinem dei est proprium, utpote auctoris naturae. Sicut ergo quod nascitur ignis et in quo nascitur ignis, facit opera ignis, sic qui nascitur filius dei et deus in ipso nascitur filius [...] talis et nemo alius potest facere signa et mutare naturam“ (*Meister Eckhart*, In Ioh., n. 322, LW III, 271,4–8); vgl. auch ebd. n. 338, LW III, 287,1–8; sowie In Exod., n. 273, LW II, 219,12–220,6.

⁷⁶ *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 119, LW III, 104,6–12.

3. Schlussbetrachtung: Eckharts Eucharistieauffassung jenseits von Dingontologie und Zeichenhaftigkeit

Wie die vorangegangenen Ausführungen deutlich gemacht haben, zeichnet sich Meister Eckharts Eucharistieauffassung durch eine ausgesprochene Originalität aus, die es ihm erlaubt, sich jenseits der argumentativen Fronten der zu seiner Zeit vorherrschenden Transsubstantiationsdebatte zu positionieren. Ohne den Begriff der „substantiellen“ Anwesenheit Christi im Altarssakrament zu negieren, gibt er diesem Begriff jedoch eine Deutung, die sich vom dingontologisch orientierten Argumentationsansatz Thomas von Aquins und der anderen Scholastiker in wesentlicher Hinsicht unterscheidet. Die von Eckhart vorgenommene Einbettung der eucharistischen Wandlung in den Prozess absoluter intellektueller Selbsterkenntnis stellt jedoch das genaue Gegenteil eines „nur“ subjektiven Erklärungsmodells dar, dem zufolge sich die Wandlung lediglich auf eine im gottesdienstlichen Vollzug gestiftete Bedeutungsverwandlung, das heißt die nur im Modus des Narrativs verwirklichte Veränderung des geistigen Signifikats eines gleichbleibenden materiellen Signifikanten reduzierte.⁷⁷ Eckharts ganze Metaphysik besteht vielmehr darin, jede von historischer Distanz oder ontologischer Defizienz geprägte Verweisstruktur als solche aufzuheben und sie durch die Einsicht in die unmittelbare Ursprungstransparenz jedes geschaffenen Dings zu ersetzen, die an sich immer schon gegeben ist und im Rahmen einer intellektuellen Betrachtungsweise in restloser Adäquatheit erkennbar wird.

In einer anderen lateinischen Predigt Eckharts findet sich eine Formulierung, die auf den ersten Blick der bis hierhin dargelegten, naturphilosophisch-intellekttheoretischen Deutung der Eucharistie zu widersprechen scheint. Eckhart schreibt:

Secundo nota quod, quia vere amans deum abnegat semet ipsum et per consequens toti mundo renuntiat, inde est quod convenienter valde homini proponitur sacratissimum sacramentum altaris incomprehensibiliter, ut in ipso discat homo *se ipsum totaliter abnegare* et se toto deo credere et se totum deo credere, nulli citra. Caritas enim est quae ‚omnia credit‘, Cor. 13, *quamvis et hoc sit iustissimum, ut homo, qui appetitu scientiae primo a deo recessit, redeat et reducat per sacramentum, in quo scientiae suae penitus renuntiet et contradicat.*

[Zweitens: Weil der Gott wahrhaft Liebende sich selbst verleugnet und daher der ganzen Welt entsagt, ist es höchst angemessen, daß dem Menschen das allerheiligste Geheimnis des Altares als etwas Unbegreifliches dargeboten wird, damit er an ihm lerne, *sich selbst gänzlich zu verleugnen* und ganz und gar an Gott zu glauben und sich ihm ganz anzuvertrauen und niemandem sonst. Es ist ja die Liebe, die ‚alles glaubt‘ (1 Kor

⁷⁷ Bezüglich dieser im Spätmittelalter einsetzenden Verschiebung von der substantiell-präsentischen zur zeichenhaft-anamnetischen Deutung der Eucharistie vgl. M. Stolz, *Kommunion und Kommunikation. Eucharistische Verhandlungen in der Literatur des Mittelalters*, in: P. Strobschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin/New York 2009, 453–505, hier 457–460.

13,7). *Allerdings entspricht auch das ganz der Gerechtigkeit, daß der Mensch, der sich zuerst aus Begierde nach Erkenntnis von Gott trennte (vgl. Gen 3,5 f.), durch ein Geheimnis zur Heimkehr gebracht wird, indem er seiner Wissenschaft völlig entsagen und widersprechen muß*.⁷⁸

Allem Anschein zum Trotz plädiert Eckhart hier nicht für eine fromme Selbstbeschränkung des Bewusstseins auf die gläubige Hinnahme des Altarssakramentes als einer der Vernunft nicht zugänglichen Wirklichkeit. Der Schlüsselbegriff ist das rückhaltlose „Sich-selbst-Verleugnen“ (*se ipsum totaliter abnegare*), das sich gerade nicht auf die intellektuelle, universale Ichtheit des Menschen, sondern auf sein kreatürlich verengtes „Dies-und-das-Sein“ (*ens hoc et hoc*) bezieht. Bei der von Eckhart kritisierten Erkenntnis, deren Erlangung den Menschen zu Beginn der Schöpfung von Gott getrennt hat, handelt es sich um die dem Willen zugeordnete Erkenntnis von Gut und Böse, nicht aber um die dem Intellekt eigene Erkenntnis von Wahr und Falsch. Dieser Unterschied ist insofern bedeutsam, als das Essen vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ den Moment markiert, in dem der Mensch die Geschöpfe nicht mehr in ihrer formhaften Transparenz und dynamischen Rückgebundenheit auf ihren göttlichen Grund hin betrachtet, sondern sie als scheinselfständiges *ens hoc et hoc* ansieht und damit in ungebührlicher Weise verabsolutiert.⁷⁹ Einem solchen, lediglich dem Kreatürlichen *als Kreatürlichem* zugewandten Wissen muss der Mensch in der Tat den Abschied geben, wenn es um die Eucharistie geht, da der sich darin manifestierende Gott aufgrund seiner unüberbietbaren intellektuellen Universalität seinerseits kein *ens hoc* mehr ist.⁸⁰

Die Rückkehr, die der Mensch durch das Ablegen „seiner“ (das heißt der kreatürlich-perspektivischen, auf das einzelne Seiende eingeeengten) Wissenschaft (*scientia sua*) vollziehen soll, wird von Eckhart nicht zufällig mit dem Verb *redire* zum Ausdruck gebracht – bezeichnet der *reditus* im neuplatonischen Wirklichkeitsverständnis doch genau jene Bewegung, mit der der Intellekt die aus Gott „ausgeflossenen“ Dinge nicht in ihrer empirischen Vereinzelung, sondern in ihrer intelligiblen Struktur betrachtet und sie damit in einer Rückwendung auf Gott hin durchsichtig macht. Wenn die Eucharistie vom Menschen eine Absage an den „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ verlangt, so liegt darin also nicht die Aufforderung zu einem blinden Glauben an ein äußerliches, vernunftgemäß nicht einholbares Faktum, sondern vielmehr die Forderung, sich stattdessen dem „Baum des Lebens“ zuzuwenden, den Eckhart mit der überzeitlichen, intellektuellen Erkenntnis identifiziert. Auf der Ebene des Intellekts überwindet der Mensch sein kreatürlich verengtes Selbstsein und wird dadurch befähigt, die Welt buchstäb-

⁷⁸ *Meister Eckhart*, Sermo XL,2, n. 402, LW IV, 343,1–8 (Hervorhebung M. R.).

⁷⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Gen. I, n. 68, LW I, 232,2–8; ebd. n. 202–203, LW I, 348,8–351,16; ebd. n. 211, LW I, 358; In Gen. II, n. 99, LW I, 564,3–565,6.

⁸⁰ Vgl. *Meister Eckhart*, In Gen. II, n. 9, LW I, 481,3–6; In Ioh., n. 449, LW III, 384,1–2.

lich mit den Augen Gottes, das heißt vom Standpunkt überempirischer Universalität aus, zu betrachten.

Mit Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Eucharistieproblematik in der abendländischen Kultur wird oft darauf hingewiesen, dass sich das Mittelalter durch die Herausbildung einer ausgesprochenen „Schauförmigkeit“ auszeichnet, die speziell im Falle der Eucharistie nicht selten dazu führt, die sakramentale Gegenwart Christi vom Empfang der Kommunion abzukoppeln und sie dadurch in ungebührlicher Weise zu vergegenständlichen.⁸¹ Diese Entgegensetzung von „Speise“ und „Schaumittel“ als den zwei möglichen Funktionen der Eucharistie hat allerdings nur so lange Gültigkeit, wie man sich innerhalb eines gegenstandsorientierten Denkens bewegt. In dem Moment jedoch, wo die Substantialität der Naturdinge in den dynamischen Prozess des Sich-im-anderen-Anschauens-und-Wiedererkennens des göttlichen Intellekts zurückgenommen wird, gibt es kein Sein außerhalb der beständigen, reziproken Beziehung von Anschauen beziehungsweise Angeschautwerden. Alles Anschauen und Erkennen *ist* dann immer schon „Kommunion“, das heißt ein unwandelndes Sicheinverleiben, das die angeschaute Instanz jedoch nicht zum Verschwinden bringt, sondern mit ihr in Kommunikation tritt und sie damit überhaupt erst zur Erscheinung kommen lässt.

Aufgrund seines wesentlich dynamischen metaphysischen Grundmodells spricht Eckhart denn auch weit weniger von „Realpräsenz“ als vielmehr von „Wandlung“, „Verwandlung“, „Umwandlung“ und *transformatio*, deren Anwendungsbereich gerade nicht auf die Eucharistie als einen vom Gläubigen unterschiedenen, heilsvermittelnden Gegenstand eingeengt wird, sondern sich in allen Bereichen der Natur vollzieht und in der unmittelbaren Überformung des Menschen durch das ungeschaffene, akzidenslose Ich Gottes gipfelt. Die sakramentale Weise der Begegnung mit Gott ist daher nicht von grundsätzlich anderer Art als die intellektuelle Erkenntnis der Vollkommenheiten, die schon von Natur aus allen Dingen unmittelbar innewohnen.⁸² Sie hat allerdings insofern eine wesentliche Funktion, als sie diese unmittelbare Gegenwart Gottes in allen Dingen sowie die durch den Logos verbürgte, universale Transformationskraft der Natur auf exemplarische Weise sichtbar macht, sodass der Mensch dadurch seiner eigenen Vernunftnatur innewird und sich als Teil von Gottes Selbsterkenntnis begreift. Die Absolutheit dieses in sich selbst zurückstrahlenden Blickes verbrennt

⁸¹ Vgl. dazu P. Browe, Die Entstehung der Sakramentsandachten, in: *Ders.*, Eucharistie im Mittelalter, 399–413, hier 410.

⁸² „Prima [i. e. falsa imaginatio, M. R.] est quod imaginantur res non esse simul praesentes aequaliter et immediate ipsi deo, et quaerunt nodum in scirpo, medium in immediato, distantiam in non-quanto. Secunda causa et falsa imaginatio, *quia putant solam gratiam esse lumen, cum omnis perfectio, praecipue ipsum esse, lumen sit et radix omnis perfectionis lucentis.* Et philosophus III De anima intellectum agentem lumen vocat“ (*Meister Eckhart*, In Ioh., n. 94, LW III, 81,7–13; Hervorhebung M. R.).

und verzehrt alle Umhüllungen und Verschleierungen, die sonst als Signum der Vorläufigkeit einer Gotteserkenntnis *in via* gelten. Bei Eckhart ist das Altarssakrament mithin kein bloßes *viaticum*,⁸³ sondern ein besonders herausgehobener Ort der Verwirklichung jenes Erkenntnisprozesses, in dem der Intellekt die Formen der geschaffenen Dinge in ihrem ungeschaffenen, überzeitlichen Wesensgrund erfasst. Der Blick in den eucharistischen Spiegel enthüllt uns daher nicht die rätselhaft verzerrten Abbilder einer nur stückwerkhaften Erkenntnis, sondern *ist* als solcher bereits ein Schauen von Angesicht zu Angesicht.

Eckharts Deutung der Eucharistie als eines Ortes der direkten, unverhüllten Erfahrbarkeit Gottes ist keineswegs eine denkerische Anmaßung von Seiten des Menschen, sondern vielmehr die spiegelsymmetrische Entsprechung zu jener Unmittelbarkeit, die den Blick Gottes auf den Menschen auszeichnet. Am Ende von Predigt 57 zitiert Eckhart einen Vers aus dem Hohelied „Mein Geliebter schaute mich an durch ein Fenster“ (Hld 2,9) und fügt hinzu: „das heißt: ohne Hindernis“⁸⁴. Das Fenster in seiner Offenheit und Transparenz ist im eigentlichen Sinne kein „Medium“ mehr, sondern ermöglicht eine direkte, ungebrochene Begegnung der Blicke, ohne den Abstand zwischen den beiden Personen aufzuheben. Wie Eckharts schon früher erwähnter Vergleich der sakramentalen Spezies mit einem Kristallgefäß deutlich macht, muss auch das Motiv des Spiegels nochmals überstiegen und in die reine Durchlässigkeit des Glases beziehungsweise der Luft zurückgenommen werden. Letztlich ist die Argumentationsebene natürlich nicht optischer, sondern rein geistiger Natur: Insofern der Intellekt als „Form der Formen“ von sich aus nichts Bestimmtes, sondern reine Offenheit ist, betrachtet der Mensch in der Eucharistie Gott nicht als ein objektives, mysteriöses Etwas, sondern erfährt das unaufhebbare Auseinander des wechselseitigen Sich-Anschauens und Sich-im-anderen-Erkennens als Raum rückhaltloser Transparenz und ursprünglicher Freiheit.

⁸³ Vgl. *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, a. II, q. 1–2, in: *Opera omnia IV* (ed. *Quaracchi*), 184–186.

⁸⁴ *Meister Eckhart*, Pr. 57, in: *Deutsche Predigten*, DW II, 605,5; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 615,6–7.



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

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Max Gottschlich

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhler SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann-Josef Sieben SJ

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Roesner

Verwandelnder Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer aktuellen *quaestio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- UNIV.-ASS. DDR. MAX GOTTSCHLICH** Institut für Kunstwissenschaft und
Philosophie (IKP)
Fachbereich Philosophie
Katholisch-Theologische Privatuniversität
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
m.gottschlich@ktu-linz.ac.at
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
boehler@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de
- DR. MARTINA ROESNER** Universität Wien
Forschungsplattform
„Religion and Transformation“
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
martina.roesner@laposte.net
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
ollig@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.

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit

Neue Erkundungen zu einer aktuellen *quaestio disputata*

VON HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Der von *Gerald Hartung* und *Magnus Schlette* herausgegebene Sammelband „Religiosität und intellektuelle Redlichkeit“, Tübingen 2012, ist aus einer Tagung hervorgegangen, die in einer Kooperation der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) mit der Kolleg-Forschergruppe (= KFG) „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt im Jahre 2009 in Heidelberg stattfand. Im Vorwort wird von Herausgebern auf die besondere Bedeutung verwiesen, die der intellektuellen Redlichkeit für das Verständnis der Moderne zukomme; denn zweifellos handle es sich hierbei um ein Thema von beträchtlicher ideengeschichtlicher und systematischer Tragweite. In der instruktiven Einleitung, die ebenfalls von den beiden Herausgebern verfasst ist, wird klargestellt, dass die Haltung der intellektuellen Redlichkeit als solche und auch deren Bewährung an religiösen Überzeugungen keineswegs ein Produkt der neuzeitlichen Aufklärung darstellt, sondern bereits in der sokratischen und der christlichen Tradition anzutreffen ist. Gleichzeitig wird darauf verwiesen, dass sich in der Gegenwart vor allem Ernst Tugendhat darum bemüht habe, die Haltung intellektueller Redlichkeit unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Nietzsche und Weber in einer ethischen Konzeption des Guten zu fundieren, die freilich eine Option für den religiösen Glauben ausschließe. Außerdem wird darauf verwiesen, dass Tugendhats Auszeichnung der mystischen Haltung als einer modernen, begründungsrational rechtfertigungsfähigen Alternative religiöser Selbstvergewisserung zum Glauben „dem religiösen Stimmungsbild unter den Dichtern und Denkern verschiedenster Provenienz in der klassischen Moderne“ verwandt sei, welche sich „in religionskritischer Abgrenzung von dem Sinnstiftungspotenzial des Christentums unterschiedlichen Spielarten einer ‚gottlosen Mystik‘ (Fritz Mauthner)“ zuwandten oder zumindest, wie etwa William James und Paul Tillich, „mystischen bzw. quasi-mystischen Erfahrungen eine die Religion fundierende und deren Aussagegehalt relativierende Bedeutung zugeschrieben haben“¹. Schließlich verweisen die Herausgeber in diesem Zusammenhang auch auf Ernst Troeltsch, der bereits in den 1920er Jahren der mystischen Haltung prognostiziert habe, sie sei eine zukunftsfrüchtige Artikulationsgestalt moderner Religiosität.

Die Einleitung ist ebenfalls aufschlussreich für den Kontext, in dem die Herausgeber die Überlegungen des vorliegenden Sammelbandes verorten. Sie stellen dort nämlich fest, dass in den geistes- und geschichtswissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion einen immer größeren Raum einnimmt. Als religionspolitische Gründe für eine solche Tendenz nennen sie die gewaltsamen Konflikte religiöser Akteure untereinander beziehungsweise mit den staatlichen Institutionen im Vorderen Orient, die wachsenden Ansprüche religiöser Akteure auf eine öffentliche Rolle in den europäischen Gesellschaften, die Konflikte zwischen Religion und Laizismus und die ernüchternden Befunde massiv gefährdeter Integration vieler Migranten aus islamisch geprägten Herkunftsländern in Westeuropa. Soziologie, Geschichtswissenschaft und Philosophie sind daher ihrer Meinung nach „mehr denn je herausgefordert, die Handlungsrationalität religiöser Akteure zu erkunden und den Gehalt religiöser Deutungsmuster zu erkunden“². Wichtig ist für sie in diesem Zusammenhang, „dass die lebenspraktische Orientierung an religiösen Überlieferungen und ihren Lebenswelten nicht mehr von diskreditierten Gesellschaftsutopien des letzten

¹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 13.

² Ebd. 1.

Jahrhunderts in Schach gehalten wird“³. Gleichzeitig sind sie davon überzeugt, „dass Kirchen und Religionsgemeinschaften nach wie ernst zu nehmende *Global Players* sind und – nachdem sich die empirische Falsifizierung modernisierungstheoretischer Säkularisierungsprognosen herumgesprochen hat – heute als solche anerkannt werden“⁴. Die Herausgeber lassen auch keinen Zweifel daran, dass die Philosophie durch den Bedeutungszuwachs des Religionsthemas im wissenschaftlichen Diskurs vor eine besondere Aufgabe gestellt wird, sofern sie nicht nur – mit Hegel gesprochen –, ihre Zeit in Gedanken zu fassen hat, sondern auch zu ihr normativ Stellung nehmen muss, ohne dafür freilich zugleich, was Hegel noch vorschwebte, die gesamte Weltgeschichte vor den Gerichtshof der geschichtlichen Vernunft ziehen zu können. Gleichwohl verbleibt der Philosophie, wie die Herausgeber betonen, die Aufgabe einer kritischen Analyse des gegenwärtigen Bewusstseins. Konkret könnte ihnen zufolge ihre Rolle in einer Klärung und Beurteilung von Geltungsansprüchen bestehen, die religiösen Praktiken und Überzeugungen eingeschrieben sind. Allerdings hängen Ziel und Aufgabe einer verantwortlichen Kritik in diesem Fall davon ab, wie weit man grundsätzlich bereit ist, solchen Geltungsansprüchen entgegenzukommen. Fakt ist nun zweifellos, dass sich viele philosophische Fachvertreter der Tradition der Aufklärung verpflichtet fühlen und die einschlägigen religionskritischen Thesen von Hume und Kant, Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud sowie Ayer und Mackie verinnerlicht haben. In „eklatantem Widerspruch zu einer Welt, die sich ihrem Selbstverständnis nicht nur offensichtlich widersetzt, sondern ihm weniger noch als vor fünfzig beziehungsweise vor zwanzig Jahren entgegenzukommen scheint“⁵, vertreten sie ihre alten Thesen. Man kann hier, wie die Herausgeber meinen, mit Fug und Recht fragen, ob man wirklich einen instruktiven Beitrag zum Begreifen der Gegenwartssituation leistet, wenn man die im philosophischen Diskurs einschlägigen religionskritischen Argumente lediglich wiederholt, um, wie Daniel Dennett formuliert, den Bann der Religion in einer unaufgeklärten Welt zu brechen. Der Umstand, dass die Religion die Kritik zu überleben scheint, sollte nach Meinung der Herausgeber vielmehr ein Anlass sein, die herkömmliche Religionskritik zu überdenken. Konkret setzt dies allerdings voraus, dass man sich von den eingespielten Gefechten zwischen Religionskritik und Apologetik löst und neu über die Grenzen von Affirmation und Kritik nachdenkt. Dabei kann es freilich nicht darum gehen, dass eine der beiden Seiten gegen die andere ausgespielt wird; vielmehr kommt es darauf an, dass beide Seiten „in ihrer relativen Berechtigung plausibilisiert werden“⁶. Für einen solchen Neuansatz religionsphilosophischer Reflexion bietet die Auseinandersetzung mit der Bedeutung intellektueller Redlichkeit als praktischer Haltung – davon gehen die Herausgeber aus – zweifellos einen geeigneten Ansatzpunkt. Es lässt sich zwar nicht leugnen, dass religiöse Überzeugungen, wie alle Überzeugungen, von existenzieller Bedeutung hochgradig selbstimmunisierungsanfällig sind, und sicherlich ist es auch hochgradig kontrovers, in welchem Sinn religiöse Überzeugungsinhalte überhaupt wahr beziehungsweise richtig oder falsch sein können. Andererseits wird man aber nicht sagen können, dass die Spannung von intellektueller Redlichkeit und Religiosität *eo ipso* auf einer „negativen Disposition der Haltung intellektueller Redlichkeit gegenüber praktizierter Religiosität“⁷ beruht, auch wenn sie historisch meist so verstanden wird. Denn diese Spannung könnte sich „ebenso sehr durch die Aufforderung bewähren, religiöse Überzeugungen ernst zu nehmen und die ihnen gegebenenfalls innewohnende Rationalität gegen ein verengtes Vernunftverständnis zu verteidigen“⁸. Diese Möglichkeit möchten die Herausgeber und Beiträger des Sammelbands mit inklusive der Einleitung 18 Beiträgen ausloten. Ausdrücklich verweisen die Herausgeber auf die Differenz, die zwischen einer philosophischen Selbstverständigung über eine intellektuell redliche

³ Ebd.

⁴ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 2.

⁵ Ebd.

⁶ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 3.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

Vereinbarkeit von praktizierter Religiosität und aufgeklärter Vernunft und den einschlägigen, von der theoretischen Vernunft dominierten Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen beziehungsweise Glauben und Denken besteht, die auch der klassischen Religionskritik zu Grunde liegen. Denn im ersten Fall findet das Geben und Nehmen von Gründen für religiöse Meinungen und Überzeugungen nicht im Raum der theoretischen Vernunft statt, sondern im Bereich der praktischen Vernunft. In Frage steht nämlich, ob es begründeterweise gut für mein Leben sein kann, religiöse Intuitionen entweder zurückzuweisen oder zu artikulieren respektive religiöse Überzeugungen auszubilden oder aufzugeben. Faktisch kreisen alle Beiträge dieses Sammelbandes um das Spannungsverhältnis von Religiosität und intellektueller Redlichkeit, wobei sich, wie die Herausgeber formulieren, „ideengeschichtliche Darstellungen, Darstellungen gegenwärtiger Positionen und begriffliche Annäherungen an das Thema wechselseitig ergänzen und erhellen“⁹. Aus Raumgründen kann lediglich auf einen Teil der Beiträge eingegangen werden, intendiert ist nur ein exemplarischer Einblick in ein in vielfacher Hinsicht anregendes Gemeinschaftsprojekt.

1. Ideengeschichtliche Reminiszenzen

G. Hartung erwägt in seinem Beitrag über das Verständnis von intellektueller Redlichkeit bei David Friedrich Strauß, ob dieser von Nietzsche geradezu verballhornte Autor nicht um eine maßvolle Form von intellektueller Redlichkeit bemüht war, „weil er durch seine anthropologische Deutung der Christologie an dem religiösen Kernbestand des Christentums tatsächlich festzuhalten sich bemühte, die Religiosität also gerade nicht in die entgrenzte Redlichkeit einer bis zur Destruktion des Kritisierten fortgeführten Religionskritik überführt hat“¹⁰. *M. Kleinert* versucht in einem Beitrag, der sich mit der Ambivalenz von Nietzsches Verständnis von intellektueller Redlichkeit in seinem „Antichrist“ befasst, deutlich zu machen, „dass Nietzsche entgegen dem ersten Anschein keineswegs eindeutig dem Lager der schonungslosen intellektuellen Redlichkeit [...] zuzurechnen ist, sondern deren Zwiespältigkeit kritisch reflektiert“¹¹. Wenn Nietzsche die Geltung der Religion von dem monotheistischen Gott her denkt als den Ursprung absoluter Wahrheit und Richtigkeit, was dazu führt, dass Religion für ihn unter dem Druck der modernen psychologischen, natur- und religionsphilosophischen Forschung zwangsläufig ihr Fundament verliert, dann geht der amerikanische Pragmatist William James, wie *F. Krämer* in ihrem Beitrag zeigt, einen ganz anderen Weg. James leitet das religiöse Selbstverständnis nämlich „nicht top down von einem bestimmten Gottesbegriff ab“, sondern baut diesen „bottom up aus dem Gehalt und der lebenspraktischen Relevanz religiöser Erfahrungen auf“¹². Krämer macht deutlich, dass auch James der intellektuellen Redlichkeit verpflichtet ist, die sie „unter Bezug auf Ernst Tugendhat heuristisch als ‚Fähigkeit zur Selbsterkenntnis und -kritik‘ sowie – in Tugendhats eigenen Worten – als ‚Haltung der Offenheit für Gründe, die gegen die eigene Meinung sprechen‘, definiert“¹³. Allerdings ist der Gegenstand redlicher Selbstvergewisserung bei James ein ganz anderer als bei Nietzsche. Wie Krämer zeigt, ist ein gläubiger Mensch für James dann intellektuell aufrichtig, wenn er wahrheitsgemäß, das heißt nach bestem Wissen und Gewissen, von dem Hergang und dem Inhalt der religiösen Erfahrung, die er gemacht hat, erzählt. Das aber schließt die Bereitschaft ein, dass man die äußere Wirklichkeit, wie sie der gesunde Menschenverstand und die Wissenschaft bestimmen, als mögliches Korrektiv der eigenen Erfahrung zulässt. Andererseits gilt freilich auch, dass die religiöse Erfahrung ihren Wert für das Leben beweisen muss, um sowohl auf der Ebene des Individuums wie der der Gesellschaft glaubhaft zu sein. Krämer argu-

⁹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 14.

¹⁰ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 16.

¹¹ Ebd.

¹² *Hartung/Schlette* (Hgg.) Religiosität, 17.

¹³ Ebd.

mentiert nun, dass James der Frage, ob eine Person eine Erfahrung wirklich gemacht hat, einen religionstheoretischen Vorrang einräumt gegenüber der Frage, ob es sich um die Erfahrung eines wirklichen Objekts handelt.

M. Höfner widmet sich in seinem Beitrag der Kontroverse, die Adolf von Harnack und Karl Barth 1923 in der Zeitschrift „Christliche Welt“ ausgetragen haben über die Frage, welche Rolle der intellektuellen Redlichkeit im Theologietreiben zukomme. Höfner ist der Meinung, besagte Kontroverse habe unter dem Aspekt nichts von ihrer Aktualität verloren, dass sie die Frage nach Begründung und Wissenschaftlichkeit theologischer Reflexion im Spannungsfeld von historischer Methode und offenbarungstheologischem Ansatz verorte. Harnacks Argumentation entspricht ihm zufolge der klassischen Form des Anspruchs auf intellektuelle Redlichkeit „in direkterer Weise, insofern er an der Vorstellung einer modernen, nicht perspektivisch gebrochenen Einheitsvernunft festhält und damit einen allgemeinen Maßstab von Rationalität voraussetzt, dem sich auch eine intellektuell redlich verführende Theologie verpflichtet wissen muss“¹⁴. Dagegen entfernt sich Barth, wie Höfner betont, insofern von dem klassischen Anspruch intellektueller Redlichkeit, als er auf die Annahme eines allgemeinen Rationalitätsmaßstabs verzichtet und stattdessen die theologische Reflexion sowohl in der Bestimmung ihres Gegenstandes wie auch in ihrem Vollzug auf die interne Rationalität des christlichen Glaubens verpflichtet. Philosophisch gesprochen werde auf diese Weise die Forderung epistemischer Rechtfertigung bei Barth dadurch relativiert, „dass er den Gegenstandssinn religiöser Aussagen an den ‚Vollzugssinn‘ (Heidegger) christlichen Glaubens und damit an die Perspektive von Beteiligten zurückbindet“¹⁵. Wir haben es hier also nach Höfner mit zwei Weisen zu tun, wie man intellektuell redliche Theologie verstehen kann. Bei Harnacks Ansatz stelle sich allerdings die Frage, wie die Begründung theologischer Reflexion auf historische Phänomene der Religion „der ‚Sachlichkeit‘ christlicher Rede von Gott und darin der internen Rationalität des christlichen Glaubens“ gerecht werden könne; bei Barths Ansatz hingegen stehe die Frage im Raum, wie ein offenbarungstheologischer Ansatz der „Gefahr fideistischer Selbstisolierung gegenüber Diskursen außertheologischer Wissenschaft“¹⁶ entgegen könne.

Mit Bultmanns Redlichkeitsforderung befasst sich H. Deuser in seinem Beitrag. Sich als Christ und Wissenschaftler dem Anspruch intellektueller Redlichkeit zu stellen, so stellt er klar, schließe für Bultmann ein *sacrificium intellectus* aus, denn es bedeute zunächst einmal, „eine Absage an die kosmologischen Implikationen des biblischen Weltbildes der ‚drei Stockwerke‘, an die Behauptung der Existenz von Geistern und Dämonen, an Wunder und Auferstehung als empirische Ereignisse“¹⁷. Allerdings sehe er die christliche Redlichkeitsforderung nicht allein schon durch die Übereinstimmung der theologischen Forschung mit den Objektivitätsstandards der geltenden Wissenschaftsauffassung gewahrt, sondern diese verlange ebenso „die Anerkennung der Nichtobjektivierbarkeit derjenigen Art von Selbstbezug, der allein sich der Gehalt des Evangeliums, die Verkündigung von der Nähe der Gottesherrschaft, sachangemessen erschließt“¹⁸. Bultmanns Leistung liegt nach Deuser darin, dass er durch die Entwicklung einer Methodologie existenzialer Interpretation die Kritik der Weltbilder mit der Begründung eines Textverständnisses verbunden hat, das „den Kerngehalt der Verkündigung und den performativen Sinn ihrer ‚Anrede‘, des ‚Kerygmas‘ bewahrt“. Wenn freilich das Kerygma den Einzelnen zum praktischen Bewusstsein der „eschatologischen Entscheidungssituation“ führen soll, so stellt sich für Deuser die Frage nach einer Artikulation dieses Bewusstseins, die auch dessen existenzielle Lebbarkeit gewährleistet. Deuser hat hier Zweifel. Er stellt die Frage, ob nicht Bultmanns Entmythologisierungsprogramm das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe, da doch gerade die existen-

¹⁴ M. Höfner, Intellektuell redliche Theologie?, in: Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 147–160, 158.

¹⁵ Höfner, Intellektuell redliche Theologie?, 159.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 20.

¹⁸ Ebd.

ziell gebundene und zugleich allgemein produktive Bildkraft und übertragene Gegenstandsbeziehung der religiösen Sprache narrativ darstellbar mache, was Bultmann „eschatologisch“ nennt, nämlich das alles entscheidende Selbst-, Welt- und Gottesverstehen eines Menschen. Dankenswerterweise enthält der Sammelband auch einen Beitrag von A. R. Batlogg (SJ) zum Thema „Intellektuelle Redlichkeit als Habitus bei Karl Rahner“. Nach Batlogg ist für Rahner klar, wer meine, dass er, um intellektuell redlich bleiben zu können, alle Voraussetzungen des christlichen Glaubens wissenschaftlich durchreflektiert haben müsse, der verkenne die existenziale Differenz, die zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten bestehe. In einem solchen Fall drohe die intellektuelle Redlichkeit jeden Entscheidungsimpuls zu neutralisieren. Intellektuelle Redlichkeit könne demnach „nicht als Präjudiz der Entscheidung zwischen Glaube und Nicht-Glaube dienen, sondern allenfalls nachdem diese Entscheidung getroffen worden ist, auf die Art und Weise Einfluss nehmen, wie sie alsdann lebenspraktisch vollzogen wird“¹⁹.

2. Darstellung gegenwärtiger Positionen

Mit *Rebecca Kleins* Beitrag zu Plantingas Verständnis von intellektueller Redlichkeit wendet sich der Sammelband der aktuellen religionsphilosophischen Diskussion zu. Plantinga nimmt bekanntlich einen Richtungswechsel der üblichen Verhältnisbestimmung von Religiosität und intellektueller Redlichkeit vor. Denn anstelle der begründungsrationalen Problematisierung religiöser Überzeugungen tritt Plantinga für eine religiöse Problematisierung der Begründungsrationalität ein. Ein solches Procedere wird damit begründet, dass die grundlegenden religiösen Überzeugungen zu den *proper basic beliefs* gehören, die sich ebenso wie die Sinneswahrnehmungen oder die logischen Denkkonstruktionen, „spontan und ohne argumentative Evidenzen“ bilden und normalerweise im Rahmen eines natürlichen Entwicklungsplans unserer kognitiven Vermögen gerechtfertigt sind. Die Pointe von Plantingas Position sieht Klein „in der Auffassung, dass es keinen privilegierten Standpunkt gibt, von dem aus die Gläubigen sich die Bedingungen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen – und damit außerreligiöse Bedingungen der Wahrheitsfähigkeit ihrer eigenen Überzeugungen – diktieren lassen müssten“²⁰. Die Umkehrung der Frageperspektive von Religiosität und intellektueller Redlichkeit, die Plantinga vornimmt, hat nach Klein zur Folge, dass religiöse Menschen nicht länger zuerst ihre Rechtschaffenheit beweisen müssen, bevor sie glauben dürfen. Plantinga arbeitet ihr zufolge mit einem Modell für die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, das Vertrauen und nicht Skepsis zum Ausgangspunkt des Nachdenkens über deren Wahrheitsfähigkeit und intellektuelle Legitimität macht. Er operiert mit einer epistemologischen Strategie, die in der Lage ist, „die Christen aus der Defensive gegenüber den Ansprüchen einer ‚intellektuell redlichen‘ Religionskritik herauszumanövrieren“²¹. In diametralem Gegensatz zu Plantingas Verteidigung der epistemischen Dignität religiöser Überzeugungen stehen Tugendhats religionskritische Überlegungen, die Gegenstand des Beitrags von C. Thies sind. Tugendhat geht bei seiner These, intellektuell redliche Menschen dürften heute nicht mehr religiös sein, von dem theistischen Glauben an eine allmächtige Person außerhalb von Raum und Zeit aus, den er mit Blick auf das moderne naturwissenschaftliche Wissen für obsolet hält, da man heute nicht mehr so naiv sein könne, sich Gott auf einer Wolke oder als kausal wirkende Macht vorzustellen. Gegen diese starke Version des Atheismus lässt sich freilich nach Thies einwenden, „dass wir zwar nichts sinnlich wahrnehmen, aber sehr wohl etwas denken können, was außerhalb des Raumes existiert“²². Außerdem macht Thies geltend, dass Gott sich nicht in einer Subjekt-Beziehung of-

¹⁹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 21.

²⁰ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 22.

²¹ Ebd.

²² C. Thies, Redlichkeit versus Religiosität, in: *Hartung/Schlette*, Religiosität, 203–228, 216.

fenbare, sondern in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung, und zwar als absolutes Du, worauf die Dialogphilosophie mit Recht hingewiesen habe. Faktisch begegnet aber auch Thies sowohl der theoretischen wie auch der praktischen Gotteskonzeption mit Skepsis. Wenn die epistemisch-theoretische Gotteskonzeption, die Gott als Ding an sich betrachtet, einen Agnostizismus nahelegt, so führt die intersubjektiv-praktische ihm zufolge gar zu einem Atheismus, da sich das Theodizee-Problem als unlösbar erweise. Denn das Vertrauen in das absolute Du des Glaubens könne enttäuscht werden, und es sei bisher nicht gelungen, auf die zentrale Frage, warum Gott das Negative zulässt, eine befriedigende Antwort zu geben. Die Herausgeber weisen in der Einleitung auf eine Gemeinsamkeit zwischen Thies und Tugendhat hin, die bei beiden ungeachtet aller Differenz besteht. Beide sehen in der Mystik „eine Ausdrucksform redlicher Frömmigkeit“²³. Thies bringt diese Gemeinsamkeit in seinem Beitrag wie folgt auf den Punkt: „Tugendhat lehnt die Gotteshypothese ab, plädiert aber für die Mystik und hat das Staunen nicht verlernt. Meine Überlegungen, die von einem weiten Begriff von Religion ausgehen, haben diesen Weg überprüft, und ich bin zu dem Ergebnis gelangt, dass sich mystische und kosmische Religiosität sehr wohl mit intellektueller Redlichkeit verbinden lassen.“²⁴ In der Sache hält er Tugendhats Forderung nach intellektueller Redlichkeit für berechtigt. Das Eintreten für die intellektuelle Redlichkeit zwingt seines Erachtens aber nicht zum Abschied von jeder Art von Religion. Thies plädiert vielmehr für einen religiösen Atheismus, den er a) von einem methodischen, b) einem weltanschaulichen und c) von einem frommen Atheismus absetzt. Methodischer Atheismus ist ihm zufolge eine Forderung der wissenschaftlichen Redlichkeit, der jeder empirische Wissenschaftler Folge leistet; denn kein Physiker, kein Biologe und kein Historiker dürfe in seinen Forschungen auf die Hypothese Gott zurückgreifen. Selbst für Religionswissenschaftler gelte, dass sie methodische Atheisten sein müssten. Theologen hingegen werden seines Erachtens „die Hypothese Gott voraussetzen, die in ihrem Pro und Contra diskutiert wird von der Philosophie (genauer: der philosophischen Theologie, nicht der Religionsphilosophie)“²⁵. Als weltanschauliche Atheisten bezeichnet Thies „diejenigen, die aus ihrer Ablehnung Gottes eine neue Weltanschauung, ja eine neue Religion machen, etwa auf der Grundlage der von Darwin begründeten Evolutionstheorie“²⁶. Religion und Wissenschaft stehen für sie also auf einer Ebene und bilden eine vollständige Alternative. Wenn man von dieser Entgegensetzung ausgeht, die Thies freilich für falsch hält, so hat der Szientismus die stärkeren Argumente für sich. Als weltweit bekanntesten Vertreter einer solchen Position nennt Thies Dawkins. Als Vertreter eines frommen Atheismus kann hingegen Herbert Schnädelbach gelten. Thies porträtiert die Vertreter eines frommen Atheismus wie folgt: „Diese sind nicht kämpferisch und nicht gewollt fröhlich (wie die weltanschaulichen Atheisten); sie sind eher melancholisch, denn sie wissen, welche Folgen der ‚Tod Gottes‘ für uns hat. Fromme Atheisten wissen noch, was mit Gott gemeint war, gehen wohl sogar aus Traditionsbewusstsein in die Kirche, haben aber ihren Glauben verloren und kennen keine Argumente für Gottes Existenz.“²⁷ Abschließend geht Thies noch kurz auf den von ihm vertretenen religiösen Atheismus ein. Nach Tugendhat, so bemerkt er, sei dieser Begriff eine *contradictio in adiecto*, denn Religion und Gott gehörten notwendig zusammen. Thies ist jedoch der Meinung, dass man eine solche in seinen Augen sehr verengte Terminologie nicht übernehmen müsse; es sei auch möglich, die mystische und kosmische Religiosität unter dem Ausdruck „Spiritualität“ zu subsumieren. Ihre Zugehörigkeit zur religiösen Bedeutungswelt wäre dadurch nicht in Frage gestellt. Es bleibt also für Thies dabei, dass der religiöse Atheist die Gotteshypothese zwar ablehnt; er hat aber „mystische Erfahrungen gemacht und/

²³ Hartung/Schlette (Hgg.), 23

²⁴ Thies, Redlichkeit, 225.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

oder staunt über die unbegreiflichen Wunder der Welt²⁸. Zur Erläuterung einer solchen These fügt Thies noch hinzu, dass sich ohnehin die traditionellen Gestalten der Religion nicht verteidigen ließen; man könne bestenfalls etwas von der überkommenen Religion in verwandelter Form retten. Thies bringt hier das Bild einer von einer feindlichen Übermacht bedrohten Stadt. In einer solchen Situation, so betont er, sei es unsinnig, diese bis zum letzten Blutstropfen zu verteidigen; vielmehr solle man in dieser Situation den Versuch unternehmen, das Wichtigste zu bergen und sich dazu möglichst auch der überlegenen Mittel des Gegners bedienen. Zu diesen wertvollen Schätzen gehören für Thies die mystische und kosmische Religiosität.

Generell verkörpern *Plantinga* und *Tugendhat* nach Meinung der Herausgeber zwei Positionen, die im deutlichen Widerstreit stehen: zum einen die Position einer „theistischen Inanspruchnahme intellektueller Redlichkeit gegen ihre naturalistische Vereinnahmung“ und zum anderen die Position einer „naturalistisch begründeten Absage an die Möglichkeit eines intellektuell redlichen Theismus“²⁹. Den Versuch einer Synthese von Naturalismus und Theismus unternimmt hingegen *M. Johnson*, mit dem sich *M. Schlette* in seinem Beitrag befasst. Gegen die *undergraduate atheists* verteidigt *Johnson*, was er als den Kern der theistischen Religiosität betrachtet. Diesen gelte es nach Meinung von *Johnson*, lediglich von den supernaturalistischen Überformungen zu befreien, die ihn „bereits in der Bibel zu verdecken begonnen und sich in der religionsgeschichtlichen Entwicklung verhängnisvollerweise gegen die natürliche Vernunft durchgesetzt hätten“³⁰. Für *Schlette* ist allerdings aus verschiedenen Gründen zweifelhaft, „ob *Johnsons* pantheistische Reformulierung des Theismus, in die seine Kritik am Supernaturalismus mündet, aus der Perspektive der Gläubigen überhaupt noch als plausible Deutung des Kerns ihres religiösen Selbstverständnisses erkannt werden“³¹. Interesse verdienen schließlich auch die Überlegungen von *M. Reder*. Dieser geht unter dem Titel „Intellektuelle Redlichkeit gegenüber dem Anderen der Vernunft“ kantischen Spuren im Nachdenken von *Habermas* und *Derrida* gegenüber der Religion nach. Dabei bezieht er sich auf zwei Philosophen, die sich weniger mit der Frage befassen, welche Positionen bezüglich der Gotteshypothese intellektuell redlich bezogen werden können, sondern die sich vielmehr „Gedanken über die Bedingungen machen, unter denen solche Positionen in der Form eines symmetrischen und paritätischen Miteinanders überhaupt gewinnbringend für alle Seiten verfochten werden können“³².

Intellektuelle Redlichkeit bedeutet nämlich, wie *Reder* betont, für *Habermas* und *Derrida* in erster Linie, „sich auf ein philosophisches Gespräch einzulassen, um nicht gegen-, sondern miteinander zu sprechen“³³. Ein solcher Austausch sei für sie, selbst wenn dabei nach wie vor Differenzen zu Tage treten, „der Kern des Philosophietreibens, wenn dieses intellektuell redlich sein soll“³⁴. Von daher legt sich für die Herausgeber eine Unterscheidung nahe „zwischen intellektueller Redlichkeit erster Stufe, welche die Überzeugungsbildung und Vertretung einer inhaltlichen Position gegenüber Dritten bestimmt, und intellektueller Redlichkeit zweiter Stufe [...], die um des fruchtbaren Gesprächs willen eine Distanzierung von der eigenen redlicherweise vertretenen Position und die vorurteilsfreie Bereitschaft zur wechselseitigen Einstellungsübernahme verlangt“³⁵. Diese Bedeutungsverschiebung in Sachen intellektueller Redlichkeit sei, so meinen sie, nicht ohne Brisanz, denn man könne daran sehen, dass durchaus Zweifel angebracht seien, ob *Tugendhat* unter Berücksichtigung seiner Kernthese einem solchen Anspruch gerecht werden könne. Im Übrigen verweisen die Herausgeber darauf, dass

²⁸ Ebd.

²⁹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 25.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 26.

³³ *M. Reder*, *Intellektuelle Redlichkeit gegenüber dem Anderen der Vernunft*, in: *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 267–288, 268.

³⁴ Ebd.

³⁵ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 26.

die von Habermas und Derrida verfochtene Variante intellektueller Redlichkeit auch Motive aufgreife, die bei anderen Autoren dieses Sammelbandes eine Rolle spielen. Diese Motive kehren ihnen zufolge dort wieder, wo der Anspruch intellektueller Redlichkeit mit der Rationalität der reziproken, verständigungsorientierten Einstellungsübernahme identifiziert wird. Reder macht deutlich, dass sich aus diesem Anspruch für Habermas und Derrida die Konsequenz ergibt, „sich aus der Außenperspektive säkularer philosophischer Intellektueller auf das Selbstverständnis religiöser Menschen einzulassen, anstatt es mit der Geste religionskritischer Decouvrierung auf nicht-religiöse Sachverhalte zu reduzieren oder mit paternalistischer Geste in nicht-religiöse Bewusstseinsgestalten zu überführen, die dem vermeintlich religiös Intendierten besser gerecht würden“³⁶. Zugleich weist Reder darauf hin, dass es Derrida leichter hat, diesem Anspruch gerecht zu werden, insofern er Säkularität und Religiosität in der intrinsischen Wechselbezüglichkeit von Glauben und Wissen fundiert, wohingegen Habermas von einem Gegensatzverhältnis von Glauben und Wissen ausgeht und daher die Religion aus einer Außenperspektive nur als „opak“ wahrnehmen kann und damit auf eine Eigenschaft rekurriert, die von den Gläubigen keineswegs als überzeugendes Gesprächsangebot aufgefasst werden kann. Reder schließt sich hier der Kritik von Hans Joas an, der gegen die Habermas'sche These von der Opazität des Kerns religiöser Einstellungen eingewandt hatte, für religiöse Menschen sei der Kern ihrer Auffassungen das subjektiv Evidenteste, nämlich die Erleuchtung. Dieses subjektiv Evidenteste opak zu nennen, sei nur möglich aus einer reinen Außenperspektive. Reder resümiert: Habermas und Derrida stellen sich ohne Zweifel in redlicher Weise dem Anderen der Vernunft. Allerdings blieben sie in manchen Aspekten ihren eigenen Grundannahmen zu sehr verhaftet, weshalb von ihnen das Phänomen Religion teilweise verzerrt oder verkürzt in den Blick genommen werde. Gleichwohl könne der Diskurs über Religion ihre beiden Vorschläge aufnehmen und dabei eine philosophische Argumentation gegenüber dem Anderen der Vernunft noch klarer artikulieren.

3. Begrifflich-systematische Annäherungen

Um eine grundsätzliche Klärung des Problems intellektueller Redlichkeit bemüht sich *M. Jung* in seinem Beitrag „Qualitatives Denken und rationale Begründung“. Seiner Meinung nach stehen wir heute vor folgender Alternative: Besteht intellektuelle Redlichkeit im Wesentlichen darin, einen scientistischen Ontologie für normativ zu halten, was bei Tugendhat dazu führt, dass er einer ebenso schroffen wie ahistorischen Weise Religion als diametralen Gegensatz zur Mystik versteht, oder gilt es gerade, einen solchen ontologischen Sündenfall der analytischen Philosophie im Rückgriff auf den Pragmatismus zu vermeiden? Im Anschluss an Dewey entwickelt Jung ein Konzept qualitativer Artikuliertheit, das es ermöglicht, intellektuelle Redlichkeit als menschliches Bemühen zu verstehen, das es dem Menschen ermöglicht, sein qualitatives und erstpersonales Weltverhältnis ausdrücklich und damit sich selbst und anderen reflexiv zugänglich zu machen. Jung zufolge wird der Anspruch intellektueller Redlichkeit von Rationalitätsformen unterlaufen, welche die Perspektiven entweder der dritten Person Singular oder der ersten Person Plural gegen die Erlebnisperspektive der ersten Person Singular ausspielen. Ersteres ist nach Jung der Fall bei einer Ausweitung der innerweltlichen epistemischen Standards auf das qualitative Weltverhältnis, die eine Diskreditierung der Erste-Person-Perspektive zur Folge hat. Exemplarisch für den zweiten Fall ist ihm zufolge der von Brandom vertretene rationalistische Expressivismus, der, wie Jung formuliert „die nichtpropositionalen Aspekte von Erfahrung nur in der restringierten Form nichtreferentieller Eingangszüge für inferentielle Debatten zulässt“³⁷. Dewey hingegen macht nach Jung deutlich, dass der Weg rationaler Selbstvergewisserung

³⁶ Ebd.

³⁷ *M. Jung*, Qualitatives Denken und rationale Begründung, in: *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 317.

nicht nur von der Qualität erlebter Situationen seinen Ausgang nehme, sondern auch in Inhalt und Richtung von qualitativ gespürten Gestaltantizipationen gelungener inferentieller Explikation angeleitet werde. In diesem Zusammenhang betont er die Rolle der Emotionen für die qualitative Erfahrung und kritisiert die Pathosformel, die darauf hinauslaufe, nur noch Gründe zuzulassen, als schal, weil sie nicht berücksichtige, „dass Gründe ohne Emotionen gar keine Arbeit zu tun hätten“, und schlägt stattdessen vor, „den Akzent der Redlichkeitsforderung von der inferentiellen Geschlossenheit auf die Stimmigkeit der Beziehung zwischen qualitativen Situationen und rationalen Begründungen zu verlagern“³⁸. Auf dieser Basis macht er deutlich, „wie intellektuell redliche Religiosität als stete Bemühung um die Stimmigkeit zwischen religiösen Erfahrungen und ihrer semantischen Explikation zu verstehen ist“³⁹. Jung schreibt: „Wer z. B. in der Moderne glaubt, eine religiöse Erfahrung gemacht zu haben, kann dementsprechend die Bedeutung seines Erlebens nur dann intellektuell redlich explizieren, wenn er alternative (etwa psychoanalytische, projektionstheoretische oder neurowissenschaftliche) Semantisierungsangebote ernstlich erwägt.“⁴⁰ Andererseits billigt er dem qualitativen religiösen Erleben ein Vetorecht gegenüber inadäquaten Semantisierungen zu und hält fest, das pragmatistische Konzept intellektueller Redlichkeit zielen „weder auf eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘, die [...] religiöse Überzeugungen immer schon als ideologisch entlarvt haben will, noch auf die reflexionslose Treue zum Erleben (das ja als reines Erleben weder bestimmten Gehalt noch Geltungsanspruch aufweist), vielmehr auf eine Art von ‚reflective equilibrium‘ zwischen qualitativer Präsenz und diskursiver Bewahrung“⁴¹. Religiosität bestimmt Jung als „intellektuelle, qualitativ bestimmte, spätestens in der Moderne auch radikal eklektisch mögliche Aneignung der sozialen Sinnvorräte expliziter Religionen“⁴². Institutionelle Großreligionen versteht er „als Knotenpunkte religiöser Traditionsgeflechte“, die seines Erachtens nicht „als überzeitliche Wesenheiten“ verstanden werden dürften, sondern als „dynamische Gleichgewichtszustände zwischen drei Faktorenbündeln“⁴³ begriffen werden müssten. Zu diesen Faktorenbündeln rechnet er erstens Schematisierungen qualitativen Erlebens, zweitens diachron stabilisierte rituelle Interaktionen sowie drittens narrativ und propositional explizierte Geltungsansprüche. Explizite Religion prästrukturiert ihm zufolge sowohl kollektive wie individuelles Erleben, was jedem deutlich sein dürfte, der einmal einen Kirchenraum betreten oder einem Gottesdienst beigewohnt hat. Zentral geschieht dies, wie Jung deutlich macht, „in ritualisierten und gegen Veränderung abgeschirmten Praktiken (Liturgien, Prozessionen, Opferfeiern, Sakramenten etc.), in denen Menschen direkte Interaktionserfahrungen machen“⁴⁴. Allerdings gilt es zu bedenken, dass die Transformation und Stabilisierung klärungsbedürftiger Situationen wie Geburt- und Sterblichkeit, Kontingenz- und Transzendenzerfahrungen via Erlebnisprägung und Ritual noch unabgeschlossen ist. Sie gehorchen vielmehr „einer Logik der Explikation, die sich zunächst in Geschichten entfaltet und schließlich in den ‚Weltreligionen‘ auch auf inferentielle Klärung in Form von propositionalen Diskursen (Lehren, Dogmatiken) hindrängt“⁴⁵. Jung geht davon aus, dass sich der letztgenannte Aspekt in der Moderne aus allen partiellen Netzwerken emanzipiert habe, sodass es keine inferentiellen Netzwerke mehr gebe. Konkret bedeutet dies, dass die interne Kohärenz eines in sich überzeugenden dogmatischen Systems nicht mehr genügt. Das beste Beispiel hierfür liefert nach Jung das Schicksal der katholischen Neuscholastik. Vor dem Hintergrund eines „dynamisierten Religionsbegriffs“⁴⁶ stellt sich allerdings die Frage, wie es unter diesen

³⁸ Jung, *Qualitatives Denken*, 321.

³⁹ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 28.

⁴⁰ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 322.

⁴¹ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 323.

⁴² Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 324.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 325.

Umständen mit der Redlichkeitsforderung bestellt ist, die sich offenkundig auf Individuen in ihrem Verhältnis zu verfassten Religionen bezieht. Klar ist zunächst nach Jung, „dass es soziale Sanktionen für religiöse Optionen zumindest in den westlichen Staaten nicht gibt“ und „die Kirchen ihre Macht verloren haben, erstpersonale Erfahrung unter institutionelle und dogmatische Systeme zu subsumieren“⁴⁷. Andererseits lässt er aber auch keinen Zweifel daran, dass dann, wenn das reflexive Gleichgewicht zwischen situativen Qualitäten und ihrer Symbolisierung auf der kognitiven, affektiven Ebene gar nicht mehr gesucht werde, mit anderen Worten die persönlich als attraktiv empfundenen Versatzstücke aus dem Angebot des „religiösen Supermarkts“ nicht mehr im Raum der Gründe auf ihre Haltbarkeit hin überprüft würden, dass dann die intellektuelle Redlichkeit verloren gehe. In diesem Fall bleibt nach Jung nur „eine Art Erlebnisfundamentalismus“⁴⁸; zudem könne dort, wo Erlebniskriterien zum alleinigen Selektionskriterium für religiöse Riten und Narrationen werden, von einem qualitativen Denken nicht mehr die Rede sein. Denn bei einem solchen gehe es nicht um subjektive Qualia, sondern um „die indikative Funktion des Erlebens für klärungsbedürftige Interaktionszusammenhänge (Situationen), deren sachlogischer Eigensinn vom Selbst eben nicht hervorgebracht, sondern zunächst empfunden wird, um dann diskursiv expliziert zu werden“⁴⁹. Eine solche Explikation – daran hält Jung fest – kann ohne den Rekurs auf die symbolischen Gehalte der großen Religionen nicht auskommen. Denn seines Erachtens entstehen nur in diesem Prozess Geltungsansprüche, die das Selbst kognitiv normativ und affektiv binden. Wenn ein solcher Prozess zu Gunsten der Kultivierung von Erlebnisqualitäten um ihrer selbst oder bestenfalls ihrer therapeutischen Funktionen willen ausgeblendet wird, kommt es, wie Jung betont, lediglich zur Herausbildung von residualen Formen der Wellness-Religiosität, in denen die Forderung nach intellektueller Redlichkeit keine Rolle mehr spielt.

4. Fazit

Als wesentlichen Ertrag der in dem Sammelband unternommenen Klärungsversuche zum Problem intellektueller Redlichkeit halten die Herausgeber fest:

- 1) Faktisch ist geschichtlich ein Prozess der wechselseitigen Abarbeitung von Religion und intellektueller Redlichkeit zu konstatieren, der dazu führt, dass sich die Auffassungen davon ändern, was wir unter beiden Größen jeweils zu verstehen haben.
- 2) Haben die Autoren der Aufklärung und des 19. Jahrhundert die Methoden und Ergebnisse der neuzeitlichen Wissenschaften als eine Herausforderung erfahren, der man sich zu stellen habe, so machen jüngere Wortmeldungen darauf aufmerksam, „dass die Artikulation von Religiosität einen ihrerseits begründungsrationalen Einspruch gegen die Absolutsetzung der wissenschaftlichen Rationalität darstellen kann“⁵⁰.
- 3) Für die intellektuelle Redlichkeit ergibt sich daraus, dass diese immer sensibler wird für die unterschiedlichen Formen und Medien der Begründung, in der sie sich zu bewähren hat; für die Religiosität gilt, dass sie immer anspruchsvoller wird im Bemühen um Differenzierung von dem, was ihr äußerlich ist.
- 4) Das Spannungsverhältnis zwischen Religiosität und intellektueller Redlichkeit wird nicht durch die wachsende Verbreitung areligiöser Einstellungen oder durch die Nivellierung der Rolle verschwinden, welche die intellektuelle Redlichkeit für das religiöse Selbstbewusstsein besitzt. Dieses Spannungsverhältnis bleibt vielmehr bestehen und ermöglicht eine produktive Dynamik, die positive Auswirkungen hat für ein vertieftes Verständnis der *condition humaine*.
- 5) Unter der Prämisse, dass der Begriff der Religiosität, „das Verhältnis der Menschen zur Religion sub specie der individuellen, d. h. affektiven und existenzbezüglichen

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 30.

Empfänglichkeit für ihre Artikulations- und Praxisformen bezeichnet⁵¹, macht die Ideengeschichte der intellektuellen Redlichkeit zweierlei deutlich: Die Chancen für eine Säkularisierung der Lebensformen im Sinn eines Verbindlichkeitsverlusts positiver Religion bis zur religiösen Indifferenz erhöhen sich. Gleichzeitig erhöhen sich aber auch die Chancen einer religiösen Individualisierung, die in vielen Fällen aus den Gefilden der gemeinschaftlich praktizierten positiven Religion herausführt und dadurch Gefahr läuft, an symbolischer Prägnanz zu verlieren.

6) Der Individualisierungsprozess darf nicht einfach mit dem Säkularisierungsprozess gleichgesetzt werden. Wird eine solche irreführende Interpretation von Individualisierungsphänomenen als Ausdruck der Säkularisierung vermieden, dann kann „von einem linearen und stringent fortschreitenden Säkularisierungsprozess nicht einmal mehr in den Kernländern der Aufklärung gesprochen werden“⁵².

7) Religiöse Individualisierung darf man sich nicht als einen Prozess der zwangsläufigen Privatisierung religiöser Artikulations- und Praxisformen vorstellen, sondern es geht hierbei um eine Verlagerung der Verhältnisbestimmung zwischen dem Menschen und seiner Religion von der Autorität der Tradition und Gemeinschaft auf die Entscheidungsinstanz des Einzelnen. Außerdem geht es um die Anerkennung, dass der Einzelne durchaus im Besitz hinreichender Kriterien einer sozial und individuell verantwortlichen Entscheidung ist, „im Besitz nämlich einerseits von Vernunft, dem Organ der Redlichkeit, und andererseits von Erfahrung und Gefühl, den Quellen der Religiosität“⁵³.

8) Für den Begriff der religiösen Individualisierung folgt daraus, „dass die Geltung der Religion von der Möglichkeit ihrer Authentifizierung durch die redliche Prägnanzbildung bedeutsamer Lebenserfahrungen im Medium ihrer Artikulations- und Praxisformen abhängt“⁵⁴. Zugleich bedeutet religiöse Individualisierung im Medium des Spannungsverhältnisses zwischen Religiosität und intellektueller Redlichkeit dann aber auch, dass sich im Vollzug ihrer wechselseitigen Abarbeitung am jeweils Anderen der Sinn der Begriffe und die Kriterien ihrer Erfüllung verändern.

Im Ganzen wird bei Hartung und Schlette die Absetzbewegung von Tugendhat deutlich. Denn die Vorstellung einer Unvereinbarkeit von intellektueller Redlichkeit und Religion wird verworfen. Stattdessen gehen die Herausgeber von einem produktiven Verhältnis beider Größen aus. Im Übrigen gehen sie auch davon aus, dass Redlichkeit in Religionsfragen heute etwas anderes bedeuten könne und müsse als noch für David Friedrich Strauß oder seinen Antipoden Friedrich Nietzsche. Wichtig ist für die Behandlung des Religionsthemas nach Meinung der Herausgeber vor allem „die wechselseitige Bereicherung historischer und systematischer Perspektiven“⁵⁵.

Problematisch erscheint hingegen der Versuch von Thies, Tugendhat besser verstehen zu wollen, als dieser sich selbst verstand. Thies geht nämlich davon aus, dass Tugendhats Überlegungen, recht verstanden, in einen religiösen Atheismus münden. Tugendhat sieht in einem solchen Begriff freilich eine *contradictio in adiecto*. Er selbst spricht also nicht von einer atheistischen Religiosität, sondern von der Offenheit für eine spirituelle Dimension, deren Erkundung seines Erachtens ein Proprium des Menschen ist. Zu welchem Ergebnis eine solche Erkundung führt, ist nach Tugendhat allerdings offen. Sie muss nicht notwendig zu einer religiösen Festlegung führen. Thies' Anliegen, von den Schätzen der religiösen Tradition etwas zu retten, verdient sicherlich Anerkennung; gleichzeitig stellt sich aber die Frage, wie weit ein solches Rettungsunternehmen reicht. Was ist damit gewonnen, kann man fragen, wenn vom Staunen über die geheimnisvolle Struktur des Kosmos, das nach Thies bei so unterschiedlichen Denkern wie Demokrit, Spinoza, Einstein und Dawkins zu finden ist, gesagt wird, es sei „eine Art kosmische Religiosität“⁵⁶, ohne dass die Eigenart dieser mit dem Staunen verbundenen Religiosität

⁵¹ Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 13.

⁵² Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 14.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Thies, Redlichkeit, 224.

inhaltlich näher beschrieben wird? Der Hinweis, dass es hier nicht um Anbetung geht, vollzieht nur eine negative Abgrenzung, gibt aber keine positive Bestimmung. Ebenso kann man fragen, ob die Übernahme von Tugendhats Kennzeichnung der Mystik als immanente Transzendenz ausreicht. Irlenborn diagnostiziert nämlich eine semantische Unklarheit in Tugendhats Ausführungen zum Thema immanente Transzendenz, da nicht deutlich werde, was der legitime Sammlungspunkt einer mystischen Haltung sei. Tugendhat spricht hier „gleichzeitig von etwas, das ‚nicht von dieser Welt‘ ist, vom ‚Universum‘, vom ‚Numinosen‘, auch vom ‚numinosen Universum‘, von der ‚Allheit‘, vom ‚Übermächtigen‘, ‚von der Welt im ganzen‘“⁵⁷. Schließlich scheint es auch eine Verkürzung zu sein, wenn Thies einfach zwischen Theismus und Mystik unterscheidet. Damit wird nämlich insinuiert, Mystik sei von ihrem Wesen her mit einem Verzicht auf den Gottesgedanken verbunden. Damit wird man aber dem Phänomen der christlichen Mystik sicherlich nicht gerecht. Denn Irlenborn betont zu Recht, der Bezug auf eine personal gedachte Transzendenz „sei bei aller Unterschiedlichkeit der Art und Ausrichtung Ausgangspunkt aller mystischen Tendenzen innerhalb des Christentums“⁵⁸. Sachgerechter ist es sicherlich, wenn Hartung und Schlette zwischen einer theistischen und einer „gottlosen“ Mystik in ihren verschiedenen kulturellen, eklektischen und esoterischen Spielarten unterscheiden.

⁵⁷ B. Irlenborn, Die religionsfreie Mystik des Philosophen, in: ThGl 96 (2005) 207–217, 215.

⁵⁸ Ebd.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Max Gottschlich

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhler SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann-Josef Sieben SJ

Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Roesner

Verwandelnder Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer aktuellen *quaestio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- UNIV.-ASS. DDR. MAX GOTTSCHLICH** Institut für Kunstwissenschaft und
Philosophie (IKP)
Fachbereich Philosophie
Katholisch-Theologische Privatuniversität
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
m.gottschlich@ktu-linz.ac.at
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
boehler@sankt-georgen.de
- PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de
- DR. MARTINA ROESNER** Universität Wien
Forschungsplattform
„Religion and Transformation“
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
martina.roesner@laposte.net
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
ollig@sankt-georgen.de

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

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

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

THE CAMBRIDGE COMPANION TO ARISTOTLE'S POLITICS. Edited by *Marguerite Deslauriers* and *Pierre Destrées*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XIV/426 S., ISBN 978-1-107-00468-9.

Die sieben Bücher der „Politik“ des Aristoteles zählen zu den einflussreichsten Werken der politischen Philosophie. Die Beiträge des vorliegenden Bandes lassen sich in zwei Gruppen gliedern. Der erste und die beiden letzten bilden einen Rahmen; sie schlagen eine Brücke zurück zur Moralphilosophie des Aristoteles und nach vorne zur gegenwärtigen politischen Philosophie; die restlichen Arbeiten folgen in ihrer Thematik der überlieferten Abfolge der sieben Bücher. Der Band ist keine Einführung für Anfänger; vielmehr eröffnet er auf einem hohen Reflexionsniveau neue Perspektiven der Interpretation.

„1. The political character of Aristotle's ethics“ (*Dorothea Frede*) geht aus von der These am Beginn der „Nikomachischen Ethik“ (NE), dass die ethische Untersuchung eine politische Untersuchung ist (1094b11). Das letzte Kap. (NE X 10) kommt auf diesen Zusammenhang zurück. „Es ist schwer, von Kind an eine richtige Anleitung zur Tugend zu bekommen, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen aufwächst“ (1179b31 f.); die Gesetzgebung ist aber Aufgabe der Politik. Aber wie ist eine solche Gesetzgebung möglich, wenn die Aussagen der Ethik „nur grob und in Umrissen die Wahrheit aufzeigen“ und nur über das reden, „was meistens der Fall ist“ (1094b20 f.)? „But if that is so“, so *Fredes* zentrale Frage, „how can the master politician carry out the task of providing the right education and lifestyle for the citizens by providing the appropriate laws?“ (20). Die Untersuchung hätte an Klarheit gewonnen, wenn *Frede* näher auf den Begriff des Gesetzes eingegangen wäre und die Unterschiede zwischen einer Aussage der Moralphilosophie und einem Gesetz herausgearbeitet hätte. – Aristoteles' Theorie des Guten ist eine bessere Grundlage für eine liberale Demokratie als die von *Rawls* („14. Aristotle and Rawls on the common good“ [*Richard Kraut*]). Nach *Rawls* haben alle Lebenspläne denselben Wert, und die politische Gemeinschaft muss die Voraussetzungen für deren Verwirklichung garantieren. Nach Aristoteles muss die politische Theorie herausfinden, welche Lebenspläne wirklich lebenswert sind, und die Gemeinschaft soll nur diese fördern. – *Bryan Garsten* („13. Deliberating and acting together“) arbeitet den Unterschied zwischen Aristoteles' und unserem heutigen Verständnis von Deliberation heraus. Aristoteles sieht in der Deliberation ein Modell dafür, wie einige „in a political manner“ (344) über andere herrschen können; er akzeptiert die Herrschaft einiger Bürger über andere. Er sieht eine Entsprechung zwischen der Überlegung, die das Individuum anstellt, und der politischen Deliberation. „Just as internal individual deliberations presume the existence of reasoning and desiring parts of the soul, political deliberations presume the existence of different parts in the citizenry, some being ruling and others being ruled“ (345). Demgegenüber vertrete die gegenwärtige politische Theorie einen „demokratischen Individualismus“ (328): Wir sind freie und gleiche Individuen und dürfen deshalb nur durch Gesetze regiert werden, denen wir zustimmen können, sodass jeder von uns, indem er diesen Gesetzen gehorcht, nicht vom Willen eines anderen regiert wird. Diese Unterscheidung wirft jedoch die Frage auf, ob nicht auch bei Aristoteles Herrschaft an Gesetze gebunden ist und wie Gesetze gerechtfertigt werden.

Die Beiträge 2 bis 5 befassen sich mit Themen aus Buch I und II. Am Anfang der „Politik“ wendet Aristoteles sich gegen die These Platons, die Aufgabe eines Hausverwalters und die eines Staatsmann seien dieselbe; eine Hausgemeinschaft und ein Staat unterschieden sich nur durch die Zahl der Beherrschten. *Fred D. Miller, Jr.* („2. The rule of reason“) fragt: Warum insistiert Aristoteles darauf, dass verschiedene Formen der Gemeinschaft verschiedene Arten von Herrschaft brauchen? Ausgehend von der Mo-

ralpsychologie des Aristoteles zeigt Miller, dass die Art der Herrschaft den unterschiedlichen Typen, d. h. den unterschiedlichen mentalen Fähigkeiten der Herrscher und der Beherrschten, entsprechen muss. – „Glücklich ist, wer entsprechend der vollkommenen Tugend tätig und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über irgendeine Zeitspanne hinweg, sondern während seines ganzen Lebens“ (NE I 11,1101a14–16). Diese Bestimmung des letzten Ziels des Handelns lässt Fragen offen, die in der „Nikomachischen Ethik“ nicht beantwortet werden. Wie viel Besitz ist einem Leben nach der Tugend angemessen? Welches sind die zulässigen Quellen des Besitzes? Soll der Besitz jedem Bürger privat gehören, oder soll er allen gemeinsam sein? *Karen Margrethe Nielsen* („3. Economy and private property“) prüft die Antworten, die Aristoteles in Politik I 3–13 gibt. – Zur „Ökonomie“, der Hausverwaltungskunde, zählt auch das Wissen, wie der Herr mit den Sklaven umzugehen hat. Aristoteles' Theorie der natürlichen Sklaverei („4. Natural slavery“ [*Pierre Pellegrin*]) erlaubt den Schluss, dass Aristoteles die Sklaverei, so wie sie zu seiner Zeit praktiziert wurde, nicht gebilligt hat. Er war der Ansicht, dass es für Barbaren „natürlich“ war, Sklaven zu sein, aber er warf der Sklaverei seiner Zeit vor, dass sie ausschließlich auf Gewalt beruhe und dass es für den Sklaven unmöglich sei, die ihm eigene Tugend zu entfalten, weil er nicht in den erweiterten Kreis der Familie aufgenommen wurde. – Die Kritik an Platons „Staat“ (Buch II 1–5) stellt die Frage nach dem Grad der Einheit des Staates. Hat Platon recht, wenn er von der Voraussetzung ausgeht, die größtmögliche Einheit sei das höchste Gut des Staates? Nach Aristoteles („5. Political unity and inequality“ [*Marguerite Deslauriers*]) erfordert das gute Leben die politische Einheit, aber diese erfordert wiederum Unterschiede und Ungleichheiten der Menschen. Die für den Staat notwendige Einheit ist die eines organischen Ganzen, dessen Teile unterschiedliche Aufgaben erfüllen, die alle zu einem Gesamtziel beitragen.

Im Mittelpunkt der Beiträge 6 bis 11 stehen die Bücher III und V. *Andrés Rosler* („6. Civic virtue: citizenship, ostracism, and war“) wendet sich gegen die These, Aristoteles verstehe die Politik als Fortsetzung der Ethik, und plädiert für die Politik als autonome, unabhängige Disziplin. Er beruft sich dafür vor allem auf Aristoteles' Ausführungen über die Tugend des Bürgers und ihr Verhältnis zur Tugend des Menschen (III 4). Im Hintergrund steht die Unterscheidung des späten Rawls zwischen einer umfassenden Lehre und einer politischen Konzeption; die Lehre von der Tugend des Menschen (VII–VIII) ist eine umfassende Lehre, die von der Tugend des Bürgers (III 9–13) eine politische Konzeption. Der Ostrazismus eines gesetzestreuen Bürgers werde von Aristoteles politisch gerechtfertigt (III 13), und das zeige, dass Aristoteles bei einem Verfassungsverstand rein politische Gründe zulasse. Die politischen Ziele des Krieges würden von Aristoteles ethisch bewertet. „But his account of war, ethical as it is, cannot at times avoid getting political in the pejorative sense of the word, as he seeks to rationalize enslavement and hegemony as compelling reasons for war“ (145 f.). – Ein zentraler Begriff in der politischen Philosophie des Aristoteles ist der des gemeinsamen Gutes („7. The common good“). *Donald Morrison* unterscheidet zwei Bedeutungen dieses Terminus: (a) das gemeinsame Ziel, das alle Mitglieder einer Gemeinschaft verfolgen; (b) der gemeinsame Nutzen, d. h. Güter, die notwendig sind, um das gemeinsame Ziel zu erreichen. Nach Morrison gebraucht Aristoteles den Terminus in der Bedeutung (a). „Aristotle's common good is the goal of politics, and the goal of politics is the good life“ (182). Der entscheidende Text, auf den Morrison sich beruft, ist III 6,1278b21–23. *Morrison's Interpretation* (178–180) hat mich nicht überzeugt. Der Text unterscheidet zwischen dem Ziel, dem sittlich guten Leben, und dem gemeinsamen Nutzen (*koïnè sympheron*): „jedoch auch der gemeinsame Nutzen führt zusammen, in dem Ausmaß, als er für jeden einen Teil des guten Lebens beiträgt“. Der gemeinsame Nutzen ist eine notwendige Bedingung des guten Lebens, und in dem Ausmaß, als er das ist, führt er die Menschen in die Gemeinschaft der Polis zusammen. – *Marco Zingano* („8. Natural, ethical, and political justice“) interpretiert die Aussagen des Aristoteles über das von Natur aus Gerechte (NE V 10,1134b18–1135a5). Die politische Gerechtigkeit ist die Grundlage für alle menschliche Gerechtigkeit. Die natürliche Gerechtigkeit ist Teil der politischen Gerechtigkeit. Es gibt nur eine beste, aber drei richtige (natürliche) Verfassungen; sie suchen den gemeinsamen Nutzen, und zu diesem Zweck erlassen sie Ge-

setze, was notwendig eine willkürliche Regelung mit sich bringt. – Worauf beruht nach Aristoteles die Verpflichtung des Bürgers, den Gesetzen der Polis zu gehorchen? *Christoph Horn* („9. Law, governance, and political obligation“) untersucht die Aussagen des Aristoteles zur Änderung von Gesetz und Verfassung, zum zivilen Ungehorsam und zu suboptimalen Verfassungen. Ist Aristoteles' Betonung der politischen Verpflichtung vereinbar mit seinem Eudämonismus? „Ultimately“, so die Lösung, „it is for the *eudaimonia* of the citizens that a political order is established“ (244). – In III 11 argumentiert Aristoteles dafür, dass die oberste Staatsgewalt in den Händen des gesamten Volkes liegen soll. In der Volksmenge addieren sich die Vorzüge der Einzelnen; ein Schmaus, zu dem viele beigetragen haben, kann besser sein als einer, der auf Kosten eines Einzigen veranstaltet wird; die Werke der Musiker und Dichter werden am besten von den Vielen beurteilt. Man hat in diesen Argumenten eine normative Rechtfertigung des epistemischen Werts einer demokratischen Partizipation auf allen Ebenen der politischen Entscheidung gesehen. Diese Interpretation, so wendet *Melissa Lane* („10. Claims to rule: the case of the multitude“) ein, berücksichtige nicht den Kontext der Stelle. III 11 spricht nur von der Rolle, die das Volk bei der Beratung spielt, wer in die Regierungsämter gewählt werden soll, und bei der Beurteilung der Amtsführung; das Kapitel handelt nicht davon, wie die Gewählten ihre Vollmacht ausüben sollen. – Buch V handelt vom Wechsel der Verfassungen. Aristoteles' besondere Aufmerksamkeit gilt dem Wechsel, der durch einen Aufruhr (*stasis*) ausgelöst wird. *Antony Hatzistavrou* („11 Faction“) vertritt zwei Thesen: (a) Anhand der Motive der Akteure unterscheidet Aristoteles verschiedene Typen von Aufruhr. (b) Aristoteles studiert das Phänomen des Aufruhrs aus zwei Perspektiven: der Psychologie der Akteure und der Soziologie. Bei der soziologischen Perspektive gilt seine Aufmerksamkeit der Verfassung; er führt den Aufruhr zurück auf die Ungerechtigkeit in der Verteilung der Ämter, die aus der Ideologie der herrschenden Klasse resultiert.

Es ist die Absicht eines jeden Gesetzgebers, die Bürger durch Gewöhnung gut zu machen (NE II 1, 1103b3–5). Erziehung („12. Education, leisure, and politics“ [*Pierre Destrée*]) ist eine Aufgabe der Politik, denn der Mensch ist ein politisches Lebewesen, d. h. ein Lebewesen, das in der Polis leben muss, um sein Verlangen nach Glück dadurch zu erfüllen, dass es an bestimmten Werten teilhat. Werte werden in der Familie vermittelt, weshalb Aristoteles sie gegen Platon verteidigt; dennoch nennt er Gründe, weshalb die Aufgabe der Erziehung grundsätzlich besser durch die Polis geleistet werden kann. Welche Werte und Tätigkeiten muss die beste Polis lehren und fördern, um das Glück der Bürger zu ermöglichen? Die Muße ist der Arbeit vorzuziehen, aber mit welcher Tätigkeit soll man die Muße ausfüllen? Aristoteles verweist auf die Musik. Sie hat einmal einen erzieherischen Wert, weil sie den Charakter formt; zum andern ist sie eine Möglichkeit, die Muße zu gestalten. Viele Stellen in Politik VIII betonen, dass die Musik um der Muße willen der beste Gebrauch von Musik ist und dass der Gesetzgeber vor allem diesen im Blick haben soll. Die Musik um der Muße willen ist eine Form der *theōria*. Wie verhält sie sich zur *theōria* im Sinn der Philosophie? Sie ist, so interpretiert Destrée, eine Annäherung an die philosophische, so wie die menschliche *theōria* eine Annäherung an die göttliche ist. Wären Platon und Plotin mit dieser Antwort zufrieden?

F. RICKEN SJ

TOLLEFSEN, TORSTEIN THEODOR, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford early Christian studies). Oxford: Oxford University Press 2008. X/243 S., ISBN 978-0-19-923714-2.

Aus einer Vielzahl von historischen und wissenschaftlichen Gründen ist es übliche wissenschaftliche Praxis, das Gedankengut der christlichen Denker der Vergangenheit unter Theologie und damit als eigene Disziplin, getrennt von der Philosophie, zu kategorisieren – auch wenn es eine deutliche philosophische Qualität besitzt. Dies hat zur Folge, dass die akademische Philosophie herausragende Werke der ontologischen Forschung, wie die Werke Maximus' des Bekenners oder die Werke der Kappadozier, bestenfalls im Rahmen der Geschichte der Philosophie diskutiert oder aber einer völlig anderen Disziplin, nämlich der Theologie, zuordnet. Es steht allerdings außer Frage,

dass die wissenschaftliche Diskussion der ontologischen und kosmologischen Erkenntnisse der Kirchenväter in einem anderen Kontext als den der Ideengeschichte für die heutige philosophische Forschung von entscheidender Bedeutung ist, wenn auch Philosophen wie Jean-Luc Marion und andere den Beweis erbringen wollen, dass das Gegenteil dem wahren Stand der Dinge entsprechen könnte.

Torstein Tollefsen (= T.), Professor für Philosophie an der Universität von Oslo, schlägt eine ganz andere Perspektive auf dieses Thema vor. In seiner hier angezeigten Monographie, die ursprünglich im Jahr 2000 der Universität von Oslo als Dissertation im Fach Philosophie vorgelegt, anschließend überarbeitet und 2008 in ihrer jetzigen Form herausgegeben wurde, analysiert T. das Werk Maximus' des Bekenners als ein umfassendes kosmologisches und ontologisches System, das für die heutige philosophische Forschung hoch relevant ist.

T. führt im ersten Kap. den Leser in Maximus' des Bekenners Leben und Werk ein. Der Autor argumentiert, dass der Heilige aus dem 7. Jhd. n. Chr. verdienstermaßen, in Anbetracht der zur damaligen Zeit herrschenden allgemeinen christlichen Auffassung von Philosophie und Theologie, als ‚Philosoph‘ bezeichnet werden kann. Nachdem T. den notwendigen Überblick über den Stand der Forschung verschafft (bis 2008, nicht nur bis zum Abschluss seiner Dissertation) und nachdem er Maximus' philosophische Quellen und ihre Beziehungen zum Neuplatonismus präsentiert („These are not ‚Neoplatonic terms‘, rather they are Greek words, used by the Fathers“, 11 – „The Christian philosophy of the Fathers is an autonomous body of thought that in many instances differs basically from Neoplatonism. [...] Christian theologians are not passive victims of influence [...] rather they themselves philosophize“, 12–13), erläutert er den Begriff des Exemplarismus und der *Logoi* als Vorläufer zu der Kosmologie des Maximus, indem er diese Begriffe in Platons *Timaios*, bei Aristoteles, den Stoikern, Philo von Alexandria und anderen vorfindet. Der Autor geht dann zu einer gründlichen Darstellung der Lehre des Bekenners über die Schöpfung und seiner Terminologie über.

Das dritte Kap. befasst sich mit Maximus' Konzeption der *Logoi* als immens wichtige Begriffe für eine auf der Person von Jesus Christus (dem Logos) – den alle *Logoi* als Zentrum haben – basierte Kosmologie und Ontologie. Bei der Erklärung der Lehre der *Logoi* erforscht T. Maximus' Konzeption der Essenz (οὐσία), Natur (φύσις) und Hypostase (ὑπόστασις) und bietet konkrete Beobachtungen über den Zustand von Zeit und Raum für die geschaffenen Wesen nach Maximus' Philosophie. Das vierte Kap. ist dem Begriff der göttlichen Aktivitäten (ἐνέργεια) gewidmet. Als Einstieg in diese Thematik fügt T. ein Unterkapitel über Gregor Palamas' Unterscheidung zwischen Essenz und Aktivitäten und ein anderes über die Lehre der Aktivitäten vor Maximus' Zeit ein. Sowohl die Aktivitäten als auch die *Logoi* erweisen sich als zentrale Begriffe für die philosophische Vision des Maximus, die weit davon entfernt ist, in den heutigen philosophischen und theologischen Kreisen Allgemeingut zu sein. Wir haben es hier mit einer umfassenden Ontologie und Kosmologie zu tun, die viel mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihr derzeit zukommt. Der im fünften Kap. des Buches gründlich analysierte Gedanke der Partizipation ist für das Verständnis dieser Ontologie von eminenter Bedeutung und stellt einen komplexen philosophischen Begriff dar, der das zentrale Thema des späteren Buches von T. ausmacht (*Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford 2012). Der Autor schließt seine Untersuchung mit einer Bemerkung über die Bedeutung und Relevanz der Philosophie des Maximus für die heutigen Diskussionen über die Menschenrechte und über die ökologische Frage; ein kurzes Kapitel, das sich zwar als widersprechend, aber letztendlich als nicht besonders überzeugend erweist.

Ich stimme T.s Zurückhaltung zu, keine englische Übersetzung für das griechische Wort *Logos* und *Logoi* zu bieten, ebenso seiner Wahl, ἐνέργεια als „Aktivitäten“ und nicht als „Energien“ zu übersetzen, was ein erster Schritt in Richtung der Aufklärung von großen Missverständnissen über diesen philosophischen Begriff ist. „Aktivitäten“ ist keine perfekte Übersetzung (die „Tätigkeiten“ können kein Attribut der οὐσία sein, im Gegensatz zu den ἐνέργεια), aber es ist eine viel bessere Wahl als ein Wort wie „Energien“, das den englischsprachigen Wissenschaftler zu einem Verständnis von ἐνέργεια als ein quasi semimaterielles *Fluidum* oder irgendeine Art von göttlichem elektrischen Strom führt, was praktisch jede ernsthafte Diskussion über diesen Begriff verbietet.

Ich bin mit bestimmten Definitionen und Analysen des Autors nicht völlig einverstanden. Allerdings ist eine kurze Rez. nicht der geeignete Ort, um eine gründliche Darstellung der Divergenz unserer Meinungen über Maximus' Terminologie (und John Zizioulas' patristische Grundierung) zu präsentieren; dafür wäre eher eine Monographie über Maximus geeignet, in der die Debatte nicht in der Form von Meinungsverschiedenheiten, sondern in der Form von hermeneutischen Gegenvorschlägen ausgetragen würde. Vorerst möchte ich noch einmal die Bedeutung der Monographie von Torstein Tollefsen betonen und bemerken, dass sie in der Tat bahnbrechend ist: Außer vielleicht Jean-Luc Marion kenne ich keinen anderen zeitgenössischen westeuropäischen Denker, der die griechischen Kirchenväter systematisch als Autoren einer Kosmologie behandelt, die eine Relevanz für die heutige ontologische Forschung besitzt – ohne das Wesen dieser Kosmologie zu „verraten“ und ohne entweder zu einer theologischen Philosophie oder zu einer philosophischen Theologie zu werden. Die Bedeutung dieser bahnbrechenden Untersuchung ist nicht leicht zu übersehen.

S. MITRALEXIS

BRAGUE, RÉMI, *Le propre de l'homme*. Sur une légitimité menacée. Paris: Flammarion 2013. 259 S., ISBN 978-2-0812-9857-6.

Aus dem weitgefächerten Schrifttum von R. Bague (= B.) hebt sich seine große Trilogie über die Grundzüge der europäischen Geistesgeschichte heraus – einer Geschichte, die mit den Griechen begann und dann weitergeführt wurde von jüdischen, christlichen und islamischen Denkern. B. unterscheidet drei große Epochen, deren jede unter der Dominanz einer Leitidee steht. Diese Ideen lauten erstens „Die Weisheit der Welt“ (*La Sagesse du Monde*, Paris 1999; deutsch 2006; vgl. meine Besprechung in dieser Zs. 76 (2001) 125–130), zweitens „Das Gesetz Gottes“ (*La Loi de Dieu*, Paris 2005), drittens „Das Reich des Menschen“ (*Le règne de l'homme*, in Vorbereitung). Im Zuge der Vorbereitungen für diesen Band ist – wie schon „*Les ancres dans le ciel*“, vgl. die Rez. in dieser Zs. 88 (2013) 107–108) – das hier anzuzeigende Buch entstanden.

Die europäische Neuzeit beginnt mit einem Lobpreis auf die Würde und Größe des Menschen. Der „Humanismus“ bricht sich Bahn. Die Theozentrik des Mittelalters wird mehr und mehr abgelöst von einer Anthropozentrik. Die Frage ist aber, ob die Anthropozentrik ohne ihr Gegenstück überleben kann oder ob, im Bild gesprochen, dem Tod „Gottes“ nicht unweigerlich der Tod des Menschen folgen muss. Denn was ist das Eigentümliche (*le propre*) des Menschen, wenn es nicht sein Bezug zu Gott ist? So wird schnell die Exaltation des Menschen begleitet und ersetzt durch Tendenzen zu seiner Absetzung, das heißt durch Versuche, ihm die Legitimität seines Daseins und seiner Herrschaft abzuspochen. – Damit ist das Thema dieser Schrift vorgestellt. Es wird in drei Teilen abgehandelt. Am wichtigsten sind dabei die Einleitung, die die Fragestellung entwirft (7–85), und der Schluss, in dem B. seine Lösung vorstellt (191–248).

Zwischen Einleitung und Schluss sind, in lockerer Folge, vier historische Exkurse (II) aus verschiedenen Epochen eingeschoben (87–189). Der Leser kann notfalls auch auf sie verzichten. Ich nehme sie hier voraus: Aus der Antike gibt es ein paar Stimmen gegen den üblichen Verzehr und die übliche Opferung der Tiere. Der Grund für diese Ablehnung wird aber nicht in erster Linie in einem Daseinsrecht der Tiere gesucht, sondern in einer anthropozentrischen Überlegung: Der Fleischkonsum mache den Menschen sinnlicher; setzt man eine Seelenwanderung an, so werde mit dem vermeintlichen Tier vielleicht sogar ein Mitmensch verzehrt. – Aus dem Mittelalter sind die Gespräche der „Lauteren Brüder“ überliefert, die im Islam des 10. Jhdts. (wohl im Iran/Südirak) gelebt haben: Vor dem unparteilichen Richterstuhl des Fürsten der Geister (Djinn) streiten Menschen und Tiere. Die Haustiere beschwerten sich über die harte Behandlung durch ihre Herren. Die wilden Tiere rühmen ihre jeweiligen Vorzüge, die es mit denen der Menschen aufnehmen können. Die Fürsten der Menschen verweisen zwar auf die Vorzüge ihrer Kulturen. Aber der Streit wogt unentscheidbar hin und her, bis eine Eigenschaft des Menschen genannt wird, die kein Tier aufweisen kann: die Unsterblichkeit seiner Seele. Freilich schließt diese nicht nur die Möglichkeit des künftigen Paradieses ein, sondern auch die der ewigen Verdammnis, sodass man fragen kann, ob es für den Verdammten nicht besser gewesen wäre, gar nicht als Mensch geboren zu sein. – Aus

der Neuzeit führt B. verschiedene Dokumente des Streits um den Humanismus an. Das erste Auftreten des Programms eines „Antihumanismus“ findet B. beim russischen Dichter Alexander Blok, der sich gegen die individualistische „Zivilisation“ des Westens wendet und für die „elementare“ Massen-„Kultur“ des Bolschewismus eintritt. – Michel Foucault prognostiziert das Ende des „Diskurses“, der den Begriff des „Menschen“, das heißt des Bewusstseins oder der Subjektivität, ins Zentrum stellt. Was er unter dem „Humanismus“ versteht, bleibt relativ unklar. Wenn er ihn als jene Ideologie versteht, die dem Unterworfenen mitteilt, er bleibe dennoch, als wesentlich freies Wesen, Subjekt einer Macht, so vermute ich, dass damit Sartres Existenzialismus getroffen werden soll, der ja ein Humanismus sein wollte. – Schließlich skizziert B. das Projekt der Legitimierung der Neuzeit durch Hans Blumenberg. Dieser wendet sich gegen die Nostalgiker des Mittelalters, die die Neuzeit als bloße, illegitime Säkularisierung des theozentrischen europäischen Erbes diffamieren. Blumenberg sieht die Neuzeit vielmehr als die endlich gelungene Antwort auf die gnostische Entwertung der Welt an. Das Christentum habe sich dieser fatalen Bewegung zwar zunächst entgegengestemmt, sei ihr aber schließlich im späten, nominalistisch geprägten Mittelalter erlegen, indem es die sinnhaft erlebten Wesensordnungen der Welt zu bloßen positiven Setzungen Gottes deklarierte und so Gott selbst zu einem Willkürherrscher stilisierte.

Nun zu B.s Fragestellung (I) selbst! Antike und Mittelalter sind erfüllt von einem sehr weitgehenden Konsens: Der Mensch unterscheidet sich von allen anderen irdischen Lebewesen und hat einen höheren Rang als diese, kraft der Ausstattung mit Vernunft, die ihn in einem gewissen Maße sogar mit Gott verwandt macht. Dennoch ist er nicht das höchste Wesen, weil es über ihm die unsterblichen Planetengeister bzw. die Engel gibt, ganz zu schweigen von Gott selbst. In der europäischen Neuzeit erst durchdringen sich im Wechsel Zeugnisse einer Exaltation und einer Abwertung des Menschen: der Selbsterhöhung durch das Mittel der Naturwissenschaft und der dadurch ermöglichten Herrschaft über alles Irdische, aber auch der Selbstverachtung, weil diese Herrschaft nicht weiß, sich Schranken aufzuerlegen, sodass die Ausrottung ganzer Völker (und selbst der ganzen Menschheit) und jedenfalls vieler Arten des Lebendigen und die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen überhaupt in den Blick kommt. Ob man dabei ein Spiel ganz ohne Bezugnahme auf etwas Göttliches zu spielen oder eine Zeit lang versucht, den Menschen selbst als „höchstes Wesen“ zu deklarieren, bleibt sich ziemlich gleich. Entscheidend ist, dass der Mensch nichts mehr über sich anerkennen will und kann. „Das Reich des Menschen“ (F. Bacon) ist an die Stelle des Reiches Gottes oder der letztlich göttlichen Natur getreten.

Je mehr sich diese Herrschaft konsolidiert, desto mehr entwickelt sie sich jedoch zugleich zu einer Bedrohung des Menschen. Von außen drohen die nukleare Katastrophe, die Vergiftung der natürlichen Lebensgrundlagen und die Übervölkerung der Erde. Von innen droht die moderne Naturwissenschaft, der Lebenswelt den Boden wegzuziehen, wenn ihre sinnfreien Konstruktionen für die „wahre Welt“ gehalten werden. Die moderne Technik ersetzt immer mehr menschliche Leistungen; im Extrem steuert sie sich selbst und hält sich den Menschen wie ein Haustier. „Das Mineralische übernimmt die Steuerung des Geistes direkt, unter Umgehung des Lebendigen“. Zur Illustration verweist B. auf die negative Utopie in Samuel Butlers Roman „Erewhon“ (1872) und auf die beunruhigte Feststellung der „Antiquiertheit des Menschen“ bei Günther Anders. Damit wird die Frage nach dem Daseinsrecht des Menschen unausweichlich. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Frage, ob sich das Leben (im Sinne des Vergnügens) „lohne“; zu allen Zeiten haben Menschen über ihr Leben zugleich gebuhelt und geklagt. Sie ist auch nicht zu verwechseln mit der Frage, worin die Würde des Menschen bestehe; denn diese Frage erledigt sich, wenn sein Daseinsrecht bestritten wird. Um dieses aber geht es jetzt. Schon im Interesse der vielen Arten, die der Mensch weiterhin vertilgen wird, fragt man sich, ob es nicht besser wäre, wenn die Erde von diesem Tyrannen befreit würde. Aber auch angesichts der oft kaum auszuhaltenden inneren Spannungen, die zum Menschsein gehören, halten immer wieder Menschen ihr Leben für unlebbar und beenden es freiwillig. Viele fragen sich, ob sie es verantworten können, Kinder ins Dasein zu setzen. Der Humanismus ist zum Problem geworden. Wie kann das Menschsein wieder Grund fassen?

Welche Lösung schlägt B. vor? (III) Um zu wissen, wer wir sind und zu sein haben, muss die Frage neu aufgerollt werden: Woher kommen wir? Die Antwort kann nur lauten: Nicht aus uns selbst, denn zu unserer freien Selbstbestimmung (die z. B. Marx und Sartre mit Recht herausgestellt haben) müssen wir zuerst da sein, aus der Natur. Wie aber können wir, Wesen der Freiheit, unser Dasein von Natur aus begreifen? Nehmen wir das Darwinsche Modell des *survival of the fittest*, so stellt sich die Frage, ob hinter der Evolution der bloße Zufall steht, das heißt der Ausschluss aller Begreifbarkeit, oder, wie Bergson meinte, ein (dann metaphysisch zu erhellender) Lebensschwung. In jedem Fall fragt man sich, wie es zu verstehen ist, dass wir Menschen, als einzige Wesen, ein Wissen um unseren Tod haben und ihn uns sogar selbst geben können. Kein Tier kann das. Wir aber sind immer so da, dass die Möglichkeit des Nichtseins mit da ist. Also steckt hinter unserem Dasein vielleicht doch eine höhere Ursache, die nicht in Natur aufgeht, sondern dieser frei gegenübersteht. Wie wäre sie zu denken? Etwa „jenseits von Gut und Böse“, das heißt ambivalent, oder pervers-neidisch, oder doch vielleicht von überströmender Güte? Wir wissen es zunächst nicht. – In dieser Lage schlägt B. vor – im Sinne einer Hypothese – auf die biblische (und platonische) These vom neidlosen Schöpfergott zurückzugreifen, der sein Werk selbst ausdrücklich gut, ja sehr gut nennt.

Freilich muss diese uralte Schöpfungsgeschichte zuerst von Fehldeutungen befreit werden. Sie steht nicht in Konkurrenz zu den wissenschaftlichen Erklärungen der Kosmo- und Anthropogenese. Es geht in ihr vielmehr um den „Wert“ der Welt und des menschlichen Daseins, dass sie „gut“ sind. „Gut“ heißt, nicht nur in abgeschlossener Weise in sich gut, sondern auch „gut-für“: nämlich als Basis für eine Freiheitsgeschichte, die ein gutes Ende haben wird (212). Wenn aber Gott alles und speziell die Menschen gut geschaffen hat, ist davon auszugehen, dass er selbst neidlos gut sein muss. Er ist wesentlich unsichtbar. Wenn der Mensch als sein „Bild“ bezeichnet wird, geht auch auf diesen etwas von der göttlichen Unfassbarkeit über. Der Mensch ist Bild Gottes durch sein Dasein als Freiheitswesen, speziell dann, wenn dieses sich zum Guten wendet. Seine Berufung liegt nicht in erster Linie in der Beherrschung der Erde, sondern in seinem eigenen selbstzwecklichen Dasein und dessen Vermehrung. B. fragt auch, welchen Sinn es habe, dass die fünf Bücher des Mose, die ja vor allem Gebote und Verbote enthalten, mit der Schöpfungsgeschichte des Menschen beginnen. Er antwortet: Die Weisungen enthalten nicht ein Sollen, das auf Unterwerfung zielte, sondern eine Art von aristokratischer Ethik: Als das *besondere* Wesen, das du bist, wirst du gewisse Dinge einfach tun bzw. nicht tun. Als *Mensch* wirst du die sieben Grundgebote einhalten, ohne die die Menschen nicht miteinander leben können (vgl. den Bund, den Gott unter dem Namen El mit Noah schließt); als *Jude*, den Gott, unter dem Namen JHVH, erwählt, aus der Sklaverei befreit und mit seinem Land beschenkt hat, wirst du die 630 Gebote der Thora einhalten. Das Gebot hinter und in allen Geboten aber ist: Sei, der du bist! Darin liegt eine „Nachahmung“ Gottes selbst, der schlechthin *ist* (vgl. den Gottesnamen von Ex 3, 14). B. berührt dann die uralte Diskussion, ob das Gute gut sei, weil Gott es so dekretiert hat, oder ob es in sich gut ist, weil es am göttlichen Wesen teilhat, und entscheidet sich für diese zweite Alternative. Damit fällt auch die Gefahr der Heteronomie weg, wenn die sittliche Pflicht in Gottes Wesen verankert wird. Denn der Imperativ der Imperative lautet ja: „Sei, was du bist!“

Auch dieses Buch B.s ist ein Zeugnis für seine umfassende Bildung, in großen Zügen, aber auch in zahlreichen, heute meist unbekanntesten Einzelheiten. B. erweist sich auch als begabter Polemiker, der freilich nie unfair vorgeht. Seiner leitenden Einstellung, die das griechisch-philosophische und das biblisch-weisheitliche Erbe zusammenschaut, stimme ich gerne zu. Ebenso verdient sein Versuch, das Erbe der Neuzeit aus den Sackgassen des Atheismus zu befreien und so den Anschluss an die antik-mittelalterliche *philosophia perennis* wiederzugewinnen, volle Unterstützung. Nur an zwei Stellen möchte ich Kritik üben. Wie gehen beide Sätze zusammen, dass Gott „jenseits des Seins“ (238) und der schlechthin Seiende (241) genannt wird? Hier muss noch tiefer gegraben werden. – Ob es ein Einwand gegen den atheistischen „Humanismus“ ist, wenn man sein Gegenstück, nämlich die Ideen der Nation, der Rasse oder des Fortschritts, als Avatare der alten Gottheiten deklariert, weil sie wie diese nach Menschen-

„Opfern“ dürsten, möchte ich bezweifeln. Für den dezidiert modernen Menschen ist doch jede Gottheit „tot“ oder zum Problem bzw. zum Objekt einer qualenden Suche geworden.

G. HAEFFNER SJ

KÜHNLEIN, MICHAEL/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (HGG.), *Unerfüllte Moderne?* Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp 2011. 874 S., ISBN 978-3-518-29618-9.

Zweifellos hat die Beschäftigung mit dem Werk von Charles Taylor im deutschen Sprachraum durch die Übersetzung seines großen Alterswerkes „A Secular Age“ ins Deutsche Auftrieb erhalten. Das zeigt die 870 Seiten starke Festschrift, die von *M. Kühnlein* und *M. Lutz-Bachmann* aus Anlass von Taylors 80. Geburtstag im Jahr 2011 herausgegeben wurde. Deren Beiträge wollen, wie die Herausgeber in der Einleitung formulieren, „neue Perspektiven auf das Werk Charles Taylors eröffnen“ und folgen dabei „zentralen [] Themen, die Taylor selbst vorgibt, um mit ihm und gegen ihn das Projekt der Moderne zu durchdenken“ (11).

Die Festschrift enthält, wie nicht anders zu erwarten, Beiträge, die auf Filiationen mit und Differenzen zu anderen Autoren hinweisen. So vergleicht etwa *F.-J. Bormann* Taylors hermeneutisch-phänomenologische Perspektive auf das Gute mit MacIntyres Versuch einer tugendethischen Fundierung moralischer Objektivität und mit Rawls' gerechtigkeitstheoretisch ausgerichteten Zugang zur Objektivität und zum Guten. Er bescheinigt dabei Taylors großangelegtem „Integrationsprojekt mit seinem gleichzeitigen Ausgriff auf verschiedene Einzelprobleme [] einen enormen Gedankenreichtum“ (183), moniert aber zugleich, dass seine Einzelanalyse oft hinter jener Differenziertheit zurückbleibe, die Rawls' Umgang mit einem wesentlich eingeschränkteren Themengebiet auszeichne, während MacIntyres tugendethische Überlegungen s. E. weder historisch noch systematisch zu überzeugen vermögen. *K. Lehmann* bescheinigt Taylor und I. Illich, dass diese mit einigem Recht „Gefährdungen des individuell-personalen und situativen Anrufs zur Hilfe an den Einzelnen“ (345) diagnostizierten, die, wenn auch nicht zwangsläufig von unseren sozialen und karitativ-diakonischen Einrichtungen und Diensten ausgehen. Seines Erachtens eignet sich aber die Interpretation des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter nicht als Schulbeispiel für die Verfälschung und Perversion des lateinischen Christentums. Lehmann spricht hier von einer Fehlinterpretation, die der Arbeitsweise von Illich geschuldet ist, der sich Taylor, wenn auch etwas abgeschwächt, anschließt. Die wissenschaftliche Exegese von Lk 19,25–37 spielt bei ihnen beiden keine Rolle.

Weiterhin enthält der Sammelband eine Reihe von positiven Anknüpfungen an Taylor. So greift *C. Danz* angesichts der Defizite substanzieller und funktionaler Religions-theorien auf Taylors Religionstheorie zurück, die Religion als ein Phänomen versteht, „welches unhintergebar an den individuellen Vollzug gebunden ist“, und glaubt, in dieser vollzugsgebundenen Fassung der Religion liege „in der Tat ein Vorschlag vor, der über die Alternative von substantiellen und funktionalen Religionsbegriffen hinausführt, indem er Religion in den Selbst- und Weltdeutungsakten des Individuums verortet“ (489). *P. Strasser* nimmt positiv Taylors These auf, die Substanz des Katholischen lasse sich „mit dem Begriff der bedingungslosen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung benennen“ (756). Die Modernität des Katholischen kommt ihm zufolge darin zum Ausdruck, „dass es hier um eine Art von Lebendigkeit geht, die [] der Substanz des Christentums in auszeichneter, singulärer Weise eignet und daher eine exklusiv belebende Wirkung auf Moderne und Postmoderne, (und alles, was danach noch kommen mag) entfaltet“ (756 f.). *M. Knapp* stellt die Bedeutung von Taylors Gottesverständnis für den religiösen Glauben in der westlichen Moderne heraus und nennt drei Aspekte einer religiösen Beziehung zum Transzendenten, die nach Taylor zu berücksichtigen sind. Erstens sei hier das Gefühl zu nennen, „dass es einen höheren Wert als das menschliche Gedeihen“ gibt, „die rein menschliche Vollkommenheit“, und dass „der Mensch an diesem Wert (christlich verstanden: der Agape) teilhaben kann“ (671). Das setze aber zweitens „den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit voraus, die dem Menschen die Kraft verleiht, an diesem höheren Wert teilzuhaben und so über eine rein menschliche

Vollkommenheit hinauszulangen“ (671 f.). Und diese Transformation gehe drittens mit der Überzeugung einher, „dass das menschliche Leben nicht an der Grenze des Todes endet“; vielmehr trägt „die Kraft, die dem Menschen verliehen wird, um an einem höheren Wert teilzuhaben [] ihn gewissermaßen über den Tod hinaus“ (672).

Eine besondere Würdigung der zeitdiagnostischen Verdienste Taylors findet sich in den Beiträgen von *H. Rosa*, *U. Di Fabio* und *H.-J. Höhn*. Rosa zufolge durchzieht Taylors Werk als Ganzes „die epistemologische, politische, emotionale und existenzielle Kontrastierung zwischen einem isolierten, abgetrennten, vereinzelt und entfremdeten Selbst, das einer stummen, kalten, feindlichen oder indifferenten Welt gegenübersteht, und einem offenen, resonanten, eher porösen Selbst in einer widerhallenden, antwortenden, affirmierenden Welt“ (39). Diese Kontrastierung bildet für Rosa gleichsam den archimedischen Punkt von Taylors Denken. An keiner Stelle, so schreibt er, lasse Taylor einen Zweifel daran, welcher Seite seine Präferenz gilt. Taylors Schreiben werde „inspiriert von einer (tendenziell mystischen) Welterfahrung“ (40) und zielen daher auf ein Wirklichkeitsverständnis, in dem die bloße Juxtaposition von Selbst und Welt aufgehoben sei. Dass es Taylor nicht gelingt, „die ‚resonante‘ Form der Weltbeziehung gegenüber der ‚stummen‘ als die epistemologisch, politisch und existenziell ‚richtige‘ zu erweisen“ (ebd.), weshalb sein ganzes Werk stets neu von einer Gegenüberstellung lebt, die Taylor dann in seinen späten Werken mit einer expliziten Parteinahme beendet, liegt nach Rosa nicht an den Grenzen seines intellektuellen Scharfsinns oder seiner Überzeugungskraft, sondern daran, „dass der spannungsreiche Kontrast konstitutiv ist für die Welterfahrung und Weltbeziehung der Moderne in allen ihren Phasen“ (ebd.). Taylors größtes und ohne Zweifel bleibendes Verdienst sieht er „im minutiösen und multidimensionalen Nachweis dieses Umstandes“ (ebd.). Für Di Fabio liegt die Bedeutung Taylors darin, dass dieser ideengeschichtliche Untersuchungen zur fortschreitenden Säkularisierung westlicher Gesellschaften vorlegt, die nicht mit der üblichen Verengung auf ein Linearitätsmuster brechen“ (681). Linear verlaufende Entwicklungsgesetze waren im gesellschaftswissenschaftlichen Denken vor allem des 19. Jhdts. an der Tagesordnung. Und Fortschrittsbeschreibungen, die auf den Zuwachs an naturwissenschaftlichem Wissen und technischer Verfügungsgewalt abheben, sind auch heute noch Teil der großen politischen und alltagspraktisch wirksamen Erzählungen, werden aber nach Di Fabio einer komplexen und widersprüchlichen Wirklichkeit, mit der wir es heute zu tun haben, nicht gerecht. In sachlicher Hinsicht möchte Di Fabio „Taylor als Vertreter einer reflektierten Aufklärung verstehen, die die Gesellschaft und insbesondere ihre Geisteswissenschaften über alltagskulturelle Veränderungen und auch thematische Verengungen aufklärt, die entstehen, wenn man normativ verankerte Leitlinien der Theoriebildung ausblendet oder in der wissenschaftlichen Methodenbildung oder den Faktizitätsannahmen systematisch auf bestimmte Zwecke zurichtet“ (682). Konkret hat Di Fabio hier „die sukzessive Verengung des rationalistisch-humanistischen Vernunftbegriffs“ im Auge, der die kulturellen, religiösen oder lebensweltlichen Verankerungen des Denkens“ nicht noch einmal als „notwendig mitlaufenden Horizont jeder Aufklärung akzeptieren will“ (ebd.). Taylor tritt nach Di Fabios Meinung mit Recht einer solchen Engführung entgegen. Nach Höhn schließlich ist es nicht das geringste Verdienst von Charles Taylors voluminösem Opus über das säkulare Zeitalter, eine überzeugende Kritik jener Säkularisierungstheorien formuliert zu haben, die das Verhältnis von Religion und Moderne als einen zwar komplexen, aber in sich einlinigen Prozess gedeutet haben, deren Ziel in der Ersetzung oder Ablösung der Religion durch säkulare Leitgrößen bestand. Taylor plädiert nach Höhn hingegen dafür, „den Gestaltwandel religiöser Praxis und Nachfrage durchaus in Beziehung zu setzen zu Prozessen weltanschaulicher Pluralisierung, gesellschaftlicher Differenzierung, wissenschaftlich-technischer Rationalisierung, politischer Emanzipation und aufklärungsverpflichteter Weltverzauberung“ (700). Eindrücklich mache Taylor klar, dass der beobachtbare Wandel in den Formen des Religiösen nicht einen generellen Bedeutungsverlust der Religion markiere, sondern ebenfalls auch für eine „Neuformatierung des Religiösen“ (ebd.) stehe. In Anlehnung an Habermas spricht Höhn davon, dass sich moderne Gesellschaften darauf einzustellen haben, „dass sich trotz fortlaufender Säkularisierungswellen das Religiöse behauptet“ (ebd.). Höhn hält es für völlig korrekt, dass die Hegemonie der üblichen

Großezählung von der Säkularisierung derzeit immer mehr in Frage gestellt wird. Als Grund für diese Infragestellung nennt er den Umstand, „dass die technisch-wissenschaftliche Moderne zwar zahlreiche Probleme der Daseinsicherung lösen konnte, dabei aber neue Verlegenheiten erzeugte, die sie bisher mit eigenen Mitteln nicht zu bewältigen vermochte“ (703). Die Aufhebung der Glaubwürdigkeit der überkommenen religiösen Daseinsdeutungen konnte sie zwar mit Erfolg betreiben, aber es gelang ihr nicht, „die Nöte zu beseitigen, welche die Nachfrage nach solchen Deutungen z. B. angesichts von Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen“ (ebd.). Höhn verweist in diesem Zusammenhang auf J. Habermas, der von einer „entgleisenden Modernisierung“ spricht, und zugleich auf U. Beck, der ein heuristisch fruchtbares Konzept zur Interpretation der entgleisenden Modernisierung in seiner Theorie reflexiver Modernisierung vorgelegt habe, auf die Taylor freilich keinen Bezug nehme, während Beck umgekehrt von Taylors sozial-, kultur- und ideengeschichtlichen Studien keine Notiz nehme.

Eine grundsätzliche Kritik an Taylors Ansatz findet sich u. a. in den Beiträgen von *L. Siep*, *H. Steinfath* und *J. Goldstein*. Siep moniert an Taylors Gottesbegriff, dass dieser „nur in Umrissen deutlich“ (262) werde. Der mystischen Tradition entnimmt Taylor ihm zufolge die Erfahrung der „Fülle“, dieser Begriff „Fülle“ scheint aber auch die traditionellen Gehalte der christlichen Tradition zu enthalten. Als problematisch erachtet es Siep, dass Taylor davon ausgeht, unter der Fülle oder der Transzendenz alle theistischen Strömungen und auch Strömungen des Buddhismus unterbringen zu können. Das Theodizeeproblem und das Problem der Gottesbeweise werden nach Siep bei Taylor in ihrer Brisanz unterschätzt. Das Theodizeeproblem sei für ihn „kein primär kognitives Problem“, sondern „emotional lösbar [] durch das Gefühl, in einer solidaritätsbereiten Gruppe zu leben, die von der Liebe eines leidenden Gottes getragen ist“; die Gottesbeweise bei Anselm und Thomas hätten Taylor zufolge lediglich „die Funktion einer inneren Selbstaufklärung des Glaubens“ (289). Was Taylors Kritik an der Hybris, Selbstverstockung und Selbstermächtigung eines „Gott aus der Welt sperrenden Humanismus“ betrifft, „für den es nur menschliches Gedeihen und Stolz auf die eigene Würde gibt“, so gibt Siep hier zu bedenken: Inwieweit ein solcher Hybrisvorwurf die philosophischen Positionen und sozialen Vorstellungsschemata der Moderne tatsächlich treffe und nicht bloß auf antimoderne politische Weltanschauungen Anwendung finden könne, das bedürfe ausführlicherer Diskussion. Jedenfalls sehe er keine starken Argumente dafür, „dass der Glaube an eine teils verdiente, teils geschenkte Transformation in ein vollkommenes, Fülle erfahrendes Wesen unbedingt demütiger ist als der Verzicht darauf“ (290). Durchaus diskutabel scheint ihm, ob es wirklich überheblich sei, sich mit der Hoffnung auf so viel Erfahrung von Fülle zu begnügen, wie es etwa in Kunst, Natur und Wissenschaft oder beim Lösen gemeinsamer Problem möglich sei. Weiterhin hält er es nicht für erwiesen, dass solche Einstellungen es dem Menschen nicht ermöglichen, mit Leiden und Tod umzugehen oder etwa dem Streben nach menschlicher Perfektionierung Grenzen zu setzen. Generell ist er der Meinung, dass solche Argumente „eher psychologische Vermutungen“ (291) blieben, wenn man nicht auf dem theologischen Boden von Transzendenzannahmen stehe. Grundsätzlicher ist für ihn die Frage, ob für das menschliche Denken eine exklusive Fixierung auf das menschliche Gedeihen wesentlich ist und ob es in diesem Sinne anthropozentrisch ist. Zumindest in der Philosophie, so macht er geltend, seien Relativierungen des Anthropozentrismus entwickelt worden, die keine theozentrische, sondern eine kosmozentrische Ausrichtung hätten. Die Verabsolutierung des menschlichen Gedeihens sei also nicht die einzige Alternative zum Transzendenzglauben. Schließlich warnt Siep auch davor, die historischen Geschichten, die Taylor erzählt, zu überschätzen. Zur Rechtfertigung normativer Argumente in der praktischen Philosophie mögen sie zwar einen Beitrag leisten; für die Rechtfertigung des Theismus reichen sie hingegen nicht. Dafür ist nach Siep, wie bereits Hegel richtig gesehen habe, „höchste ‚Anstrengung des Begriffs‘ erforderlich“ (293). Ein Ansatzpunkt für H. Steinfaths Kritik an Taylor ist dessen barsche Zurückweisung der These, dass ein theistischer religiöser Glaube durch die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft, insbesondere der Evolutionsbiologie, obsolet geworden sei. Steinfath räumt zwar ein, dass Taylor möglicherweise recht habe mit seiner Behauptung, dass,

historisch betrachtet, für die meisten Menschen die Überzeugungskraft des modernen Atheismus eher in seiner Haltung als in erkenntnistheoretischen Überlegungen liege, weist aber zugleich darauf hin, dass das traditionelle Gottesverständnis mit seinen Attributen der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes eben auch eine epistemische Seite habe. Taylor müsse alle entscheidenden Existenzannahmen und ontologischen Festlegungen, die mit Gottesglauben einhergehen, in einer Dimension verorten, die „nicht in Konkurrenz zu den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft steht“ (619). Steinfath ist der Meinung, dass ihm dies nicht gelingt. Die Berufung auf die persönliche Erfahrung des Gläubigen, der ein Gefühl für Gott habe und spüre, wie dieser Gott auf sein Dasein einwirke, ist für ihn „genauso wenig intersubjektiv vermittelbar wie beispielsweise das mystische Erleben der Einheit mit allem Lebendigen, auf dem Albert Schweitzer seine Ethik der Ehrfurcht vor allem Leben gründet“ (620). Auch Taylors phänomenologischer Rekurs auf das Erleben der Fülle vermag Steinfath nicht zu überzeugen. Er will zwar nicht leugnen, dass wir alle Probleme mit dem Tod haben und dass es bei vielen Menschen eine starke Sehnsucht gibt nach einem vollkommenen Leben und einer Fülle, die alle Mängel des Daseins hinter sich lässt. Doch auch hier lautet seine Einrede: „Ist es nicht wahrscheinlicher, dass wir schon aufgrund unserer fragilen biologischen Konstitution, aufgrund der Widersprüchlichkeiten unseres Begehrens und der Vielzahl divergierender sozialer Ansprüche an uns einfach kein vollkommenes Leben führen können, sondern mit unseren Unvollkommenheiten und Ambivalenzen irgendwie versuchen müssen, zurande zu kommen“ (ebd.)? Wenn Taylor die Hauptgefahr in einem Austrocknen der moralischen Quellen durch eine scientistische Weltsicht sieht und daher die theistische Weltsicht als Alternative ins Spiel bringt, so sieht Steinfath darin nicht die einzige Alternative. Ihm erscheint es „fruchtbarer[,] die Spielräume für einen ‚liberalen Naturalismus‘ auszuloten, der es erlaubt, die soziale und natürliche Welt, in der wir leben, als einen bedeutungsgeladenen Ort zu sehen, ohne zu transzendenten Mächten Zuflucht nehmen zu müssen (ebd.). Deutliche Reserven gegenüber Taylors Erzählung der Moderne artikuliert schließlich auch J. Goldstein. Unbehagen bereitet ihm vor allem Taylors Bewertung humaner Immanenz. Taylor bezweifelt zwar, wie Goldstein betont, „nicht im Geringsten die Leistungsfähigkeit der laizistischen Vernunft“, und er sieht sie „auch angesichts der Pathologien der Moderne nicht als gescheitert an“ (646). Er ist also „kein Defätist der humanen Vernunft“ (ebd.), dem ihre Pathologien als Beleg für seinen Pessimismus reichen. Gleichwohl stellt für ihn die reine Immanenz eine Verkennung der übergreifenden Transzendenz dar. Seine Verteidigung des „homo religiosus“ mache dies deutlich, plädiert er doch dafür, dass der immanente Rahmen offen bleiben müsse. Die Selbstermächtigung der Vernunft des Menschen, sich mit Hilfe seiner Vernunft eine eigene Ordnung der Dinge ohne Bezug auf Göttliches zu schaffen, bewertet Taylor in diesem Zusammenhang als „epochale Fehlentwicklung“, die zu einer „unfruchtbaren Einengung“ (ebd.) führt. Was die nachmittelalterliche Selbstständigkeit des Menschen angeht, beruft sich Goldstein auf Goethe. Als „ein unvergleichlicher Titan der Moderne“ ist er für ihn zugleich „ein Repräsentant jener promethischen Welt, in der auf die Eigenmächtigkeit des Menschen gesetzt wird, da der Mensch nichts anderes hat, auf das er setzen kann und will“ (647). Taylor möchte bei seiner Apologie des „homo religiosus“ nach Goldstein zwar die Leistungsfähigkeit der transzendenzlosen Vernunft nicht bestreiten. Dennoch sind die erkennbaren Defizite, die Taylor als „Unbehagen an der Moderne“ bilanziert, für ihn „deutliche Symptome einer nicht vollzogenen Ausrichtung auf Transzendenz“ (647). Von daher erklärt sich, dass er „Erzählungen der Selbstermächtigung [] ganz und gar nicht einleuchtend“ (ebd.) findet. Derartige Selbstermächtigungen finden freilich ihre Evidenz und Integrität nach Goldstein „nicht selten aus der Not, die sie hervorgebracht hat“ (648). Am Ende stellt Goldstein die Frage, ob durch die von ihm rhapsodisch formulierten Vorbehalte – würden sie ausführlich formuliert – Taylors Erzählung „betroffen oder zumindest irritiert“ (ebd.) wäre. Goldstein verneint das, denn s. E. erzählt Taylor seine Geschichte der säkularen Welt in pragmatischer Absicht. Religion sei für ihn „so etwas wie eine Antistruktur im Getriebe rein immanenter Modernität“ (ebd.) und die Erzählung der widerstreitenden Entwicklungen von Religion und Modernität „so etwas wie eine Antistruktur im rationalen Selbstvergewisserungsdiskurs der Gegenwart“ (649). Gold-

steins Fazit: „Taylors Großerzählung einer Zukunft des Vergangenen soll das auf reine Immanenz versteifte rationale Selbstbewusstsein lockern, weiten und für das Transzendente öffnen. Das mag man für notwendig erachten – oder auch nicht“ (ebd.).

In seiner Replik hat sich *Cb. Taylor* relativ ausführlich mit seinen Kritikern auseinandergesetzt. Ohne die Fülle der Gesichtspunkte, die Taylor hier thematisiert, im Einzelnen explizieren zu können, sei zumindest auf sieben Punkte verwiesen, in denen er sich um eine Klarstellung bemüht a) Gegenüber Steinfath macht Taylor geltend, dass eine vollständige Moralkonzeption sich nicht allein auf biologische Überlegungen gründen lasse. Im menschlichen Leben spiele das „Metabiologische“ eine nicht zu eliminierende Rolle, wenn es darum gehe, die menschliche Identität, menschliche Tugenden oder das gute Leben zu bestimmen. Solche „dichten“ Auffassungen seien immer relevant – sei es, weil bestimmte Fragen nicht mit Verweis auf biologische Überlegungen allein geklärt werden könnten, sei es, weil dem, was in Form biologisch verankerter Ansprüche erscheine, keine eindeutige praktische Handlungsanweisung zu entnehmen sei, wenn auf solche Auffassungen nicht Bezug genommen werden könne. b) Taylor räumt ein, dass der Begriff der Fülle zu Missverständnissen Anlass gibt. Konkret merkt er an: Nie habe er „Fülle dem Mittelalter oder irgendeiner Epoche zugeschlagen“ (843). Wenn er auf diesen Begriff zurückgegriffen habe, dann nur deshalb, weil er einen generischen Begriff suchte, der es ermöglichte, eine Reihe von Unterscheidungen zu treffen, die „in jeder Weltanschauung auftauchen, sei diese nun religiös oder areligiös, theistisch oder atheistisch: nämlich jenen zwischen Orten, Zeiten und Zuständen, in denen das Leben voller zu sein scheint, und jenen, in welchen es von diesem Niveau abfällt oder dieses nicht erreicht“ (844). Es sei ihm also „um eine Perspektive, die den Vergleich zwischen voneinander sehr verschiedenen Positionen erlaubt“, gegangen, und sein Ziel sei es, mit Hilfe dieser Perspektive „etwas zum Vorschein zu bringen, das ein wesentliches Verständnis einer jeden dieser Positionen eröffnet“ (ebd.). Ausdrücklich betont er zudem, Fülle sei zwar „kein für die Erkenntnis grundlegender Begriff im Sinne Kants“, wohl aber „grundlegend für das menschliche Leben in seiner gegenständlichen Verständlichkeit“ (846). c) Was den Begriff der Transzendenz angeht, so bestehen nach Taylor viele Missverständnisse darin, dass man ihm im Verweis auf das Buch „*A Secular Age*“ eine bestimmte Ansicht darüber zutraut, was Transzendenz ist und worin sie besteht, obwohl er diese Ansicht nicht vertreten hat. Übersehen wurde dabei s. E., dass in diesem Buch zwei Sprachebenen vorkommen. Ein Großteil wurde, „um verschiedene Handlungen zu verdeutlichen, in indirekter Rede oder *Oratio obliqua* wiedergegeben“ (847). Andere Teile des Buches enthalten dagegen Behauptungen in direkter Rede. Als problematisch erwies sich nun, wie Taylor einräumt, dass dies bei der Einführung des Begriffs „Transzendenz“ nicht kenntlich gemacht wurde. d) Für eine ganze Reihe von Positionen und Argumentationen, die ihm, wie etwa der von Siep kritisierte Hybrisvorwurf, fälschlicherweise untergeschoben wurden, stellt Taylor klar: „Einerseits wurden sie von mir in der *Oratio obliqua* evoziert, um einen Eindruck von der Debatte zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu geben. Allerdings behaupte ich nicht, überzeugend für sie argumentiert zu haben. Andererseits bin ich selbst ein gläubiger Mensch, und so ist es klar (wenn auch nicht tautologisch), dass mir einige Argumente für den Theismus schlüssiger scheinen als ihre Negationen. Indes bin ich weit davon entfernt, alle für den Glauben vorgebrachten Argumente, die ich in *Oratio obliqua* aufführen könnte, selber überzeugend zu finden. Der ‚Hybrisvorwurf‘ beeindruckt mich nicht. Die motivationalen Gründe für den Unglauben scheinen mir nach wie vor vielfältiger und komplexer, als dieser Vorwurf vermuten lässt“ (849 f.). e) Rentschs Vorwurf gegenüber Taylor, keine philosophische Theologie ausgearbeitet zu haben, siedelt dieser im Bereich „unbegründeter Unterstellungen“ (850) an. Denn er ist der Meinung, ein solcher Vorwurf sollte durch eine Untersuchung der Darstellung des Autors aufgewiesen werden und nicht durch eine willkürliche Auswahl von Zitaten ohne Berücksichtigung der Rolle, die sie in seiner Argumentation spielen. f) Im Blick auf die Differenzen, die zwischen Sieps Vernunftverständnis und seinem eigenen Vernunftverständnis bestehen, stellt Taylor klar: Wesentlich für sein eigenes Vernunftverständnis ist, „dass unserem Denken (*reasoning*) immer schon eine dritte Dimension zugehört, die jenseits des präzisen Beobachtens und des verlässlichen Schließens liegt“ (856). Sie bestehe in dem, was man in den

Naturwissenschaften ‚theoretische Vorstellungskraft‘ und, bezogen auf unsere menschlichen Angelegenheiten, ‚moralisch-anthropologische Vorstellungskraft‘ nennen könne. Worauf es Taylor ankommt, ist, dass die Vernunft eine schöpferische Komponente besitzt und zu neuen Weisen der Wirklichkeitserfassung fähig ist. Taylors Gewährsmann ist hier Platon. Dieser macht ihm zufolge deutlich: „Vernunft lässt sich nicht einfach auf das explizite Schlussfolgern reduzieren, d. h. auf die methodologisch rationalen Operationen, die wir hinsichtlich unserer bereits artikulierten Erkenntnisse ausführen“ (ebd.). Ausdrücklich bekräftigt Taylor, dass der vernunftvermittelte Weg zur Wahrheit notwendigerweise einen Abschnitt nahezu blinden Tastens enthalte, der, wenn überhaupt, erst später, nämlich im Erfassen der ihm zuallererst (aber nicht notwendig) folgenden Sinnfälligkeit, seine Beglaubigung erhalte. Bei dieser Beglaubigung unterscheidet Taylor zwei Facetten. Die erste besteht ihm zufolge „im Verständnis des Sinnes, der sich uns ergibt und den jeder für sich selbst erfahren mag“; die zweite betrifft hingegen „die generelle Übereinkunft der am Denkprozess Beteiligten dahingehend, wirklich ein Verständnis erzielt zu haben“ (ebd.). Insofern das Denken etwas ist, was wir nicht allein tun, sondern was zwangsläufig dialogische Zusammenarbeit und gegenseitigen Austausch voraussetzt, lassen sich beide Facetten nicht voneinander trennen. g) Zum Verständnis von Illichs Denken führt Taylor an: Auch für Illich sei klar: Institutionen sind ohne Regeln dauerhaft nicht lebensfähig. Die Kirche bildet hier keine Ausnahme. Auch die Alltagsmoral kommt ohne Regeln nicht aus. Was die Rechtskultur angeht, so hätte diese vielleicht nicht entstehen müssen. Aber sie ist durchaus nicht nur nachteilig. Denn das Rechtssystem eröffnet zweifellos „bedeutsame Möglichkeiten, um menschliches Leben und menschliche Wohlfahrt zu schützen“ (860). Der Punkt, auf den es Illich ankomme, liege woanders. Die wesentliche Botschaft, die Illich vermittelt, besteht ihm zufolge in der Einsicht, „dass alle anerkannten Regeln, verankerten Strukturen und herrschenden Ordnungen, wie vorzüglich sie auch immer sein mögen, zerstörerische, repressive oder lächerliche Folgen zeitigen können, wenn sie mit rücksichtsloser Konsequenz praktiziert werden“. Taylor stimmt Illich in diesem Punkt zu und verweist auf den kirchlichen Sexualkodex, der, „auf einen fragwürdigen Begriff der ‚Natur‘ gestützt, in seiner Anwendung (theoretisch) die Gefahr der Exkommunikation beschwört“ sowie „zu herzlosen Verurteilungen und Ausgrenzungen führen“ (861) kann.

Im Ganzen dokumentiert der vorliegende Sammelband deutlich das Anregungspotenzial von Taylors „Reflexion der Moderne“ (9), macht aber zugleich auch klar, dass sein Denken eine Menge von Implikationen hat, die nicht unkontrovers sind und daher kritische Rückfragen hervorrufen. So ist es bezeichnend, wenn Goldstein in einer Fußnote bemerkt: „Taylor hat seinen persönlichen gläubigen Standpunkt in ‚Ein säkulares Zeitalter‘ gleichsam in statu confessionis formuliert. Es sei mir erlaubt, im Gegenzug zu bekennen: Ich bin ein Bewohner der prometheischen Welt“ (647). Damit sind klar zwei unterschiedliche Positionen benannt, die in dem Streit um die Moderne ins Spiel kommen. Ebenso kommen auch zwei unterschiedliche weltanschauliche Positionen in der Auseinandersetzung von Taylor und Steinfath ins Spiel. Steinfath glaubt an die Möglichkeit einer Ethik auf naturalistischer Grundlage. Taylor macht hingegen auf die Grenzen einer solchen Art von Ethikbegründung aufmerksam, wie er überhaupt eine deutliche Skepsis gegenüber allen Versuchen artikuliert, den Naturalismus als modernen Königsweg menschlicher Lebensdeutung zu propagieren. Weiterhin kommen auch unterschiedliche fundamentalphilosophische Optionen zur Sprache, wenn man an Sieps und Rentschs Kritik an Taylor denkt, die jeweils von einer bestimmten Vorstellung von systematischem Philosophieren bestimmt ist, die von Taylor nicht geteilt wird. Richtig wird von den Herausgebern auch die Rolle von Taylors Großerzählungen über die Entstehung der modernen Identität und des säkularen Zeitalters bestimmt, wenn sie diese als „Gegenerzählungen zu den rationalen Mythen der Moderne“ (10) – nicht aber zur Moderne selbst – interpretieren. Taylor, so betonen sie, sei „kein Vernunftskeptiker im Sinne der klassischen kritischen Theorie“, doch sei ihm nicht verborgen geblieben, „dass im Machtbereich der Rationalität auch die metaphysischen Muster von Gewalt und Exklusion überdauern“ (ebd.). Zudem sei Taylor klar, „dass wir dem modernen Subjekt größere Resonanzräume erschließen müssen, als je die Vernunft in uns zu erzeugen vermag“ (ebd.). Weiterhin weisen die Herausgeber zu Recht auf die Rolle Tay-

lors als Zeitdiagnostiker hin, dessen Denken durch eine ausgreifende Lebensnähe „weit über den engen Kreis der akademischen Schulphilosophie hinaus wirksam geworden“ (ebd.) sei. Als Taylors zentrales Motiv stellen sie heraus, dass es ihm darum gegangen sei, „die Ambivalenzen des Lebens in der Moderne nachzuzeichnen“ (11) und deren Herkunft und Gründe immer besser zu verstehen. Um eine aus einer distanzierten Beobachterperspektive heraus vorgenommene Zeitdiagnose sei es ihm nicht gegangen, sondern er wollte die Beteiligtenperspektive zur Sprache bringen. Zentrales Thema von Taylors Zeitdiagnose ist nach Meinung der Herausgeber „die von uns in unserem Leben erfahrene Zerrissenheit der Moderne, die hohe Erwartungen an Freiheit, Autonomie und Authentizität geweckt hatte und die diese Hoffnungen nicht erfüllen konnte“ (ebd.). *M. Lutz-Bachmann* ist in seinem eigenen Beitrag zur Festschrift näher darauf eingegangen. Dort würdigt er den Modernetheoretiker Taylor, weil dieser die Moderne nicht nur als faktisch unhintergehbare und fragile Epoche wahrgenommen habe, sondern auch als eine „Konstellation, in der sich mit einiger innerer Notwendigkeit bestimmte Erwartungen nicht erfüllt haben“ (371). Nach Lutz-Bachmann kann daher „die Moderne mit Taylor als eine ‚nicht erfüllte Zeit‘ bezeichnet werden“ (ebd.). Er erinnert in diesem Zusammenhang an die für die Moderne kennzeichnenden Momente der Leere, der erfahrenen Sinnlosigkeit und der Zerrissenheit des Menschen, „die für Taylor zur Beobachtung einer stets wiederkehrenden Aktualität von spirituellen Suchbewegungen, unerwarteten Konversionen und religiös gedeuteten Kontingenzerfahrungen führ(t)en“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

MIETH, CORINNA, *Positive Pflichten*. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem (Ideen & Argumente). Berlin/Boston: de Gruyter 2012. X/259 S., ISBN 978-3-11-025564-5.

Die Habilitationsschrift von Corinna Mieth (= M.), Inhaberin des Lehrstuhls für Praktische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie an der Ruhr-Universität Bochum, ist vom bedrängenden Problem der Weltarmut veranlasst. Von den vielfältigen moralischen Problematiken, die sich in diesem Zusammenhang auftun, greift sie eine sehr spezielle auf. Haben nicht Menschen aus reichen Ländern die moralische Pflicht, durch geeignete Maßnahmen (wie durch Spenden für Hilfsorganisationen) diejenigen, denen der armutsbedingte Tod droht, zu retten? Leuchtet diese moralische Pflicht nicht ebenso unmittelbar ein wie die der Rettung eines Kindes, das in einem Teich zu ertrinken droht? Besteht nicht zwischen beiden Situationen eine Analogie, sodass die vielfach vertretene Ansicht, es bestünde keine starke moralische Verpflichtung zur Hilfe für absolut Arme, zu korrigieren ist? Oder sind die Unterschiede zwischen den beiden Handlungsweisen so erheblich, dass sie ethisch unterschiedlich zu beurteilen sind? Unter einer vorwiegend individual-ethischen Perspektive entwickelt M. gleichsam eine komplexe Ethik der Hilfe. Ihr erkenntnisleitendes Interesse gilt der präzisen Bestimmung und Begründung, welche Art von moralischer Verpflichtung oder Verantwortung Individuen je nach den Bedingungen des Helfens haben. Ihre Reflexionen sind strikt normativ-ethisch ausgerichtet. Solange nicht geklärt ist, wer wem gegenüber unter welchen Bedingungen zu welcher Hilfe verpflichtet ist, ist Paränese fehl am Platze. Von dieser hält sich M. gänzlich fern, was insofern beachtlich ist, als angesichts der hintergründigen Thematik die Versuchung groß ist, Argumentation durch Appelle zu ersetzen.

Im ersten, dem grundsätzlichen Hauptteil (9–159) beabsichtigt M., ein Konzept positiver Pflichten, die ein aktives Handeln fordern, plausibel zu machen. Wer nicht wie P. Singer und P. Unger eine starke positive Pflicht von Menschen aus reichen Ländern zur Hilfe für von lebensbedrohlicher Armut Betroffenen gegeben sieht, hat die Alternative, die Hilfe entweder als eine supererogatorische Handlung oder als eine schwache, im kantischen Sinne als eine unvollkommene Pflicht zu begreifen. Anhand dieser Alternative wird der erste Hauptteil unterteilt. Im ersten Kap. (11–61) behandelt M. die Supererogationsthese, der zufolge positive Leistungen zur Verbesserung der Lage anderer jenseits der Pflicht liegen, ihre Ausführung besonders lobenswert, ihre Unterlassung jedoch nicht zu tadeln bzw. nicht zu sanktionieren ist und der Empfänger weder einen

moralischen Anspruch noch ein juridisches Recht auf Hilfe hat. Zur Diskussion stehen dabei insbesondere Pflichten, die M. vorverhaltensunabhängige nennt, die mithin nicht institutionell bestimmt sind, wie dies bei Berufspflichten oder Fürsorgepflichten (etwa von Eltern für ihre Kinder) oder bei in Versprechen oder Verträgen begründeten Verpflichtungen der Fall ist. M. unterscheidet eine Handlungssupererogation, bei der eine Person wie eine „Heldin“ in unzumutbarer Weise Gefahren an Leib und Leben oder wie eine Heilige in unzumutbarer Weise Opfer auf sich nimmt, von einer Akteursupererogation, bei der es wie bei einer Freundlichkeit um eine geringfügige Verbesserung geht, die zumutbar ist. Die Autorin zeigt auf, dass das Handeln eines Samariters, insoweit dieser individuelle Nothilfe leistet, eine positive Pflicht ist. In einem ersten Ansatz eruiert sie fünf Kriterien für Hilfspflichten: Auf Seiten des Empfängers hat eine objektive Bedürftigkeit vorzuliegen, ihm steht ein notwendiges Gut nicht hinreichend zur Verfügung. Auf Seiten der helfenden Person muss eine Zuständigkeit gegeben sein, die Hilfe muss ihr zumutbar sein, muss Aussicht auf Erfolg haben sowie zulässig sein. Dieser Kriteriologie kommt im Weiteren eine tragende Rolle zu.

Im zweiten Kap. (62–159) befasst sich M. mit der Prioritätsthese, wonach negative Pflichten per se Vorrang vor positiven haben, wonach diese generell schwächer sein sollen als jene. Als Alternative zur Einordnung, Hilfsleistungen seien supererogatorisch, zieht sie Kants Auffassung heran, diese Handlungen seien Tugendpflichten. Sie greift die bekannten kantischen Unterscheidungen zwischen Rechts- und Tugendpflichten sowie zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten auf. Ihre Aufmerksamkeit ist in Sonderheit auf die Distinktion zwischen einer starken Verpflichtung zu individueller Nothilfe und einer schwachen Verpflichtung zu allgemeiner Wohltätigkeit gerichtet. Bei den jeweiligen Differenzierungen kommt es ihr auf die Relevanz der Unterscheidungsmerkmale an. Für die Qualifizierung der Pflichten sind insbesondere Kriterien wie diese von Gewicht: Ist eine Hilfspflicht vor allem hinsichtlich der Zuständigkeit und der Erfolgsaussicht eindeutig bestimmt oder ist sie unterbestimmt? Ist sie allgemein zumutbar oder überfordert sie? Besteht ein Recht auf Hilfe und damit korrespondierend eine Gerechtigkeitspflicht, kann deren Erfüllung unter Umständen sogar erzwungen werden oder nicht? M. zeigt auf, dass den gängigen Unterscheidungen in positive und negative Pflichten sowie in starke und schwache Pflichten verschiedene *principia divisionis* zugrunde gelegt werden. Die Quintessenz ihrer Reflexionen ist, dass es eine starke positive Hilfspflicht im Falle einer Notlage gibt, bei der – wie etwa beim Samariter oder beim Retter des Kindes, das zu ertrinken droht – die namhaft gemachten Kriterien für eine derartige Pflicht erfüllt sind. M. bestreitet mit anderen Worten die Prioritätsthese vom generellen Vorrang negativer Pflichten. Im Ergebnis formuliert sie ein Hilfsprinzip und bestimmt dessen notwendige Elemente. Vorausgesetzt, dass der Adressat objektiv bedürftig ist, kann je nach den Bedingungen der Situation unter deontischer Rücksicht betrachtet entweder eine Pflicht zur individuellen Nothilfe oder zur allgemeinen Wohltätigkeit oder eine supraobligatorische Handlung vorliegen.

Im zweiten Hauptteil (161–242) erörtert M. die Analogiethese, die exemplarisch betrachtet besagt, dass zwischen der Pflicht zur Rettung des Kindes und der zur Hilfe für von absoluter Armut Betroffene trotz der Unterschiede bedeutsame Ähnlichkeiten bestehen. Vor dem Hintergrund dieser These untersucht M. mit Blick auf das sie beschäftigende Problem der Weltarmut die Reichweite und Verbindlichkeit von Hilfspflichten. Ist die Linderung oder Bekämpfung der Weltarmut, durch die soziale Menschenrechte verletzt werden, näherhin eine starke Hilfspflicht? Anhand der von ihr entwickelten Kriterien für eine derartige Pflicht geht M. dieser Frage nach. Dass auf der Empfängerseite das Kriterium objektiver Bedürftigkeit erfüllt ist, liegt in Anbetracht der Fakten auf der Hand. Schwieriger gestaltet sich die Prüfung der Kriterien auf der Geberseite. So ist beispielsweise hinsichtlich des Kriteriums der Zuständigkeit zu fragen, welche Rolle die Nähe oder Distanz zwischen Adressaten und Akteur spielt und wie eindeutig die Verpflichtung bestimmt ist, oder hinsichtlich des Kriteriums der Zumutbarkeit, woran diese sich *in concreto* bemisst, oder hinsichtlich des Kriteriums der Zulässigkeit, welche negativen Effekte die Hilfe eventuell hat oder ob durch sie Rechte Dritter verletzt werden, oder hinsichtlich des Kriteriums der Erfolgsaussicht, wie unter Umständen die Verglebarkeit oder Ineffizienz der Hilfe vorausgesehen werden kann. M.s Einzelprü-

fungen ergeben in der Summe, dass die Analogiethese nicht zutrifft. Die Art der jeweiligen Notlage ist zu verschieden. Diese kann aktuell oder permanent vorhanden, individuell oder systemisch bedingt sein. Sie kann unterschiedliche Ursachen haben und nur auf verschiedene Weise behoben werden. Um der Diversität der Bedingungen gerecht zu werden, benennt M. vier Modelle von positiven Hilfspflichten: die der Fürsorge, die der Nothilfe, die der Wohltätigkeit und die der Solidarität. Weil die Armut aus einem institutionellen Versagen resultiert, besteht ihrer Überzeugung nach gegenüber den Armen eine Solidaritätspflicht.

Bei der Fülle von sachlich gehaltvollen wie filigranen Analysen, wie M. sie bietet, versteht es sich von selbst, dass im Rahmen einer Rezension nur wenige Anfragen angesprochen werden können. Mit Blick auf das erste Kap. seien nur zwei Beispiele genannt. Anzufragen wäre, ob nicht die Eingrenzung auf Handlungen, bei denen Wichtiges auf dem Spiel steht, sinnvoll wäre, um das Proprium supererogatorischer Handlungen scharf zu bestimmen. Dies würde bedeuten, dass das, was M. Handlungssupererogation nennt, *per definitionem* aus dieser Klasse von Handlungen auszuschließen wäre. Anzufragen wäre, ob nicht gerade mit Blick auf das Kriterium der Zumutbarkeit die Beachtung der Akteur-Beobachter-Differenz hilfreich wäre, da mittels ihrer erklärt werden könnte, warum der Akteur, weil er von vornherein seine individuellen Handlungsmöglichkeiten berücksichtigt, etwas für seine Pflicht hält, was der Beobachter, der die allgemeine Erwartbarkeit als Kriterium zugrunde legt, als supererogatorische Handlung qualifiziert. Mit Blick auf das zweite Kap. sei nur angefragt, ob es nicht für die Verhältnisbestimmung von Rechts- und Tugendpflichten hilfreich wäre, ein Fundierungs- und ein Konfliktverhältnis zu unterscheiden. Im ersten Fall besagt die *Prima-facie*-Regel, dass zunächst die Rechte der Betroffenen zu achten sind, bevor jemand aus freier Initiative helfen kann. Im zweiten Fall besagt die *Prima-facie*-Regel, dass bei einer Konkurrenz die Wahrung elementarer Rechte den Vorrang vor der Hilfe hat.

M.s Schrift besticht durch eine mustergültige Klarheit in der Gedankenführung. M. bestimmt sowohl die übergreifenden als auch die detaillierten *quaestiones disputandae* präzise. Der Duktus ihrer Reflexionen sowie ihre Argumentationen sind jederzeit unmittelbar nachvollziehbar. In erhellender Weise formuliert sie Thesen, mit denen in pointierter Form in der einschlägigen Literatur vertretene oder denkbare Positionen erfasst werden. Methodisch geht sie in der Regel so voran, dass sie die Auffassungen klassischer wie neuerer Autoren zu einer eingegrenzten Frage darlegt und diese eingehend prüft. Mit Einwänden setzt sie sich gründlich auseinander. Eine ihrer Stärken sind grundlegende wie subtile Differenzierungen. Der Sache nach benennt sie jeweils das *principium divisionis* und erörtert seinen jeweiligen Erklärungswert. Für ihre Fragestellung ist die Ausdifferenzierung in verschiedene Modelle der Hilfe von besonderer Bedeutung. Eine weitere Stärke besteht darin, dass sie Kriterien ausfindig macht und eingehend begründet, anhand derer die Art der jeweiligen moralischen Verantwortlichkeit in einleuchtender Weise bestimmt werden kann. Den beiden Aufgaben normativer Ethik wird sie vollkommen gerecht; denn sie erfasst zum einen in rekonstruktiver Hinsicht moralische Intuitionen begrifflich, hinterfragt zum anderen in kritischer Hinsicht vorgebrachte Positionen und wägt dabei das Gewicht der Argumente ab. Durchgängig illustriert sie ihre Überlegungen anhand von lebensnahen Beispielen. Sie kommt jeweils zu plausiblen Lösungen, die sie in einem Fazit präsentiert, und lässt dabei eine praktische Urteilskraft erkennen. In einigen Stellen wäre vielleicht zur Vermeidung von Redundanzen ein Komprimieren des Textes wünschenswert; die Ausführlichkeit mag aber auch dem Streben nach größtmöglicher Genauigkeit geschuldet sein. Ihre Ausführungen sind sehr gut lesbar. Sie verzichtet völlig auf eine „hochgestochene“ Sprache. Ihre Darlegungen sind – bei deutschsprachigen philosophischen Veröffentlichungen nicht gerade verbreitet – von wohlthuender Nüchternheit, was im Übrigen ihrem implizit spürbaren moralischen Impetus keinerlei Abbruch tut.

Es sei der Hinweis erlaubt, dass M.s Analysen ebenfalls für die theologische Ethik von Interesse sein können. Bei der Auslegung des Grundprinzips christlicher Ethik, dem Gebot der Nächstenliebe, haben sich seit langem etliche der Fragen gestellt, die M. in ihrer Ethik der Hilfe im Detail erörtert. So ist, um nur einige Beispiele zu nennen, der Moralthologie die Abgrenzung zwischen moralischer Pflicht und superero-

gatorischer Handlung völlig vertraut, stammt doch die letztgenannte Kategorie aus ihrer eigenen Tradition. In diesem Kontext ist die theologische Ethik mit der Frage konfrontiert gewesen, was einzelnen Menschen unter welchen Umständen an Hilfsleistungen zumutbar ist, was sie umgekehrt überfordert. In ihrer Lehre vom *ordo amoris* hat sie diverse Präferenzregeln entwickelt, die bei der Beantwortung der Leitfrage „Wer von uns hat wem womit unter welchen Voraussetzungen zu helfen?“ der Orientierung dienen. Sie kennt die Präferenzregeln vom Vorrang der Pflicht vor dem Rat, also der supererogatorischen Handlung, sowie vom Vorrang der Pflichten der Gerechtigkeit vor denen der Liebe (im Sinne der Barmherzigkeit verstanden). Bei der Bestimmung des Inhalts der Hilfe entwickelt sie anhand der Kriterien entweder der Werthöhe oder der Wertdringlichkeit Vorzugsregeln. Bei der Bestimmung des Adressaten macht sie dem Subsidiaritätsprinzip entsprechend verschiedene Grade der Nähe aus. Sie differenziert zwischen „natürlichen“ Pflichten, die wie beim Samariter in der Eigeninitiative gegründet sind, und institutionell bestimmten Pflichten. Sie kennt im Übrigen eine Gradualität bei den Sünden, was einschließt, dass für sie nicht, wie M. meint (34, 39), jeder Verstoß gegen ein Gebot eine Todsünde ist. Das Thema „Hilfe“ stellt sich für sie selbstredend auf der individuellethischen Ebene anders dar als auf der sozialetischen. Mit Blick auf das Problem der Weltarmut lässt sich die christliche Sozialetik von der Option für die Armen sowie vom Prinzip der Solidarität leiten. Meines Erachtens dürfte sich zeigen lassen, dass die Ergebnisse, zu denen M. aus philosophischen Erwägungen bei verschiedenen Detailfragen kommt, in vielfacher Hinsicht mit dem in der theologischen Ethik entwickelten Konzept der Nächstenliebe, insoweit dieses rational einsichtig ist, kompatibel ist.

D. WITSCHEN

WITSCHEN, DIETER, *Religionsfreiheit und Kirche*. Politik – Rechtsethik – Theologie. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2013. 132 S., ISBN 978-3-506-77707-2.

Dr. theol. Dieter Witschen [= W.] arbeitete von 1976 bis 1986 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster und ist seit 1986 Mitarbeiter beim bischöflichen Offizialat Osnabrück. Vielfach hat er sich höchst engagiert zum Thema „Menschenrechte“ geäußert.

Im ersten Kap. (15–25) stellt W. zuerst jene Rechte vor, welche einem jeden Gläubigen sowie jeder Vereinigung von Gläubigen ausnahmslos zustehen: die Freiheit des Glaubens, des Bekenntnisses der Religionsausübung sowie der Vereinigungsfreiheit. Nie ist diese „Freiheit“ ein bloß politisches Zugeständnis (34), sondern ein unverfügbares Menschenrecht. – Eng daran erörtert W. sodann das Recht, welches der Institution Kirche zusteht: Es lässt sich nicht von einem oder dem „Menschenrecht“ der Kirche reden; wohl aber ist von den ihr zugehörigen Rechten zu sprechen, welche der Kirche ihr institutionelles Bestehen, ihre Tätigkeit als auch die Achtung und Ehrerweisung sichern. W. fügt richtigerweise hinzu: „Die Kirche als Institution ist nicht Berechtigter eines Menschenrechts“ (25).

W. schließt im zweiten Kap. (26–50) Feststellung und Überlegungen hinsichtlich der Grenzen des Rechts auf Religionsfreiheit an. Keine Grenze besteht hinsichtlich des Trägers dieses Rechts: Es steht allen Menschen ausnahmslos zu (29), nie also kann und darf dieses Recht einem einzelnen Menschen oder einer Gruppe oder den Trägern einer bestimmter Weltanschauung abgesprochen werden. Andererseits bedarf es der genauen Bestimmung, was denn unter „Religion“ zu verstehen sei, die rechtlich geschützt werden muss. Der innere Gehalt von „Religion“ hängt überhaupt nicht von der Zahl der Anhänger, nicht von der Rolle im Verlauf der Geschichte, auch nicht bloß von irgendeiner gebräuchlichen Schrift u. a. ab.

W. arbeitet anschließend sorgfältig heraus, was rechtlich einer jeden Person auf Grund des Menschenrechts der Religionsfreiheit zusteht; welche Ansprüche sie geltend machen kann, natürlich nicht muss: Dieses Recht schließt alles mit ein, was jene Menschen selbst als religiöses Handeln einordnen (35). Wie aber ist zu verfahren, wenn aus der religiösen Einstellung heraus Handlungen vorgenommen werden, evtl. vorgeschrieben sind, welche die Großgesellschaft als Verstöße gegen das Sittengesetz bezeichnet? (37–39). Die differenzierte Antwort W.s entspricht unserem sittlich-rechtlichen Stand:

Elementarste ethische Standards dürfen nicht und nie verletzt werden. Untersagt werden müssen also Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften, welche die Rechte anderer Personen, gleich, ob sie Mitglieder dieser Gemeinschaft sind oder nicht, massiv verletzen (38). Auch darf ein Mitglied einer Religionsgemeinschaft sich selbst eine solche Vornahme untersagen, was ihm schwere Nachteile vonseiten seiner eigenen Religionsgemeinschaft eintragen kann; gegen die wiederum der Staat zu schützen verpflichtet ist.

Sodann geht W. im dritten Kap. (51–68) ausführlich und genau unter dem Titel „Negative – Positive Religionsfreiheit“ auf jene Person oder Gruppe ein, welche es für sich radikal ablehnt, einer Religionsgemeinschaft überhaupt anzugehören oder eine Religion zu haben. Unter anderem erklärt W., was genau unter „negativem“ Recht zu verstehen sei, welches beinhaltet, vom Staat „gegen den eigenen Willen religiöser Einflußnahme ausgesetzt oder gar zu religiösen Handlungen gedrängt zu werden“ (So H. Bielefeldt, *Wahrheit und Toleranz ...*, in: GGA 262 (2010), 120; bei W.: 56, Anm. 45).

Das vierte Kap. (69–97) erläutert Inhalt und Umfang der staatlichen Neutralität gegenüber den Religionsgemeinschaften wie auch gegenüber dem einzelnen Gläubigen. Zentral und Quelle für jegliche genaue Fassung der Neutralität ist die Gleichheit, also die Gleichbehandlung sämtlicher Gläubiger und Glaubensgemeinschaften. Auf ihr gründet sich für den Staat das radikale Gebot, sich gegenüber diesen Bezugspersonen und -gruppen neutral zu verhalten (71). Der Staat hat unparteilich zu sein und darf weder eine Gruppe privilegieren noch einer Gruppe höhere oder geringere Chancen einräumen. W. behandelt hilfreich einige immer wieder auftretende „Fälle“ (87–95).

Auf das ebenso vertraute fünfte Kap. (98–114), welches auf die jedem Staat auferlegte Pflicht eingeht, die Religionsfreiheit zu achten, zu schützen und zu gewährleisten, folgt das sechste Kap. (115–131), welches allein bereits diesem Buch W.s eine hohe Wichtigkeit verleiht.

Unter dem Titel „Kirche: Anwältin für Religionsfreiheit“ richtet sich W. weitestgehend an die römisch-katholische Kirche und zeigt ihr ihre besonderen Pflichten auf. In diesem höchst anregenden wichtigen Kapitel hätte ich mir nun einige deutlichere Bemerkungen gewünscht.

1. W. sieht in dem einen Menschenrecht der Religionsfreiheit zwei verschiedene Aufgaben: a) den Träger des Menschenrechts selbst zu schützen, b) eine Verpflichtung Dritter, zu diesem Schutze zu verhelfen. Ich darf dazu aus meinem Wissen anmerken: Zu a) Wer ein Menschenrecht direkt für sich als Pflichtnorm beansprucht, bedarf nicht eines anderen Rechts, um dieses Menschenrecht zur Geltung zu bringen! Zu b) Doch wer fordert, dass anderen Menschen der menschenrechtliche Schutz zu garantieren sei, stützt m.E. diese Forderung auf eine höhere, den Menschenrechten übergeordnete Norm, auf welcher das Menschenrecht selbst begründet und seine Beachtung gefordert ist. So wie doch aus dem Tötungsverbot nicht direkt die Pflicht folgt, Leben in vielerlei Weise zu erhalten; vielmehr beruht diese Pflicht auf einer grundsätzlicheren Norm, von der auch das Tötungsverbot seine Kraft bezieht.

Um welche Norm oder welchen Willensakt handelt es sich? Zumindest wäre es sinnvoll, dieser Frage nachzugehen. Angeben lässt sich: Ein Willensakt Gottes, welcher den Menschen als Sozialwesen mit Rechten und Pflichten erschafft; oder das Liebesgebot oder der gesellschaftlich anerkannte Wertestandard (so Wolfrum) oder sittliche Gestaltungsprinzipien (so Schwartländer) u.a. [dazu N. Brieskorn, *Menschenrechte*, 1997, 103–113]. Geht man auf diese Sichtweise ein, die sich auf eine Sphäre richtet, die dem Menschenrecht selbst übergeordnet ist, so erweitert sich dadurch der Blick auf einen Grund und auf Zusammenhänge, welche den kirchlichen direkten oder indirekten Einsatz an enormem Wert gewinnen lassen: Je umfassender zudem die Einladung zum Verständnis der eigenen Aktion begründet ist, desto mehr und umso stärkere Mitarbeit ist zu erwarten.

2. W. erwähnt sodann folgende zwei Positionen: a) die klare, tatkräftige Solidarität mit Opfern, das Mitleiden im „Unten“, wodurch die helfende Person selbst oft wohl erfährt, dass und wie sie als Menschenrechtsträger ebenfalls verletzt wird. Der in seinen Rechten verletzte Mensch ist wirklich „Nächster“ (Mt 22, 39), dem Liebe gebührt. b) Ausgiebiger und höchst engagiert behandelt W. hingegen die von außen ansetzende Hilfe, um von Menschenrechten geschützten Positionen auch wirklich Schutz zu ver-

schaffen: Eine höchst politische, nicht gefahrlose Tätigkeit ist dabei auszuüben! Für diese Position, die von „oben“ her sorgt, wird die verletzte Person jedoch bloßes Mittel sein, um das politische Engagement zu begründen. So schwierig es ist, dieser Aufgabe, also b), gerecht zu werden, so ist es der Kirche ebenfalls aufgetragen, Mitglieder zu haben, welche für den unmittelbaren Einsatz mit den Opfern bereit sind. Eine ausführlichere Darstellung von a) wäre daher willkommen.

3. W. erwähnt (124) positiv die mögliche Leistung einer Politik der „Goldenen Regel“: Wie ich dir, so du mir! Wenn eine Minderheit gegenüber einer Mehrheit ihre Rechte einfordert, rechtfertigt sie ihre Forderung dadurch, dass sie dort, wo sie die Mehrheit bildet, Minderheiten schützt und achtet. Richtig! Nur hat eine solche Politik keinen Ort im Einsatzbereich für die Menschenrechte: Diese stehen jedem Menschen als Menschen zu, gleich, ob er sittlich und rechtlich verwerflich ist, ob er gegen die Menschenrechte anderer verstößt etc. Menschenrechte gebühren niemandem erst auf Grund einer dem Gegner gefallenden Leistung, sondern stehen ihm bloß und bereits als Mensch zu, dem Henker ebenso wie dem, der gehenkt werden soll. Die Pflicht zum Schutz der Menschenrechte besteht unabhängig von einem Entgelt, einer Leistung und ist auch von jenem zu erbringen, der Menschenrechte reichlich genießt oder selbst vielfach verletzt. Menschenrechte stehen auch der völlig intoleranten Person zu (67 ff., 126 ff.).

Nur so viel zu dem höchst wichtigen, anregenden Buch, das eine hohe Konzentration vom Leser verlangt und auf eine hochherzige Einstellung für die Opfer dieser Welt dringt.

N. BRIESKORN SJ

FLASCH, KURT, *Warum ich kein Christ bin*. Bericht und Argumentation. München: Beck 2013. 280 S., ISBN 978-3-406-65284-4.

„Geboren ist ein Gottessohn: keine Scham; denn es ist eine Schande; gestorben ist der Sohn Gottes: durchaus glaubhaft, weil läppisch; begraben, auferstanden: das ist gewiss, weil unmöglich.“ Darum war Tertullian ein Christ (*De carne Christi* V [MPL II 761]) – und ist K. Flasch (= F.) es nicht mehr. „Ich wundere mich über die Großtöneri von Theologen, die das Christentum als Ausbund von Vernunft anpreisen. Paulus nannte es eine ‚Torheit‘“ (256 f.).

Mit den Theologen, gar den heutigen, hat F. es nicht gerade. Die Antwort des Bultmann-Schülers H. Braun auf seine Frage, wozu er Jesus brauche, „lautete etwa: ‚Er ist mir vertraut. Er zeigt mir, wie ich leben soll. Er leitet mich an zur Selbsterforschung, ohne mich zu demütigen. Er gestattet mir Selbsterkenntnis, mit der ich „gestrost“ weiterleben kann.“ [Und was hörte er heute bei so manch katholischem Kollegen?] „Es war das letzte Mal, daß ich einen Theologen um Rat in Glaubenssachen fragte. Ich war endgültig ‚entmythologisiert‘“ (37 – bedenkenswert auch [149] die Verwunderung F.s darüber, „wie inhaltsarm große Theologen des 20. Jahrhunderts von ihrem Gott gesprochen haben“).

F. wehrt eingangs ausführlich die Vermutung ab, er habe mit Kirchenleuten schlechte Erfahrungen gemacht, indem er ein Resümee seines Buchs *Über die Brücke. Mainzer Kindheit 1930–1949* an den Anfang stellt. Auf dem Niveau von Kirchenaustritten aus Unzufriedenheit mit einem Bischof bewegen wir uns hier nicht. Er stellt vor allem auf die Umbrüche in der Neuzeit ab, die aus der Milieu-Selbstverständlichkeit des Glaubens zur heutigen Verlegenheit ihm gegenüber geführt haben: Weissagungen, Wundergeschichten, Auferstehung, Bekehrung der Welt (als *das* Wunder, anstelle der nicht fortgesetzten biblischen, so schon Augustinus, *De vera religione*). Anstoß war für F. der „für mich schicksalhafte Fehler“ (33) des Historikers M. Gelzer, vorweihnachtlich im Hörsaal über das Christentum zu „predigen“, ohne bei den Paulusbriefen etwas von der minutiösen Präzision zu zeigen, mit der er die Briefe Ciceros behandelt hatte. (Es ließ ihn [34] fragen, „ob der Glaube nicht zuweilen den Verstand ruiniert“.)

Auf diesen ersten Teil des Berichts folgt die Argumentation. „Der Gott der Philosophen verdient ein ehrendes Gedenken“ (150). F. verdeutlicht und verteidigt Anselms „quo maius cogitari nequit“; aber zum einen sei solch ein Gott für die religiösen Bedürfnisse zu abstrakt, sodann komme weder dessen Beweis noch einer der anderen Gottes-

beweise ans Ziel. Der Rez. als „ontosaurus metaphysicus“ widersteht der Versuchung, die z. T. erstaunlich ungenauen Einwände zu distinguieren (z. B. 154: Abwehr des *re-gressus* zirkulär? Ausnahmslosigkeit des Kausalprinzips mit Gott als Ausnahme?). Erst recht hält er – mit Sokrates – Zeitgeist und Denkklima nicht für philosophische Argumente (bzgl. der Philosophie-Ersatz-Angebote in heutiger Theologie und Pastoral sieht er keinen Anlass, F. zu widersprechen). Haben indes Antike und Mittelalter metaphysische Beweise im neuzeitlichen Sinn für zwingend gehalten? – Aber der Hauptpunkt ist ohnehin der „Gott der Väter“, der biblische Gott: ein Gott des Zorns und der Rache, der exklusiven Bevorzugung Israels (mit allen Mitteln, auch Lügen). Neben und vor anderen Texten, schon 157 f. und dann nochmals im Fazit 261, führt F. 1 Sam 15 an. – Die Autorität der Bibel, beider Testamente, ist jedoch von der historisch-kritischen Forschung, die „nicht erbaulich, sondern genau“ redet (54), untergraben worden. (63: „Die sog. kanonische Exegese ist, historisch gesehen, ein Unding“.)

Vor allem hat das Christentum seinen Namen davon (vielleicht wäre es gut, hier deutlicher zu unterscheiden), dass es über Gott und Schöpfung hinaus die Inkarnation und unsere Erlösung verkündet. Darin gründet ja auch sein Credo-Charakter, also seine dogmatische Verfasstheit. In der Tat ist Christ, wer Jesus von Nazareth den „Herrn“ nennt, was, wie Paulus unterstreicht, nur im Hl. Geist möglich ist. Dabei wären von der Botschaft der Erlösung selbst die theologischen Theorien zu unterscheiden. Und angesichts einiger unter ihnen steht man wirklich vor der Frage: lächerlich oder erbärmlich? – Dass man besonders in Deutschland mit dem Opferbegriff nicht zurechtkommt, hat schon sprachliche Gründe, machen wir ja nicht bloß zwischen Opferung und Geopferem keinen Unterschied, sondern reden auch von Opfern einer Epidemie oder eines Verbrechens – während es in Wahrheit beim Opfer(n) statt um Preisgabe, gar Zerstörung um Hingabe zu tun ist.

Dann kommt F. zur Ethik. Verwunderlich, dass er die Gerichtsrede an Christen adressiert liest. Ist dort nicht eigens von den *étnê* (gojim) die Rede, die der Menschensohn richtet (Mt 25,31 f.), und zwar, weil sie Namen und Weisung des Heiligen nicht kennen, nach dem Gesetz ihres Herzens (Röm 2,14 f.)? Überhaupt ist freilich nicht Ethik der Kern der christlichen Botschaft, geschweige denn ihr „Alleinstellungsmerkmal“. Eigens kommen die Sexualethik und die Abwertung der Frau zur Sprache. Nach der Ethik schließlich geht F. auf den allgemeinen Abschied von Seele, Himmel und Hölle ein.

Kap. IX zieht das Fazit: Nach seinem Auszug fehlt F. nichts außer der Unvernunft des Christentums: Jeder Bibelsatz vom Geist diktiert (257); historisch glaubwürdig (258)? Irrige Naherwartung [dazu N. Baumert in seiner Neu-Lektüre des Paulus]; Behauptungen von Unvereinbarem [was ich von Widersprüchlichem zu unterscheiden vorschlage]; Erlösung durch den Gottessohn als Versöhnung Gottes mit sich selbst (259); exegetische Mängel (260, dazu vorher: 112: *alma* = junge Frau, 120 ff.: die Auferstehungsberichte; 22: Jesus nennt Herodes einen Fuchs; später das Brot seinen Leib: „Warum beim Fuchs bildlich, beim Brot buchstäblich?“).

Dass man ihm vorhalten werde, bloß ein veraltetes Christentum vor Augen zu haben, spricht F. selbst an, mit Blick auf „Christen, die nur ein abgespecktes Christentum, eine ‚Orthodoxie light‘ kennen“ (26). Andererseits bedeutet doch nicht jede Korrektur an Augustinus (F.s Hauptzeugen erwartungsgemäß, besonders mit seiner Erbsündenlehre) eine Aufweichung der christlichen Botschaft. Und wieso wäre es eine Formel für Fundamentalismus – statt schlicht für Monotheismus –, Gott werde nicht verehrt, wenn nicht als der Einzige (Augustinus 94)? Oder was soll, mit Blick auf das *Te Deum*, die Bemerkung (181): „Der Gott der Philosophen brauchte diese ewige Lobhudelei nicht?“ (Weder Dante noch Hölderlin hätten das durchgehen lassen.)

Zwar das Christentum nicht, doch dessen Wahrheit als religiöse möchte F. allerdings „abspecken“ (104): zugunsten eines persönlichen, nicht mehr dogmatisch-aggressiven Verständnisses seiner Bekenntnissätze. Als Beispiel nennt er den Hölderlin-Vers: „Immer, Liebes, gehet / Die Erd und der Himmel hält“ (264).

Gut zeitgemäß ist hier weder von Gott noch von Jesus Christus die Rede. Wenigstens von Religion? (Dazu K. Kraus: „Nach Goethe: / Wer Kunst und Religion besitzt, der hat auch Wissenschaft. / Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Wissenschaft.“) Mit

der Zumutung Christi hat das Referat begonnen. Dazu hat C. S. Lewis das Trilemma vorgelegt (Mere Christianity) an die Adresse nicht bloß H. Brauns: „Man kann Ihn als Geisteskranken einsperren, man kann Ihn anspeien und als Dämon töten. Oder man kann Ihn zu Füßen fallen und Ihn Herrn und Gott nennen. Aber man kann Ihn nicht mit gönnerhafter Herablassung als einen großen Lehrer der Menschheit bezeichnen.“ Zu Gott aber, mit Blick auf dessen „Tod“ F. (rechtens) indigniert den Studentenscherz zitiert (139): „Gott ist tot. / Nietzsche // Nietzsche ist tot. / Gott“, erlaube ich mir, die zweite Doppelzeile zu korrigieren (und wiederum: nicht bloß für Nietzsche): „Nietzsche lebt. / Gott.“

J. SPLETT

2. Biblische und Historische Theologie

IVERSON, KELLY R. / SKINNER, CHRISTOPHER W., *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Resources for Biblical Study; 65). Leiden/Boston: Brill 2011. XII/309 S., ISBN 978-90-04-20253-5.

Im Film gibt es Remakes von Klassikern; mit seiner Neuinszenierung muss das Remake den Patinaglanz des Klassikers irgendwie wettmachen. Das vorliegende Buch ist gewissermaßen ein Remake eines Klassikers der neutestamentlichen Exegese. Vor dreißig Jahren haben der Neutestamentler David Rhoads und der Anglist Donald Michie mit *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* die Narratologie in die englischsprachige neutestamentliche Exegese eingeführt. Eine vergleichbare Bedeutung hat für die deutschsprachige Markusexegese Ferdinand Hahns Sammelband „Der Erzähler des Evangeliums“ aus dem Jahr 1985. War die Evangelienexegese damals von einer starr gewordenen Methodik historischer Kritik dominiert – vor allem von der Redaktionskritik –, ist die Narratologie seitdem aus einem sprichwörtlichen Senfkorn zu einem beachtlich fruchttragenden Baum im Methodengarten biblischer Forschung herangewachsen (vgl. Skinner, einer der beiden Herausgeber, in seinem Einführungsartikel, 4).

Die narratologische Methode führte Ansätze des *close reading* weiter und fragte anders als die historische Kritik nicht nach einer geschichtlichen Welt hinter der Erzählung sondern nach der Welt, in die der Leser eintritt, wenn er die Erzählung zu lesen beginnt (zu Autor-, Text- und Leser-orientierter Hermeneutik der Narratologie siehe ausführlicher den Beitrag von M. A. Powell, 19–43). Damit folgte die Narratologie einem schlichten Grundsatz, den Skinner zusammenfasst: „It is preferable to start with what we have rather than what we do not have“ (3). Unter der Mitarbeit von Joanna Dewey, die bereits vor der ersten Auflage mit David Rhoads zusammengearbeitet hatte, wurde *Mark as Story* 1999 in einer vollständigen Überarbeitung neu aufgelegt. Narratologie berücksichtigte vor allem vier Aspekte einer Erzählung: (1) Der Erzähler (*narrator*) organisiert die Erzählung und bestimmt ihre Wertewelt; (2) der Rahmen (*setting*) bezeichnet den raumzeitlichen Komplex und somit die Möglichkeiten und Grenzen, mit denen die Figuren einer Erzählung interagieren und in ihre Ereignisse verwickelt werden; (3) die Figuren (*characters*) sind die Menschen, die in einer Erzählung auftreten und durch das, was sie sagen und/oder tun, die Erzählung vorantreiben; (4) der *plot* wird schon von Aristoteles als „geordnetes Arrangement“ von Ereignissen einer Erzählung (vgl. poet. 6) bezeichnet, was mir eine präzisere Beschreibung zu sein scheint als die, die Skinner auf S. 10 gibt (zu diesen Aspekten einer Erzählung vgl. auch den Beitrag von H. E. Hearon, 211–232). Diesen vier Aspekten war in der Neuauflage auf Deweys Beiträben die *Rhetorik* der Markuserzählung hinzugefügt worden.

In dem vorliegenden Sammelband haben Christopher W. Skinner und Kelly R. Iverson Beiträge gesammelt, die auf den vor dreißig Jahren erschienenen Klassiker zurückblicken und mit seinen bleibenden Inspirationen auf eine Zukunft der Markusexegese vorausschauen. Dies geschieht vor allem mit den Überlegungen in dem abschließenden Gespräch zwischen D. Rhoads, D. Michie und J. Dewey im dritten Teil des Buches (261–282).

Der erste Teil des Buches umfasst methodologische Studien: *Mark Allan Powell*, Narrative Criticism: The Emergence of a Prominent Reading Strategy, 19–43; *Elizabeth*

Struthers Malbon, Characters in Mark's Story: Changing Perspectives on the Narrative Process, 45–69; *Stephen D. Moore*, Why There Are No Humans or Animals in the Gospel of Mark, 71–93; *Francis J. Moloney*, Writing a Narrative Commentary on the Gospel of Mark, 95–114; *Thomas E. Boomershine*, Audience Address and Purpose in the Performance of Mark, 115–142. Der zweite Teil des Buches umfasst Beiträge, die einzelne Abschnitte oder Aspekte des Evangeliums narratologisch untersuchen: *R. Alan Culpepper*, Mark 6:17–29 in its Narrative Context: Kingdoms in Conflict, 145–163; *Morna D. Hooker*, Good News about Jesus Christ, the Son of God, 165–180; *Kelly R. Iverson*, „Wherever the Gospel is Preached“: The Paradox of Secrecy in the Gospel of Mark, 181–209; *Holly E. Hearon*, From Narrative to Performance: Methodological Considerations and Interpretive Moves, 211–232; *Robert M. Fowler*, In the Boat with Jesus: Imagining Ourselves in Mark's Story, 233–258.

Bereits die Titelliste zeigt, dass in diesem Band klassische Fragen der Markusexegese narratologisch beleuchtet werden: das Messiasgeheimnis (Iverson), der auffällige Einschub der Hinrichtung des Täufers in Mk 6 (Culpepper), der Gottessohn (Hooker), die See-Erzählungen (Fowler) u. a. m. Durch die Auswahl der Themen und der Autoren, die ein „all star cast“ (IX) angloamerikanischer Exegese vermitteln, wie die beiden Herausgeber zu Recht schreiben, ist ihnen ein erfrischender Band zum Markusevangelium gelungen. Gelegentlich regt er auch zum Weiterdenken an, so etwa, wenn Stephen Moore aufzeigt, dass die Erzählfiguren in den ersten narratologischen Untersuchungen zu stark nach dem Muster moderner Novellen betrachtet worden sind. Sie folgten dem Paradigma cartesianischer Subjektphilosophie und fokussierten die Aufmerksamkeit der Exegese zu stark auf ein modernes Konzept des Menschen, entsprachen aber nicht der „Anthropologie“ der Markus-Erzählungen. Schon die Bezeichnungen Jesu als „Gottessohn“ und als „Menschensohn“ sprengen eine subjektphilosophische Betrachtung Jesu als Erzählfigur. Der Menschensohn in Dan 7 ist keine menschliche Erzählfigur wie Holden Caulfield, der Titelheld von Salingers *Catcher in the Rye*. Wenn der Gottessohn in der kurzen Versuchungsnachricht mit Tieren zusammen ist (Mk 1,13), lässt sich dies genauso wenig in das moderne Schema von Erzählfiguren fassen, wie wenn Jesus die Dämonen des Besessenen von Gerasa in die Schweineherde verbannt. Moore schreibt über sie (90): „The creatures that are annihilated here are natural/supernatural hybrids. Bestiality and the demonic combine inextricably in them.“

Hier wie in den anderen Beiträgen des Bandes wird deutlich, dass Narratologie nicht nur eine reine Re-Aktion auf historische Kritik ist, sondern diese auch durch ihre Perspektive weiterführt. Narratologie fasst zunächst die Erzählung als ein „closed universe“ (Donald Michie, 270) mit einem Eigenleben auf, das ihre literaturwissenschaftliche Untersuchung erst einmal als wichtigstes gegebenes Datum zu untersuchen hat. Aber sie bleibt keine verschlossene Welt: Leser oder Hörer treten mit ihrem jeweils vorgegebenen Wissen und Vorverständnis in sie ein. Daher ist die Narratologie inzwischen ein integraler Bestandteil zur Untersuchung biblischer und anderer antiker Erzähltexte geworden.

A. WUCHERPFENNIG SJ

KUECKER, AARON J., *The Spirit and the Other. Social Identity, Ethnicity and Intergroup Reconciliation in Luke-Acts* (Library of New Testament Studies; 444). London/New York: T & T Clark International 2011. XII/277 S., ISBN 978-0-567-23570-1.

In den verschiedenen Evangelienchriften ist die Pneumatologie bei Lukas und Johannes am deutlichsten ausgeprägt; daher findet der Heilige Geist im lukanischen Doppelwerk schon länger die Beachtung der neutestamentlichen Exegese (vgl. den Forschungsüberblick 1–17). Die vorliegende Untersuchung von Aaron J. Kuecker (= K.) geht auf die Ph.-D.-These des Autors in Saint Andrews (bei Esler, Bauckham, Witherington III.) zurück und hebt sich dadurch hervor, dass sie maßgeblich in den USA entwickelte sozialpsychologische Theorien zur Identitätsbildung für die Bedeutung des Heiligen Geistes in Lk-Apg heranzieht. K. verweist dabei vor allem auf Henri Tajfel, der seit den 70er Jahren seine sozialpsychologischen Identitätstheorien auf Grund seiner eigenen Erfahrungen als polnischer Jude in einem deutschen Konzentrationslager entwickelt hat (vgl. 26, Anm. 4).

Der Heilige Geist trägt – so die These der Untersuchung – zur Bildung einer allozentrischen Identität im frühen Christentum bei. Leider wird nicht immer ganz scharf zwischen der literarischen Darstellung des Lukas und der kirchengeschichtlichen Wirklichkeit unterschieden. Als allozentrisch bezeichnet K. eine Identität, die sich zu Personen und Gruppen außerhalb des individuellen oder sozialen Selbst in positive Beziehungen setzt und sich nicht durch die negative Wertung anderer Identitäten stabilisieren muss (48).

Nach einer Darstellung der sozialtheoretischen Modelle zur Bildung von Gruppenidentitäten zeichnet K. die starke ethnozentrische Identität in antik-jüdischen Texten auf, von denen er die christliche Entwicklung abhebt. So führt beispielsweise das Jubiläenbuch die späteren levitischen Identitätszeichen Israels in einer *Relecture* der Urgeschichte Gen 1–11 ein und legitimiert so Israels „boundary markers“ zu einer „timeless ontological distinction between Israel and the nations“ (43; Hervorhebung im Original). Abraham ist der erste Mensch nach der Sintflut, der von den Engeln in der Ursprache Hebräisch unterrichtet wird und so Zugang zu den Urschriften der Väter vor der Flut erhält (vgl. 117 im Unterschied zur Sprachenvielfalt im Pfingstereignis der Apg). Auch wenn K. vor Generalisierungen warnt, hält er fest, dass ein solcher Ethnozentrismus ein typisches Kennzeichen nicht nur für Israel, sondern auch für die übrige antike Mittelmeerwelt gewesen sei (48 f.).

Im Hauptteil seiner Untersuchung (Kap. 2–8) weist K. nach, dass das lukanische Doppelwerk erzählt, wie sich aus einer ethnozentrischen Identität unter den ersten Anhängern Jesu eine allozentrische heranbildet. Die identitätswandelnde Kraft des Geistes wird bereits in den ersten vier programmatischen Kapiteln des Evangeliums erfahrbar (Kap. 3–4, 51–96). Elisabet und ihr Kind im Leib erfahren bei der Begegnung mit Maria, wie „the transformative power of the Spirit enables people to identify those who belong to the God of Israel“ (58); auch in den Hymnen von Zacharias, Maria, Simeon und in der Figur Hannas werden die Vorzeichen dieser neuen Identität sichtbar. Darauf beginnen in Lk 3–4 Johannes und Jesus als paradigmatische, vom Geist ermächtigte Erzählfiguren, ihre öffentliche Tätigkeit mit der Kritik an den Grenzen einer privilegierten Identität.

Die eigentliche Wandlung von einer ethnozentrischen zu einer allozentrischen Identität erfährt allerdings die erste Kirche in der Apostelgeschichte. Der Wechsel beider Identitäten wird vor allem an zwei wichtigen Protagonisten der Apostelgeschichte deutlich, Petrus und Jakobus: An Petrus wird vor allem ein Wandel seiner Identität illustriert. Sind die Nachwahl des Matthias mit der Betonung der Zwölfzahl und die Zugehörigkeit einer Ingroup der Zeugen Jesu noch von einer ethnozentrischen Identität bestimmt, ändert sich Petrus' Haltung durch die geistgewirkten Interventionen bei der Bekehrung und Taufe des römischen Centurio Cornelius (Kap. 8, 181–215). Jakobus erweist sich in Apg 15 bereits als Prototyp der neuen, vom lukanischen Doppelwerk angezielten Identität; durch sein Agieren auf der Apostelversammlung trägt er wesentlich dazu bei, dass sich eine neue, übergeordnete Identität („superordinate identity“) bildet, in der beide Identitäten, von Israeliten und Nichtisraeliten, in ihrer jeweiligen ethnischen Partikularität gewahrt bleiben (vgl. 207).

Aaron Kuecker hat seiner Exegese eine griffige Einführung in sozialpsychologische Theorien der Identitätsbildung vorangestellt, die durch kurze Glossare (31 und 48 f.) eine Lesehilfe für die Arbeit ist. Mit seiner Anwendung dieser Kategorien ist ihm ein anregender Beitrag zum Verständnis der lukanischen Pneumatologie gelungen. Es lässt sich allerdings fragen, ob er nicht zum Teil dabei etwas zu holzschnittartig verfährt: Schon die Darstellung der ethnozentrischen Identität in den antikjüdischen Texten wirft Fragen auf. Zeigt nicht die durchgängige *interpretatio graeca* der eigenen religiösen Traditionen im Diasporajudentum, am prominentesten bei Philo, Kennzeichen, die die Nomenklatur „ethnozentrisch“ sprengen? Vgl. hier auch schon Kuecker's Caveats 47 f. Hier setzt das lukanische Doppelwerk wohl eher schon im antiken Judentum vorhandene sozial- und massenpsychologische Fähigkeiten zu einer Diaspora-Öffnung der eigenen Identität fort.

Vor allem aber scheint mir die Nachwahl des Matthias nicht das Zeichen alter Identität, wie K. dies behauptet: „Old Identity Paradigms Before Pentecost: Choosing One

Like Us“ (107, vgl. 107–111). Im lukanischen Doppelwerk sichert diese Vorbereitung auf das Pfingstereignis (vgl. 111–124) mit der Zwölfzahl der Zeugen und ihrer Verbundenheit mit dem öffentlichen Wirken m. E. die Kontinuität der Anfänge der „Kirche“ zu Israel; dies macht gerade den Unterschied zwischen den beiden Kandidaten für die Nachwahl des Judas zu dem neuen „13. Zeugen“, Paulus, aus.

Ein weiteres Manko ist m. E., dass K. seine Untersuchung in Apg 15 beendet. Dadurch geraten Aspekte der Identitätsbildung, die gerade bei der folgenden Darstellung der Mission des Paulus noch wichtig bleiben, nicht in den Blick. Für die Apg scheint nicht Jakobus das Gegenmodell zu Petrus zu sein, sondern Petrus und Paulus sind zwei unterschiedliche Vertreter einer jeweils paradigmatischen Identität.

Vor allem ist K. aber mit der Verbindung von Pneumatologie und allozentrischer Identität eine Beobachtung am lukanischen Doppelwerk gelungen, die sich m. E. trinitätstheologisch weiterdenken lässt. Innerhalb der Trinität lässt sich der Geist als die Person bestimmen, die Vater und Sohn gegenüber der jeweils nicht-anderen Person öffnet und dadurch innertrinitarische göttliche Beziehung ermöglicht. Dem entspricht eine wesentlich ex-zentrische Kirche. Kirche hat nach der lukanischen Darstellung tatsächlich ihr Zentrum nie in sich selbst, sondern sowohl sozial als auch theologisch außerhalb ihrer selbst. Kirche gewinnt ihre Identität immer aus ihrer Beziehung auf „den Anderen“ („the Other“): gesendet zum anderen Menschen und konstitutiv bezogen auf den Anderen des Menschen: auf Gott.

A. WUCHERPENNIG SJ

ORIGENES, *Contra Celsum. Gegen Celsus*. Erster bis fünfter Teilband. Eingeleitet und kommentiert von *Michael Fiedrowicz*. Übersetzt von *Claudia Barthold* (Fontes Christiani 50/1–5). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2011–2012. 1519 S., ISBN 978-3-451-30951-9; 978-3-451-30952-6; 978-3-451-30953-3; 978-3-451-30954-0; 978-3-451-30955-7.

Die Herausgeber der zweisprachigen *Fontes Christiani* [= FC] hatten gute Gründe, deren vierte Reihe mit Origenes' [= O.] Spätwerk *Contra Celsum* [= CC] (entstanden ca. 241–244 n. Chr. in Cäsarea) beginnen zu lassen. Zu Recht heißt es im Umschlagstext (wie auch 112): „Kaum ein anderes Werk der apologetischen Literatur lässt die Konfrontation zwischen [sc. nichtchristlicher] Antike und Christentum so direkt miterleben“ wie diese „umfangreiche Streitschrift“, in der der Theologe aus Alexandria alle Einwände zu widerlegen versucht, die der Mittelplatoniker Celsus [= C.] in seinem *Alethes Logos* gegen die Christen äußerte. Die Aussage des Eusebius von Caesarea († 339/340), O. habe hier alles widerlegt, was je gegen das Christentum gesagt wurde oder gesagt werden könnte (*Contra Hieroclem* 1), ist Beleg für die Hochschätzung dieser großen Apologie schon in der Antike (9).

CC, zuletzt von Paul Koetschau [= K.] vollständig ins Deutsche übertragen (BKV, 1926/27), wurde durch die Althilologin Claudia Barthold [= B.] für die vorliegende erste griechisch-deutsche Ausgabe neu übersetzt. Dem Text vorangestellt ist eine ausführliche Einleitung (9–122) des Trierer Kirchenhistorikers und Patrologen Michael Fiedrowicz [= F.], der sich bereits in seiner Monographie „Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten“ (Paderborn [u. a.] 2000, ³2005) sowie in seiner Textsammlung „Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike“ (Darmstadt 2004) mit CC befasst hat. F. bietet eine sachkundige Darstellung des Forschungsstands, soweit er sich an der bis Mitte 2011 im Druck erschienenen Literatur zu CC ablesen lässt. Neben den notwendigen Hintergrundinformationen zu C. (13–22) und seinem *Alethes Logos* (22–37) sowie zu CC (38–51; s. a. 9–12: Anlass; 109–114: Bedeutung; 114–121: Nachwirkungen) erhält der Leser eine systematische Einführung in „inhaltliche Schwerpunkte der Kontroverse“ (51–109), die insofern besonders nützlich ist, als Origenes selbst „auf die Ausarbeitung einer Apologie systematischer Natur letztlich verzichtete und sich zugunsten einer Satz-für-Satz-Widerlegung der gegnerischen Vorlage entschied“ (111; vgl. 41 f. mit Hinweis auf CC, praef. 6). Als zentrale Themen der in CC begegnenden christlich-heidnischen Auseinandersetzung hebt F. hervor: 1. die Vernünftigkeit und Legitimität des christlichen Glaubens (dazu 52–56); 2. die Gestalt Jesu Christi

(56–66); 3. das Gottesbild (66–77; v. a. 73: die Rede vom „Abstieg Gottes in die Welt“); 4. die Bibel (speziell im Hinblick auf den „Plagiatsvorwurf“, die „literarische Qualität der biblischen Schriften“, die Allegorese: 77–89); 5. den christlichen Absolutheitsanspruch (89–109). Grundsätzlich gehe es C. um die „wahre Lehre“ über Gott, sein Verhältnis zur Welt, zu den Menschen und Völkern“ (27). Festzuhalten ist hierbei, dass der gänzlich transzendente (höchste) Gott des Mittelplatonikers (vgl. 66–68) keinen Kontakt zu den Menschen hat und die Leitung der Welt untergeordneten Gottheiten überlässt (vgl. 91 f.). „Die Kontroverse zwischen C. und O. beruhte letztlich auf der Frage, ob die platonische Metaphysik mit dem Gedanken von Gottes Personalität und Freiheit vereinbar war, ob sich Gott und Geschichte zusammendenken ließen“ (75).

Anfechtbar ist die Bemerkung, die C.-Fragmente 3,1–5,65 lieferten den „Nachweis, dass Christentum und Judentum gleichermaßen dem Logos und Nomos der antiken Kultur fremd gegenüberstehen“ (30): Während C. den Christen vorwirft, das angestammte (jüdische) Gesetz verlassen zu haben (s. Fragmente 2,1 und 2,4; vgl. 5,33) und sich, in zahllose Gruppen zersplittert, noch „gesetzloser“ als die Anhänger des Antiochoskultes „herumzutreiben“ (5,63), bescheinigt er den Juden Treue gegenüber ihren eigenen überlieferten Gesetzen (5,25; 5,41) und somit eine Haltung zum Nomos, die der der anderen Völker ausdrücklich entspricht (5,25; 5,34). Und während er den Juden vorwirft, sie seien Anhänger irriger Lehren von Gott (1,23; 5,41) und vom Kosmos (1,19), und das Gespräch mit ihnen abbricht (5,41), scheint er zumindest bei einigen ‚fortgeschrittenen‘ Christen genug Verständnis für die Annahme seiner Belehrung über einen angemessenen, von Platon vorgezeichneten Weg zur Gotteserkenntnis vorauszusetzen (vgl. 5,65; 7,36; 7,42; 7,45). Außerdem sieht er durchaus Übereinstimmungen zwischen bestimmten Aussagen der Christen und überlieferten philosophischen (wieder v. a. platonischen) Lehren (6,1–16; 7,58). Das Verhältnis von Christentum und Judentum – einerseits in der Sicht des C., andererseits in der des O. – hätte im Rahmen der Einleitung statt bloß sporadischer Hinweise (s. a. 65 f.) eine umfassendere Darstellung verdient.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis (136–179) lässt kaum einen Titel vermissen. Eine Erwähnung verdient hätte noch Andrea Villani, Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopöie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese, in: Adamantius 14 (2008) 130–150.

Als Grundlage der neuen Übersetzung wurde nicht die durch zahllose und teils recht kühne Konjekturen geprägte Edition von Miroslav Marcovich (2001) gewählt (Rez.: ThPh 79 [2004] 575–578), sondern die behutsamere von Marcel Borret in den Sources chrétiennes (SC 132, 136, 147, 150; 1967–1969). Deren Seitenzahlen sind jeweils am Rand des griechischen Textes angegeben. Borrets nachträgliche Korrekturen (s. SC 227; 1976, bes. 523–525) werden weitestgehend übernommen. Entsprechend der Corrigenda-Liste in SC 227 erscheint im griechischen Text von CC 2,68 (FC 50/2: 486,9) sogar die Konjektur ἡξίωσεν (statt ἡξεν ὡς ἐν), obwohl sie „in der Übersetzung nicht berücksichtigt“ wird, „da sie nicht erforderlich ist“ (486, Anm. 110). Ebenfalls aus Borrets Text übernommen ist die Angabe abweichender Kapiteleinteilungen früherer Editionen; zu ergänzen ist (11) vor Εἶπερ in CC 1,10 (210,25). Offenbar aus technischen Gründen sind in FC 50/1 und 50/2 innerhalb des griechischen Textes mehrfach Schriftzeichen ausgefallen, wodurch die Lesbarkeit eingeschränkt ist. (Spitze Klammern und der jeweils erste Buchstabe innerhalb der Klammern müssen ergänzt werden in 252,16: <καί> [im Druck erscheint nur αἰ]; analog 270,3: <τοῦ διὰ>; 374,12, 514,7 und 570,14: <τὰ>; 408,18: <τῶ>; 524,16: <ιδίᾱ>; 536,10: <τῶν>; 540,6: <νοεῖν>; 548,10: <δειξομεν>; 550,5: <τοῖς>; 556,16: <ιδρύσασθαι>; 558,5: <οὕτως κατασκευάσμεν τὸν>; 566,6: <ἀπό τοῦ>; 572,10: <τοῦ>; 574,12: <πόλει>; 576,16: <αὐτῶ>. Ein <ὁ> ist einzufügen 232,26 vor θεὸς Ἀβραάμ und 396,26 vor συνευχηθεῖς, 574,28 nach καί. Spitze Klammern fehlen auch in 190,7: <κατὰ παράδοσιν, 384,21: <πάσῃ κτίσει>, 422,9: <Ἰησοῦ>.) C.-Zitate innerhalb der Ausführungen des O. sind durch Anführungszeichen erkennbar und damit weniger klar abgehoben als durch den Kursivdruck Borrets oder den Fettdruck Marcovichs. Immerhin entsteht dadurch in den FC-Bänden nicht so leicht der Eindruck, es lasse sich immer eindeutig unterscheiden, ob O. wörtlich zitiert oder paraphrasiert oder auch nur auf Äußerungen von C. anspielt. Anders als in Borrets Text werden durch einfache Anführungszeichen auch einzelne Termini und Wendungen des

C. markiert, die O. aufgreift, bevor oder nachdem er sie im Zusammenhang zitiert hat. Weitere geringfügige Unterschiede gegenüber dem Text der SC bestehen gelegentlich im Umfang der Markierung von Schriftzitaten (s. 296,29; 362,28.29; 372,1 u. ö.).

Die Übersetzung ist in der Regel treffend und elegant (s. z. B. CC 4,67 [800,17 f.]: κὰν δοκούσης ἀποδείξεως – „eine – wenn auch nur plausibel klingende – Beweisführung“; C.-Fragment 7,9 [1196,21 f.] zu vorgeblichen Propheten in Phönizien und Palästina: Πρόχειρον δ' ἐκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· Ἐγὼ ὁ θεὸς εἰμι [...] – „Jeder von ihnen pflegt den Spruch parat zu haben: ‚Ich bin Gott [...]‘“). Übersetzungsfehler K.s werden berichtigt (in Fragment 1,12 etwa wird nicht gesagt, die Christen selbst sollten Angaben zu ihrer Lehre machen; vielmehr erscheint es C. notwendig, fundamentalistische Christen „über die wahre Natur der Lehren aufzuklären, die sie bekennen“ [213, letzte Zeilen]; in Fragment 6,72 spottet C., wenn der Sohn Gottes Pneuma, also Atem, Gottes sei, so habe Gott ihn „notwendigerweise wieder einatmen“ müssen [irrig war K.s Übersetzung, „daß ‚Gott seinen Geist habe aushauchen müssen‘“]). Fachterminologie wird von B. und F. als solche erkannt und präzise übersetzt (z. B. CC 1,42 [279,1 f.] der stoische Terminus „erfassende Vorstellung“; CC 1,61 [322,12] die Anspielung auf den Bereich der „*adiaphora* [...], der wertneutralen Handlungen und Ereignisse“, innerhalb der stoischen Güterlehre [s. 322, Anm. 170]; CC 4,21 [699,7]: „anagogische Auslegung“ [bei K. hieß es unspezifisch: „allegorische[...] Deutung“]).

Nur wenige Passagen in B.s Übersetzung sind unbedingt korrekturbedürftig. So bezieht sich die in CC 4,2 angesprochene Messiaserwartung der Juden selbstverständlich auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit (also: „sie glauben, jemand werde auf die Erde herabsteigen“ [662,11 f.: καταβήσεσθαι] statt „sei herabgestiegen“ [so 663,14; korrekt dagegen 665,4 und 8]). – In CC 7,46 will O. im Anschluss an Paulus offenbar sagen, dass diejenigen Heiden, denen Gott „die Wahrheit“ und „das an ihm Erkennbare“ ‚geoffenbart hat‘“ (vgl. Röm 1,18 f.), „wegen der“ – nicht: „für die“ (so 1279,25) – „Erkenntnis so sublimen Realitäten bei Gott keine Entschuldigung finden“ können, wenn sie „nicht entsprechend ihrer Erkenntnis“ handeln, sondern Gott verunehren (vgl. Röm 1,20 f.).

An einzelnen Stellen lässt sich die Übersetzung noch um Nuancen verbessern: Nach CC 3,46 erklärte Jesus seine Gleichnisse nicht den „Massen der Gläubigen“, sondern allein den Jüngern. Nach B.s Übersetzung (597,11 f.) zog Jesus den Massen die Personen vor, „die nach seiner Weisheit verlangten“. K. hatte übersetzt: „die auf seine Weisheit Anspruch machten“. Der im hier vorliegenden Partizip ἐπιδικαζομένουσ tatsächlich anklingende Rechtsanspruch wird noch deutlicher, wenn etwa übersetzt wird: „die seiner Weisheit für würdig erklärt wurden“ (vgl. die direkt vorausgehende Aussage, die Massen seien „nur exoterischer Lehren würdig [ἀξιουσ]“). – Die in Fragment 5,59 (988,23) als Element der jüdisch-christlichen Überlieferung erwähnte ἀποδημία nach Ägypten (vgl. Gen 46) ist weniger eine „Reise“ (so 989,27) als eine „Auswanderung“ (vgl. z. B. H. E. Lona, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 308). – Nach Aussage des O. (CC 6,1) hat C. nicht nur zahlreiche philosophische Aussagen (v. a. Platos) mit solchen aus den Heiligen Schriften der Christen „verglichen“ (1005,10), sondern bestimmte Inhalte „für Gemeingut [sc. der griechischen Philosophen und der Christen] erklärt“ (1004,8: κοινοποιῶν). Entsprechend ließe sich auch CC 7,59 (1300,7–9) übersetzen: „alle Inhalte [sc. der christlichen Lehre], die Kelsos, weil er ihrer Wahrheit nichts entgegensetzen konnte, für Gemeingut erklärte (ἐκοινοποίησεν), indem er sagte, dass sie auch bei den Griechen ausgesprochen sind [...]“.

Über den Sinn weiterer Textstellen könnte man zumindest diskutieren. Für die folgenden möchte ich andere Interpretationen vorschlagen als B. (und frühere Übersetzer):

In CC 1,5 führt O. mehrere Aussagen des C. zur christlichen Ablehnung der Idolatrie an. Die erste dieser Aussagen (200,2–5) dürfte aus dem Prooemium des *Alethes Logos* stammen, die übrigen aus einer deutlich späteren Passage des Werkes. Die einleitenden Worte des O. (200,2: ὑποκατασκευάζει λέγων), die nach gängiger Auffassung eine Zustimmung des C. zur Haltung der Christen gegenüber Idolen ausdrücken (B. übersetzt: er „unterstützt sie“), sind wohl eher so zu verstehen, dass C. zur Idolatrie zunächst – im Prooemium – „vorbereitend/voraussichend eine Bemerkung macht“, um später erneut auf das Thema einzugehen (vgl. Stephanus, Thesaurus Linguae Graecae, und Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. ὑποκατασκευάζω).

Die Prophezeiung, der Immanuel werde aus einer Jungfrau geboren werden (Jes 7,14), wird von C., wie O. in CC 1,34 nachweist, „absichtlich“ verschwiegen: Da C. das Matthäus-Evangelium vielfach heranzieht und daraus auch mehrmals „wunderbare Geschehnisse“ anführt, wie etwa den „Stern, der bei der Geburt Jesu aufging“ (vgl. Mt 2,2), so hätte er durchaus auch die in Mt 1,23 (= Zitat Jes 7,14) genannte Geburt des prophezeiten Immanuel erwähnen können – nämlich als „den Grund“ für den Aufgang des Sterns (262,24: τὴν ἀρχὴν τοῦτου – nicht: „seinen Anfang“ [B.] oder gar: „diese[...] Stelle“ [K.]).

In fr. 5,25 (918,18 f.) stellt C. fest, dass alle Menschen „die väterlichen Traditionen pflegen, egal welcher Art die Einrichtungen sind“. Im Hinblick auf den Verpflichtungscharakter menschlicher Konventionen, die das Gemeinwesen betreffen, sowie auf die Verpflichtung gegenüber gewissen (übermenschlichen) ‚Aufsehern‘, denen „die verschiedenen Bezirke der Erde von Anfang an zugewiesen wurden“, heißt es bei C. unmittelbar anschließend: Δοκεῖ δ’ οὕτως καὶ συμφέρειν. Der Infinitiv wird hier üblicherweise entweder im Sinn von „sich ereignen“ verstanden (entsprechend auch B.: „Dies scheint sich so zuzutragen“; vgl. 918, Anm. 45), oder aber im Sinne von „nützen“ (z. B. K.: „Ein solches Verhalten scheint auch von Nutzen zu sein“). Im ersten Fall wird das καὶ ignoriert, im zweiten der Kontext (in dem es nicht weiter um „Nutzen“ geht, sondern, wie erwähnt, um Verpflichtungen). Von daher wäre es m. E. sinnvoller zu übersetzen: „So scheint es auch angemessen zu sein“ (vgl. Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon, s. v. συμφέρω A.III.3: „[to] fit, suit“).

Nach der satirischen Darstellung des C. in den Fragmenten 5,63 f. beschimpfen Vertreter unterschiedlicher christlicher Häresien einander als „Kirken“ und „Sirenen“. In B.s Übersetzung (999,23–26), die den älteren Übertragungen folgt, lautet die Entgegnung des O.: „[...] von Leuten, die ‚tanzende und sophistische Sirenen‘ genannt werden, die die Ohren der ihnen hörigen Opfer versiegeln und ihre Häupter in Schweineköpfe verwandeln, wissen wir nichts“. Dazu wird (998, Anm. 143) mit Recht festgestellt: „Die Verwandlung in Schweine erfolgte allerdings nicht durch die Sirenen, sondern durch Kirke“ (vgl. Odyssee 10,234–243). Gleiches wäre für das Versiegeln der Ohren anzumerken, das ebenfalls durch Kirke empfohlen wurde (Od. 12,37–54). Zu berücksichtigen ist auch, dass die Sirenen von C. nicht einfach als „tanzend“, sondern als „aus-tanzend“ (ἐξορχουμένως) bezeichnet werden – ein Terminus technicus für Mysterienprofanation. Sinnvoller erscheint mir deshalb die Übersetzung: „Wir wissen nichts davon, dass irgendwelche Leute ‚Sirenen‘ genannt werden, ‚die geheime Inhalte ausposaunen‘, oder [sc. andere Leute] ‚Sophistinnen, die die Ohren versiegeln und denen, die ihnen hörig sind, Schweineköpfe verpassen““. Meines Erachtens konstruiert C. an dieser Stelle einen Gegensatz zwischen christlichen Gruppierungen, von denen die einen die tiefsten Inhalte ihrer Lehren hemmungslos zur Schau stellen, während die anderen den Menschen die Erkenntnis tieferer Geheimnisse verwehren.

Im C.-Fragment 8,28 (1374,5–7) scheint mir das Komma bereits vor τῶν τοῶνδε gesetzt werden zu müssen (s. VigChr 64 [2010] 72), sodass zu übersetzen wäre: „Wenn es nach einem von den Vätern überkommenen Brauch geschieht, dass sie [sc. die Christen] sich irgendwelcher Opfertiere enthalten, so müssen sie sich der [Tiere] der betreffenden Art ganz und gar enthalten“. Das heißt: Würden die Christen den Genuss irgendwelcher Tiere aus dem (für C. akzeptablen) Grund vermeiden, dass eine regionale Tradition das Verspeisen dieser Tiere verbietet – etwa weil eine bestimmte Tierart grundsätzlich entweder als heilig oder als unrein gilt (vgl. Fragment 5,34) –, so müssten sie sich nach C. des Genusses der Tiere der betreffenden Art nicht nur dann enthalten, wenn sie einer Gottheit geopfert worden sind, sondern unter allen Umständen.

In Fs prägnanten Kommentaren zum Text finden sich nicht selten Informationen, die bei K. noch fehlen (s. z. B. Anm. 101 zum CC 2,60 erwähnten „lichtähnlichen Körper“ der Seele, die nach dem Tod auf die Auferstehung wartet). Einzelne Punkte hätten trotz gebotener Kürze auch in der FC-Ausgabe noch ergänzt werden können: Der Hinweis auf unterschiedliche Schulen in Medizin und Philosophie zur Rechtfertigung unterschiedlicher ἀπίσσεις unter den Christen (CC 3,12) erscheint bereits bei Clemens von Alexandria (Stromateis 7,89,3–90,4). – Die liturgiegeschichtlich interessanten Ausführungen des O. zum Katechumenat (CC 3,51) sind nicht ganz eindeutig; leider fehlt eine

Anmerkung zu vorliegenden Deutungsversuchen (vgl. dagegen SC 136: 122 f., Anm. 1). – Zusätzliche Querverweise wären sinnvoll, z. B. zwischen den C.-Fragmenten 2,30 („wie die Sonne, die alles andere erleuchtet, zuerst sich selbst zeigt, ebenso hätte es der Sohn Gottes machen müssen“) und 7,45 (Adaption von Platons Sonnengleichnis).

Umfangreiche Register (1476–1518: Bibelstellen; biblische bzw. antike und mittelalterliche Namen; Sachen) schließen die fünfbändige Ausgabe ab. (Zum Stichwort „Gottebenbildlichkeit“ wäre zu ergänzen 1354–1357.)

Abgesehen von den o. g. Auslassungen im griechischen Text sind insgesamt nur wenige sinnstörende Druckfehler stehengeblieben. So soll es in der Einleitung (28) nach „Christus als ‚Logos in Person‘“ offenbar heißen „(αὐτολόγος)“ statt „(παλαιός λόγος)“. In der Bibliographie (173) bei „PERRONE, L., Proposta per un commento: un[?] esemplificazione“ wäre richtig „225–256“ (statt „255 f.“). In der Übersetzung (601,9) ist gemeint „26–29“ (statt „26–19“); im Kolummentitel (1115) wäre korrekt „6,51“ (statt „5,51“). Im Kommentar (414 Anm. 62) muss es φειδόμενον heißen (statt ψειδόμενον) und „<lügnerischen> Menschen“ (statt „<lügnerischen Menschen>“).

Die genannten Kritikpunkte und Anregungen schmälern nicht den Wert der vorliegenden zweisprachigen CC-Ausgabe mit kommentierter Neuübersetzung. Dem interessierten Leser werden zahlreiche Einblicke in die Auseinandersetzung christlicher Theologie mit paganer Philosophie und Polemik in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. n. Chr. vermittelt. Auch wenn die fünf Teilbde. ihren Preis haben, lohnt sich die Anschaffung (N. B.: Papst Nikolaus V. [1447–1455], Begründer der Vatikanischen Bibliothek, soll bereit gewesen sein, für die erste lateinische Übersetzung von CC „jede Summe“ zu zahlen [120]).

J. ARNOLD

3. Systematische Theologie

BÖHNKE, MICHAEL / KATTAN, ASSAAD ELIAS / OBERDORFER, BERND (HGG.), *Die Filioque-Kontroverse*. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (Quaestiones disputatae; 245). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2011. 312 S., ISBN 978-3-451-02245-6.

Die Reichssynode von 809 in Aachen, die Karl d. Gr. einberief, diskutierte die Filioque-Frage anhand vorbereiteter Gutachten (von Arn von Salzburg, Smaragd von Saint-Mihel, Theodulf von Orléans, Heito von Basel, Adalwin von Regensburg, 71–72). Zum Jubiläum 1200 Jahre danach fand vom 23. bis 26. September 2009 in Aachen eine Tagung statt, deren insgesamt 15 Vorträge in diesem Band dokumentiert sind. Wie der Untertitel besagt, versammelt der Band (deutsche und englische) Beiträge aus historischer (14–132), ökumenischer (134–237) und dogmatischer Perspektive (240–310). Je fünf orthodoxe und evangelische Referenten sowie vier katholische (inkl. Herausgeber) waren beteiligt. Eine Einführung, verantwortet von dem dreiköpfigen, ökumenisch zusammengesetzten Herausgaberteam (katholisch, orthodox, evangelisch), präsentiert zugleich auch Thesen der Beiträge und bietet einen guten Überblick über Fragestellung und Ergebnis. Die Tagung konnte sich wesentlich stützen auf die neue kritische Edition der Quellen von Harald Willung (MGH. Conc. II, Suppl. II) von 1998.

Am Beginn stehen die sieben historisch orientierten Beiträge, und zwei Historiker machen den Anfang: *Max Kerner* widmet sich der überragenden Gestalt und dem Gestalter dieser Zeit, der auch das Konzil veranlasste: Karl d. Gr. (14–29). Den historischen Kontext des Konzils von Aachen beleuchtet *Klaus Herbers* (30–70). – *Igor Pochoschajew* (71–85) untersucht die theologische Argumentation für das Filioque im Aachener Gutachten. (Der Adressat des Briefes von Leo I. heißt richtig Turibius statt Turbius, 76). Am Ende steht etwas unvermittelt eine „frömmigkeitsgeschichtliche“ Interpretation des Filioque. – Wohlthuend klar und nüchtern, ohne Polemik und vorsichtig im Urteil ist der Beitrag aus orthodoxer Sicht von *Joost van Rossum* vom Pariser Institut Saint Serge (86–96). Als Desiderat mahnt er eine „in-depth study“ zu Augustins Trinitätslehre aus orthodoxer Sicht an (96).

Mit der Väterhermeneutik im Dekret von Aachen befassen sich zwei Beiträge, der von *P. Gemeinhardt* (97–113) und der von *M. Plested* (114–121). Die Monographie des Göttinger Ordinarius für Kirchengeschichte Peter Gemeinhardt (Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Göttingen 2002) bietet übrigens einen für das Verständnis des Aachener Konzils nützlichen Abschnitt (146–152). Marcus Plested aus Cambridge tritt für eine „ikonische Rezeption“ der Kirchenväter ein („iconic approach“ bedeute, die Väter „as living saints and teachers“ zu betrachten, also aus einer persönlichen, dynamischen und nicht statischen Beziehung heraus, 118). Die Kirchenväter würden bei der Filioque-Debatte „not as storehouses of wisdom but as sources of theological artillery“ gebraucht (114). – Aber denkt Plested daran, dass schon sehr viel früher, ab dem 4. Jhdt. und vor allem in den christologischen Streitigkeiten ab dem 5. Jhdt., einzelne Texte zu Florilegien zusammengestellt und natürlich auf diese Weise aus dem Kontext gerissen wurden? Die literarische Gattung der Florilegien entstand in den dogmatischen Auseinandersetzungen vor allem im Osten. – Die Byzantiner wären von den Lateinern „in a mode foreign to its own native mode of theologising [...] boxed into a corner and forced into feeble capitulation“ (118). Der Artikel gerät zuweilen in eine Polemik und anachronistische Schwarz-Weiß-Malerei, die feindselig gegen eine westliche Theologie erscheint, die eben nicht „ikonisch“ vorgehe.

Der Grazer Ordinarius für Kirchengeschichte und Ökumene *Pablo Argarate* befasst sich mit der Stellung der Pneumatologie in der Theologie des Ostens (122–132). Von Hilarius (*de trinitate*), Cyrill von Jerusalem (*Cat. 16 und 17*), Athanasius (*ad Serapionem*), Basilius (*de Spiritu sancto*), Gregor von Nazianz (*or. 41 und 31; or. theol. 5*), Cyrill von Alexandrien bis Maximus Confessor bekommt man einen Eindruck über die patristische Entwicklung der Pneumatologie.

Der Part über die ökumenische Diskussion wird eröffnet mit dem Beitrag von *Reinhard Flogaus* (134–179) über das Verständnis des Filioque in der katholischen, evangelischen und orthodoxen Theologie des 20. Jhdts., der einen sehr guten Über- und Einblick bietet und so die ganze Problematik besser verstehen lässt. – Den Ergebnissen der ökumenischen Dialoge wendet sich *Johannes Oeldemann* (180–200) zu. Der aktuelle Stand ist ihm zufolge: Die Altkatholiken schließen sich letztlich voll und ganz der orthodoxen Position an (185). Die Anglikaner betrachten das Filioque als gültige theologische Aussage, wenn auch nicht als Dogma; die Orthodoxen dagegen sehen das Filioque als unannehmbar an (188). Die jüngste Erklärung zur Filioque-Problematik in den Dialog-Kommissionen ist die Zypern-Erklärung (2007) im anglikanisch-orthodoxen Dialog; sie will unpersönliche Kategorien in der Trinitätslehre vermeiden, aber auch eine individualistische Interpretation („vom Vater allein“), die das ewige Beteiligtsein von Vater, Sohn und Geist verdunkeln würde (190). Im orthodox-katholischen Dialog spricht nur das erste Dokument, das von München (1982), die Filioque-Frage etwas an; es verdeutlicht die Unterscheidung zwischen immanenter und heilsökonomischer Perspektive und ist bemüht, auf biblische Begriffe zurückzugreifen (191). Als Fazit schließt sich Oeldemann der Empfehlung des ÖAK (Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen) an (197): Die westliche Seite könne das Filioque aus dem Text des Symbols streichen (bzw. den Originaltext als authentisch ansehen), vorausgesetzt, die orthodoxe Seite würde anerkennen, dass das Filioque nicht häretisch ist und das Anliegen der Filioque-Lehre christologisch gefordert ist. Schließlich gehen beide Ansätze („aus dem Vater allein“ und „aus dem Vater und dem Sohn“) über den Text des NC (Nicaeno-Constantinopolitanum) hinaus. Die Frage stelle sich, ob diese Ansätze verbindlich seien oder Theologoumena. Es bräuchte die Bereitschaft auf orthodoxer Seite, die Entwicklung in der orthodoxen Kirche in nachbyzantinischer Zeit als mögliche, aber nicht einzig legitime Auslegung zu betrachten. Auf katholischer Seite könnte man hier komplementäre Traditionen sehen (seit Unitatis Redintegratio), auf orthodoxer Seite ist eine solche Sicht bisher nicht zu verzeichnen. Zudem stelle sich die Frage, wer evtl. eine verbindliche Stellungnahme abgeben könne, solange nicht ein panorthodoxes Konzil zustande kommt. Auf katholischer Seite stellt sich auch das Problem der Konzilshermeneutik, denn westliche Synoden haben das Filioque für verbindlich erklärt.

Der Bedeutung der Trinitätslehre in heutiger orthodoxer Theologie geht *Athanasios Vletsis* (201–224) nach, für die westlichen Kirchen unterzieht sich *Bernd Oberdorfer* die-

ser Aufgabe (225–237). Vletsis bietet eine Darstellung der orthodoxen Theologie, die von großer Kenntnis zeugt und von innen heraus um Verständnis bemüht ist; in den Fußnoten führt er den „Dialog“ mit anderen Ansätzen. – Bernd Oberdorfer, Systematiker an der Universität Augsburg, ist durch seine Monographie (Filioque, Göttingen 2001) für das Tagungsthema besonders ausgewiesen. Er sieht in den neueren trinitätstheologischen Entwürfen zwei zentrale Motive berücksichtigt, nämlich das Motiv der soteriologischen Konzentration und das Motiv der Kritik eines abstrakten Monotheismus. Während auf katholischer Seite O. H. Pesch der Filioque-Frage wenig abgewinnen kann, ist für die Kirchen der Reformation die Plausibilität des Filioque stark, nachdem Barth sie „zwingend“ aus der Lehre vom Heiligen Geist und der Trinität abgeleitet hat (234). Barths Verdikt blieb gleichwohl nicht das letzte Wort wegen der aufkommenden ökumenischen Bewegung und wegen der charismatischen Bewegung, und ferner führte die Hinwendung zum heilsgeschichtlichen Denken zum intensiveren Bemühen um die biblische Begründung der Trinitätslehre. Während sich nur die Altkatholiken explizit vom Filioque distanzieren hätten, sei es nicht zu erwarten, dass dem andere Kirchen folgten (235). In den westlichen Kirchen stellt Oberdorfer das Bemühen fest, das Filioque zugleich zu bewahren (der Heilige Geist ist wesentlich der Geist *Christi*) und zu relativieren (Filioque ist nicht der einzige Ausdruck dieser Einsicht). Der neuzeitliche Ansatz westlicher Trinitätslehre führe aber auch zu Rückfragen an die orthodoxe Lehre: Es bleibe die Aufgabe bestehen, ein innertrinitarisches Verhältnis zwischen Sohn und Geist zu denken. Ferner stelle sich die Frage, ob durch das *ek monou tou patros* nicht ein Subordinatianismus des Geistes wie auch des Sohnes eingeführt werde. Schließlich ergebe sich das Problem, wie das Motiv neuzeitlicher Theologie, einen abstrakten Theismus zu überwinden (in dem Gott als der ferne Weltenlenker erscheint), in der orthodoxen Trinitätslehre gewahrt ist (wo man die enge Verzahnung von Heilsökonomie und Immanenz kritisch sieht).

Der dogmatische Teil wird mit einer Rekonstruktion der Trinitätstheologie vor dem Hintergrund der Thesen Feuerbachs durch *Georg Essen* (240–259) eröffnet. Essen greift die „Neubegründung der Lehre von den Eigenschaften Gottes“ (258) auf, die der lutherische Theologe Hermann (statt: Herrmann, 257.258) Cremer auf den Weg gebracht habe, wonach die Eigenschaften Gottes als durch sein Wesen bestimmte zu denken seien. Eine weitere Entfaltung in Bezug auf das Thema wäre hilfreich. – Der Münsteraner Lehrstuhlinhaber für orthodoxe Theologie *Assaad Kattan* (260–271) arbeitet in seinem Beitrag über das Verhältnis von Heilsökonomie und Immanenztheologie klar und präzise die erkenntnistheoretischen Grundsätze heraus. Auch wenn „die Akzentsetzungen zwischen östlicher und westlicher Theologie deutlich auseinandergehen, müssen sich die Intentionen nicht unbedingt gegenseitig ausschließen und können sich eventuell teilweise ergänzen“ (270). – *Matthias Haudel* (272–297), evangelischer Systematiker an der Universität Münster, legt in seinem Beitrag „Ansätze zur Lösung des Filioque-Problems“ vor. Dabei handelt es sich um Überlegungen, die er in seiner Habilitationsschrift (Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, Göttingen 2006, pp. 522–565) entwickelte. Eine „Unterscheidung von ‚ökonomischer‘ und ‚spekulativer‘ Energienlehre“ könne westliche Identifizierung wie ostkirchliche Trennung (von energetischer und hypostatischer Gegenwart) korrigieren (291). Haudel hat terminologisch zwischen Ursprungs- und Existenzbeziehungen unterschieden (und diesen Unterschied eingeführt) (293). Gegenüber dem Osten müsse die Gleichursprünglichkeit der Perichorese (Existenzbeziehungen) betont werden, gegenüber dem Westen die hypostatischen Spezifika der Ursprungsbeziehungen. „Dann kann westliche Theologie den Einfluss des Geistes auf den Sohn [...] deutlicher wahrnehmen und östliche Theologie den Einfluss des Sohnes auf den Geist“ (295). Als praktische Konsequenz ergebe sich: Diese Differenzierung könne zur Klärung beitragen und helfen, den ursprünglichen Text des NC (Nicaeno-Constantinopolitanum) im Westen wiederherzustellen. Eine Übergangslösung bestehe darin, das NC mit Filioque im Bekenntnisbestand zu lassen, liturgisch aber das alte NC zu gebrauchen. Der Osten könne – durch diese Klärung – die „berechtigten Anliegen der gemäßigten Filioque-Tradition“ anerkennen (297).

Michel Stavrou, Professor für Dogmatik am orthodoxen Pariser Institut Saint Serge (298–310), entfaltet die orthodoxe Lehre von der „Divine Unity and the Relationship among the Persons of the Trinity“ ausgehend von Nikephoros Blemmydes, für den „the

Spirit exists and proceeds from the Father through the Son, but His own existence comes, as for the Son, from the Father alone by virtue of the Father's monarchy" (308). – Man fühlt sich hier erinnert an den wichtigen Aufsatz von André de Halleux, Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?, RTL 17 (1986) 129–155, 265–292. – Schließlich kommt Stavrou dazu: „a well-understood *Per Filium* is proved to be compatible with the monopatrism that is a dogma of the Christian East. The *Filioque* (an approximate expression) would then be acceptable on condition that the Son would not be seen as an origin or causal mediation of the *Person* of the Spirit.“ Stavrou hofft auf eine baldige Rückkehr der westlichen Kirchen zum Gebrauch des NC ohne Filioque als Zeichen von großer symbolischer Reichweite, und schließt dann: „Ecumenical dialogue would then be pursued to clarify and recognise the strong foundation of a *theologoumenon* (if it is specified that the Son is not the principle of the personal procession of the Spirit), going perhaps as far as proclaiming in a truly ecumenical Council, once the unity of the Churches is established, that the Holy Spirit proceeds from the Father through the Son, on whom He rests, thus legitimising the authentic instinct of the *Filioque*.“

Fazit: Der Band enthält einige gute Darstellungen über die ökumenische Problematik, bringt auch Lösungsvorschläge und neue theologische Ansätze. Der Status quaestiois wird deutlich. Ein Register wäre durchaus hilfreich gewesen, ist aber in dieser Reihe nicht Standard. Es verwundert etwas, dass in der allgemeinen Bibliographie (29) die Tagungsbände zur Frankfurter Synode, herausgegeben von R. Berndt, nicht erwähnt werden. Druckfehler sind nicht überall korrigiert.

TH. HAINTHALER

STRIET, MAGNUS/TÜCK, JAN-HEINER (HGG.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 179 S., ISBN 978-3-451-30651-8.

Eine theologische Diskussion über die Bedeutung des Todes Jesu, die im Februar 2012 in der Theologischen Akademie in München stattfand, stieß damals auf ein großes Echo. Die Gesprächspartner waren die beiden Theologen, die den vorliegenden Band herausgebracht haben, der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet und der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück. Beide waren daran interessiert, die überlieferten Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes in einem heutigen Diskurs verständlich zu machen. In vielem kamen sie überein, in manchen Punkten setzten sie die Akzente unterschiedlich. Sie öffneten ihr Gespräch, indem sie weitere (katholische) Theologen einluden, ihrerseits Beiträge zur Frage nach dem Sinn des Kreuzestodes Jesu zu verfassen. Diese Beiträge sind im vorzustellenden Band – neben denen von Striet und Tück – gesammelt. Was sich bereits in dem Dialog von Magnus Striet und Jan-Heiner Tück gezeigt hatte: dass sich die Positionen in vielen Punkten berührten und sich nur hier und da Differenzen ergaben, das entspricht nun auch dem Bild, das der gesamte vorliegende Band erkennen lässt. Außer Striet und Tück haben die folgenden Autoren Beiträge verfasst: Ottmar Fuchs, Julia Knop, Karl-Heinz Menke, Jozef Niewiadomski und Jürgen Werbick. In einem wesentlichen Punkt kommen sie alle mehr oder weniger entschieden überein: dass die Anselm von Canterbury zugeschriebene, die Deutung des Kreuzestodes Jesu seit dem Mittelalter beherrschende Genugtuungslehre (Satisfaktionslehre), der zufolge Jesus durch das Opfer seines Lebens den durch des Menschen Sünde in seiner Ehre gekränkten und darum zürnenden Gott zu besänftigen beabsichtigt habe oder gesandt worden sei, nicht länger als christlich akzeptable Konzeption gelten könne. Auch darin stimmen die Verfasser der Beiträge weitgehend überein, dass sie dem Kreuzessterben Jesu eine einmalige und gleichzeitig allumfassende Bedeutung zusprechen, weil der, der diesen Tod sowohl erlitten als auch angenommen hat, Jesus Christus, der Sohn Gottes und sein Leben und Sterben eine Mitteilung und eine Offenbarung des dreifaltigen Seins Gottes war. Die Autoren legen das Wort vom Kreuz im Horizont der neuzeitlich konturierten Theodizeefrage aus und überschreiten damit den Rahmen, innerhalb dessen schon Paulus, dann aber auch die frühere Theologie, die ihre profiliertesten Artikulationen schließlich in der katholischen und der reformatorischen Rechtfertigungslehre gefunden hat, darüber gehandelt hatten. Zwei unterschiedlich akzentuierte Deutungen des Todes Jesu auf Golgota stehen nebeneinander oder stoßen aufeinander. Die eine betont, dass Gott, der eine Welt

geschaffen hat, in der es unendlich viel Leid, unendlich viel Schuld gibt, in diese Welt eingetreten ist, um sich selbst ihrem Dunkel auszusetzen, sich an die Seite der leidenden Menschen zu stellen und um sich so vor ihnen zu entlasten. Die andere hebt hervor, dass der menschgewordene Gottessohn das Leiden und das Verfehlen der Menschen auf sich genommen und getragen hat, um ihnen so einen neuen, im Zeichen der Versöhnung stehenden Weg zu ihrem Gott und zu ihren Nächsten zu öffnen. Dies kostete ihn sein Leben, war aber doch auch das Ereignis der Offenbarung der vergebenden Liebe Gottes. Für die erste Deutungsoption steht Magnus Striet, für die zweite Jan-Heiner Tück. Die anderen Autoren schließen sich ihnen an, nicht ohne dann auch eigene Akzente zu setzen. Dabei geht es ihnen auch darum, auf die kreuzestheologischen Anliegen und Einsichten anderer Autoren aufmerksam zu machen. Augustinus und Anselm repräsentieren die früheren Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte, Raymund Schwager und René Girard gehören zu ihrer jüngsten Phase. Mehrere Autoren lassen erkennen, dass sie sich durch die von dem muslimischen Schriftsteller Navid Kermani vorgelegte Betrachtung zu Guido Renis Bild „Kreuzigung“ haben herausfordern lassen.

Da das Geheimnis des Todes Jesu Christi am Kreuz der Höhe- und Wendepunkt der Geschichte Gottes mit seiner Welt und das Wort vom Kreuz die Mitte des Evangeliums ist, ist es immer wieder notwendig, dass sich die christlichen Theologen in ihrer Verantwortung für die der Kirche aufgebene Predigt und Katechese mit der Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu befassen. So ist es sehr zu begrüßen, dass mit der vorliegenden Aufsatzsammlung dazu ein Beitrag geleistet wird. Die Lektüre verlangt freilich die volle Aufmerksamkeit des Lesers, bewegen die Beiträge sich doch auf der äußerst anspruchsvollen Ebene eines Diskurses, der sich nicht nur in den geläufigen Sprachspielen der Theologie, sondern auch im Austausch theologischer, philosophischer und auch literarischer Motive bewegt.

Der Preis, den die Verfasser der verschiedenen Beiträge, die hier gesammelt sind, für die Konzentration auf die Theodizee-orientierte Erschließung der Theologie des Todes Jesu auf Golgota gezahlt haben, ist nicht gering. Er besteht im Absehen von zumindest zwei Themenfeldern, die an sich zur Theologie des Kreuzes gehörten. Zum einen ist hier im Sinne einer biblischen, die Heilsgeschichte darlegenden Theologie daran zu denken, dass der Weg Jesu nach Golgota und ans Kreuz eine Folge seiner Ablehnung durch diejenigen war, zu denen er doch als ihr Messias gesandt war. Nur weil er das, was ihm solcherart widerfuhr, „trug“ und so in einen Akt der Versöhnung verwandelte, kam seine Sendung zu ihrem inneren Ziel: dass Gottes erwähltes Volk nun seinen Messias hatte – freilich einen gekreuzigten Messias. Und diesem messianischen Volk konnten sich nun „die Völker“ anschließen. Im Ereignis des Todes Jesu am Kreuz wurde es wahr und wirklich, dass Gottes Volk nun aus Juden und Heiden bestand. Zum anderen kommt in den Beiträgen dieses Buches nicht zur Sprache, auf welche Weise und auf welchen Wegen den Menschen zugute kommt, was sich für sie in Jesu Kreuzessterben ereignet und ergeben hat. Hätten die Beiträger auch darüber gehandelt, so hätten sie über die Kirche als die Gemeinschaft der durch Gottes vergebende und versöhnende Gnade Beschenkten gehandelt. Sie hätten sich auch zu den Formen der Vergegenwärtigung des auf Golgota Geschehenen im Wort Gottes und in den Sakramenten, zumal in der Taufe und in der Eucharistie, geäußert. Die theologische Reflexion im zeitsensiblen Diskurs allein hat letztlich ja nur den Charakter und den Sinn einer Begleitung der gläubigen Lebensvollzüge derer, die sich dem Geschehen des Kreuzes Jesu Christi geöffnet und sich ihm zu verdanken entschieden haben. W. LÖSER SJ

4. Kirchenrecht

KONRAD, DIETMAR, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche* (Jus Ecclesiasticum; Band 93). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 512 S., ISBN 978-3-16-150150-0.

Bei dieser umfangreichen Untersuchung handelt es sich um eine Dissertation, die der Verf., Richter im höheren Justizdienst des Landes Baden-Württemberg, der Juristischen

Fakultät der Universität Heidelberg vorgelegt hat; Doktorvater war Prof. Dr. Jörg Winter. Man könnte das Buch als eine Art Kompendium bezeichnen, das alle für die Ökumene zwischen der katholischen Kirche und den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) relevanten kirchenrechtlichen Fragen behandelt. Die im Titel des Buches begebende Redeweise vom „Rang des Kirchenrechts“ stößt beim Leser zunächst auf Verwunderung, da es weder in der katholischen noch in den evangelischen Kirchen üblich ist, dem Kirchenrecht innerhalb irgendeiner Stufenfolge einen bestimmten „Rang“ zuzuweisen. Gleich zu Beginn der Einleitung gibt der Verf. (= K.) hierzu Aufklärung: Es handelt sich um ein Zitat aus der im Jahre 2001 von der EKD veröffentlichten Schrift „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, die im Hinblick auf die katholisch-evangelischen Beziehungen vier Sachverhalte benannt hatte, denen „evangelischerseits widersprochen werden muss“; zu diesen vier Sachverhalten gehörte „nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche“. K. kommt zu dem Ergebnis, dass diese These der EKD nicht zutrifft, wenn man sie so versteht, dass der Rang des Kirchenrechts in der katholischen Kirche als solcher, unabhängig von seinem Inhalt, ein Hindernis für die Ökumene darstellen würde. Zutreffend sei die These nur insoweit, als schwer zu überwindende theologische Unterschiede – vor allem im Hinblick auf die Ekklesiologie und die Ämter in der Kirche – durch das jeweilige Kirchenrecht in Rechtsnormen gegossen werden und eine Ökumene erschweren. Diese Unterschiede sind gut bekannt; die Feststellung des Verf.s, dass man ihre die Ökumene erschwerende Rolle nicht einem abstrakten „Rang“ des Kirchenrechts anlasten kann, verdient volle Zustimmung.

Die Untersuchung hat drei Teile. Der erste Teil befasst sich mit dem katholischen Kirchenrecht. Er stellt dessen ekklesiologische Grundlagen dar, befasst sich ausführlich mit den verschiedenen Ansätzen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts und untersucht schließlich die Rezeption der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils durch den Codex Iuris Canonici von 1983. Der Autor hat sich dafür offensichtlich mit großem Elan in die deutschsprachige kanonistische Fachliteratur eingeleesen. Dass er dabei hin und wieder kleineren Missverständnissen erliegt, wird man ihm mangels einer fundierten kanonistischen Ausbildung nachsehen müssen. Bedauerlich ist, dass er sich entschieden hat, das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, den CCEO (von ihm versehentlich mit „CCOE“ abgekürzt), nicht zu berücksichtigen, da dieser für den Gesamtzusammenhang „nicht von unmittelbarer Relevanz“ sei (84). Angesichts der Tatsache, dass der CCEO – anders als der CIC – eigene Abschnitte über die Förderung der Einheit der Christen (cc. 902–908 CCEO) und über die Konversion (cc. 896–901 CCEO) enthält, könnte man mit Fug und Recht das Gegenteil behaupten. Etwas bedauerlich sind auch die zahlreichen sprachlichen Fehler bei der Verwendung lateinischer Wendungen. K. spart nicht mit Kritik am CIC/1983, der seiner Ansicht nach – verglichen mit den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils – zu sehr die hierarchische Struktur der Kirche betone und den nicht geweihten Gläubigen zu wenig Raum gestatte. Mit dieser Einschätzung geht er allerdings nicht über Positionen hinaus, die man auch in kritischeren katholischen Darstellungen nachlesen kann. Dass der Verf., dessen Untersuchung sehr deutlich von einem Wunsch nach größerer ökumenischer Einheit beseelt ist, der katholischen Kirche wohlwollend gegenübertritt, steht außer Zweifel. Eine von typisch evangelischen Vorurteilen geprägte Sicht auf die katholische Kirche kann er dennoch nicht immer verbergen, etwa wenn er feststellt, es sei „hinreichend geklärt, dass allein durch die Befolgung kirchlicher Rechtsnormen der katholische Christ nicht der Gnade Gottes teilhaftig wird“ (55) – so, als ob die gegenteilige Sichtweise in der Vergangenheit berechtigterweise hätte vertreten werden können.

Der zweite Teil, der das evangelische Kirchenrecht behandelt, ist parallel zum ersten aufgebaut. Dabei wird, soweit erforderlich, sorgfältig zwischen der lutherischen und der reformierten Sicht unterschieden. Was die Grundlegung des Kirchenrechts angeht, vertritt K. eine Sicht, die das Kirchenrecht als „antwortendes Recht“ auf Schrift und Bekenntnis versteht. Während der erste Teil (über das katholische Kirchenrecht) ganz ohne Bezugnahmen auf die entsprechende evangelische Sicht auskommt, ist der zweite Teil (über das evangelische Kirchenrecht) voll von Wendungen wie: „anders als aus katholischer Sicht“. Es entsteht der Eindruck, dass diese Darstellung nicht einfach der

Reihenfolge der Teile des Buches geschuldet ist, und auch nicht einem übertriebenen Bedürfnis des Verf.s nach Abgrenzung von der katholischen Sicht, sondern dass die Andersartigkeit gegenüber der katholischen Kirche tief im Selbstverständnis der evangelischen Kirchen und insbesondere ihres Kirchenrechts verankert ist.

Der dritte Teil trägt die Überschrift „Ökumenisches Kirchenrecht“. Er behandelt zunächst (unter dem Stichwort „ius commune universale“) diejenigen Elemente, die sich in beiden Rechtsordnungen mehr oder weniger parallel finden lassen (vor allem im Hinblick auf Taufe, Eucharistie und Amt), und untersucht anschließend aus kirchenrechtlicher Perspektive den gegenwärtigen Bestand zwischenkirchlicher Vereinbarungen und Selbstverpflichtungen. Der Verf. belässt es in diesem dritten Teil nicht bei einer Analyse des Status quo, sondern versucht auch aufzuzeigen, welche rechtlichen Schritte erforderlich wären, um künftig zu einer größeren – auch sichtbar-institutionellen – katholisch-evangelischen Einheit zu gelangen. Vor allem im Hinblick auf solche Schritte zu einer größeren Einheit hin legt K. auch eigenständige Gedanken vor. Die meisten anderen Teile seiner Untersuchung referieren demgegenüber vor allem den in der Literatur bereits gesicherten Diskussionsstand. Der Versuch, diesen Diskussionsstand in der vorliegenden Weise zusammenzufassen, stellt eine beachtliche Leistung dar. Das Ergebnis dieses Versuchs beweist aber auch, wie schwierig es selbst bei bestem Willen ist, einer anderen Konfession, die man nicht von innen her kennt, wirklich gerecht zu werden. U. RHODE SJ

ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE; BAND 47: Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns. Herausgeber: *Burkhard Kämpfer* und *Hans-Werner Thönnnes*. Münster: Aschendorff 2013. 191 S., ISBN 978-3-402-10565-8.

Im März eines jeden Jahres lädt der Bischof von Essen zu den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche“ (= EssGespr.) ein. Ebenfalls alljährlich erscheint ein Band der gleichnamigen Schriftenreihe im Aschendorff Verlag (Münster), in dem Referate und Diskussionsbeiträge des jeweiligen Gesprächs (des Vorjahres) abgedruckt sind.

Nach der Behandlung der Kirchensteuer beim 4. EssGespr. (1969), der staatlichen Religionsförderung beim 6. EssGespr. (1971) und der staatlichen Förderung von Gesellschaft und Kirche beim 28. EssGespr. (1993) haben sich die EssGespr. bei ihrer 47. Tagung am 12. und 13. März 2012 unter der Überschrift „Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns“ zum vierten Mal mit den Kirchenfinanzen befasst. Der vorliegende Band enthält vier Referate. Das erste stammt von *Ferdinand Kirchhof* (dem Bruder von Paul Kirchhof) und hat den Titel „Grundlagen und Legitimation der deutschen Kirchenfinanzierung“ (7–33). Aus dem sehr reichhaltigen Beitrag möchte ich zwei Entwicklungen herausgreifen:

1. Das deutsche Verfassungsrecht stellt die Finanzierung der Kirchen auf eine normative sichere und klare Basis. Das Grundgesetz regelt die Kirchenfinanzen in der Religionsfreiheit des Art. 4 GG in einem individuellen Ansatz und verstärkt diesen organisationsrechtlich in den Sicherungen des Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 ff. WRV für die öffentlich-rechtlichen Körperschaften der Kirchen. Finanzrechtliche Bedeutung entfalten vor allem Art. 137 Abs. 6 WRV mit der Kirchensteuerbefugnis und Art. 138 WRV im Schutz der Staatsleistungen an Religionsgesellschaften und des zweckgebundenen Kirchenvermögens. Gefahr droht indes der Kirchenfinanzierung von einer sinkenden Akzeptanz in der Bevölkerung. Kirchhof wörtlich: „Wenn sich das deutsche Volk in Zukunft tatsächlich nach Art. 146 GG eine völlig neue Verfassung geben würde, bin ich mir ziemlich sicher, dass das komfortable Kirchenfinanzierungssystem der Art. 137 und 138 WRV nicht mehr übernommen würde“ (12).

2. Eine zweite Entwicklung in der Gesellschaft, auf die in dieser Zeitschrift (= ThPh) O. von Nell-Breuning im Zusammenhang mit dem kirchlichen Arbeitsrecht bereits in den 70er Jahren des letzten Jhdts. mehrfach hingewiesen hatte, führt das deutsche Kirchenfinanzierungssystem immer mehr aus seiner verfassungsrechtlichen Sicherung heraus und in einfachgesetzlich geregelte Entgeltsysteme hinein. Früher erfüllten die Kirchen mit eigenem Ordenspersonal, in eigener kirchlicher Organisation und Finanzierung gemeinnützige Aufgaben in spezifisch christlicher Prägung. Heute wandeln sich diese Tätigkeiten in Caritas, Diakonie und Bildung zunehmend zur „säkularisierten

Nächstenliebe“, die von ökonomischen Zielen überlagert wird, in staatliche Bildungs-, Therapie- und Pflegesysteme eingebettet ist und im Wettbewerb mit privaten Konkurrenten in einem staatlichen Entgeltssystem stattfindet. Das Personal solcher kirchlicher Einrichtungen besteht zum größten Teil aus Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern ohne besonderen Bezug zur Kirche. „Die Hinwendung zur säkularisierten Nächstenliebe in den Bereichen von Diakonie, Caritas und Bildung wird zu einem Wettbewerb mit dritten Konkurrenten um staatliche Förderung führen und die Kirchenfinanzierung in ein einfachgesetzliches Entgeltssystem jenseits der Artikel 140 GG i. V. m. den Artikeln der Weimarer Reichsverfassung führen“ (33).

Das zweite Referat hielt *Michael Germann*. Der Titel lautet: „Die kirchliche Vermögensverantwortung nach evangelischem Kirchenrecht“ (57–93). Die Rechtsfigur der juristischen Person ist dem evangelischen Kirchenrecht nicht geläufig. Die Rechtsordnungen der einzelnen evangelischen Kirchen enthalten (anders als das kanonische Recht der katholischen Kirche mit ihrem CIC) kaum Regeln, denen zu entnehmen wäre, unter welchen Voraussetzungen Personenverbänden oder Sachinbegriffen die Befähigung zur Beteiligung am Rechtsverkehr zukommt. Die evangelische Kirchenrechtswissenschaft hat (im Unterschied zur katholischen Kanonistik) keine Lehre von der juristischen Person entwickelt und dem Phänomen einer besonderen kirchlichen Rechtsfähigkeit kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Der Referent musste also zunächst Einzelstücke zusammensuchen, damit doch so etwas herauskommen konnte „wie ein Anschluss des evangelischen Kirchenrechts an die allgemeine Rechtskultur“ (126). Germann betrat also mit seinen Ausführungen mutig und gekonnt rechtliches Neuland. Die Wege, die er dabei im Einzelnen beschriftet, waren so verschlungen, dass sie hier nicht einmal angedeutet werden können. Als Fazit mag gelten: „Die rechtliche Legitimation der kirchlichen Vermögensverantwortung verweist auf die jedem Getauften in der Taufe verheißene Teilhabe an der geistlichen Wirklichkeit der Kirche. Im Modus der Verheißung (und nur im Modus der Verheißung) kann man davon sprechen, dass die kirchenrechtlich geordnete Vermögensverantwortung dem Umgang mit Vermögen eine geistliche Legitimation, nämlich die Dienlichkeit für den Auftrag der Kirche, vermittelt. Für die kirchenrechtlich geordnete Vermögensverantwortung gilt insoweit das, was für jedes Entscheiden über kirchliches Handeln, also für die äußere Kirchenleitung gilt: Sie steht in der ‚unaufgebaren Einheit‘ geistlicher und rechtlicher Kirchenleitung, wie sie in einigen evangelischen Kirchenverfassungen formuliert ist“ (93).

Im dritten Referat („Strukturen kirchlicher Vermögen und kirchliche Vermögensverwaltung in der katholischen Kirche“, 99–109) behandelt *Rüdiger Althaus* die kirchliche Vermögensverwaltung in der katholischen Kirche. Aus der Sicht des kanonischen Vermögensrechts muss man zunächst betonen, dass es *die* Kirche gar nicht gibt. Denn can. 1258 besagt, dass der Begriff *Kirche* (was aber ausdrücklich nur für den vermögensrechtlichen Bereich gilt) jedwede juristische Person mit öffentlicher Rechtspersönlichkeit in der Kirche bezeichnet, also den einzelnen Rechtsträger. Es gibt eine Vielzahl von Rechtspersonen: in der Pfarrei z. B. das Gotteshausvermögen (*fabrica ecclesiae*) und das Stellenvermögen (Pfarrbenefizium); in der Diözese den Bischöflichen Stuhl, die Domkirche, das Domkapitel und das Priesterseminar. Neben dem Vermögen *der* Kirche gibt es auch privates Vermögen *in* der Kirche. Hierher gehört z. B. das Vermögen der kirchlichen Vereine und Verbände.– Vielfältig wie die Rechtsträger sind auch die Organe der kirchlichen Vermögensverwaltung. So ist der Bischof Vertretungsorgan für seine Diözese und der Pfarrer Vertretungsorgan für seine Pfarrei. Zwei Gremien beaufsichtigen die diözesane Vermögensverwaltung: der Diözesanvermögensverwaltungsrat und das Konsultorenkollegium (Domkapitel). Was die Aspekte der Verwaltung betrifft, so betont das kirchliche Vermögensrecht, dass der Verwalter ein guter Hausvater (*bonus pater familias*) sein soll, dem es nicht (jedenfalls nicht nur) um Gewinnmaximierung gehen darf. „Kirchliche Verwaltung und damit auch Finanzverwaltung muss sich zwar einerseits an Grundprinzipien des modernen Managements orientieren, um effizient zu sein, andererseits aber stets vor Augen haben, dass nicht Gewinnmaximierung für das Handeln ausschlaggebend sein darf. Denn ihre zeitlichen Güter sind der Kirche – jedem einzelnen Vermögensträger – nicht Selbstzweck, sondern dienen ausschließlich der Erfüllung der ihr eigenen Sendung“ (109).

Das vierte und letzte Referat stammt von *Claudia Leimkühler* („Die Bedeutung von Aufsicht und Kontrolle in der kirchlichen Vermögens- und Finanzverwaltung“, 129–150). Der Beitrag der Autorin lässt sich in den folgenden sieben Leitsätzen zusammenfassen (vgl. 151–153):

1. Das System der Überwachung in kirchlichen Verwaltungen organisiert Aufsicht und Kontrolle als einen arbeitsteiligen Prozess, an dem interne und externe Überwachungsträger in unterschiedlichem Maße beteiligt sind.

2. Zum Schutz des Vermögens sieht das gesamtkirchliche Vermögensrecht detaillierte Schutzbestimmungen vor. Diese stellen die Bindung der Vermögensfähigkeit der einzelnen Rechtssubjekte an den *Sendungsauftrag* der Kirche in den Vordergrund.

3. Die kodifizierten Sorgfaltspflichten sehen neben der Erstellung von Rechnungsabschlüssen auch die Berichterstattung über die zukünftige Entwicklung der (einzelnen) kirchlichen Rechtsperson sowie eine zugehörige Kontrolle der untergeordneten Führungsebenen vor.

4. Ohne eine eigenständige Beurteilung der wirtschaftlichen Lage und ohne Kenntnis der Komplexität der sozialen Wirklichkeit der Kirche kann kein Aufsichtsgremium dem Auftrag, die Geschäftsführung kirchlicher Vermögensverwalter zu überwachen, gerecht werden.

5. Die Vermögensverwalter und Aufsichtsgremien stehen (betriebswirtschaftlich gesehen) vor ganz ähnlichen Herausforderungen an die Informationsbeschaffung. Der Entwicklungsstand der Rechnungslegung kirchlicher Rechtspersonen deckt nämlich nur vereinzelt den erforderlichen Informationsbedarf zur Durchführung einer effizienten Überwachung.

6. Die Mitglieder der Aufsichtsorgane müssen imstande sein, ihren Informationsbedarf gegenüber den Vermögensverwaltern zu artikulieren und sich mit den zu erörternden Sachfragen fundiert auseinanderzusetzen. Dafür sind eine hohe fachliche Qualifikation, Erfahrung und Unabhängigkeit unabdingbare Voraussetzung.

7. Transparenz ist in der kirchlichen Vermögens- und Finanzverwaltung ein gleichermaßen wichtiges wie auch sensibles und problematisches Thema. Das wirtschaftliche Leistungspotenzial und die Aktivitäten kirchlicher Rechtspersonen unterliegen häufig Fehleinschätzungen wegen fehlender Informationspolitik.

Es fällt auf, dass Claudia Leimkühler in ihrem Beitrag hier und da (vgl. 136, 138, 149) deutliche *Kritik* an der Aufsicht und Kontrolle in der kirchlichen Vermögensverwaltung übt. Solche kritische Beurteilung der Kirche ist sonst bei den EssGespr. in dieser Form nicht üblich, scheint aber dieses Mal seinen guten Grund zu haben.

Ein Anhang (Verabschiedung von Christian Starck als Tagungsleiter der EssGespr., Sachwortregister, Personenregister, Verzeichnis der Diskussionsredner: 173–191) schließen das hervorragende Buch ab. Ich habe den vorliegenden Band der EssGespr. mit großem Interesse gelesen. Es gibt in Deutschland keinen anderen Kongress, der das Verhältnis von Staat und Kirche auf ähnlich hohem Niveau, in schöner Regelmäßigkeit und mit internationaler Beteiligung behandelt wie die EssGespr. es tun. Die innere Dynamik der Referate deutet darauf hin, dass Kirchenfinanzierung und Kirchensteuer nicht zum letzten Mal bei dieser Tagung Gegenstand der Diskussion waren.

R. SEBOTT SJ



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

89. Jahrgang · Heft 2 · 2014

ABHANDLUNGEN

Hans-Dieter Mutschler

Die Dogmen des Naturalismus

161

Dieter Witschen

Iustitia protectiva. Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

177

Johannes Grössl

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärfl

200

Dagmar Kiesel

Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

215

Christoph Bambauer

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

250

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-DIETER MUTSCHLER

Altenhofstraße 46
CH-8008 Zürich
www.hdmutschler.homepage.bluewin.ch

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

JOHANNES GRÖSSL

Forschungsprojekt „Analytic Theology“
Institut für Christliche Philosophie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
johannes.groessler@uibk.ac.at

DR. DAGMAR KIESEL

Institut für Philosophie der FAU
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich Philosophie der
Antiken und Arabischen Welt
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@fau.de

DR. PHIL. CHRISTOPH BAMBAUER

Wissenschaftlicher Assistent
Lehrstuhl für Praktische Philosophie
Institut für Philosophie 1 (GA3/137)
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Christoph.Bambauer@ruhr-uni-bochum.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 Dogmen des Naturalismus¹

VON HANS-DIETER MUTSCHLER

Die Leib-Seele- oder Gehirn-Geist-Debatte in der Analytischen Philosophie wird dominiert vom Naturalismus, der – ontologisch gesehen – auf einen weltanschaulichen Materialismus hinausläuft. Nachdem Thomas Nagel mit seinem berühmten Artikel über die Befindlichkeit von Fledermäusen die Diskussion um die Reduzierbarkeit von Erlebnisqualitäten angestoßen hatte, kam diese Diskussion nicht mehr zur Ruhe.² Seit David Chalmers nennt man die Frage nach den Erlebnisqualitäten das „harte Problem“ des Naturalismus, so als wären alle anderen gelöst.³ Man könnte sich allerdings fragen, ob es denn wirklich der Fall ist, dass Intentionalität, Moralität, Vernunft, Geschichtlichkeit, die gesellschaftliche Natur des Menschen usw. naturalisierbar sind; jedenfalls stehen solche Fragen in der Leib-Seele-Debatte nicht im Vordergrund. Das rührt wohl daher, dass in dieser Debatte die mentalen Zustände des Menschen als Eigenschaften des Gehirns angesehen werden. Danach sind solche Zustände prinzipiell von derselben Art wie die elektrischen oder chemischen Zustände dieses Organs. In einer solchen Sichtweise verschwinden die Fragen nach Moralität, Geschichtlichkeit, Gesellschaftlichkeit usw., da sie auf einer anderen Ebene liegen.⁴ Es wäre allerdings sehr sinnvoll, solche Fragen erneut zu stellen, weil sie in der Diskussion viel zu kurz kommen.⁵

Hier hingegen soll der Fokus auf eine viel fundamentalere Frage gerichtet werden, die ganz selbstverständlich als beantwortet gilt: Ist es denn wirklich der Fall, dass sich der Naturalismus das gute Gewissen der Naturwissenschaft machen darf? Die gängige These lautet nämlich: Wenn wir die modernen Naturwissenschaften Physik, Chemie, Biologie, Kybernetik usw. akzeptieren, dann sollten wir zugleich Naturalisten werden. Diese Verbindung wird gewöhnlich als zwingend angesehen und nicht weiter in Frage gestellt. Da man als Alternative zum Naturalismus normalerweise nur den Substanzdualismus zulässt, scheint sich der Naturalismus als die Normposition anzubieten, denn die Argumente gegen den Substanzdualismus liegen auf

¹ Das Folgende verdeutlicht einen bestimmten Aspekt in meinem Buch „Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt“, Kevelaer 2014.

² *T. Nagel*, *Mortal Questions*, Cambridge 1995, 165–180.

³ *D. J. Chalmers*, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996.

⁴ Das verdeutlicht zum Beispiel der Philosoph und Neurowissenschaftler Thomas Fuchs, für den das Gehirn ein „Beziehungsorgan“ ist: *T. Fuchs*, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2008.

⁵ Heiner Hastedt ist einer der wenigen, die die heutige Leib-Seele-Debatte sozialkritisch angehen. Ein erstaunliches Phänomen, wenn man bedenkt, dass die Sozialkritik der „Frankfurter Schule“ noch vor einiger Zeit die Diskussion dominierte. *H. Hastedt*, *Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität*, Frankfurt am Main 1988.

der Hand, wie zum Beispiel das ungeklärte Problem der Kausalwirkungen der geistigen auf die materielle Substanz (und umgekehrt). Es fällt in dieser Diskussion aber auf, dass vermittelnde Positionen von Aristoteles bis Hegel oder Whitehead gewöhnlich nicht berücksichtigt werden. Man geht vielmehr davon aus, dass es eine vollständige Alternative zwischen materialistischem Monismus und Substanzdualismus gibt; und weil der Monismus durch die Naturwissenschaft als begründet erscheint, weil ferner der Substanzdualismus mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden ist, scheint sich der materialistische Monismus nahezulegen: dies umso mehr, als seinen Gegnern religiöser Fundamentalismus oder Neovitalismus unterstellt wird (ebenfalls sehr unattraktive Positionen). Zum Beispiel glaubte Hans Driesch, dass im Lebendigen die Gesetze der Physik außer Kraft gesetzt und durch das Wirken einer metaphysischen Entelechie kompensiert oder überboten würden.⁶

Im Folgenden soll die Berufung des Naturalismus auf die Naturwissenschaft hinterfragt werden. Ist es denn wirklich der Fall, dass wir Naturalisten werden müssen, wenn wir die Naturwissenschaften ernst nehmen? Eine *Prima-vista*-Überlegung erweckt bereits Zweifel:

Wenn es der Fall wäre, dass Naturwissenschaft den Materialismus beweist oder eine hohe Affinität zu ihm hat, dann wäre völlig unverständlich, weshalb es erstrangige Wissenschaftler gibt, die keine Materialisten waren oder sind, also Physiker wie Albert Einstein und Werner Heisenberg oder Biologen wie Theodosius Dobzhanski und Francisco Ayala. Oder es wäre ebenso unverständlich, dass es doppelt qualifizierte Theologen und Naturwissenschaftler gibt, wie John Polkinghorne oder Jan Barbour, die in beiden Disziplinen zu Hause sind und die hierin keinen Gegensatz sehen, sondern tiefgläubige Christen bleiben.⁷

Man sollte das Problem systematischer angehen. Es scheint, dass der heutige szientifische Materialismus auf drei Prinzipien beruht: 1. Materielle Basis, 2. Supervenienzprinzip, 3. Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt (im Folgenden meist kürzer „Kausalprinzip“ genannt). Diese drei Prinzipien besagen: 1. Es gibt eine letzte materielle Basis, auf der alles Übrige aufruht, das heißt, die höheren Eigenschaften komplexerer Gebilde, unter Einschluss des Menschen, werden 2. von dieser materiellen Basis festgelegt, und 3.: Ein materieller Weltzustand legt den nächstfolgenden hinreichend fest. Dass der Materialismus gerade auf diesen Prinzipien beruht, ist kein Zufall, denn wenn diese Weltanschauung wahr ist, dann muss es ein letztes unhintergebares Materieprinzip geben, dann müssen die Eigenschaften der Basis den Überbau zwingend festlegen, und dann muss ein Weltzustand den nächsten notwendig zur Folge haben, denn sonst könnte

⁶ H. Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, Leipzig 1922.

⁷ J. G. Barbour, *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte*, Göttingen 2003; J. Polkinghorne, *The Interaction of Science and Theology*, Princeton/New Jersey 1987.

es geistige oder göttliche Einflüsse auf die Welt geben, was mit dem Materialismus unverträglich wäre. Es lässt sich nun aber zeigen, dass diese drei Prinzipien nur psychologische Plausibilität haben: dann nämlich, wenn man sich bereits zum Materialismus entschlossen hat. Aus der Naturwissenschaft folgen sie nicht und lassen sich von dorthier auch nicht legitimieren, obwohl das so häufig behauptet wird.

1. Das Materieprinzip

Dieses Prinzip scheint unmittelbar evident. Ist nicht alles, was existiert, aus Materie zusammengesetzt? Und für den Fall, dass es leibfreie Geister oder Gott gibt – wie könnten wir sie/ihn erfahrungswissenschaftlich näher fassen? So plausibel, wie sich dies anhört, so problematisch ist es auch. Die Tatsache, dass alles auf der Welt aus Materie besteht, beweist keineswegs den Materialismus, denn in der Form der Dinge könnte etwas Geistiges zum Ausdruck kommen. Aus diesem Grund hat man die Kunst immer als den Platzhalter des Geistigen in der Welt angesehen. Auch die Kunst ist zwingend auf Materie verwiesen. Keine Skulptur ohne Stein, kein Gemälde ohne Farben. Dies beweist aber nicht ihren materialistischen Charakter. Nichts, was zwingend auf Materie verwiesen ist, ist allein deshalb nichts anderes als Materie. Dies scheint also ein ungültiges Argument. Noch verbreiteter ist der Hinweis auf die Physik: Die Physik habe als die exakteste und verlässlichste Wissenschaft die Materie zum Objekt, und dies beweise ihren materialistischen Charakter. Aber auch hier gilt wiederum: Die Form dieser Wissenschaft ist die Mathematik, und wenn diese Wissenschaft eine materialistische Instanz sein sollte, dann müsste es die Mathematik ebenfalls sein, was fraglich erscheint und was die Tatsache erklärt, dass viele Mathematiker und Logiker Platoniker waren, wie zum Beispiel Frege oder Gödel.

Entscheidender aber ist folgender Gesichtspunkt: In keiner mathematisch-physikalischen Formel kommt jemals der Begriff der „Materie“ vor, und es ist darüber hinaus schwierig, wenn nicht unmöglich, das ontologische Substrat zu bestimmen, auf das sich die Physik bezieht. Zur Zeit Newtons schien dies einfacher. Newton bezog sich in seinen „Principia“ auf die gewöhnlichen zeiträumlichen Substanzen der Lebenswelt und betrachtete diese als Ontologie der Physik.⁸ Aber schon hier könnten uns Zweifel kommen, denn die Newtonsche Physik geht von Idealisierungsleistungen aus, die in unserer Lebenswelt keinen Ort finden: Punktmassen, Momentanbeschleunigungen, reibungsfreie Ebenen usw. Aber nicht nur das – auch in Newtons Theorie fehlt der Begriff der „Materie“. Newton identifiziert zwar öfter diesen Begriff mit dem der „Masse“, aber man sieht sofort, dass das nicht stimmen kann, denn wenn Masse = Materie wäre, dann müssten Kräfte etwas Immaterielles sein, wie Schopenhauer annahm, da sie ja nicht mehr zur

⁸ I. Newton, Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie, Hamburg 1988.

Materie gerechnet werden könnten. Die eigentliche Schwierigkeit, die sich bis in die neueste Physik hinein fortsetzt, scheint hier folgende zu sein: Mathematik besteht aus einem System von Relationen und lässt so die Relate unbestimmt. Daher ist es niemals gelungen, eine allgemeinverbindliche Ontologie der Physik zu formulieren. Es gab Energie- oder Kraftontologien, eine Ontologie demokritischer Materieklötzchen oder Feldontologien, aber keine konnte sich als *die* Ontologie der Physik (im Singular) durchsetzen.

Das Problem wurde schon deutlich im Wiener Kreis, so etwa bei Rudolf Carnap.⁹ In seinem „Logische[n] Aufbau der Welt“ vertritt er eine rein relationale Weltauffassung, die von allem Inhaltlichen abstrahiert. Konsequenterweise bezeichnet er Fragen nach Realismus, Idealismus, Materialismus usw. als „externe“ Fragen, die von der Wissenschaft her nicht beantwortet werden können. Über das ontologische Substrat der Forschung machte er, als einer solchen inhaltlichen Frage, keine Aussagen. Diese ontologische Abstinenz hat er später aufgegeben, aber sie war zunächst einmal konsequent, und sie entsprach Bertrand Russells neutralem Monismus; sie war jedenfalls nicht materialistisch.

Der schon bei Newton aufgezeigte Sachverhalt verschärft sich nun in der Relativitäts- und Quantentheorie, denn hier sind die „Objekte“ der Theorie in lebensweltlicher Einstellung überhaupt nicht mehr gegeben. Wir haben im Sinne Carnaps nur noch die mathematischen Relationen ohne Kenntnis der Relate. Was zum Beispiel in der riesigen Beschleunigermaschine CERN in Genf passiert, weiß niemand. Wir haben nur noch Messwerte zur Hand und keine substanziellen Größen mehr.

Die Fachleute für Physik der Philosophie sind sich deshalb höchst uneinig, was die ontologische Basis der Physik angeht. Manche sind Strukturalisten, im Sinne Carnaps, andere bestimmen die Relate der mathematischen Gesetzesrelationen als Raum-Zeit-Punkte ohne intrinsische Eigenschaften, da die Quantentheorie solche nicht zu identifizieren gestattet; andere vertreten eine sogenannte „Tropenontologie“, das ist eine Eigenschaftsontologie ohne zugrundeliegende Träger.¹⁰ Obwohl man über diese Ontologien sehr im Zweifel sein kann (was sind Relate ohne intrinsische Eigenschaften?), bleibt jedenfalls der Sachverhalt, dass sich die besten Philosophen der Physik über eine Ontologie dieser Wissenschaft nicht mehr verständigen können. Keiner aber, der sich kompetent mit diesen Fragen auseinandergesetzt hat, gibt als ontologisches Substrat der Physik die Materie an. Die Physik ist eben – entgegen einem verbreiteten Vorurteil – keine materialistische Instanz.

Der Materiebegriff kommt in solchen Untersuchungen nur uneigentlich vor, so wie Newton manchmal Masse = Materie setzt. Manche Physiker setzen heute Partikel = Materie. Aber dann müssten Felder etwas Geistiges sein. Es gibt mehrere Bücher hochrangiger Physiker mit dem Titel „Licht

⁹ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998 (= 1928).

¹⁰ Näheres dazu in: M. Esfeld (Hg.), *Philosophie der Physik*, Frankfurt am Main 2012.

und Materie“.¹¹ Das ist eine alte Metapher schon bei den Griechen, die man noch bei Goethe, Hegel oder in der romantischen Naturphilosophie findet, aber mehr als eine Metapher ist es nicht, denn die Vorstellung von Licht als etwas Geistigem gehört sicher nicht zur Physik.

Aber selbst wenn all diese Überlegungen nicht stichhaltig wären: Was veranlasst uns zu glauben, dass die Physik jemals ein Letztes zu identifizieren in der Lage ist, was sich nicht mehr analysieren lässt? Bisher haben sich Wissenschaftler noch immer getäuscht, wenn sie glaubten, auf den Grund der Dinge gelangt zu sein. Vielleicht hat die Welt fraktalen Charakter und ist, wie Leibniz wollte, unendlich differenziert. Auf jeden Fall hat derjenige die Beweislast, der das Gegenteil behauptet. Wir gelangen also zu dem Resultat, dass die Physik die Vorstellung eines letzten materiellen Fundaments als Basis aller höheren Formen nicht bestätigt. Wenn der Materialismus wahr sein sollte, dann sicher nicht, weil die Physik so ist, wie sie ist.

2. Das Supervenienzprinzip

Dieses Prinzip sagt also in seiner einfachsten Form: Die Basis legt den Überbau zwingend fest (wohingegen das Umgekehrte nicht gefordert werden muss). Dass der Materialismus auf diesem Prinzip beruht, versteht sich. Denn wenn dieses Prinzip verletzt wäre, etwa beim Gehirn-Geist-Verhältnis, dann hätte das Geistige eine Autonomie, die mit dem Materialismus unverträglich wäre.

Das Supervenienzprinzip stammt aus der praktischen Philosophie. Autoren wie George Moore oder Richard Hare haben sich gefragt, ob eine „naturalistische“ Handlungsbeschreibung (also objektiv, von außen), den moralischen Wert einer Handlung festlegt oder nicht. Wenn wir die kantische Differenz zwischen Moralität und Legalität anerkennen würden, würde man diese Frage verneinen, da wir die Gesinnung, aufgrund derer eine Handlung vollzogen wird, aus ihren Äußerungen nicht zwingend erschließen können. Man könnte also schon hier im Zweifel sein, ob das Supervenienzprinzip allgemein gilt. Unbeschadet dessen hat Donald Davidson dieses Prinzip erstmals auf das Leib-Seele- oder Gehirn-Geist-Verhältnis übertragen.¹²

Er gibt dafür weiter keine Gründe an. Man würde doch erwarten, dass jemand, der erstmals von einem universalen, metaphysischen Prinzip Gebrauch macht, starke Gründe dafür ins Feld führen muss. Solche Gründe findet man aber nicht bei Davidson. Es ist allerdings nicht schwer zu erraten, was ihn dazu veranlasst hat, dieses Prinzip in die Leib-Seele-Debatte einzuführen.

¹¹ *L. de Broglie*, Licht und Materie, Hamburg 1949; *R. Feynman*, QED: Die seltsame Theorie des Lichts und der Materie, München 2006; *H. Haken*, Licht und Materie, Mannheim 1979.

¹² Siehe den Artikel „Geistige Ereignisse“ von 1970, in: *D. Davidson*, Handlung und Ereignis, Frankfurt am Main 1990, 291–317.

Davidson war in seinen frühen Jahren an empirischen Arbeiten zur Reduktion mentaler Zustände auf Gehirnzustände beteiligt und musste nach und nach einsehen, dass diese Reduktion misslingt, so wie schon früher der Versuch einer Reduktion der Biologie auf die Physik misslungen war. Das Misslingen solcher Reduktionsprogramme ist eigentlich desolat für den Materialismus, denn wenn es wahr ist, dass die Welt ihrer Substanz nach aus Materie und nichts als Materie besteht, dann würden wir doch erwarten, dass wir die höheren Formen explizit aus der Dynamik der Materie ableiten können. Man erinnere sich daran, dass genau das die These bei dem Wiener Kreis war. Man spricht nun nach dem Scheitern der Reduktionsprogramme gerne von „nichtreduktionistischem Physikalismus“. Aber auch hierin liegt eine Paradoxie. Wenn der Theoriereduktionismus falsch ist, wenn Realität auf verschiedenen Niveaus Verschiedenes besagen will, dann wäre ein analoger Seinsbegriff plausibler als ein monistischer. Entsprechend beruht das Konzept des nichtreduktionistischen Physikalismus auf der bloßen Behauptung einer materiell verstandenen Einheit der Welt. Sie lässt sich ja nicht mehr aus der Vielheit der Wissenschaften ableiten, sondern es handelt sich um eine nicht weiter begründete metaphysische These. „Nichtreduktionistischer Physikalismus“ besagt also: Komplexere Sachverhalte sind oft nicht aus der materiellen Basis logisch oder nomologisch zu deduzieren; sie sind aber ontologisch identisch mit dieser Basis. Es ist sehr die Frage, ob man in dieser Art Erkenntnistheorie und Ontologie auseinanderreißen kann. Jedenfalls trägt derjenige die Beweislast, der es dennoch tut.

Ein ähnliches Problem ergibt sich aus dem Supervenienzprinzip. Wenn der Materialismus wahr ist, dann muss es gültig sein. Aus der Nichtreduzierbarkeit mentaler Zustände lässt es sich aber nicht ableiten. In unserem Zusammenhang ist es nicht nötig, die Differenzierungen des Supervenienzprinzips in ein starkes und schwaches usw. zu berücksichtigen. Inzwischen unterscheiden manche Autoren an die 17 (!) Arten Supervenienz – gleichsam die Zyklen und Epizyklen dieser Weltanschauung. Das ändert aber nichts am Prinzip. Es bleibt sich durchweg gleich, wird lediglich weiter verfeinert.¹³

Das Supervenienzprinzip ist nicht nur in der Ethik fraglich; es erfährt auch von der Quantentheorie keine Bestätigung. Dies allein deshalb, weil Quantensysteme, die in Wechselwirkung standen, fortan verschränkt sind. Das heißt, dass die Zustände eines Gesamtsystems nicht mehr durch die Zustände der Teilsysteme festgelegt werden. Wir haben also keine mereologische Supervenienz vor uns. Diese spezielle Art mereologischer Supervenienz, die eine Teil-Ganzes-Beziehung einschließt, ist in der Literatur allge-

¹³ In diesem Zusammenhang ist auch die Ersetzung von Supervenienz durch Realisation ohne Belang, mit deren Hilfe man den Primat der unteren Ebene in das ursprüngliche Prinzip einführen wollte, das ein rein logisches ist. Die folgenden Überlegungen würden dadurch nicht verändert.

genwärtig, und zwar deshalb, weil der Materialist Neigung hat, an letzte Partikel zu glauben, die alle höheren Formen tragen sollen.

Wir haben schon unter 1. gesehen, dass die Vorstellung einer „letzten Ebene“ fraglich ist; vor allem aber ist fraglich, ob sich die Materie aus immer kleineren Partikeln zusammensetzt. Diese demokritische Vorstellung wird praktisch von allen Materialisten gehalten, obwohl sie durch die Quantenfeldtheorie widerlegt wird, denn dort wird der Partikelbegriff überflüssig, da Partikel nur noch bestimmte Zustände von Feldern sind.¹⁴

Dass in der Diskussion ständig solche demokritischen Vorstellungen auftauchen oder dass das fundamentale Problem der Verschränkung nicht weiter behandelt wird, obwohl es doch der wesentliche Unterschied zwischen klassischer Physik und Quantentheorie ist, wirft kein gutes Licht auf die heutige Leib-Seele-Debatte. Es zeigt eben, dass der szientifische Materialismus nicht in der Verlängerung der Erfahrungswissenschaft liegt, sondern es handelt sich um freie Spekulationen aufgrund weltanschaulicher Vorentscheidungen.

Wie sehr sich das Supervenienzdenken von der Wissenschaft entfernt hat, wird am Beispiel eines Sammelbandes deutlich, den Jaegwon Kim 2002 als Resultat eines Kongresses zu diesem Thema herausgab. Auf über 400 Seiten schreiben hier die besten Fachleute auf diesem Gebiet. Kein einziger Fachmann aber stellt das Supervenienzprinzip grundsätzlich in Frage. Offenbar hat man nur Materialisten derselben Gesinnung eingeladen; jedenfalls war auf diesem Kongress kein einziger Physiker anwesend. Dafür schrieb ein gewisser Terence Horgan einen Artikel über „Mikrophysik“, aber man sieht sofort, dass er darunter demokritische Klötzchen versteht, dass er also die physikalische Fachdisziplin überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat.¹⁵ Er hält einfach die durch die Quantentheorie widerlegte mereologische, lokale Supervenienz letzter Seinsklötzchen.

Das Problem wird deutlich bei Philosophen, die wirklich etwas von Physik verstehen, wie zum Beispiel Michael Esfeld. Wegen der verschränkten Systeme lässt er die höheren Komplexitätsstufen nur noch global supervenieren.¹⁶ Gegen diese Vorstellung wurde zu Recht eingewandt, dass es dann der Fall sein könnte, dass ein Individuum in seinem Geiste von der Vorstellung A zu B übergeht, was in seinem Gehirn nichts verändert. (Es fällt lediglich in China ein Sack Reis um.) Der Begriff der „globalen Supervenienz“ ist also rein spekulativ im pejorativen Sinn des Wortes.

¹⁴ B. Falkenburg, *Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik*, Mannheim 1994; B. Falkenburg, Was sind subatomare Teilchen?, in: Esfeld, *Philosophie der Physik*, 158–184.

¹⁵ T. Horgan, in: J. Kim, *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge/Mass. 1998, 97–111.

¹⁶ M. Esfeld, *Holismus. In der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik*, Frankfurt am Main 2002, 199.

Das Supervenienzprinzip ist selbstverständlich auch manchmal erfüllt. Als Standardbeispiel wird immer das Verhältnis zwischen phänomenologischer Thermodynamik und Molekularkinetik angeführt, wie es Ludwig Boltzmann theoretisch gefasst hat. Danach ist es unmöglich, dass ein Gas dasselbe statistische Mittel einer Geschwindigkeitsverteilung seiner Moleküle aufweist, dass wir aber einen anderen Druck und eine andere Temperatur messen. Aber das Supervenienzprinzip sollte universal gelten und nicht nur in besonderen Fällen.

Es hat sich jedoch gezeigt, dass es häufig verletzt wird. Zum Beispiel supervenieren, wie die Systembiologie gezeigt hat, die Eigenschaften eines Lebewesens nicht auf den Genen, und wenn der Externalismus wahr ist, dann superveniert der menschliche Geist nicht auf dem Gehirn. Oder die Bilder, die wir im Fernsehen betrachten, supervenieren nicht auf den Pixeln des Bildschirms, obwohl das öfters behauptet wird, so zum Beispiel von David Lewis oder Jaegwon Kim.¹⁷ Wenn nämlich der Inhalt eines Bildes auf den Pixeln supervenieren sollte, dann wäre es unmöglich, dass das Bild seine Bedeutung ändert, ohne dass wir zugleich an den Pixeln etwas verändern. Aber die Bedeutung eines Bildes hängt zugleich von unserer Einstellung und unserem Hintergrundwissen ab. Man zeige einem Ureinwohner aus Papua-Neuguinea, der noch nie mit unserer Zivilisation in Berührung kam, einen Fernsehfilm und er wird ihn gar nicht als Film erkennen. Erkennen ist im Wesentlichen ein Interpretieren und kein Kausalverhältnis, wie wir es in der Natur vorfinden.

Die Verletzung des Supervenienzprinzips gilt auch für sämtliche Zweck-Mittel-Relationen; denn Mittel legen die Zwecke, denen sie dienen, niemals fest, weil sie ganz verschiedenen Zwecken dienen können, ohne dass sich an der materiellen Konfiguration etwas ändert. Das Internet war zum Beispiel zunächst ein dezentrales Informationssystem für den Fall eines atomaren Erstschlags der ehemaligen UdSSR. Als der Ostblock zusammenbrach, wurde es der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt und diente zunächst dem privaten Informationsaustausch – heute hingegen der Werbung und der Spionage. Solche Zweckverschiebungen kommen schon in der Natur vor: So gibt es in der Biologie die sogenannten „Exadaptation“. Zum Beispiel entwickelten sich die ersten Federchen bei Lebewesen aus Gründen der Wärmeregulierung, waren dann aber auch nützlich bei der Flucht vor Fressfeinden, wenn etwa ein Tier von einem hohen Baum springen musste, um sich zu retten. So entstanden die Vogelfedern. Wesentlich hier ist, dass der Zweck der Wärmeregulierung oder der Zweck eines Abdämpfens des freien Falls nicht auf der Struktur der Federchen superveniert.

Für unsere praktische Existenz ist nichts wichtiger als Zweck-Mittel-Relationen, aber ihre Hierarchie entspricht nicht dem Supervenienzprinzip. Ja,

¹⁷ D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986, 14; 43.

das ist sogar der Fall im Verhältnis von Experiment zu Theorie, wenn anders Theorien empirisch unterdeterminiert sind, wie man seit Quine annimmt. Das heißt: Naturwissenschaft widerspricht in fundamentaler Weise dem Supervenienzprinzip, und dies nicht nur im speziellen Fall der verschränkten Systeme. Wir haben daher das Resultat, dass das Supervenienzprinzip sicher kein Prinzip ist, das durch den wissenschaftlichen Weltzugriff bestätigt wird, sondern es ist ein materialistisches Glaubensbekenntnis, projiziert in eine dazu disparate Wissenschaft, und es gilt nur in Sonderfällen.

3. Die kausale Geschlossenheit der Welt

Das dritte Prinzip, das von der kausalen Geschlossenheit der Welt, wird im Folgenden meist kurz das „Kausalprinzip“ genannt. Es wird sich ebenfalls zeigen, dass dieses Prinzip kein Ergebnis der Naturwissenschaft ist, und doch hat es eine merkwürdige Suggestivkraft. Es scheint zunächst plausibel anzunehmen, dass jeder materielle Weltzustand W_1 den nächsten, W_2 notwendig zur Folge hat, wobei zumeist unterstellt wird, dass W_1 und W_2 durch ein Naturgesetz verbunden sind und dass sich W_2 später ereignet als W_1 . Kim sagt:

If you pick any physical event and trace out its causal ancestry or posterity, that will never take you outside the physical domain. That is, no causal chain will ever cross the boundary between the physical and the nonphysical.¹⁸

Würde man dies bestreiten, so Kim, dann geriete man in den Substanzendualismus, den Neovitalismus oder den religiösen Fundamentalismus hinein, wonach überweltliche Ursachen den materiellen Kausalzusammenhang willkürlich durchbrechen. So suggestiv, wie solche Vorstellungen auch sind: Sie sind in Wahrheit höchst riskant, weil sie nämlich die Wahrheit des Materialismus bereits unterstellen. Würde man zum Beispiel eine Ontologie akzeptieren, wie man sie bei Aristoteles, Hegel oder Whitehead findet, wonach Geist und Materie im Universum immer verbunden sind, dann wäre die Vorstellung einer in sich geschlossenen materiellen Sphäre verkehrt, und Kims Gedankengang würde gegenstandslos. Nur weil er die Wahrheit des Materialismus immer schon unterstellt, glaubt er, die Kausalketten auf den materiellen Zusammenhang beschränken zu können. Andernfalls wäre seine Auffassung so ähnlich, als würden wir sagen: Solange ich mich in Termen der Geldwirtschaft bewege, kreuzen die Geldflüsse niemals etwas, was nicht monetär definiert ist. Auf dieser Ebene kommt also niemals ein Kunstwerk oder eine moralische Handlung als Kunstwerk oder als moralische Handlung vor, sondern nur als Spekulationsobjekt bei Sotheby's oder als Humankapital. Aber damit ist gar nichts bewiesen außer der Tatsache, dass wir uns freiwillig beschränken können mit der Gefahr, das eigenständig Qualitative nicht mehr wahrzunehmen.

¹⁸ Kim, *Mind in a Physical World*, 40

Dies zeigt sich in der konkreten Art, wie Kim Kausalurteile auf Sachverhalte bezieht, auf die sie nach seiner eigenen Überzeugung gar nicht bezogen werden können, denn er bekennt sich zunächst zu der verbreiteten Art, Kausalität naturwissenschaftlich zu fassen, dass also die Ursache hinreichend sein soll für die Wirkung, dass sie der Wirkung zeitlich vorangeht und dass Ursache und Wirkung durch ein Naturgesetz verbunden sein sollen. Doch dann subsumiert er Folgendes unter „Kausalität“: 1) Mentales verursacht Physisches, 2) Überzeugungen verursachen andere Überzeugungen, 3) Urteile werden durch Sinneserfahrung verursacht, abgesehen davon, dass er sogar 4) Zufälle unter die Ursachen rechnet.¹⁹

Aber das kann nicht zugleich wahr sein. 1) setzt voraus, dass Handlungskausalität dasselbe sei wie Naturkausalität, was erst zu zeigen wäre. Bei Fall 2) gibt es sicher keine Naturgesetze, abgesehen davon, dass Überzeugungen oft gleichzeitig sind. 3) überspringt die Tatsache, dass Erkennen ein Interpretieren ist, wie schon weiter oben im Text bei den Überlegungen zum Supervenienzprinzip deutlich wurde. 4) Zufälle können dann keine Ursachen sein, wenn der Zufall die Negation von Naturgesetzlichkeit ist und wenn wir Kausalität damit zwingend verknüpfen. Mit einem Wort: Wir gebrauchen das Wort „Kausalität“ in sehr verschiedener Bedeutung, aber der Materialist homogenisiert diese Bedeutungsmannigfaltigkeit, um seinen Monismus zu retten. Dabei ist Kim kein Einzelfall. Auch Philosophen wie Beckermann, Bieri und viele andere rechnen mit einem derartigen homogenisierten Kausalitätsbegriff, der bei näherem Zusehen jedoch begrifflich zerfällt.²⁰

Aber selbst wenn wir diesen materialistisch homogenisierten Kausalitätsbegriff akzeptieren würden, hätten wir eine weitere Schwierigkeit, auf die schon Bertrand Russell vor 100 Jahren hingewiesen hat: Wenn ein Weltzustand kausal erklärt werden soll, dann wird es sehr viele notwendige Teilursachen geben, von denen nicht sicher ist, ob wir sie zu einer hinreichenden aufaddieren können. Nach Russell muss, wenn der Schluss von der Ursache auf die Wirkung zwingend sein soll, „[...] die Ursache theoretisch das ganze Universum enthalten“. Dies sei unmöglich. Für praktische Zwecke könnten wir aber präzise genug mit bloß endlichen Summen arbeiten.²¹ Dies bedeutet, dass sich das Kausalprinzip nur pragmatisch, nicht aber streng theoretisch rechtfertigen lässt, was aber erforderlich wäre, wenn dieses Prinzip in seiner ontologischen Deutung gültig sein sollte. An dieser Stelle wird deutlich, worum es bei diesem Prinzip geht: Es betrifft nicht etwa die Ontologie, sondern es handelt sich um

¹⁹ J. Kim, *Philosophy of Mind*, Cambridge 2006, 173; 249.

²⁰ A. Beckermann, *Gründe und Ursachen*, Kronberg 1977; P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Hanstein 1993. Diese Art, alles Mögliche unter „Kausalität“ zu subsumieren, rührt natürlich von Davidson her, der schon 1963 zu zeigen versuchte, dass Gründe in Wahrheit Ursachen sind. Schon damals war unklar, ob man unter diesen Voraussetzungen die Autonomie des Reichs der Gründe, ihre kausale Wirksamkeit in der materiellen Welt und zugleich auch die Anomalie des Mentalen halten könne. Das Problem hat sich seither verschärft und nicht etwa gelöst.

²¹ B. Russell, *Unser Wissen von der Außenwelt*, Hamburg 2004 (= 1914), 252.

eine bloße Forschungsmaxime. Als solche ist sie natürlich eine notwendige Voraussetzung empirischer Forschung, mehr aber auch nicht.

Es ist nun sehr interessant zu sehen, dass die Empiristen seit 100 Jahren immer wieder diesen Punkt herausgestrichen haben, obwohl sich gerade im Empirismus das Dogma von der kausalen Geschlossenheit der Welt durchsetzte. Daher haben sie diese Grenze der Kausalanalyse, dass sie sich nicht auf das ganze Universum beziehen lässt, immer wieder betont: von den Tagen des Wiener Kreises, etwa von Moritz Schlick, bis in die Endphase der Analytischen Wissenschaftstheorie bei Wolfgang Stegmüller.²² Es war also eigentlich immer schon klar, dass das Kausalprinzip als strenges Prinzip nur unter der kontrafaktischen Unterstellung gilt, dass uns die Totalität des Existierenden fertig vorgegeben ist. Kantisch gesprochen haben wir hier einen unkritischen Übergang von der Kategorie zur Idee vor uns, ein Fall schlechter, dogmatischer Metaphysik.

Die Unklarheit über diesen fundamentalen Sachverhalt zieht sich durch die naturalistische Literatur hindurch bis heute. Peter Bieri nennt zum Beispiel das Kausalprinzip zu Recht ein „regulatives Prinzip empirischer Forschung“. Wenige Seiten später hat er seine Einsicht wieder vergessen und liest jetzt dieses Prinzip als ein ontologisches. Auf dieser Verwechslung beruht auch sein berühmtes Dreierschema, das man in den meisten Büchern zur Leib-Seele-Debatte gleich auf den ersten Seiten findet. Danach soll man von diesen drei Prinzipien nur zwei halten können:²³

1. Mentales und Physisches sind kategorial verschieden.
2. Mentales ist kausal wirksam.
3. Die physische Welt ist kausal geschlossen.

Wenn wir die letzte Prämisse mit Bieri nur als Forschungsmaxime lösen, könnten wir alle drei halten und das ganze Schema brähe zusammen. Allerdings wird in der Literatur gewöhnlich unterstellt, dass 3. zwingend mit der Naturwissenschaft verbunden sei. Dann kann man laut Voraussetzung nur noch entweder 1. oder 2. opfern. Da man 2. aus Gründen des eingreifenden Handelns nicht opfern möchte, weil dies unsere praktische Existenz unmöglich machen würde, opfert man 1. und hat sich damit den weltanschaulichen Materialismus eingehandelt. Das heißt, auch hier ist es wieder so, dass der Materialismus bereits in der Problemexposition enthalten ist.²⁴

²² *M. Schlick*, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1979 (= 1918), 338; *W. Stegmüller*, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Berlin 1983; Band I, 535; 560.

²³ *Bieri* (Hg.), VII; 5–6.

²⁴ Erstaunlich ist, dass sogar Philosophen an kirchlichen Hochschulen, wie Rafael Ferber, Hans Goller oder Godehard Brüntrup, Bieris Dreierschema übernehmen. Sie scheinen sich nicht darüber im Klaren zu sein, dass sie sich auf diese Art den Materialismus bereits eingehandelt haben: *G. Brüntrup*, Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Realismus, Stuttgart 1994; *R. Ferber*, Philosophische Grundbegriffe, München 2003. *H. Goller*, Das Rätsel von Körper und Geist, Darmstadt 2003.

Dass es sich beim Kausalprinzip nur um eine Forschungsmaxime handelt, weist auf den subjektiven Charakter dieses Prinzips hin. An sich wird Kausalität als etwas rein Objektives angesehen. Es ist aber die Frage, ob es so etwas überhaupt gibt. Wenn Erkennen ein Interpretieren ist, würde man diese Frage verneinen müssen. Der subjektiv vermittelte Charakter der Kausalkategorie wird in der Literatur öfter deutlich, so zum Beispiel in Bezug auf die sogenannten „INUS-Bedingungen“ von John Mackie. „INUS“ heißt: „An *insufficient*, but *necessary* part of a condition which is itself *unnecessary*, but *sufficient*.“²⁵ Mackie unterscheidet einzelne kausale Komponenten in einem ganzen Geflecht von Ursachen, in die diese Komponenten eingelassen sind.

Wenn zum Beispiel jemand achtlos ein Streichholz wegwirft und aufgrund dessen einen Brand verursacht, der schließlich ein Wohnhaus zerstört, dann ist dieses geworfene Streichholz nur eine Teilursache. Es muss noch sehr vieles mehr hinzukommen, damit das Haus wirklich abbrennt. Zum Beispiel muss es schon lange nicht mehr geregnet haben, das Gras muss also trocken gewesen sein, ebenso die Büsche, die um das Haus herumstehen, oder es kann kausal relevant sein, dass überhaupt Büsche um das Haus herumstehen, die das Feuer auf das Haus überspringen lassen usw. Dieses Geflecht von Ursachen ist aber als Ganzes nicht notwendig, denn der Brand könnte auch durch eine ganz andere Serie von bloß notwendigen Ursachen hervorgerufen worden sein, zum Beispiel durch eine Zigarre, die in eine Öllache fiel, welche einen Gastank zur Explosion brachte usw.

Diese INUS-Bedingungen unterstützen das Kausalprinzip aus drei Gründen nicht: 1. sind sie viel zu subjektabhängig, denn die Einzelkomponenten sind stark interessenrelativ, 2. spricht gerade deshalb nichts dafür, dass sie sich zu einer hinreichenden Gesamtursache aufaddieren lassen, und 3. beschreiben die INUS-Bedingungen eher die lebensweltliche Alltagskausalität als die der Naturwissenschaft. Dort sind wir mit so stark subjektabhängigen Kausalurteilen nicht zufrieden. Trotzdem wird John Mackies Konzept von vielen Autoren als ein wissenschaftliches und rein objektives angesehen.

Auch für Kausalität gilt nach materialistischer Überzeugung das Supervenienzprinzip. Das hieße, dass auf den höheren Komplexitätsstufen nur dann von „kausaler Geschlossenheit“ gesprochen werden könnte, wenn sie auch auf der elementaren Ebene stattfände, das heißt auf der Ebene, wie sie die Physik beschreibt. (Im Jargon spricht man vom gerne „causal drainage argument“.)

Nun haben wir hier allerdings dasselbe Problem wie beim Materiebegriff. So, wie der Materiebegriff in keiner physikalischen Formel vorkommt, kommt dort auch der Kausalitätsbegriff nicht vor, und so, wie es in Bezug auf den Materiebegriff große Interpretationsspielräume gibt, so ist es auch hier. Zunächst enthält also die Physik als solche keinen Kausalitätsbegriff, und deshalb

²⁵ J. L. Mackie, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford 1974, 62.

hat Russell schon vor 100 Jahren vorgeschlagen, den Begriff der „Kausalität“ zu eliminieren, wie man zuvor den Begriff der „Finalität“ eliminiert hatte.

Die Russellsche These wird von vielen Wissenschaftstheoretikern bis heute gehalten, und diejenigen, die dennoch Kausalität in der Physik gefunden haben wollen, sind deshalb deutlich in der Minderheit – abgesehen davon, dass sie sich ständig widersprechen. Es handelt sich also um denselben Fall wie beim vorgeblich physikalischen Materiebegriff, und auch hier ist das Problem schon bei Newton auf dem Tisch, denn Newton hält durchweg Kräfte für Ursachen. In seinen „Principia“ werden zahlreiche Beispiele aus der Lebenswelt erwähnt. Danach soll zum Beispiel das wirkursächliche Anschieben eines Karrens durch die Formel

$$\text{Kraft} = \text{Masse} \times \text{Beschleunigung}$$

ausgedrückt werden. Doch die Relation $F = ma$ ist symmetrisch, die Kausalrelation aber nicht. Das heißt, dass die kausale Interpretation der Physik diese überfrachtet, und das ist so bis heute.²⁶

Weil die Physik von sich her keinen klaren Kausalitätsbegriff vorgibt, vertreten manche Autoren, wie zum Beispiel Mario Bunge, einen nachgerade exotischen Kausalitätsbegriff.

Bunge ist Physiker vom Fach und einer der einflussreichsten szientifischen Materialisten. In seinem Buch über Kausalität fasst er Ursachen als aktiv wirkende Instanzen, die eine im Verhältnis dazu passive Wirkung mit Notwendigkeit und nach strengen Gesetzen hervorrufen. Weil aber nicht alle Wirkungen in der Natur nach diesem Schema ablaufen, kann von einer kausalen Geschlossenheit der Welt nun nicht mehr die Rede sein, denn die Physik beschreibt vieles in der Mikro- und Makrowelt ohne eine solche Dualität aktiver und passiver Instanzen. Andererseits besteht Bunge als Materialist auf der nomologischen Einheit der Welt. Das heißt für ihn: Die Welt ist im Prinzip determiniert, aber nicht kausal geschlossen. Kausalität ist nur ein Sonderfall von Determination. Diese Auffassung ist deshalb einigermaßen exotisch, weil doch die kausale Geschlossenheit der Welt immer als *definiens* des szientifischen Materialismus angesehen wurde und weil man annahm, dass derjenige, der sie bestreitet, ein Substanzdualist sein müsse, der von freischwebenden Geistern träumt, die dennoch in den Naturzusammenhang eingreifen können. Aber nun bestreitet einer der prominentesten Materialisten diese These von der kausalen Geschlossenheit. Der Grund ist einfach der, dass völlig unklar ist, was wir in der Physik unter „Ursache“ und „Wirkung“ verstehen sollen.²⁷

²⁶ In dem repräsentativen Band von Esfeld entwickelt einzig Matthias Frisch einen physikalischen Kausalitätsbegriff, sagt aber zugleich, dass er keine großen Chancen hat, ihn durchzusetzen. Vielleicht gehe es beim Kausalitätsbegriff um bloße Familienähnlichkeit (*Esfeld*, Philosophie der Physik, 411–426).

²⁷ Selbstverständlich ist die Literatur zum Kausalitätsproblem uferlos. Aber hier sollte lediglich

Wir haben also bezüglich des Kausalitätsbegriffs dasselbe Resultat wie bei den Überlegungen zum Materiebegriff: Beide sind substanziell von der praktischen Lebenswelt abhängig und bezeichnen keineswegs etwas absolut Objektives, was übrigens nicht heißt, dass es sich um bloße Konstrukte handelt, wie die Instrumentalisten oder manche Pragmatisten glauben. Seit Kant und bis hin zu Hilary Putnams „internem Realismus“ ist man mit guten Gründen der Überzeugung, dass Subjektkonstitution und Objektivität sich nicht ausschließen. Was hier ausgeschlossen wird, ist lediglich die Vorstellung einer reinen Objektivität, also einer Welt, wie sie Gott sehen würde.²⁸

Wir nehmen bezüglich des Kausalitätsbegriffs Maß an unserer eigenen Kompetenz, in den Naturzusammenhang einzugreifen. Es ist also gerade umgekehrt, wie man gemeinhin annimmt, dass nämlich Naturkausalität primär ist und dass wir Handlungskausalität davon ableiten oder auf ihrer Grundlage wegerklären sollten. Wenn das richtig ist, dann würden sich die Aporien der sogenannten „mental Verursachung“ entspannen, wenn nicht sogar auflösen.²⁹

Es gibt daher eine alternative Auffassung von Kausalität, die das praktisch-poietische Eingreifen in die Natur für die Urform von Kausalität hält und Naturkausalität für etwas Abgeleitetes. So zum Beispiel bei Georg von Wright oder Peter Strawson. Strawson geht aus von unserem ganz konkreten Eingreifen in die materielle Welt und verfolgt dann die Anwendung des Kausalitätsbegriffs in der Geschichte der Physik. Attraktion und Repulsion seien noch klar anthropologisch zu verstehen, weil an Druck und Stoß angelehnt, die wir ständig erfahren oder bewirken. Ähnlich verhält es sich auch noch mit „aimant“ = französisch für Magnet, oder auch beim elektrischen Strom, der dem Wasserstrom nachgebildet ist, dessen Eigenschaften wir ständig erfahren. In all diesen Fällen suchen wir nach Analogien zu unserer Handlungskausalität. Aber:

In den feinstgesponnenen Bereichen physikalischer Theorie [...] haben diese Modelle anscheinend allesamt ausgedient. Gleichungen ersetzen nun Bilder. Und Verursachung wird von Mathematik aufgesogen.³⁰

Das hieße also, dass der größte Teil des makro- und mikrophysikalischen Bereichs eine kausalitätsfreie Zone wäre. Von „kausaler Geschlossenheit“ könnte nun aber keine Rede mehr sein.

ein Grundproblem verdeutlicht werden. Würde man die Literatur weiter überprüfen, dann würde sich zeigen, dass der Kausalitätsbegriff so vielfältig ist wie die Autoren, die über ihn schreiben.

²⁸ H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1990, 75.

²⁹ Brüntrup, *Mentale Verursachung*, beschreibt die zahlreichen Ausweglosigkeiten der Konzepte zur „mental Verursachung“ und nimmt deshalb den objektiven Realismus zurück, allerdings ohne zu bemerken, dass er dann auch das Dogma von der kausalen Geschlossenheit der Welt zurücknehmen müsste, wodurch sich das Problem von vornherein ganz anders stellen würde.

³⁰ P. F. Strawson, *Analyse und Metaphysik. Eine Einführung in die Philosophie*, München 1994, 160/1. Ganz ähnlich auch von G. H. v. Wright, *Causality and Determinism*, New York 1974, 69. Aus dem Gesagten sollte deutlich geworden sein, dass die hier vorgebrachte Kritik nicht die Analytische Philosophie insgesamt, sondern nur deren naturalistische Variante betrifft.

Es gäbe viele zusätzliche Argumente, weshalb diese Praxiskonstitution von Kausalität die sinnvollste Art ist, mit dem Problem umzugehen. Zum Beispiel ist die Auffassung sehr verbreitet, dass Ursachen energetisch gepowert sein müssen, um die Wirkung hervorzubringen.³¹ Aber damit würde man diesen Begriff unnütz einengen. Wir würden doch zum Beispiel gerne sagen, dass die Gravitationskraft die Ursache dafür ist, dass die Planeten auf ihren Bahnen um die Sonne verbleiben und nicht etwa wegfliegen. Oder wir würden gerne sagen, dass das Pauliprinzip die Ursache dafür ist, dass sich die Materie nicht auf einen Punkt zurückzieht, sondern ausgedehnt ist, denn die Wellenfunktion für Fermionen ist eben antisymmetrisch. In beiden Fällen findet kein Energieübertrag statt. Das ist zum Beispiel auch nicht der Fall, wenn ein Geigerzähler „Klick“ macht, weil ein radioaktives Atom zerfiel. Auch dazu braucht es keine Energie, und solche Fälle gibt es sehr viele. Die Idee, dass Energie benötigt wird, um eine Wirkung hervorzubringen, stammt also nicht aus der Physik, sondern aus unserem praktischen Weltverhalten; denn wir müssen in der Tat Energie zur Verfügung haben, wenn wir etwas verändern wollen. Aus diesem Grund folgt die kausale Geschlossenheit nicht aus dem Energieerhaltungssatz, wie manchmal argumentiert wird, da ja Ursache-Wirkungs-Beziehungen ohne Energieübertrag möglich sind.

Daher glauben viele Autoren nicht, dass es einen einheitlichen Begriff von „Kausalität“ gibt, sondern lediglich eine gewisse Familienähnlichkeit. Tatsächlich findet man in der Literatur eine sehr bunte Vielfalt divergierender Ansätze, so zum Beispiel James Woodwards „interventionistisches“ Kausalitätskonzept. Woodward fängt beim eingreifenden Handeln an und versucht dann, bei der reinen Objektivität zu enden, was von diesem Ansatz her unmöglich ist. Oder Geert Keil spricht nur dort von Ursachen, „wo eine Regelmäßigkeit verletzt wird“. Aber das ist ebenfalls kein objektives Datum. Wenn zum Beispiel ein Komet die Erdumlaufbahn stört, dann braucht man nur den Referenzrahmen auf Erde, Sonne und Komet auszudehnen: Dann wird keine Regelmäßigkeit mehr verletzt.³² Solche Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Meines Erachtens kommen die divergierende Vielfalt der Konzepte und ihre jeweils offensichtlichen Grenzen daher, dass wir unser instrumentelles Handeln analogisch auf die Gesamtheit der Phänomene übertragen, was uns dazu zwingt, eine Einheitlichkeit vorzutäuschen, die argumentativ nicht einholbar ist. Kausalität, seit Hume „Zement des Universums“ genannt, bröckelt daher, denn es handelt sich nicht um einen einheitlichen Klebstoff, der alles zusammenhalten würde, sondern eher um einen Werkzeugkasten, aus dem wir je nach Aufgabenstellung ganz verschiedene Instrumente hervorziehen. „Kausalität“ ist ein pragmatischer Begriff.

³¹ So zum Beispiel *M. Bunge*, Kausalität, Geschichte und Probleme, Tübingen 1987.

³² *G. Keil*, Handeln und Verursachen, Frankfurt am Main 2000, 431. *J. Woodward*, Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation, Oxford 2003.

4. Fazit

Der zeitgenössische Materialismus beruft sich zu Unrecht auf die Naturwissenschaft. Er könnte nur dann wahr sein, wenn es eine davon logisch unabhängige Begründungsinstanz gäbe, aber eine solche ist nicht in Sicht. Doch was wäre dann wohl die Alternative?

Wenn es richtig ist, dass das Supervenienzprinzip nur partiell gilt,³³ wenn beide, das Materie- und das Kausalprinzip, von unserer praktischen Lebenswelt zehren, dann legt sich eine andere Ontologie nahe; denn unsere praktisch bestimmte Lebenswelt beruht auf einer Verschränkung gegensätzlicher Prinzipien wie Beobachter- und Betroffenenperspektive, der Verschränkung von Werten und Fakten, von Kausalität und Finalität usw. Mit einem Wort: Wir erfahren uns weder als substanzdualistisch separierte Geister, die sich jenseits der materiellen Determinationen aufhalten, noch als kraftlose Epiphänomene der im Gehirn feuernden Neuronen, sondern als psychosomatische Einheiten, das heißt als schwer verständliche Überlagerung geistiger und materieller Prozesse.

Sollen wir des Weiteren keine analogielosen Ausnahmerecheinungen in einer prinzipiell fremden Natur sein, dann werden wir diesen psychosomatischen Zusammenhang auch für die Natur behaupten.³⁴ Das haben auf je unterschiedliche Weisen Autoren wie Robert Spaemann, Hans Jonas oder Christoph Rehmann-Sutter getan, und dieses Konzept wird deshalb heute erneut diskutiert.³⁵ Wir würden damit einer Auffassung nahekommen, die schon Aristoteles vertrat, als er behauptete, dass real nicht etwa eine an sich seiende Materie oder eine überweltliche Idee ist, sondern nur die Verschränkung beider im Sinn einer Form-Materie-Dialektik, die zu explizieren ein eigenes Unternehmen wäre.³⁶

³³ Der Philosoph John Dupré bestreitet dieses Prinzip aus guten Gründen für die Biologie, so, wie er auch das Kausalprinzip bestreitet und für starke Emergenz hält. Inwiefern das dann noch Naturalismus ist, bleibt fraglich. *J. Dupré, Processes of Life. Essays in the Philosophy of Biology*, New York 2012.

³⁴ Es würde zu weit führen, den Protopanpsychismus hier zu diskutieren oder die dazu konkurrierenden starken Emergenzlehren oder solche Versuche wie bei Thomas Nagel, die gängigen Naturgesetze durch finale zu ergänzen, zu erörtern. Es ist aber deutlich, dass auch eine grundsätzlich Revision materialistischer Ontologien ansteht (siehe Anmerkung 33). – Zum Protopanpsychismus: *T. Müller/H. Watzka* (Hgg.), *Ein Universum voller ‚Geiststaub‘? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte*, Paderborn 2011; *T. Nagel, Geist und Kosmos*, Frankfurt am Main 2013. Zur neuesten Diskussion: *G. Hartung* (Hg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik*, Freiburg i. Br. 2013.

³⁵ *R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu?* München 1981; *H. Jonas, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973; *C. Rehmann-Sutter, Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie*, Würzburg 1996. Vgl. auch meinen eigenen Versuch unter *H.-D. Mutschler, Naturphilosophie*, Stuttgart 2002.

³⁶ Mit der besonderen Herausforderung, die Formen aus ihrer Fixierung zu lösen, um sie evolutionär zu denken.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik
Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ
Excoemta conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner
Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ
Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

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

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 2 · 2014

ABHANDLUNGEN

Hans-Dieter Mutschler

Die Dogmen des Naturalismus

161

Dieter Witschen

Iustitia protectiva. Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

177

Johannes Grössl

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärfl

200

Dagmar Kiesel

Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

215

Christoph Bambauer

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

250

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-DIETER MUTSCHLER

Altenhofstraße 46
CH-8008 Zürich
www.hdmutschler.homepage.bluewin.ch

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

JOHANNES GRÖSSL

Forschungsprojekt „Analytic Theology“
Institut für Christliche Philosophie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
johannes.groessler@uibk.ac.at

DR. DAGMAR KIESEL

Institut für Philosophie der FAU
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich Philosophie der
Antiken und Arabischen Welt
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@fau.de

DR. PHIL. CHRISTOPH BAMBAUER

Wissenschaftlicher Assistent
Lehrstuhl für Praktische Philosophie
Institut für Philosophie 1 (GA3/137)
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Christoph.Bambauer@ruhr-uni-bochum.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.

Iustitia protectiva

Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

VON DIETER WITSCHEN

Der Mensch ist infolge seiner Verletzlichkeit des Schutzes bedürftig, und er ist wegen seiner Würde des Schutzes wert. Wenn er des Schutzes wert ist, hat er dann nicht auch ein Recht auf Schutz? Und wenn die Sicherung eines Rechts Angelegenheit der Gerechtigkeit ist, besteht dann nicht ihre Aufgabe in der Gewährleistung des Rechts auf Schutz? Kurzum: Ist nicht eine *iustitia protectiva*, also eine schützende Gerechtigkeit, erforderlich?

Dass der Mensch als verletzliches Wesen des Schutzes bedarf, ist unbestreitbar. Evident ist dies nicht nur für besondere Lebensphasen, zumal für die am Anfang und am Ende des Lebens, sondern während seiner gesamten Existenz ist der Mensch in diversen Handlungssituationen aus unterschiedlichen Gründen immer wieder auf Schutz angewiesen, damit er – graduell betrachtet – zunächst überhaupt überlebt, damit daraufhin seine weiteren elementaren Lebensbedingungen gesichert werden, und damit er schließlich gut leben kann. Seine Verletzlichkeit kann der Mensch prinzipiell nicht überwinden. Er ist sich der eigenen Verletzlichkeit wie der jedes anderen Menschen bewusst; er erfährt direkt eigene Verletzungen oder nimmt unmittelbar die Verletzungen anderer wahr. Er kann daher darauf reagieren und damit bewusst umgehen. Die aus der Vulnerabilität sich notwendigerweise ergebende Schutzbedürftigkeit ist nicht nur eine anthropologische Konstante, sondern lässt auch – axiologisch gewendet – als Schutzwürdigkeit eine ethische Aufgabe erkennen.

Mit welcher moralischen Grundhaltung wird die angedeutete Verantwortung wahrgenommen? Es scheint sich unmittelbar nahezulegen, die Fürsorge als die angemessene Grundhaltung anzusehen. Wenn die Korrelation zwischen Schutzbedürftigkeit und Fürsorge die moralisch adäquate ist, muss es dann nicht überraschen oder ist es nicht wenigstens einer Erläuterung bedürftig, wenn – obgleich sehr selten – eine Verbindung zwischen der Schutzbedürftigkeit des Menschen und der Grundhaltung beziehungsweise der Handlungsweise der Gerechtigkeit hergestellt wird?¹ Seinen prägnanten

¹ Zu den Zusammenhängen zwischen einer Ethik der Fürsorge und einer Ethik der Gerechtigkeit vgl. C. Schnabl, Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2005. Um das Verhältnis zwischen einer – in sich vielfältigen – Care-Ethik und der Idee der *iustitia protectiva* bestimmen zu können, bedürfte es einer eigenen Untersuchung, die hier nicht unternommen werden soll. Als ein Unterscheidungsmerkmal sei nur angedeutet, dass unter der Rücksicht des Inhalts die Basishandlung der Fürsorge, insofern darunter eine helfende und einfühlsame Zuwendung verstanden wird, einen weiteren Umfang hat als die des Schützens. Eine Fürsorge anderer ist überall dort in subsidiärer Weise gefragt, wo eine Person zu einer Selbstsorge beziehungsweise -hilfe nicht in der Lage ist, weil sie bestimmte Fähigkeiten noch nicht entwickelt hat oder in deren Ausübung erheblich beeinträchtigt ist oder sie

Ausdruck findet dieser Konnex in der bisweilen anzutreffenden Rede von einer *iustitia protectiva*. Kann oder soll sogar, so sei im Folgenden gefragt, das Schützen, dessen der Mensch letztlich aufgrund seiner Würde wert ist, Angelegenheit der Gerechtigkeit sein? Gibt es möglicherweise spezifische Gründe, warum zwischen dem Schützen und der Gerechtigkeit eine Verbindung herzustellen ist? Bringt vielleicht in einem Zeitalter, in dem das Projekt der Menschenrechte als *die* Leitidee der Humanität angesehen wird, die Idee der *iustitia protectiva* einen Erkenntnisgewinn? Ist es möglicherweise angezeigt, die Aufmerksamkeit auf die kaum beachtete *iustitia protectiva* zu lenken?

Die Idee der Gerechtigkeit gehört sowohl epochenübergreifend zum Erbe der Menschheit als auch kulturübergreifend zum ethischen Gemeingut. Von der Antike bis zur Gegenwart macht sie historisch durchgängig eines der zentralen ethischen Kriterien namhaft. In heterogenen Kulturen, in religiös wie nichtreligiös geprägten Gesellschaften ist sie als ein fundamentales ethisches Prinzip zu finden. In der Ethik sind sehr lange die bahnbrechenden Unterscheidungen des Aristoteles, wie er sie in Sonderheit im fünften Buch seines moralphilosophischen Hauptwerkes, der „Nikomachischen Ethik“, vorgenommen hatte,² sowohl als maßgeblich als auch als zureichend beurteilt worden. In der Neuzeit ist die Gültigkeit der aristotelischen Einteilungen nicht in Frage gestellt worden. Allerdings sind Erweiterungen vorgenommen worden. Diese sind oftmals den Veränderungen der Lebenswelt geschuldet und damit der Wahrnehmung neu- oder zumindest andersartiger moralischer Aufgaben. Zu denken ist beispielsweise infolge der Industrialisierung an die soziale Gerechtigkeit oder infolge der Globalisierung an die internationale Gerechtigkeit oder infolge der Umweltkrise an die ökologische Gerechtigkeit oder infolge der langfristigen Folgewirkungen gegenwärtiger Praktiken an die intergenerationelle Gerechtigkeit oder infolge feministischer Bewegungen an die Geschlechterge-

verloren hat oder weil ihr notwendige Ressourcen fehlen, um aus eigener Kraft eine eigene prekäre Lage zu bewältigen. Das kann in ganz unterschiedlichen Handlungsfeldern aus verschiedenen Gründen der Fall sein. Ein Schützen hingegen ist, wie zu zeigen sein wird, dort erforderlich, wo x gegenüber y übergriffig wird oder dies unmittelbar droht. Insofern kann ein Schützen als eine spezifische Ausfaltung der Hilfe begriffen werden. Während mit einem Schützen jeweils auf eine Verletzung oder eine Gefährdung reagiert wird, wird die Fürsorge in einem umfassenderen Sinne durch eine der vielen Weisen einer Bedürftigkeit veranlasst, die im Übrigen nicht wie beim Schützen durch das Verhalten anderer verursacht sein muss. Des Weiteren impliziert die Idee der *iustitia protectiva*, dass diejenigen, die aktuell oder potenziell angegriffen werden, ein Recht auf Schutz haben. Bezüglich der jeweiligen Weise der Fürsorge wäre eigens zu klären, ob und unter welchen Voraussetzungen ein Recht auf Hilfe besteht, ob unter der Rücksicht der Verbindlichkeit die jeweilige Hilfeleistung – kantisch gesprochen – als eine Rechts- oder als eine Tugendpflicht verstanden werden soll oder als eine supererogatorische Handlung. Zudem ist zu berücksichtigen, dass sich bei der Fürsorge wie beim Schutz auf der individualetischen Ebene andere Fragen stellen als auf der einer institutionellen Regelung.

² Vgl. dazu G. Bien, Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, herausgegeben von O. Höffe, Berlin 1995, 135–164.

rechtigkeit. Eine Extension, von der im Vergleich mit anderen sehr selten die Rede ist, ist die um die *iusiitia protectiva*.

Von dieser Unterart der Gerechtigkeit liegt meines Wissens kein elaboriertes Konzept vor. Selbst in umfassenden Theorien der Gerechtigkeit ist in aller Regel von der *iusiitia protectiva* keine Rede.³ Ist dies wider Erwarten doch einmal der Fall, dann wird von ihr höchst beiläufig gesprochen. Mitunter wird in besonderen Kontexten gleichwohl ein Konnex zwischen einer Praxis des Schützens und dem Prinzip der Gerechtigkeit gesehen. Der stichpunktartig skizzierte Befund mag zum Anlass genommen werden, ein wenig den Fragen nachzugehen, was es denn mit der Idee der *iusiitia protectiva* auf sich hat oder haben könnte, und ob es nicht lohnend sein könnte, den Versuch zu unternehmen, Grundelemente des Verständnisses schützender Gerechtigkeit zu eruieren. Zu diesem Zweck sei in einem ersten Schritt der anthropologische Referenzpunkt ausgemacht, der den Anlass wie den Grund benennt, warum über die spezifischen Konturen der *iusiitia protectiva* nachzudenken ist. Den Ausgangspunkt bildet die Verletzlichkeit des Menschen. Deren Konsequenz ist seine Schutzbedürftigkeit. In einem zweiten Schritt sei die *iusiitia protectiva*, mittels derer auf die Schutzbedürftigkeit wie -würdigkeit moralisch reagiert wird, in aller Kürze in das Gefüge der klassischen wie der neueren Unterarten der Gerechtigkeit eingeordnet. In einem dritten Schritt sei daraufhin die ethische Grundidee der *iusiitia protectiva* in ihren Kernelementen entwickelt.

I. Referenzpunkt: Verletzlichkeit des Menschen⁴

Die Entwicklung einer ethischen Idee ist nicht selten in einem erheblichen Maße davon abhängig, welche anthropologischen Grundannahmen ihr zu Grunde gelegt werden. Eingedenk des Konnexes von Anthropologie und Ethik ist es beispielsweise üblich, als Ausgangspunkt ethischer Reflexion zu wählen, dass der Mensch als Vernunft- und Freiheitswesen ein autonomes und damit eigenverantwortliches Subjekt ist, oder dass er ein kommunikatives Wesen ist oder dass er eine leiblich-seelische Einheit bildet, oder dass er bestimmte Grundbedürfnisse hat und bestimmte elementare Interessen verfolgt oder dass er ein individuelles wie soziales Wesen ist oder dass er ein

³ In neueren Einführungen, die einen Überblick zum Thema „Gerechtigkeit“ geben, findet die *iusiitia protectiva* ebenfalls keine Berücksichtigung. Vgl. aus dem deutschsprachigen Raum O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001; E. Holzleitner, *Gerechtigkeit*, Wien 2009; B. Ladwig, *Gerechtigkeitsatheorien zur Einführung*, Hamburg 2011; F. Heidenreich, *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*, Opladen/Farmington Hills 2011; S. Schlotfeldt, *Gerechtigkeit*, Berlin/Boston 2012.

⁴ Die Ausführungen in diesem Abschnitt basieren auf Überlegungen in meinem Artikel: *Der verletzte Mensch – Schutz durch Achtung. Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend*, in: *Ethica* 19 (2011), 19–35, hier: 20–24. Vgl. ferner P. G. Kirchschläger, *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*, Wien/Zürich 2013, 231–290; B. Kohl, *Die Anerkennung des Verletzlichen. Eine heuristische Annäherung an die Menschenwürde*, in: *ThG* 56 (2013), 162–172.

Natur- wie Kulturwesen ist oder dass er seine Lebensführung an Werten und Normen sowie Grundhaltungen orientiert. Eher unüblich ist es hingegen, ausgehend vom anthropologischen Faktum der Verletzlichkeit, ethische Orientierungen zu entwickeln.⁵

Der Mensch führt sein Leben – auch das gehört zur *conditio humana* – in verschiedenen Spannungsfeldern. Er ist, um nur wenige Beispiele zu nennen, einerseits das einmalige, unverwechselbare Individuum mit je eigener Biografie und je eigenen Persönlichkeitsmerkmalen und andererseits das soziale Wesen, das in Gemeinschaften, in einer Gesellschaft, in einer politisch-rechtlichen Ordnung lebt und auf institutionelle Regelungen angewiesen ist. Er ist zum einen autonom, eigenständig, und zum anderen abhängig, leidensfähig, fragil, begrenzt, endlich. Er verhält sich entweder kooperativ oder konkurrierend; er sorgt entweder in einer konstruktiven Weise für eine Kohäsion oder verursacht in einer destruktiven Weise Konflikte. Er ist auf der einen Seite zu einer altruistischen Praxis fähig und auf der anderen Seite zu einer völlig egoistischen. Er hat allgemein betrachtet sowohl positive als auch negative Potenziale in sich. Wird die Verletzlichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt ethischer Reflexion genommen, dann ist der Fokus auf einen negativen Pol gerichtet. Der Mensch kann selbst verletzt werden und andere verletzen. Als verletzliches Wesen ist er mögliches Opfer eines Unrechts, als Verletzender potenzieller Täter eines Unrechts.⁶ Da die Erscheinungsformen der Vulnerabilität vielfältig sind, empfiehlt es sich, sich zum Zweck ihrer umrisshaften Strukturierung an dem Frageschema zu orientieren: „Wer wird wann von wem wodurch verletzt?“

Die Frage nach dem „Wer?“ ist die nach den tatsächlichen oder potenziellen Opfern von Verletzungen. Die Erkenntnis, dass die Vulnerabilität eine anthropologische Konstante ist, impliziert, dass jeder Mensch zumindest potenzielles Opfer sein kann. Auch die, die sich für die Stärksten halten oder für die Mächtigsten gehalten werden, sind verletzlich. Als leibliches Wesen ist jeder Mensch angreifbar und schmerzempfindlich, als emotionales Wesen ist jeder Mensch seelisch verwundbar, als soziales Wesen ist jeder

⁵ Vgl. allerdings zum Beispiel *J. Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 14, dem zufolge moralische Intuitionen „darüber informieren, wie wir uns am besten verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahme der *extremen Verletzbarkeit* von Personen entgegenzuwirken. Unter anthropologischen Gesichtspunkten läßt sich nämlich Moral als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen eingebaute Verletzbarkeit kompensiert. In diesem Sinne versehrbar und moralisch schonungsbedürftig sind Lebewesen, die allein auf dem Wege der Vergesellschaftung individualisiert werden.“ Oder *H. L. A. Hart*, Der Begriff des Rechts, Frankfurt am Main 1973, 268, der für sein Konzept eines minimalen Naturrechts als eine von fünf anthropologischen Komponenten die Verletzbarkeit des Menschen anführt.

⁶ „Der Mensch ist sowohl verletzbar wie gewaltfähig, also potentieller Täter für seinesgleichen und potentielles Opfer zugleich.“ (*O. Höffe*, Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?, in: *S. Gosepath/G. Lohmann* (Hgg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1998, 35.)

Mensch von anderen abhängig.⁷ Als Wesen, das eine Identität und Integrität auszubilden hat, ist jeder Mensch fragil. Sprechen wir vom verletzlischen Menschen, dann haben wir allerdings des Öfteren nicht den Menschen als solchen im Blick, sondern im eingegrenzten Sinn die Mitglieder bestimmter Gruppen, die besonders verletzlich sind.⁸ So leuchtet es unmittelbar ein, dass beispielsweise Kinder aufgrund ihrer Entwicklungsstufe, die in verschiedener Hinsicht eine Schwäche mit sich bringt, besonders verletzlich und damit hilfs- und schutzbedürftig sind. Besonders verletzlich sind ebenfalls Menschen mit Behinderungen, die ganz unterschiedliche Beeinträchtigungen haben. Es sind keineswegs nur biologische, sondern insbesondere auch soziale Gründe, warum Frauen zur Gruppe besonders verletzlicher Menschen gerechnet werden. Geschieht dies bei Minoritäten, so hat es in der Regel gesellschaftlich-politische Ursachen. Flüchten Menschen vor Verfolgungen oder vor einem Bürgerkrieg in ihrem Land, dann kann sich in ihrem Aufnahmeland auf andere Weise ihre Vulnerabilität zeigen. Obgleich die Verletzlichkeit eine anthropologische Konstante ist, so dass alle Menschen darauf angewiesen sind, dass für sie existenziell Wichtiges geschützt wird, so ist doch nicht zu leugnen, dass Mitglieder der exemplarisch genannten Gruppen in höherem Maße für Verletzungen anfällig sind.

Im engen Zusammenhang mit der Frage, wer verletzlich ist, steht die Frage, *wann* Menschen dies sind. Nicht nur durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe wird der Aspekt der Verletzlichkeit virulent, sondern auch durch spezifische Lebensumstände. So ist der Mensch in einzelnen Lebensphasen wie vor allem am Anfang und am Ende des Lebens, aber auch etwa in der Phase der Pubertät oder einer gravierenden Erkrankung besonders vulnerabel. Gleiches gilt für kritische Lebensumstände, wie sie sich etwa durch den Verlust eines sehr nahestehenden Menschen oder den der Arbeitsmöglichkeit ergeben, oder durch prekäre Lebenssituationen, wie sie etwa bei einem Leben unterhalb des Existenzminimums oder in einem totalitären Staat gegeben sind. Das Risiko, verletzt zu werden, erhöht sich erfahrungsgemäß für diejenigen, die bereits wiederholt Opfer von Verletzungen gewesen sind. Jede weitere Zufügung einer Verletzung erschwert es, aus der Opferrolle herauszukommen. Zu differenzieren ist mithin zwischen der allgemeinen Verletzlichkeit, von der kein Mensch ausgenommen ist, und der besonderen Verletzlichkeit unter bestimmten Umständen, die von heterogener Art sind.

⁷ „Die Abhängigkeit vom Anderen erklärt die Verletzbarkeit des Einen durch den Anderen.“ (J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, 62.)

⁸ Ist in anderen Wissenschaften von einer Vulnerabilität die Rede, dann wird dabei ebenfalls eine Besonderheit hervorgehoben. So meint „Vulnerabilität“ in der Medizin die besondere Anfälligkeit für bestimmte Erkrankungen, in der Psychologie die besondere seelische Verwundbarkeit aufgrund bestimmter Faktoren, oder in der Ökologie die besondere Empfindlichkeit einzelner Ökosysteme.

Die Frage nach dem „*Von wem?*“ ist die nach dem Täter.⁹ Verletzungen können im Mikro-, Meso- und Makrobereich zugefügt werden. In der erstgenannten Situation ist ein Individuum der Täter oder sind Mitglieder einer überschaubaren Gruppe die Täter, in der zweiten Situation intermediäre gesellschaftliche Gruppen und in der dritten Situation Staaten und ihre Organe oder gar Staatengemeinschaften. Mit Blick auf die Mitglieder besonders vulnerabler Gruppen gilt es, eine Extension der Menschenrechtsidee, die hinsichtlich des Schutzes elementarer Belange eine bedeutsame Rolle spielt, zu beachten. Während die ursprüngliche Ausgangskonstellation einer Menschenrechtsverletzung die gewesen ist, dass der Staat (beziehungsweise eines seiner Organe) der Täter ist und das Individuum, konkret: die Bürgerin beziehungsweise der Bürger, das Opfer, wird inzwischen etwa im Kontext der Kodifizierung von Kinder- oder Frauenrechten oder Rechten von Behinderten anerkannt, dass ebenfalls im privaten Bereich durch Individuen eine Menschenrechtsverletzung begangen werden kann, wie dies beispielsweise bei häuslicher Gewalt der Fall ist. Um die spezifische Verletzlichkeit einzelner Gruppen adäquat zu erfassen, wird mithin die sonst im Menschenrechtsdiskurs übliche Dichotomie zwischen öffentlichem und privatem Unrecht aufgehoben, was eine Extension hinsichtlich der Täter bedeutet. Demnach können sich nicht mehr nur staatliche Organe einer Menschenrechtsverletzung schuldig machen, sondern auch private Akteure.¹⁰ Ein und dasselbe Individuum oder ein und dieselbe soziale Entität kann in einer Abfolge von Handlungen verschiedene Rollen einnehmen. So kann ein Individuum zunächst andere verletzen und kann es in der Reaktion von anderen verletzt werden. Der Staat als soziale Entität kann hinsichtlich von Menschenrechtsverletzungen seinen janusköpfigen Charakter zeigen. Er kann die Instanz sein, die derartige Verletzungen verursacht und dafür verantwortlich ist, oder die Instanz, die vor ihnen schützt und die die Sicherung dieser Rechte garantiert.

Wodurch Opfer von den Tätern verletzt werden, das weist ein sehr breites Spektrum auf. Es reicht von verbalen Kränkungen im Alltag bis zur Folter und Tötung im Extremfall. Nicht nur durch physische und psychische

⁹ Außer Acht gelassen sei hier zum einen, dass ebenfalls durch Naturereignisse wie Überschwemmungen, Brände, Stürme oder Seuchen Menschen gravierende Schädigungen zugefügt werden können und dass es in die Verantwortung von Menschen fällt, durch geeignete Maßnahmen im Rahmen des Möglichen vor derartigen Gefährdungen zu schützen. Bisweilen findet in einer Definition der *iustitia protectiva* dieser Gedanke seine Berücksichtigung. Vgl. zum Beispiel C. Lumer, Gerechtigkeit, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band 1, Hamburg 1999, 466: „Bei der protektiven oder schützenden G. geht es um den Schutz gegen Übergriffe anderer, z. T. auch gegen die Unbilden des Lebens.“ Unberücksichtigt bleibe zum anderen, dass ein Individuum sich selbst verletzen kann und daher unter bestimmten Voraussetzungen (wie etwa bei einer momentanen Unzurechnungsfähigkeit) eines Schutzes vor sich selbst bedarf.

¹⁰ Entsprechend dieser neueren Entwicklung im Menschenrechtsverständnis werden „die Verpflichtungen von Regierungen so interpretiert, dass diese auch Individuen vor – von Privatpersonen oder anderen nichtstaatlichen Akteuren durchgeführten – Angriffen auf ihre Rechte schützen müssen.“ (A. Clapham, Menschenrechte. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2013, 149.)

Übergriffe werden Verletzungen verursacht, sondern auch durch Sprachhandlungen wie verbale Demütigungen oder diskriminierende Sprechakte.¹¹ Verletzt werden kann der Mensch unter anderem in seiner moralischen und religiösen Identität, durch die Ignoranz religiöser Gefühle oder kultureller Praktiken, in seiner physischen und psychischen Integrität, in seiner Autonomie und seinen Freiheitsräumen, in seinem guten Ruf, in seiner Privat- und Intimsphäre, durch die Verweigerung von politischen und sozialen Teilhabemöglichkeiten, durch Benachteiligungen. Verletzlich ist der Mensch als dieses unverwechselbare Individuum, das sein Leben selbstverantwortlich führt, und als Mitglied einer Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft, das auf die Anerkennung der Anderen als gleichberechtigt angewiesen ist.

Die Verletzlichkeit kann zum einen per se bestehen, so dass die Möglichkeit, etwas Negatives zu erleiden, geschädigt zu werden, nicht überwunden oder beseitigt werden kann. Die Gefahr, dass der Mensch als leibliches Wesen angegriffen und verwundet wird, bleibt immer bestehen und ist nicht prinzipiell aus der Welt zu schaffen, sondern nur zu minimieren. Die Verletzlichkeit kann zum anderen gesellschaftliche Ursachen haben. Werden in einer Gesellschaft Mitglieder einer bestimmten Minorität diskriminiert und dadurch verletzt, dann ist dieses vermeidbar, indem ein anderes Bewusstsein und andere Praktiken im Umgang mit der Minderheit entwickelt werden.¹²

Verletzlichkeit als solche kann einerseits als empirisches, deskriptiv erfassbares Faktum verstanden und andererseits normativ als ein Negativum beurteilt werden.¹³ Letzteres dann, wenn aus der Möglichkeit, verletzt zu werden, konkrete Realität wird, wenn also ein Übel zugefügt wird. Es besteht nicht nur die Möglichkeit, dass jemand angegriffen wird, sondern er wird *de facto* angegriffen. Und die faktische Verletzung hätte unterlassen oder vermieden werden können, wenn der Akteur anders gehandelt hätte, wenn seine Intentionen andere gewesen wären. Zum Gegenstand ethischer Reflexionen wird die Verletzlichkeit dann, wenn verletzendes Handeln bewusst als ein Übel begriffen wird, das hätte vermieden werden können, und das sich daher als ein Unrecht darstellt. Gäbe es nicht die Verletzlichkeit als Bestandteil der *conditio humana*, dann bräuchte es auch nicht eines bestimmten Teils der moralischen Regeln.¹⁴

¹¹ Vgl. zu Letzterem B. Liebsch, *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*, Weilerswist 2007; S. K. Herrman/S. Krämer/H. Kuch (Hgg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007.

¹² Vgl. O. O'Neill, *Tugend und Gerechtigkeit*, Berlin 1996, 247: „Die Menschen kennen nicht nur charakteristische und dauerhafte [...], sondern auch variable und selektive Verletzbarkeit.“

¹³ Verletzlichkeit, wie sie hier verstanden wird, ist zu unterscheiden von Empfindsamkeit, die ein positives Sensorium sein kann. Wie Schmerzempfindlichkeit auch etwas Gutes sein kann, insofern Schmerzen auf eine Erkrankung hinweisen, die der Therapie bedarf, so können negative Empfindungen ein Indikator dafür sein, dass eine Korrektur von Verhaltensweisen erforderlich ist.

¹⁴ Im Sinne einer derartigen hypothetischen Überlegung konstatiert anhand eines Beispiels H. L. A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt am Main 1973, 268: „Wenn die Menschen ihre

Um der Klarheit willen sei festgehalten, dass nicht jedes moralisch falsche oder rechtlich illegale Handeln eine Verletzung im hier gebrauchten Sinne des Wortes darstellt. Das Wort „Verletzung“ wird mithin nicht als „umbrella term“ gebraucht, mit dem in einem generellen Sinne beschrieben würde, dass berechnete Ansprüche jedweder Art nicht beachtet werden oder dass gegen moralische und/oder rechtliche Normen, durch die diese Ansprüche eigentlich geschützt werden sollen, verstoßen wird. Der Referenzpunkt der Redeweise ist vielmehr eine spezifische anthropologische Eigenschaft, die im Umkreis von Merkmalen wie Verwundbarkeit, Versehbarkeit, Leidensfähigkeit, Gefährdet- oder Bedrohtsein, Ausgesetztsein zu verorten ist. Notwendige Voraussetzungen für die Charakterisierung einer Handlungsweise als eine Verletzung sind, dass in einem ersten, deskriptiv zu erfassenden Schritt von Seiten des Täters gegenüber dem Opfer ein Eingriff oder Angriff oder Übergriff erfolgt, über den in einem zweiten Schritt normativ geurteilt wird, er sei ethisch nicht zu rechtfertigen.¹⁵ Durch eine Verletzung wird dem Opfer vom Täter ein bestimmtes Übel zugeführt, wofür es keinen ethischen Grund gibt. Sie erfolgt im Kontext einer Ausübung von Macht oder Gewalt, von der ein ethisch nicht zu rechtfertigender Gebrauch gemacht wird. Gemäß einer eingebürgerten Differenzierung wird bei einer Verletzung, die eine aktive Handlung, nicht eine Unterlassung ist, violente Gewalt, nicht Gewalt im Sinne einer *potestas* gebraucht.¹⁶ Die Benutzung violenter Gewalt beschränkt sich dabei keineswegs auf physische Übergriffe, sondern umfasst auch subtile Formen, wie dies bei verbalen Kränkungen oder seelischen Demütigungen der Fall sein kann.

II. Verortung der *iusiustitia protectiva* im Gefüge der Gerechtigkeit

Die *iusiustitia protectiva* ist die responsorische Grundhaltung beziehungsweise Handlungsweise, mit der in einer spezifischen Art mit der Verletzlichkeit umgegangen beziehungsweise auf aktuelle oder drohende Verletzungen reagiert wird. Bevor die Kernelemente der *iusiustitia protectiva* erläutert werden, sei diese Idee in das Gesamtgefüge der Gerechtigkeit zumindest grob eingeordnet. Man hat sich zu vergegenwärtigen, dass die schützende Gerechtigkeit bei einer Binnendifferenzierung als eine Unterart der *iusiustitia particularis* bestimmt wird. Damit ist vor ihrer näheren Explikation dreierlei gesagt: Erstens werden ihre *differentiae specifica*e bei internen Unterscheidungen

Verletzlichkeit untereinander verlören, verschwände auch ein offensichtlicher Grund für die charakteristischste Bestimmung des Gesetzes und der Sitten: *Du sollst nicht töten.*¹⁵

¹⁵ Im Unterschied dazu wird etwa bei einer medizinisch indizierten Operation ein Eingriff in die körperliche Integrität vorgenommen, der jedoch ethisch zulässig ist, insofern er zur Gesundung erforderlich ist und der Patient diesem zustimmt.

¹⁶ Gewalt im Sinne der *potestas* verwenden etwa staatliche Organe, die aufgrund des geltenden Rechts befugt sind, unter definierten Voraussetzungen gegenüber Bürgerinnen oder Bürgern einzugreifen, notfalls Zwangsmaßnahmen durchzuführen.

innerhalb der Gerechtigkeit bestimmt. Während bei einer Außendifferenzierung die Gerechtigkeit in ein Verhältnis zu anderen ethischen Ideen beziehungsweise Prinzipien gesetzt wird – vorzugsweise zu solchen wie denen der Wohltätigkeit, der Hilfsbereitschaft, der Freigebigkeit, der Fürsorge, der Solidarität, der Barmherzigkeit, des Mitleides –, werden bei einer Binnendifferenzierung Distinktionen innerhalb der Gerechtigkeit vorgenommen. Zweitens ist die *iustitia protectiva* der *iustitia particularis* zuzuordnen. Vorgängig zur weiteren Ausdifferenzierung der Gerechtigkeit ist generell zwischen der *iustitia universalis* und der *iustitia particularis* zu unterscheiden. Während die *iustitia universalis* ein Synonym für das moralisch Gute ist, also als Inbegriff des moralischen Guten verstanden wird (gerecht ist oder handelt, wer sich am ethischen Grundprinzip – etwa an der Goldenen Regel oder christlich am Hauptgebot der Nächstenliebe oder kantisch am kategorischen Imperativ – orientiert), wird die *iustitia particularis* als ein spezifisches Teilprinzip in einer Vielzahl von ethischen Teilprinzipien verstanden.¹⁷ Drittens ist die *iustitia protectiva* eine der Unterarten der *iustitia particularis*, was impliziert, dass innerhalb der *iustitia particularis* weitere Distinktionen erfolgen können. Während im *totum dividendum* der Gerechtigkeit die Einteilung in die universale und die partikuläre Gerechtigkeit die grundlegende *divisio* ist, macht die Einteilung in verschiedene Unterarten der Gerechtigkeit die *subdivisio* aus.

Die klassische *subdivisio* im Gefolge von Aristoteles¹⁸ ist die in die ausgleichende und die verteilende Gerechtigkeit. Der *subdivisio* werden verschiedene *principia divisionis* zu Grunde gelegt. Ein Einteilungsgrund ist die Basishandlung. Entweder geht es um ein Ausgleichen oder ein Tauschen

¹⁷ Zahlreiche Belege dafür, dass das Wort „Gerechtigkeit“ sowohl als universales als auch als partikulares Tugendwort gebraucht wird und als Name sowohl für ein universales als auch für ein partikulares Handlungsprinzip dient, habe ich angeführt in: Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992, 28–80.

Die Distinktion zwischen *iustitia universalis* und *iustitia particularis* wird hier nach dem *principium divisionis* des Geltungsumfanges vorgenommen. Im Sinne einer stipulativen Nominaldefinition wird semantisch festgelegt, dass die Wendung „*iustitia universalis*“ als gleichbedeutend mit dem „Inbegriff des moralischen Guten“, dessen Gehalt durch das ethische Urprinzip bestimmt wird, zu verstehen ist. Demgegenüber soll die Wendung „*iustitia particularis*“ ein eingegrenztes moralisches Prinzip bezeichnen, das in spezifischen Kontexten zur Anwendung kommt und sich daher von anderen spezifischen Prinzipien wie etwa denen der Achtung, der Solidarität, der Barmherzigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Treue, der Gewaltlosigkeit, der Toleranz unterscheidet. Die Unterscheidung zwischen *iustitia universalis* und *iustitia particularis* liegt im Übrigen auf einer anderen Ebene als der zwischen dem Gerechten und dem Guten, von der in der neueren Ethik des Öfteren die Rede ist. Das Gerechte und das Gute stehen für zwei Teilbereiche innerhalb der normativen Ethik. Des Näheren umfasst das Gerechte das, was an elementaren Bedingungen gewährleistet sein muss, damit jeder Mensch ein würdiges Leben führen kann, und das Gute das, was darüber hinaus ein Individuum an moralischen Wertvorstellungen oder Idealen oder Lebensentwürfen sich zu eigen macht. Das Verhältnis zwischen dem Gerechten und dem Guten kann im Sinne eines Fundierungsverhältnisses verstanden werden. Demnach wäre unter der Rücksicht der Dringlichkeit zunächst das Gerechte zu realisieren, bevor das Gute verwirklicht werden kann. Das Gerechte steht für die fundamentalen Bedingungen des Moralischen und das Gute für seine Vollendungsbedingungen.

¹⁸ Nikomachische Ethik, V 4–9, 1130a–1134a.

von zweierlei (zum Beispiel Arbeitskraft und Lohn, Ware und Preis) oder um ein Verteilen von etwas. Mit diesem Einteilungsgrund ist ein anderer eng verknüpft, nämlich die Relation der Beteiligten. Beteiligte sind Berechtigte, die einen begründeten Anspruch auf etwas haben, und Verpflichtete, die dem Anspruch Genüge zu tun haben. Stehen sich diese – idealtypisch gedacht – gleichberechtigt gegenüber, dann kommt die *iustitia commutativa* zur Anwendung. Leistung und Gegenleistung werden ausgetauscht. Welche Ansprüche und Pflichten die Beteiligten haben, wird oftmals in miteinander geschlossenen Verträgen festgelegt. Bei der *iustitia distributiva* liegt hingegen oftmals ein Verhältnis der Über- und Unterordnung vor, wobei die Verpflichteten, denen die Verteilung von Gütern und Lasten, von Vor- und Nachteilen obliegt, umfassendere soziale Gebilde oder Autoritäten und die Berechtigten Individuen oder Gruppen sind. Die beiden genannten Unterarten werden um die Unterart der *iustitia legalis* erweitert, bei der umgekehrt zur *iustitia distributiva* die Berechtigten übergeordnete soziale Entitäten und die Verpflichteten Individuen oder Gruppen sind. Mit der *iustitia legalis* wird geregelt, was Einzelne der Gesamtheit schulden. Sie wird auch „Gemeinwohlgerechtigkeit“ genannt, da das zu Leistende zum allgemeinen Wohl beiträgt. Da das Gemeinwohl insbesondere durch das Einhalten staatlicher Gesetze gewahrt wird, heißt sie auch „Gesetzesgerechtigkeit“.

Ist der Ausgangspunkt ein begangenes Unrecht, dann kommen zwei Weisen ausgleichender Gerechtigkeit zur Applikation. Eine Ausformung der *iustitia correctiva* ist die *iustitia restitutiva*, wonach der Täter den durch sein Unrecht angerichteten Schaden gegenüber dem Opfer im Rahmen des Möglichen wiedergutzumachen hat. Eine andere Ausformung ist die *iustitia retributiva* in Form der *iustitia vindicativa*, wonach der Täter für das von ihm begangene Unrecht zu bestrafen ist. Ist der Ausgangspunkt hingegen die Knappheit von Gütern oder Leistungen, auf die Menschen angewiesen sind, dann tritt die verteilende Gerechtigkeit in Funktion. Im Übrigen spielen je nach der Unterart der Gerechtigkeit ganz unterschiedliche Kriterien eine maßgebliche Rolle, so bei der *iustitia commutativa* der Maßstab der Äquivalenz oder bei der *iustitia distributiva* insbesondere die Kriterien der Bedürftigkeit oder des Verdienstes oder der Gleichheit.

Ein semantisches Verfahren, mittels dessen verschiedene Handlungsregeln unter dem einen Grundwort „Gerechtigkeit“ subsumiert werden können, besteht darin, dem Substantiv „Gerechtigkeit“ unterschiedliche Adjektive beizufügen. Durch das Substantiv wird das Genus angegeben, durch das Adjektiv die Spezies. Auf diese Weise sind die partikulären Ausformungen des Prinzips der Gerechtigkeit vermehrbar.¹⁹ Als derartige Extensionen,

¹⁹ Vgl. zum Beispiel O. Höffe, Gerechtigkeit, in: Lexikon der Ethik, herausgegeben von O. Höffe [u. a.], München 2008, 96–100; C. Horn, Gerechtigkeit, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, herausgegeben von P. Kolmer und A. G. Wildfeuer, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, Band 2, 935.

mit denen spezifische, der Gerechtigkeit zugeordnete Aufgabenfelder in den Blick kommen, seien exemplarisch genannt: die prozedurale Gerechtigkeit, bei der mit Hilfe des Einhaltens von bestimmten Verfahrensregeln eine unparteiliche und chancengleiche Urteils- wie Willensbildung erfolgen soll; die kontributive Gerechtigkeit, mittels derer sowohl eine aktive Teilnahme an der Gestaltung insbesondere der Gesellschaft ermöglicht als auch eine angemessene Teilhabe an den sozialen Gütern bewirkt werden soll, oder die anamnetische Gerechtigkeit, mit der vor allem besonders gravierendes Unrecht in Erinnerung, im kollektiven Gedächtnis gehalten werden soll. Zu dieser Art einer Extension ist ebenfalls die *iustitia protectiva* zu rechnen.

Sie gehört nicht zu den Distinktionen innerhalb der Unterarten der Gerechtigkeit, die nach dem *principium divisionis* des Lebensbereichs vorgenommen werden, wie dies der Fall ist, wenn etwa von politischer, sozialer, ökonomischer oder ökologischer Gerechtigkeit oder konkreter von Lohn-, Steuer-, Preis-, Straf- oder Wehrgerechtigkeit die Rede ist, oder nach dem *principium divisionis* des Geltungsumfanges, wie dies gegeben ist, wenn von interpersonaler oder gesellschaftlicher oder internationaler oder intergenerationaler Gerechtigkeit gesprochen wird.

Wie die anderen Unterarten weist ebenfalls die *iustitia protectiva* drei Grunddimensionen auf: 1. *iustitia protectiva* als Handlungsprinzip. Damit werden normativ-ethische Regeln für die Akteure namhaft gemacht, an denen sie ihr Tun zu orientieren haben. 2. *iustitia protectiva* als Tugend. Damit kommt eine dauerhafte Grundhaltung von Personen in den Blick. 3. *iustitia protectiva* als Strukturmerkmal. Damit ist eine Eigenschaft von institutionellen Regelungen oder von sozialen Ordnungen gemeint – seien diese von gesellschaftlicher, politischer oder rechtlicher Art. Im Folgenden konzentrieren wir uns im Wesentlichen auf die erste Kategorie, da diese unter gnoseologischer Rücksicht grundlegend für das Verständnis der beiden anderen ist. Sich etwas zu einer Grundhaltung zu machen heißt, eine bestimmte Handlungsweise, wann immer sie gefordert ist, vollziehen zu wollen. Die Bestimmung der Merkmale der Handlungsweise ist notwendige Bedingung für die Bestimmung des spezifischen Gehalts der Grundhaltung. Eine Struktur beziehungsweise ein Zustand wiederum ist ein Konglomerat oder das Ergebnis von Handlungsweisen und wird durch solche geschaffen. Ein durch Handlungen geschaffenes System bildet dann einen vorgegebenen Handlungsrahmen.

III. Grundidee der *iustitia protectiva*

Wie ausgeführt, ist der Ausgangspunkt der *iustitia protectiva* die Verletzlichkeit des Menschen und die mit ihr unter bestimmten Umständen einhergehende Schutzlosigkeit. Als schutzlos erfährt sich der Mensch, der der Willkür anderer ausgesetzt ist, ohne dieser etwas entgegensetzen zu können. Das willkürliche Handeln ist in jedem Fall destruktiv, oftmals zerstörerisch, nicht selten gewalttätig. Die Grundidee der *iustitia protectiva* ist nun, dass jeder

Mensch in basalen Belangen ein Recht auf Schutz vor Übergriffen Dritter hat. Um die Gefahr, verletzt zu werden, einzudämmen – ausgeschlossen werden kann sie nicht –, um die Schwächeren, soweit wie möglich vor Verletzungen zu schützen, ist eine Sicherung des Rechts auf Schutz vorzunehmen.

Um die Kernidee der schützenden Gerechtigkeit erfassen zu können, hat man sich zunächst die beiden Grundschritte der Interaktion zu vergegenwärtigen. Der erste Schritt besteht in Folgendem: A greift B an, A wird gegenüber B übergriffig. Der An- oder Übergriff betrifft nicht etwas Beliebigen, sondern einen basalen Wert, existenziell Wichtiges wie im Extremfall das Leben oder die physische und/oder psychische Integrität oder die Willens- und Handlungsfreiheit. Durch den Übergriff wird ein elementares Übel verursacht; weil die Zufügung dieses Übels zum einen vermeidbar und zum anderen nicht gerechtfertigt ist, stellt der Übergriff ein gravierendes Unrecht dar. Es liegt eine zweistellige Relation zwischen Täter und Opfer vor. Zwischen den beiden Parteien besteht kein Gleichgewicht, sondern ein Gefälle – etwa bezüglich der Macht, der Kräfte, der Ressourcen. Wird die Gerechtigkeit unter dem Blickwinkel betrachtet, dass sie es entweder mit Kooperationen oder mit Konflikten zu tun hat, dann ist klar, dass es bei der *iustitia protectiva* um die Bewältigung von Konflikten geht. Des Näheren verursacht die eine Seite den Konflikt und hat die andere Seite darunter zu leiden. Der zweite Schritt besteht in Folgendem: C greift gegenüber A zu Gunsten von B ein. C schützt B, indem er gegenwärtig eine Aktion von A verhindert oder A daran hindert, in Zukunft so zu agieren. Es liegt nunmehr eine dreistellige Relation zwischen Täter und Opfer und schützendem Dritten vor. Wie bei der *iustitia correctiva* ist der Ausgangspunkt ein Unrecht. Die responsorische Basishandlung ist jedoch eine andere. Es geht weder um die Wiedergutmachung von Seiten des Täters noch um dessen Bestrafung, sondern um das Eingreifen Dritter zu Gunsten des Opfers.

Die Kernidee der *iustitia protectiva* lässt sich nunmehr von den beiden Grundkomponenten her erläutern. Die eine Grundkomponente ist die Basishandlung des Schützens. Wie gesehen, setzt das Schützen eine dreistellige Relation voraus. Der Täter verübt aktuell Übergriffe oder es droht konkret, dass es zu Übergriffen von ihm kommt. Worin die Übergriffe dem Gehalt nach bestehen können, das weist ein breites Spektrum auf. Ein solches Spektrum tut sich dann auf, wenn man sich vor Augen führt, welche Schutzgüter es gibt.²⁰ Wir kennen beispielsweise den Schutz der Würde, den Lebensschutz, den Gesundheitsschutz, den Kinderschutz, den Schutz von Ehe und Familie, den

²⁰ In der Magna Charta jüdisch-christlicher Ethik, dem Dekalog, sind bereits die elementaren Schutzgüter erfasst worden. „Material gesehen schützen die Zehn Gebote die großen Lebensgüter, die der Mensch von Gott erhalten hat: sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, seinen guten Ruf, sein Eigentum, eben die unersetzlichen Lebensgrundlagen eines Menschen, die vor dem Zugriff anderer bewahrt bleiben müssen, damit eine fundamentale Ordnung menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung gelingen kann.“ (E. Schockenhoff, Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung, Köln 2000, 12.)

Schutz der persönlichen Ehre, den Schutz der Privatsphäre, den Schutz des Eigentums, den Minderheitenschutz. In allen Fällen ist ein bedeutsames Gut oder ein existenzielles Interesse von Verletzungen bedroht; es bedarf aktiver Maßnahmen, damit es erhalten oder gewahrt bleibt. Der Täter verletzt das Prinzip „neminem laede“. Die Intervention des Schützens erfolgt zu Gunsten des Opfers des Unrechts. Telos des Schützens ist es, einen Wert oder ein Gut, in dessen Besitz ein Individuum ist, zu erhalten, was unter den gegebenen Umständen nur durch eine Abwehr von Gefährdungen möglich ist. Ziel des Schützens ist mithin nicht eine Meliorisierung der Bedingungen, aufgrund derer jemand besser oder leichter in den Besitz eines Gutes gelangen kann.²¹

Was die zeitliche Dimension betrifft, kann das Schützen entweder ein gegenwärtiges sein, bei dem aktuell Angriffe auf die Integrität von Menschen verhindert werden, oder ein präventives, bei dem Vorkehrungen zur Minderung von Gefahren beziehungsweise Risiken getroffen werden und wodurch auf Dauer ein schonender Umgang miteinander ermöglicht wird. Aus der Perspektive des Adressaten, also dessen, dem das Schützen zu Gute kommt, können drei Dimensionen von Bedeutung sein: Er wird geschützt sein werden – er wird geschützt – er ist geschützt. Im ersten Fall wird durch entsprechende Maßnahmen Vorsorge für die Zukunft getroffen; im zweiten Fall wird er in der Gegenwart konkret vor (weiteren) Übergriffen bewahrt; im dritten Fall wird die Folge vorsorgenden oder aktuellen Schutzes beschrieben, nämlich geschützt leben zu können.

Das Opfer, dessen Verhältnis zum Täter ein asymmetrisches ist, ist zu einem effektiven Selbstschutz nicht in der Lage; ihm fehlen dazu die Mittel. Dies ist eine notwendige Bedingung für das Erfordernis des protektiven Handelns. Die schützende Person oder Institution besitzt sowohl den Willen als auch die Fähigkeit zum Eingreifen. Sie sieht sich in der Verantwortung, dass sie durch ein protektives Handeln dem Opfer zu Hilfe zu kommen hat; sie weiß sich mithin zu einem aktiven Handeln, nicht etwa zu einem Unterlassen verpflichtet. Sie ist bestrebt, dass der Täter einen Übergriff und damit ein verletzendes Handeln unterlässt. Dieses Unterlassen kann sie ihrerseits jedoch nur durch eine eigene Aktivität, durch ein Einschreiten erreichen. Sie lässt sich dabei von der Option für die Verletzlichen leiten und übernimmt für die Schwachen Schutzpflichten.²² Ihr Handeln ist

²¹ „Rechte auf Schutz richten sich lediglich darauf, den Bestand vorhandener Rechtsgüter zu gewährleisten; sie beziehen sich auf Gefahrenabwehr und Vorsorge. Insoweit sind sie Grundrechte als Bestandsschutz. Sie zielen nicht auf die Verbesserung der Lebensumstände, sondern auf ihre Erhaltung.“ (G. Robbers, Sicherheit als Menschenrecht. Aspekte der Geschichte, Begründung und Wirkung einer Grundrechtsfunktion, Baden-Baden 1987, 126.)

²² Die Bestimmung, in welchem Maße jemand Schutzpflichten hat, dürfte sich „nicht nur nach normativen Kriterien – besonderer Verantwortung für die Verhinderung der Schädigung – richten, sondern nicht zuletzt auch nach der faktischen Macht, der Schädigung erfolgreich entgegenzutreten“. (M. Borowski, Die Drittwirkung vor dem Hintergrund der Transformation moralischer Menschenrechte in Grundrechte, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Menschenrechte in die Zukunft denken. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Baden-Baden 2009, 125.)

ein advokatorisches. Weiterhin besitzt sie eine moralische und/oder rechtliche Legitimation für ihr Einschreiten; sie weiß sich moralisch oder rechtlich zum protektiven Eingreifen autorisiert.

In einem Rechtsstaat obliegt es staatlichen Organen, juridisch garantierte Rechte effektiv zu schützen. Es wird als eine der Aufgaben des Staates betrachtet, zu Gunsten der Opfer gegenüber den Tätern zu intervenieren.²³ Um die Berechtigten vor erheblichen Übergriffen Dritter zu bewahren, stellt sich der Staat schützend vor die aktuellen oder potenziellen Opfer.²⁴ Würde er die Übergriffe, die gegen den Willen der Berechtigten geschehen und objektiv rechtswidrig sind, nicht unterbinden, wären die Opfer den Tätern schutzlos ausgeliefert. Das staatliche Eingreifen ist möglich und notwendig. Möglich, weil dem Staat mit seinem Gewaltmonopol die Instrumentarien zur Durchsetzung von elementaren Rechten zur Verfügung stehen. Notwendig, damit nicht die „Macht des Stärkeren“ ausschlaggebend ist, sondern auch die Schwachen zu ihrem Recht kommen. Die Wehrlosen sind in Anbetracht der ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu einer Selbsthilfe nicht in der Lage²⁵ oder sie könnten allenfalls zu Mitteln greifen, die weder moralisch noch – wie etwa Selbstjustiz – rechtlich zulässig sind. Zudem müssen dem Staat geeignete Mittel zur Verfügung stehen, um das gefährdete Gut schützen zu können. Begeht jemand beispielsweise Ehebruch oder belügt der eine in einer wichtigen Angelegenheit den anderen, dann wird der Staat nicht mit geeigneten Mitteln die jeweils geschädigte Person schützen können. Auch wenn die Legitimation des Staates, protektiv einzugreifen, nicht zweifelhaft ist, können ihm die Mittel in Form von Ressourcen, seien sie personeller oder finanzieller Art, fehlen. Weiterhin hat zwischen den zum Einsatz kommenden Mitteln und dem verfolgten Schutzzweck ein adäquates Verhältnis zu bestehen.

Die Möglichkeiten des Schutzes durch ein staatliches Eingreifen sind allerdings begrenzt. So dringend und notwendig die juridische Garantie basaler Rechte und ihr Schutz mit rechtsstaatlichen Mitteln sind: Ohne ein fun-

²³ In seiner umfassenden „Theorie der Grundrechte“ hat *R. Alexy* ebenfalls diese Situation vor Augen, wenn er auf die Rechte auf Schutz, die ein positives Handeln, eine Leistung des Staates fordern, zu sprechen kommt: „Unter ‚Rechten auf Schutz‘ sollen hier Rechte des Grundrechtsträgers gegenüber dem Staat darauf, daß dieser ihn vor Eingriffen Dritter schützt, verstanden werden.“ (Frankfurt am Main 1986, 410.)

²⁴ Hinsichtlich der Verantwortung für den Schutz der Opfer ist generell zu differenzieren „zwischen Hilfe im Sinne von menschlichem Beistand und wirklichem Schutz. Im Sinne des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter ist Hilfe von allen verlangt, die sich das Opfer zur Nächsten bzw. zum Nächsten machen, die also um Hilfe angegangen werden. [...] Schutz für das Opfer können aber letztlich nur die Rechtsordnung und die entsprechenden Institutionen der Rechtspflege [...] gewähren, wenn auch deren Möglichkeiten begrenzt sein mögen.“ (*J. Schuster*, Häusliche Gewalt, in: *T. Hoppe* [Hg.], *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit*, Freiburg/Schweiz – Freiburg i. Br./Wien 2008, 90.)

²⁵ Wären sie dies, dann hätte die dem Prinzip der Subsidiarität entsprechende Maxime Geltung: „Eigeninitiative hat grundsätzlich Vorrang vor Staatsintervention.“ (*J. Isensee*, Das Grundrecht als Abwehrrecht und staatliche Schutzpflicht, in: *Ders./P. Kirchhof* [Hgg.], *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg ²2000; Band V, 220.)

dierendes Ethos kann ihnen nicht dauerhaft und wirksam Geltung verschafft werden. Nach wie vor hat die alte römische Einsicht „leges sine moribus vanae“ ihre Berechtigung. Dem Recht kommt gesamtgesellschaftlich betrachtet eine subsidiäre Aufgabe zu. Es tritt in Funktion, wenn die Akteure moralisch versagen oder eine moralische Kultur in einer Gesellschaft nicht verfügbar ist; dann kommt es mit seinen Sanktionen und Zwangsmitteln zur Anwendung. Rechtliche Regelungen müssen mitgetragen werden durch ein öffentlich wirksames sowie nachhaltiges Ethos. Rechtliche Kodifizierungen laufen nämlich ins Leere, wenn sie nicht im moralischen Bewusstsein sowie in der freiwilligen Selbstverpflichtung zumindest der überwiegenden Mehrheit der beteiligten Personen und Gruppen einen entsprechenden Widerhall finden. Ohne ein Ethos der Einzelnen wie intermediärer Gebilde kann eine an elementaren Rechten orientierte Ordnung weder errichtet noch erhalten noch weiterentwickelt werden. Der Staat als primärer Adressat dieser Rechte ist auf das Ethos seiner Bürgerinnen beziehungsweise Bürger angewiesen. Würden sich nicht diese und die gesellschaftlichen Gruppen in den allermeisten Fällen an Grundsätzen der *iustitia protectiva* orientieren, dann würden von vornherein die Kapazitäten der Rechtsdurchsetzung nicht ausreichen. Je stärker ein Ethos des Schutzes und der Gewaltlosigkeit in einem Staat und einer Gesellschaft ausgeprägt ist, desto weniger bedarf es rechtlicher Sanktionen durch zwangsbefugte Institutionen.

Das schützende Handeln ist – diese Abgrenzung ist in jedem Fall vorzunehmen – kein paternalistisches Verhalten. Denn nicht ohne Zustimmung oder gar gegen den Willen der vom Übergriff Betroffenen, sondern im Gegenteil ganz in deren Sinne wird ein Dritter aktiv, um die Opfer vor dem Täter zu schützen. Anlass und Grund für das Eingreifen ist die Ohnmacht der Betroffenen. Es stehen ihnen entweder faktisch nicht die Mittel (wie zum Beispiel Macht, Ressourcen, praktische Intelligenz) zur Verfügung, um in Eigenverantwortung sich selbst helfen zu können, oder normativ geurteilt keine legitimen Mittel. Die Ausgangssituation ist nicht die, dass ein Dritter für sich in Anspruch nimmt, im Sinne einer überlegenen Einsicht besser als die Betroffenen zu wissen, was für diese richtig ist. Vielmehr sind die Betroffenen, die in ihrer Urteilsbildung nicht eingeschränkt sind, die ihre eigenen Belange vielmehr adäquat einschätzen können, und der schützende Dritte sich darin einig, dass unter den gegebenen Umständen ein Verhindern von Schädigungen oder von elementarem Unrecht beziehungsweise von Rechtsverletzungen dringend geboten ist. In der Beurteilung dessen, was moralisch wie rechtlich richtig ist, stimmen sie überein. Nicht in der Beurteilung des Richtigen unterscheiden sie sich, sondern darin, welche Mittel ihnen zur Verfügung stehen, um es in die Tat umzusetzen. Wem droht, geschädigt zu werden beziehungsweise Unrecht zu erleiden, willigt ein, dass Dritte ihn davor schützen, weil dies ganz in seinem wohlverstandenen Interesse ist. Wer protektiv handelt und damit als Stärkerer im Interesse des Schwächeren agiert, kann das Einverständnis des Schwächeren präsumieren, wenn dieser

nicht explizit seine Zustimmung gegeben oder ausdrücklich um Schutz gebeten hat, und verstößt daher nicht gegen dessen Autonomie. Der vom Übergriff Betroffene sieht sich nicht bevormundet. Die schützende Person oder Instanz handelt nicht, wie dies für paternalistisches Handeln charakteristisch ist, gegen den aktuellen Willen beziehungsweise gegen die aktuellen Präferenzen der Betroffenen; das Gegenteil ist der Fall.

Die andere Grundkomponente ist die Gerechtigkeit. Weil der Mensch einen begründeten Anspruch darauf hat, in elementaren Belangen vor Übergriffen und damit vor Verletzungen seiner Rechte geschützt zu werden, ist das protektive Handeln eine Angelegenheit der Gerechtigkeit.²⁶ Dem Inhalt nach sagt die Gerechtigkeit bekanntlich etwas über das dem Menschen Zustehende aus. Was empirisch betrachtet verletzlich ist, das darf normativ betrachtet nicht verletzt werden, hat unter dieser Rücksicht – emphatisch formuliert – unverletzlich zu sein. Die argumentative Abfolge für den Übergang von der empirisch feststellbaren Verletzlichkeit zum Anspruch auf Unverletzlichkeit, die nichts mit einem naturalistischen Fehlschluss zu tun hat, ist des Näheren folgende: Es gehört zur *conditio humana*, dass der Mensch verletzlich ist. Weil er verletzlich ist, können ihm durch Übergriffe konkrete Verletzungen zugefügt werden. Die Verletzungen führen zu Schädigungen, die allgemein als Übel qualifiziert werden können. Die „wrong-making property“ einer Verletzung ist mithin die Zufügung eines Übels durch einen Angriff auf die Integrität eines Menschen. Entsprechend seinem gerundivischen Charakter ist das Übel zu meiden. Sind dazu unter den gegebenen Umständen Schutzmaßnahmen erforderlich, dann sind diese in Anbetracht des Gewichts der Übel geschuldet. Ob protektive Maßnahmen von zuständigen Individuen oder Gruppen oder Institutionen zu ergreifen sind, sofern sie diesen möglich und zumutbar sind sowie begründete Aussicht auf Erfolg haben, ist nicht Angelegenheit einer freien Initiative, sondern obligatorisch. Wer es unterlässt, aktuell oder potenziell von einem Übergriff Betroffene zu schützen, der macht sich einer Pflichtverletzung schuldig. Konkret macht er sich in dem Fall, dass das Opfer der Verletzung einen begründeten Anspruch auf schützenden Beistand hat, der unterlassenen Hilfeleistung schuldig. Wer unter den genannten Voraussetzungen Schutz gewährt, der leistet nicht ein verdienstliches Mehr, sondern sichert ein Recht. Das Recht kann ein moralisch begründetes oder ein juridisch ge-

²⁶ Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 305 f., der die schützende Gerechtigkeit, die er *iustitia tutatrix* nennt, folgendermaßen einordnet: „Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche [...] in die beschützende (*iustitia tutatrix*), die wechselseitig erwerbende (*iustitia commutativa*) und die ausheilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) eingetheilt werden kann.“ Oder O’Neill, Tugend und Gerechtigkeit, 247: „Der Schutz gegen [die] allgegenwärtige und vorhersehbare Verletzungsanfälligkeit der *Conditio humana* obliegt weitgehend der Gerechtigkeit.“

sichertes Recht sein oder beides zugleich. Eine Ethik der Gerechtigkeit ist eine „right-based morality“.²⁷

Angelegenheit der Gerechtigkeit sind Rechte, die auf Güter oder Werte bezogen sind, für deren Affirmation und Gewährleistung es ethisch betrachtet objektive Gründe gibt, die mithin nicht in rein subjektiven Wünschen beziehungsweise Vorlieben oder in rein subjektiven Empfindungen ihren Grund haben, die insofern verallgemeinert werden können, die elementar, basal, dringlich sind, und deren Anerkennung beziehungsweise Implementierung bestimmbarer Personen oder Entitäten obliegt. Angelegenheit der schützenden Gerechtigkeit sind Rechte, mittels derer die Integrität von Menschen gewahrt wird. Je nach der Art der Integrität sind je andere Rechte einschlägig. Im Falle der physischen Integrität ist es das Recht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit²⁸, im Falle der psychischen Integrität das Recht auf seelische Unversehrtheit, im Falle der moralischen Integrität das Recht auf Gewissensfreiheit, im Falle der Integrität der Autonomie sind es verschiedene Freiheitsrechte. Aus der Perspektive des jeweiligen Unrechts betrachtet fordert die Integrität der Würde, dass es zu keiner Missachtung, Respektlosigkeit, Diskriminierung, Demütigung, Erniedrigung kommt, die Integrität der Ehre, dass es zu keiner Beleidigung, Kränkung, Verunglimpfung kommt, die Integrität der Selbstbestimmung, dass es zu keiner Erpressung, Nötigung, Bevormundung, keinem Zwang, keinem Einsperren kommt, die Integrität des Körpers, dass es zu keiner Körperverletzung, Vergewaltigung, Folter, keinem Missbrauch kommt.²⁹ Was in welcher Weise mit welchen Mitteln zu schützen ist, hängt entscheidend von den inhaltlichen Konturen des jeweiligen Rechtes sowie von den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten ab.

Unter Berücksichtigung einer spezifischen Handlungskonstellation konkretisiert die *iustitia protectiva* die Grundidee der Gerechtigkeit, die des „suum cuique“. Sie gibt dieser Grundformel mit ihrer Formel „protectio cuique“ einen spezifischen Gehalt. Sie gibt konkreteren Aufschluss darüber, worauf der Mensch einen begründeten Anspruch, rechtsphilosophisch gesprochen, ein subjektives Recht hat. Die Sicherung der Rechte ist notwendig wegen der destruktiven Potenzialitäten des Menschen. Gegenstand und Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, Individuen vor elementaren und wiederkehrenden Unrechtszufügungen zu schützen, durch die elementare Werte verletzt werden, die für eine menschliche Lebensführung fundierend und als unabdingbare Elemente des Menschseins am dringlichsten zu realisieren

²⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 57 a. 1: „Jus est objectum iustitiae.“

²⁸ Vgl. dazu *W. Brugger*, Der Schutz körperlicher Unversehrtheit im Menschenbild der Menschenrechte, in: *S. van der Walt/C. Menke* (Hgg.), Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts, Frankfurt am Main/New York 2007, 237–251.

²⁹ Vgl. *L. Wingert*, Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moral-konzeption, Frankfurt am Main 1993, 166f.; *A. Pollmann*, Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie, Bielefeld 2005, 298f.

sind. Es hat seinen Grund, dass zwischen der *iusiitia protectiva* und den Menschenrechten ein Zusammenhang gesehen wird.³⁰ Denn was jedem Menschen als „das Seine“ zusteht, das sind zuvorderst subjektive Rechte fundamentaler Art, die den Ehrennamen „Menschenrechte“ tragen. In einer wesentlichen Hinsicht dient das Rechtsinstitut der Menschenrechte dem Schutz des verletzlichen Menschen.³¹ Soll der verletzliche Mensch, wie es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt, „frei von Furcht“ leben können, dann ist es, wie es dort ebenfalls heißt, „notwendig, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen“. Diese Rechte werden bestimmt aus der Perspektive schutzbedürftiger Opfer überlegener Macht, von der ein nicht zu rechtfertigender Gebrauch gemacht wird.

Es ist der Grundsatz der Unparteilichkeit zu wahren. Prinzipiell steht allen in gleicher Weise ein elementarer Schutz zu.³² Dessen Gewährleistung ist nicht davon abhängig, dass jemand sich den Schutz durch besondere Leistungen verdient hat. Der Schutz ist keine Gratifikation für eine vorgängig erbrachte Leistung. Er ist vielmehr davon abhängig, ob ein Mensch eines protektiven Handelns bedarf. Wie gesehen, ist jeder Mensch auf Schutz seiner Rechte vor Übergriffen angewiesen, der besonders vulnerabler Mensch allerdings in besonderem Maße. Das Distributionskriterium protektiver Gerechtigkeit ist mithin „Jedem nach seiner jeweiligen Bedürftigkeit“. Unter dieser Rücksicht erklärt sich im Übrigen, warum die *iusiitia protectiva* bisweilen als spezifische Anwendung der *iusiitia distributiva* begriffen wird.³³

Ist das Kriterium der Bedürftigkeit grundlegend, dann lässt sich erkennen, dass zwischen dem Prinzip der Unparteilichkeit und der spezifischen Berücksichtigung besonders Vulnerabler kein Widerspruch besteht. Wie die Erfahrung lehrt, sind es vor allem die besonders Verletzlichen, denen als ersten und am stärksten Unrecht und damit Leid zugefügt wird – zumal in massiven politischen und gesellschaftlichen Krisen- und Konfliktsituationen. Es bedarf der Orientierung an der Option für die besonders Verletzlichen und damit für die besonders Schutzbedürftigen, damit diesen wie allen

³⁰ Vgl. allgemein zum Konnex zwischen Menschenrechten und Gerechtigkeit: D. Witschen, Menschenrechte als Ausformungen der Gerechtigkeit. Eine Skizze, in: MThZ 50 (1999), 229–241.

³¹ „Inhaltlich schützen Menschenrechte nur besonders grundlegende Dimensionen des Menschen, in Bezug auf die er verletzlich ist. Sie sollen damit nur ein moralisches Minimum sichern, nicht das Ganze der Gerechtigkeit. In diesem minimalen Kerngehalt des Menschenrechtsgedankens spiegelt sich ein komplexer historischer Lernprozess mit Bezug auf das Verständnis der grundsätzlichen Belange des Menschen wider. Menschenrechte sind entstanden als spezifische, aber mit universalem Anspruch auftretende Reaktion auf konkrete Erfahrungen von Macht- und Gewaltausübung, besonders von Unterdrückung, Terror und erlebter Schutzlosigkeit.“ (R. Celikates/S. Gosepath, Grundkurs Philosophie; Band 6: Politische Philosophie, Stuttgart 2013, 173.)

³² „Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohls der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann.“ (J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975, 19.)

³³ Vgl. H. Henkel, Einführung in die Rechtsphilosophie, München ²1977, 408; N. Leser, Sozialphilosophie, Wien ²1977, 71.

anderen Mitgliedern der Gesellschaft die Wahrnehmung der gleichen elementaren Rechte ermöglicht wird. Als ein maßgeblicher Indikator für den Grad, in dem die Leitidee der Gerechtigkeit in einem Gemeinwesen umgesetzt wird, kann mit gutem Grund angesehen werden, wie die besonders Verletzlichen behandelt werden. Verlangt das ethische Grundprinzip, dass jeder Mensch – kantisch gesprochen – als Selbstzweck anzuerkennen und zu behandeln ist, dann ist eine Praxis gemäß der Option für die Verletzlichen gleichsam die Echtheitsprobe dafür, dass der Mensch in der Tat um seiner selbst willen respektiert wird, eben auch dann, wenn von ihm keine Gegenleistung zu erwarten ist oder wenn er nicht für die Durchsetzung eigener Interessen nützlich ist. Gerade gegenüber den besonders Verletzlichen, die in stärkerem Maße Gefährdungen ausgesetzt sind, deren eigene Potenziale im Vergleich mit anderen sehr eingeschränkt sind, deren Lebenslagen prekär sind, die daher auf die Assistenz anderer angewiesen sind, hat die Haltung der Gerechtigkeit sich zu bewähren.

Mit der ethischen Grundidee der Gerechtigkeit können verschiedene Aspekte verbunden werden. Ein Gesichtspunkt ist das Willkürverbot. Es widerspricht der Gerechtigkeit, wenn der Täter, der angreift oder übergriffig wird, mit dem Opfer nach Belieben verfährt, er *de facto* eine privilegierte Sonderstellung für sich beansprucht, wenn er durch seine Verhaltensweise die Selbstzwecklichkeit des Opfers missachtet.³⁴ Er verletzt ein in der Gerechtigkeit involviertes Prinzip, nämlich das der Gleichheit, wenn er sich nicht als einer unter seinesgleichen begreift, sondern sich eine Sonderrolle zuschreibt. Einem anderen Gesichtspunkt zufolge orientiert sich die Gerechtigkeit an der Option für die Schwachen, setzt sie einen Kontrapunkt zum angemäßen „Recht“ des Stärkeren. Im Sinne dieser Option ist es gerecht, wenn die wegen ihrer Schwäche Verletzlichen vor Übergriffen durch Mächtigere geschützt werden, um ihre Integrität zu gewährleisten. Eigene Schutzrechte sind erforderlich, wenn auch die Machtlosen oder die Versehrten ein menschenwürdiges Leben führen können sollen.

Bei der Entfaltung des Inhaltes der *iustitia protectiva* werden des Öfteren zwei Aspekte besonders hervorgehoben: zum einen die Beobachtung, dass es durch einen nicht zu rechtfertigenden Gebrauch von Macht zu erheblichen Verletzungen der Betroffenen, die sich als schutzlos erleben, kommt, und zum anderen die Feststellung, dass es die Institution des Staates ist, die enorme Macht in sich vereinigt, was die Gefahr eines Machtmissbrauchs

³⁴ Ohne dass er die Terminologie verwendet, kann daher bereits *F. Paulsen* der Sache nach in seiner Definition das zur Sprache bringen, was mit *iustitia protectiva* gemeint ist: „Gerechtigkeit als moralische Eigenschaft ist die Gesinnung und Verhaltensweise dessen, der störende Übergriffe in das Leben und die Interessen anderer meidet und auch ihrer Verübung durch andere soviel als möglich entgegentritt. Ihre Wurzel hat sie in der Achtung vor dem Leben des anderen als einem mit dem eigenen Leben gleichwertigen Selbstzweck.“ (System der Ethik, Stuttgart-Berlin⁷⁻⁸1906, Band 2, 139.) Unter deontischer Rücksicht lautet der entsprechende Imperativ: „tu selber niemand unrecht und, soviel an dir ist, lass nicht zu, daß jemand unrecht geschehe; oder positiv ausgedrückt: achte das Recht und schütze es überall gegen das Unrecht“ (ebd. 140).

von staatlichen Organen in sich birgt. Derartige Beobachtungen haben den Juristen und Rechtsphilosophen H. Coing – auf den sich für gewöhnlich die wenigen Autoren berufen, die sich in neuerer Zeit zur schützenden Gerechtigkeit geäußert haben³⁵ – veranlasst, in konziser Weise folgendes Grundprinzip zu entwickeln: Die *iusiustitia protectiva* hat ihren Ursprung in der neuzeitlichen Staatsphilosophie mit ihrer Idee eines Rechtsstaates und hat ihren spezifischen Ort in dem Verhältnis der Über- und Unterordnung, wie es durch Machtverhältnisse gegeben ist. Entsprechend ihrer Zwecksetzung lautet ihr oberster Grundsatz: „Alle Macht von Menschen über Menschen muß begrenzt sein.“³⁶

Diesen Grundsatz konkretisiert H. Coing durch vier Teilprinzipien³⁷: Dem ersten zufolge ist die Ausübung der Macht auf den sozial gerechtfertigten Zweck zu begrenzen, zu dessen Umsetzung dem Inhaber die *potestas* verliehen worden ist. Eine Überschreitung der Machtbefugnisse ist zu vermeiden. Im öffentlichen Recht wird mit dem Prinzip der Gewaltenteilung, die per se eine Begrenzung der Macht einzelner staatlicher Organe zur Konsequenz hat, eine institutionelle Regelung und in präventiver Hinsicht eine entsprechende Vorsorge getroffen. Der Inhaber der Macht hat sich vom Gedanken der Verhältnismäßigkeit zwischen angestrebtem Zweck und einzusetzenden Mitteln leiten zu lassen. Dem zweiten Teilprinzip entsprechend findet jede Machtausübung ihre Grenze an den Grundrechten, die jedem Individuum zustehen. Die *iusiustitia protectiva* „schützt Grundrechte. Die eindrucksvollste Formulierung hat dieser Sachverhalt in der Vorstellung von den ‚Menschenrechten‘ gefunden“.³⁸ Individuen sind – so lässt sich der Gedanke weiterentwickeln –, was die jeweilige Macht betrifft, dem Staat mit seinem Gewaltmonopol völlig unterlegen. Ihre persönliche Identität, die insbesondere in ihren moralischen und weltanschaulichen Einstellungen ihren Grund hat, sowie ihre physische und psychische Integrität sowie ihre Handlungsfreiräume sowie ihr Eigentum können nur dann gesichert werden, wenn staatliches Handeln entsprechende Übergriffe unterlässt. Auf den Schutz seiner freien und eigenverantworteten Selbstbestimmung in verschiedenen Lebensbereichen sowie seiner körperlichen und seelischen Integrität sowie seines Eigentums hat jedes Individuum einen begründeten Anspruch. Die Gerechtigkeit fordert, derartige Rechte vor der Macht des Stärkeren zu schützen. Gemäß dem Prinzip der Gerechtigkeit hat jeder Mensch diese Rechte in gleicher Weise wie jeder andere und hat ihre Ausübung vereinbar

³⁵ Vgl. zum Beispiel K. Engisch, Auf der Suche nach Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie, München 1971, 158; H. Krefß, Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik, Stuttgart 2011, 216–222. Beide Autoren referieren knapp die Ausführungen von H. Coing. H. Krefß wendet darüber hinaus die Idee der *iusiustitia protectiva*, ohne diese grundsätzlich weiter zu erläutern, in Kürze auf zwei Beispiele an.

³⁶ H. Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin/New York³1976, 211.

³⁷ Vgl. ebd. 212–214.

³⁸ Ebd. 215.

zu sein mit den Rechten der anderen.³⁹ Sollte in einer besonderen Konfliktsituation ein Eingriff in ein Grundrecht nicht zu vermeiden sein, dann hat er schonend zu erfolgen. Dem dritten Teilprinzip zufolge hat der Inhaber der Macht sich im Umgang mit den seiner Macht Unterworfenen an den Grundsatz von Treu und Glauben sowie an das Willkürverbot zu halten. Die Bürgerinnen und Bürger müssen vor der Arglist der Machtinhaber sowie vor deren Entscheidungen nach subjektivem Gutdünken ohne rechtliche Grundlage geschützt sein. Beispielsweise hat für das Strafrecht der Grundsatz „nulla poena sine lege“ zu gelten. Dem vierten Teilprinzip entsprechend muss alle Macht kontrolliert werden können, wofür unterschiedliche Instrumentarien zur Verfügung stehen. Es muss überprüfbar sein, wie die Inhaber ihre Macht einsetzen.

Bei diesem Verständnis von protektiver Gerechtigkeit werden die Verletzungen durch Praktiken von staatlichen Organen verursacht, sind Bürgerinnen und Bürger die potenziellen Opfer⁴⁰. Es kann eine schützende Instanz dann geben, wenn der Staat eine Selbstkorrektur vornimmt. Er unterlässt nunmehr nicht zu rechtfertigende Eingriffe in die Rechte der Bürgerinnen und Bürger. Er wird von der Entität, die die Bürgerinnen und Bürger bedroht, zu der Entität, die ihre Rechte garantiert. Wie leicht ersichtlich ist, differiert dieses Verständnis von schützender Gerechtigkeit in einigen Hinsichten von dem zuvor entwickelten. So besteht ein Unterschied darin, dass die Gefährdung, die den Schutz notwendig macht, vom Staat ausgeht und nicht von nichtstaatlichen Akteuren, ein zweiter Unterschied darin, dass eine zweistellige Relation zwischen Staat und betroffenen Individuen vorliegt und nicht eine dreistellige Relation, und ein dritter Unterschied darin, dass das Schützen in einer institutionellen Vorkehrung beziehungsweise Vorsorge zur Vermeidung von Gefährdungen besteht und nicht in einem aktiven Eingreifen.⁴¹ Durch den Vergleich kann exemplarisch demonstriert

³⁹ Vgl. zum letzteren Gedanken I. Kants bekanntes Grundprinzip der Menschenrechte: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist (das) einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“ (*Kant*, Die Metaphysik der Sitten VI, 237.) Oder den ersten der beiden berühmten Gerechtigkeitsgrundsätze von J. Rawls: „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“ (*Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 81.)

⁴⁰ Insofern mit den Menschenrechten nicht nur die Bürgerinnen und Bürger des jeweiligen Staates geschützt werden, sondern alle Menschen, gibt es mit O. Höffe gesprochen die Notwendigkeit eines Weltbürgerschutzes, der beinhaltet, dass „allen Menschen an jedem Ort der Welt derselbe Schutz der Menschenrechte zu sichern ist. Weder dürfen friedliche Ausländer schon an der Grenze – von den Staatsorganen oder mit staatlicher Duldung – beraubt, willkürlich ins Gefängnis geworfen oder gar versklavt werden, noch dürfen sie, einmal ins Land gelassen, dem Schutz des Zivil- und des Strafrechts entzogen werden.“ (*Höffe*, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, 103.)

⁴¹ Diese Bedingungen sind ebenfalls bei den sogenannten Justizrechten gegeben. Diese Rechte schützen die Bürgerin beziehungsweise den Bürger vor Übergriffen der staatlichen Gewalt in seine elementaren Rechte. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, durch das Verbot willkürlicher Verhaftung das Recht auf Bewegungsfreiheit geschützt. Hinsichtlich des gerichtlichen Rechts-

werden, dass sich bei den Konkretionen das Verständnis der *iusiustitia protectiva* unterscheiden kann.

Die Ausgangsfrage protektiver Gerechtigkeit: „Wer hat wem gegenüber zu wessen Gunsten unter welchen Voraussetzungen was mit welchen Mitteln aus welchen Gründen zu schützen?“ enthält etliche Variablen, weshalb je nach ihrer Bestimmung die spezifischen Inhalte der *iusiustitia protectiva* und damit ihre kriteriologischen Funktionen variieren. Es können unterschiedliche Einzelaspekte in den Vordergrund gerückt werden. Maßgebliche Gesichtspunkte können unter anderem sein, zu wessen Gunsten wer vor wem schützt, wer besonders zu schützen ist, wem der Schutz obliegt, was dem Inhalt nach zu schützen ist, welche Art von Verpflichtung zum Schützen besteht, worin je nach den Umständen das Schützen bestehen kann, und welche Mittel legitimerweise zum Einsatz kommen können. Was die Idee der *iusiustitia protectiva* zur ethischen Urteilsfindung beitragen kann, wäre anhand von konkreten Problemstellungen weiter zu klären.⁴² Das ist ein eigenes, an dieser Stelle nicht zu behandelndes Thema. Hier sollte nur in allgemeiner Weise auf die Unterart der *iusiustitia protectiva* und ihre Relevanz aufmerksam gemacht werden.

Abschließend sei gleichwohl anhand eines Exempels aus der politischen Ethik zumindest angedeutet, wie extrem schwierig sich im Einzelfall die normativ-ethische Beurteilung dessen, was die *iusiustitia protectiva* fordert, darstellen kann. Dieses Beispiel betrifft besonders die Frage, welche Mittel legitimerweise beim Schützen, das in einem aktiven Eingreifen besteht, eingesetzt werden dürfen. Die Notwendigkeit eines internationalen Menschenrechtsschutzes, der mit der Schaffung der UNO ein Forum gefunden hat, kann einen Konflikt mit dem Prinzip staatlicher Souveränität, das eine Intervention in innere Angelegenheiten eines Staates ohne dessen Einwilligung verbietet, hervorrufen. Ob im Extremfall, in dem es in einem Staat permanent zu massiven Menschenrechtsverletzungen wie „ethnischen Säuberungen“, politisch motivierten Morden, der Praxis des „Verschwinden-

schutzes ist zu sehen: Mehrere Menschenrechte „haben den Zweck, den Einzelnen, der sich in seinen Rechten von der staatlichen Gewalt verletzt fühlt, eine wirksame Möglichkeit zu garantieren, diesen Eindruck objektiv klären zu lassen und gegebenenfalls auf Wiederherstellung seiner Rechte dringen zu können. Vom Grundgehalt der Gerechtigkeit her geht es darum, in einem [...] Konflikt der schwächeren Seite die Chance zu sichern, daß sie nicht schon deshalb unterliegt, weil die Gegenseite über mehr Macht verfügt.“ (K. Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991, 261.)

⁴² An anderen Stellen habe ich der Sache nach anhand von drei Konkretionen aus dem Menschenrechtsdiskurs gezeigt, wie sich Entfaltungen protektiver Gerechtigkeit ausnehmen können. Bei einer Konkretion geht es um die, die besonders verletzlich und daher besonders schutzbedürftig sind. Vgl. dazu D. Witschen, Warum eigene Menschenrechtskonventionen für besonders vulnerable Gruppen?, in: TThZ 118 (2009), 263–269. Bei einer anderen Konkretion geht es um das Schützen, insofern es ein Grundelement der menschenrechtlichen Pflichtentrias bildet. Vgl. ders., Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen – Gewährleisten. Exemplifiziert am Beispiel der Religionsfreiheit, in: ThPh 84 (2009), 237–249. Bei der dritten Konkretion geht es um die Exemplifizierung einer Schutzpflicht. Vgl. ders., Religionsfreiheit schützen. Eine spezifische menschenrechtliche Verpflichtung, in: Ethica 20 (2012), 215–235.

lassens“, extralegalen Hinrichtungen, Folter, Verfolgungen, willkürlichen Verschleppungen, massenhaften Vergewaltigungen kommt, das Interventionsverbot sich in ein Einmischungsgebot umzukehren hat, ob insbesondere im Sinne einer *ultima ratio* eine sogenannte humanitäre Intervention gerechtfertigt werden kann, wird stark kontrovers diskutiert. Denn bei ihr mischt sich, wenn alle anderen Wege nicht zum Ziel geführt haben, die internationale Staatengemeinschaft mit gewaltsamen, also militärischen Mitteln in die inneren Angelegenheiten eines Staates ein, in dem entweder die Strukturen völlig zusammengebrochen sind, so dass er wegen seiner Handlungsunfähigkeit zum innerstaatlichen Schutz der Menschenrechte nicht in der Lage ist („failed state“), oder in dem seine Organe unmittelbar schwerste Menschenrechtsverletzungen begehen. Obgleich eine humanitäre Intervention etwas Widersprüchliches an sich zu haben scheint, insofern ausgerechnet mit militärischen Mitteln Menschenrechte geschützt werden sollen, und obgleich jede derartige Aktion nahezu unvermeidlich auch unschuldige Opfer, ihr Recht auf Leben beziehungsweise körperliche Integrität oder auf Eigentum treffen wird, wird sie von den Befürwortern als eine Nothilfe für die Opfer von Menschenrechtsverbrechen gesehen. Ihrer Überzeugung nach kann sie unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden wie vor allem diesen: Es besteht kein vernünftiger Zweifel hinsichtlich des Anlasses der massiven Menschenrechtsverletzungen in einem Land. Das Ziel hat ihre Beendigung zu sein, die Opfer sind vor gravierendem Unrecht zu schützen. Die internationale Organisation, die die Intervention durchführt, muss dazu legitimiert sein. Die anzuwendenden Mittel müssen verhältnismäßig sein sowie zur rechten Zeit eingesetzt werden. Die Wahrscheinlichkeit, mit ihnen Erfolg zu haben und nicht noch größeres Leid zu verursachen, muss sehr hoch sein. Ob eine humanitäre Intervention im Extremfall unter Beachtung bestimmter Voraussetzungen allenfalls erlaubt oder sie sogar eine Pflicht ist, ist nochmals eine eigene Frage.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik
Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ
Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner
Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ
Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

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

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 2 · 2014

ABHANDLUNGEN

Hans-Dieter Mutschler

Die Dogmen des Naturalismus

161

Dieter Witschen

Iustitia protectiva. Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

177

Johannes Grössl

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärfl

200

Dagmar Kiesel

Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

215

Christoph Bambauer

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

250

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-DIETER MUTSCHLER

Altenhofstraße 46
CH-8008 Zürich
www.hdmutschler.homepage.bluewin.ch

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

JOHANNES GRÖSSL

Forschungsprojekt „Analytic Theology“
Institut für Christliche Philosophie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
johannes.groessler@uibk.ac.at

DR. DAGMAR KIESEL

Institut für Philosophie der FAU
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich Philosophie der
Antiken und Arabischen Welt
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@fau.de

DR. PHIL. CHRISTOPH BAMBAUER

Wissenschaftlicher Assistent
Lehrstuhl für Praktische Philosophie
Institut für Philosophie 1 (GA3/137)
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Christoph.Bambauer@ruhr-uni-bochum.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.

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit

Eine Antwort auf Thomas Schärfl

VON JOHANNES GRÖSSL

Thomas Schärfl argumentierte kürzlich für eine anselmianische Lösung des Problems der Vereinbarkeit von Gottes Allwissenheit und menschlicher Freiheit.¹ Dabei rekurrierte er auf neue und klassische Deutungen der Überzeitlichkeit beziehungsweise Zeitlosigkeit Gottes, nach denen Ewigkeit als sukzessionslose Dauer in einer weiteren Dimension verstanden werden müsse.

In diesem Aufsatz möchte ich aufzeigen, dass Schärfls Thesen einen rezeptiven Äternalismus implizieren: Demnach hängt Gottes ewiges Wissen zum Teil von zeitlichen Ereignissen ab beziehungsweise wird durch diese konstituiert. Zwar löst ein solches Modell auf den ersten Blick das Problem von Allwissenheit und Freiheit, doch steht es auch in Konflikt mit der traditionellen Lehre einer freien Schöpfung. Die Konsistenz des rezeptiven Äternalismus ist – wofür hier argumentiert werden soll – schwer aufrechtzuerhalten, wenn man annimmt, dass Gott zeitlos ist, dass sein ewiges Wissen von Zeitlichem abhängt und dass er die Welt aus freiem Willen erschaffen hat.

1. Keine Lösung für das Vorherwissensproblem

Augustinus und Boethius führten die Lehre der Überzeitlichkeit Gottes ein, um das Problem von Vorherwissen und Freiheit zu lösen. Diese Lehre war seitdem in der christlichen Theologie vorherrschend und wurde nur vereinzelt – etwa im Mittelalter von Wilhelm von Ockham oder in der Neuzeit vom Reformator Jakobus Arminius – in Frage gestellt. Heute scheint sich dieses Blatt gewendet zu haben: Viele systematische Theologen betonen neuerdings die Beziehungsfähigkeit Gottes, sein Mitwirken und Mitleiden in der Geschichte. Viele Religionsphilosophen vertreten eine an Ockham angelehnte *Simple-foreknowledge*-Theorie mit umfassendem zeitlichem Vorherwissen oder sogar einen an Arminius angelehnten Offenen Theismus ohne umfassendes göttliches Vorherwissen.²

Von Kritikern aus diesen Reihen wird dem Äternalismus gemeinhin vorgeworfen, er könne das Problem der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit nicht adäquat lösen. Äternalisten

¹ T. Schärfl, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: ThPh 88 (2013) 321–339.

² Jakobus Arminius vertrat zwar selbst ein umfassendes göttliches Vorherwissen; jedoch wurde in der sich auf ihn berufenden methodistischen Theologie des 19. Jahrhunderts die Idee der *divine nescience of future contingents* entwickelt. Vgl. L. McCabe, *The Foreknowledge of God*, Cincinnati 1887.

akzeptieren normalerweise die Schlüssigkeit des *theologischen Konsequenzarguments* für die Unvereinbarkeit von Vorherwissen und Freiheit, was sie dazu motiviert, die Zeitlichkeit Gottes als implizite Prämisse des Arguments zurückzuweisen. Doch dieses Argument lässt sich so umformulieren, dass es statt Gottes Vorherwissen Gottes ewiges Wissen thematisiert. Ihrer Struktur nach entstammen diese Argumente Peter van Inwagens *philosophischem Konsequenzargument* für die Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus³ (hier erweitert durch die Möglichkeit des ontologischen Indeterminismus):

- 1a. Niemand hat eine Macht über die Naturgesetze.
- 1b. Niemand hat eine Macht über die Vergangenheit.
2. Die Naturgesetze und die Vergangenheit implizieren notwendigerweise den aktuellen und jeden zukünftigen Weltzustand (oder implizieren notwendigerweise die *zufällige* Verwirklichung einer bestimmten Möglichkeit).
3. Niemand hat eine Macht darüber, was er oder sie heute tut.

Wie für den philosophischen Inkompatibilisten die Naturgesetze und die Vergangenheit die Gegenwart bestimmen und dabei keinen Raum dafür lassen, dass wir die Gegenwart mitbestimmen, so vertritt der *theologische Inkompatibilist*, dass auf ähnliche Weise Gottes vergangenes, unfehlbares Wissen die Gegenwart bestimmt beziehungsweise unsere Macht über die Gegenwart oder die Zukunft unterminiert. Dieses Argument kann man als *temporalistisch-theologisches Konsequenzargument* bezeichnen:

- 1a. Niemand hat eine Macht darüber, dass Gott in der Vergangenheit bereits wusste, was wir heute tun.
- 1b. Niemand hat eine Macht über Gottes vergangenes Wissen über die Gegenwart.
2. Es ist notwendig, dass, wenn Gott weiß, dass ein Ereignis eintritt, dieses auch tatsächlich geschieht.
3. Niemand hat eine Macht darüber, was er oder sie heute tut.

Obwohl sie selbst für die Zeitlosigkeit Gottes eintritt, hat Linda Zagzebski darauf aufmerksam gemacht, dass das Problem der Vereinbarkeit von Allwissenheit und Freiheit auch im Äternalismus auftritt.⁴ Marylin Adams hatte zuvor bereits argumentiert, dass eine Relativierung der Notwendigkeit beziehungsweise Unveränderlichkeit der Vergangenheit ähnlich prob-

³ Vgl. P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1986, 94–105.

⁴ Vgl. L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York 1991, Kapitel 2; L. Zagzebski, *Eternity and Fatalism*, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hgg.), *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011, 65–80.

lematisch ist wie die Relativierung der Notwendigkeit der Ewigkeit.⁵ Die These, dass ewige Dinge nicht von zeitlichen Dingen beeinflusst werden können, ist nämlich als Prämisse im Konsequenzargument enthalten (zumindest wenn man dieses so umformuliert, dass Gott ewiges Wissen über freie Handlungen hat, statt freie Handlungen *vorauszuwissen*). Das *äternalistisch-theologische Konsequenzargument* besagt demnach:

- 1a. Niemand hat eine Macht darüber, dass Gott ewiges Wissen darüber hat, was wir heute tun.
- 1b. Niemand hat eine Macht über Gottes ewiges Wissen über die Gegenwart.
2. Es ist notwendig, dass, wenn Gott ewiges Wissen darüber hat, dass ein Ereignis eintritt, dieses auch tatsächlich geschieht.
3. Niemand hat eine Macht darüber, was er oder sie heute tut.

So, wie hier das temporalistische Argument äternalistisch umformuliert wurde, lässt sich ebenfalls Schärtls Beispielargument umformulieren. Schärtrl zeigt bei seiner (an Zagzebski angelehnten) temporalistischen Version ausführlich auf, an welchen Stellen ein Verfechter der menschlichen Freiheit einhaken kann, um einem Fatalismus zu entgehen. Um die jeweiligen Auswege des Äternalismus darzulegen, kann Schärtrls Argument aber auch äternalistisch umformuliert werden, wie im Folgenden gezeigt wird. Dabei wird die von Ockhamisten eingeführte⁶ und auch von Schärtrl verwendete Unterscheidung von akzidenteller und metaphysischer Notwendigkeit integriert: Eine Aussage ist metaphysisch notwendig, wenn niemand jemals die Macht hat oder hatte, etwas zu tun, wodurch die Aussage falsch wäre oder gemacht würde. Eine Aussage ist bloß akzidentell notwendig (oder *jetzt-notwendig*), wenn es weder zum jetzigen Zeitpunkt noch in der Zukunft der Fall ist, dass jemand die Macht hat, etwas zu tun, wodurch die Aussage falsch wäre oder gemacht würde. Mit Hilfe dieser Unterscheidung und mit einigen Zusatzannahmen kann so für die Inkompatibilität von äternalistischer Allwissenheit und menschlicher Freiheit argumentiert werden:

1. Gott hat eine ewige, unfehlbare Überzeugung darüber, dass Thomas Schärtrl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält. [Annahme]
2. Die Aussage, dass Gott eine ewige Überzeugung darüber hat, dass Thomas Schärtrl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, ist jetzt-notwendig. [auf Grund der Notwendigkeit der Ewigkeit]

⁵ Vgl. M. Adams, William Ockham, Notre Dame 1987, 1135.

⁶ Vgl. A. Plantinga, On Ockham's Way Out, in: FaPh 3 (1986) 235–269.

3. Wenn eine Proposition p (jetzt-)notwendig ist und p strikt q impliziert, dann ist auch q (jetzt-)notwendig. [Transfer von Notwendigkeit: $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$]
4. Wenn Gott eine ewige, unfehlbare Überzeugung hat (= weiß), dass Thomas Schärzl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, dann wird Thomas Schärzl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag halten. [Unfehlbarkeit Gottes]
5. Die Aussage, dass Thomas Schärzl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, ist jetzt-notwendig. [aus 2–4]
6. Wenn die Aussage, dass Thomas Schärzl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, jetzt-notwendig ist, dann kann er nicht mehr in einer Weise handeln, dass er den besagten Vortrag nicht hält. [Logisches Konsequenzargument]
7. Wenn man (unter denselben Umständen) nicht anders handeln kann, als man handelt, dann handelt man nicht frei.⁷ [Prinzip der Alternativen Möglichkeiten]
8. Ergo: Thomas Schärzl handelt im Blick darauf, dass er in Innsbruck einen Vortrag halten wird, nicht frei. [aus 6 und 7]

Dieses Argument zeigt, dass auch ein Äternalist erklären muss, warum er der Ansicht ist, dass Allwissenheit und Freiheit vereinbar seien. Da ein äternalistisches Konsequenzargument formuliert werden kann, ist es nicht ausreichend, sich nur auf Gottes Ewigkeit zu berufen. Konkret sollte ein Vertreter der Zeitlosigkeit Gottes genau sagen können, welche Prämisse oder logische Schlussfolgerung er in Zweifel zieht. Der Grund, warum die Überzeitlichkeit Gottes das Problem zu verschlimmern scheint, liegt darin, dass der Äternalist nicht wie der Temporalist Gottes Wissen relativieren kann. So kann man beispielsweise – als Offener Theist – bei Schärzls temporalistischem Argument die Prämisse „Gott nahm vorgestern auf unfehlbare Weise an, dass Thomas Schärzl heute in Augsburg einen Vortrag hält“ zurückweisen (vorausgesetzt natürlich, dass Schärzl diesbezüglich auch frei ist). Diese erste Prämisse im ursprünglichen Argument lässt sich jedoch in der äternalistischen Version nicht mehr ablehnen: Wenn Gott kein ewiges, unfehlbares Wissen über zeitliche Sachverhalte besitzt, wäre er entweder fehlbar (was ausgeschlossen werden muss) oder er könnte sich

⁷ Anmerkung: Diese Formulierung des Prinzips der Alternativen Möglichkeiten setzt eine Theorie der synchronen Kontingenz voraus.

dieses Wissen auf Grund seiner (vom Äternalisten postulierten) Unveränderbarkeit nie erwerben (wüsste also nur notwendige Sachverhalte, was mit einem christlichen Gottesbild schwer zu vereinbaren ist).⁸ Der Offene Theist hingegen kann auf Grund des Postulats der Zeitlichkeit Gottes einen sukzessiven Erwerb des Wissens um kontingente Sachverhalte annehmen.

Schärfl würde deshalb bereits die Folgerung von 2 aus 1 in Zweifel ziehen. Er schreibt, dass das dargelegte Problem erneut auftreten würde, wenn es möglich ist, das Wissen Gottes zu einer bestimmten Zeit von seinem ewigen Wissen abzuleiten.⁹ Nur durch die folgende Annahme entkomme man einem theologischen Fatalismus:

(ET) Was Gott in seiner Ewigkeit weiß, darf nicht als Wahrheit gedeutet werden, die zu jedem Zeitpunkt wahr ist.¹⁰

Doch in dem hier dargestellten Argument wird nicht etwa Gottes Wissen als ein Wissen gedeutet, das zu jeder Zeit wahr ist.¹¹ Es wird vielmehr aufgezeigt, dass sein ewiges Wissen bestimmte Wahrheiten logisch impliziert, welche zu jedem Zeitpunkt wahr sind: „Es ist zu jedem Zeitpunkt der Fall, dass Gott ewiges Wissen hat, dass x .“ Will man daher ET retten, ohne das Transferprinzip für akzidentelle Kontingenz aufzugeben, bleibt nur noch die Option, die Folgerung von 2 aus 1 in Frage zu stellen, indem man das zu Grunde liegende Prinzip der *Notwendigkeit der Ewigkeit* in Zweifel zieht. Als Folge wäre Gott zwar immer noch als zeitlos gedacht, aber bezüglich seines Wissens rezeptiv und damit abhängig von der Welt. Genau diese Strategie liegt der anselmianischen Lösung zu Grunde, auf die sich Schärfl beruft, weshalb ich sie als Modell näher ausführen möchte.

⁸ Beispielsweise wird Avicenna meist so interpretiert, dass er annahm, Gott hätte nur Wissen von Allgemeinbegriffen, nicht aber von kontingenten Sachverhalten. Vgl. S. Rizvi, Art. Avicenna (Ibn Sina) (c. 980–1037), Internet Encyclopedia of Philosophy (<http://www.iep.utm.edu/avicenna/> [Abruf: 15.03.2014]): „One of the most problematic implications of Avicennan epistemology relates to God’s knowledge. The divine is pure, simple and immaterial and hence cannot have a direct epistemic relation with the particular thing to be known. Thus Avicenna concluded while God knows what unfolds in this world, he knows things in a ‘universal manner’ through the universal qualities of things. God only knows kinds of existents and not individuals. This resulted in the famous condemnation by al-Ghazali who said that Avicenna’s theory amounts to a heretical denial of God’s knowledge of particulars.“

⁹ Schärfl, 334: „Wenn Gott in ewiger Weise weiß, dass ich die Handlung b zum Zeitpunkt t_1 ausführen werde, dann weiß er es – dieser Deutung gemäß – auch schon zu t_1 , also in jedem Fall irgendwie vor t_1 . Und das Vorherwissensproblem tritt erneut auf.“

¹⁰ Ebd.

¹¹ Würde man „Gott weiß heute, dass x “ von „Gott hat ewiges Wissen, dass x “ ableiten, widerspräche dies eindeutig der Zeitlosigkeit Gottes. Es wird hier aber nur eine Proposition über Gottes Wissen abgeleitet, und zwar eine Proposition, die besagt, dass Gott ein bestimmtes ewiges Wissen besitzt: „Es ist heute der Fall, dass Gott ewiges Wissen hat, dass x .“

2. Rezeptiver Äternalismus

Linda Zagzebski vertritt die These, dass eine mögliche Beeinflussung des Ewigen durch Zeitliches die einzige Möglichkeit darstellt, menschliche Freiheit und Gottes zeitloses Allwissen zu vereinbaren.¹² Sie zieht eine Parallele bezüglich der Infragestellung der *Notwendigkeit der Vergangenheit* von Seiten der Ockhamisten und der Infragestellung der *Notwendigkeit der Ewigkeit* von manchen (man könnte sagen „ockhamistischen“) Äternalisten. Hierbei plädiert Zagzebski dafür, dass die Notwendigkeit der Ewigkeit als weniger starkes Prinzip betrachtet wird, da die Unbeeinflussbarkeit des Vergangenen eine außerordentlich wichtige Alltagsauffassung (und damit ein „ontologisches Bekenntnis“) darstellt.

Zagzebski muss zugestimmt werden, dass das Prinzip der Notwendigkeit der Ewigkeit (*necessity of eternity principle*) nicht selbstevident ist. Warum sollte es nicht ewige, von Gott erschaffene Entitäten geben können? Das eigentliche Problem für die Vereinbarkeit von Allwissenheit und Freiheit besteht darin – wie man im *äternalistisch-theologischen Konsequenzargument* sehen kann –, dass es problematisch ist anzunehmen, dass *zeitliche* Ereignisse ewige Entitäten beeinflussen können. Umstritten ist also nicht die Kontingenz der Ewigkeit, sondern folgendes Prinzip:

(NE) Ewige Dinge (Entitäten, Sachverhalte) können nicht von zeitlichen Dingen (Entitäten, Sachverhalten) konstituiert werden.

Wer die Ewigkeit Gottes mit der menschlichen Willensfreiheit vereinbaren möchte, muss demnach NE ablehnen, um dem Fatalismus des Konsequenzarguments zu entkommen. Zagzebski löst das Problem der Vereinbarkeit von zeitlosem Wissen und Freiheit also dadurch, dass sie eine Abhängigkeit von Gottes ewigem Wissen postuliert. Auf Grund dieser Abhängigkeit nenne ich diese Theorie zur genaueren Eingrenzung „Rezeptiver Äternalismus“¹³. Abhängigkeit kann man auf verschiedene Weise definieren; jedoch ist es m.E. unausweichlich, im Falle von Gottes Wissen Abhängigkeit als konstitutive Abhängigkeit und insofern als Inversion einer einseitigen Konstituierungsrelation zu denken, das heißt einer Relation der nichtkausalen Verursachung. Zwar gibt es im Rahmen der Diskussion des Ockhamismus einige Versuche, Abhängigkeit ohne eine solche Relation zu formulieren;¹⁴ jedoch scheint mir diese Strategie verfehlt, was an folgendem Argument gezeigt werden soll:

¹² Vgl. Zagzebski, *Eternity*, 74.

¹³ Im persönlichen Gespräch (am 5. Juni 2013 in Innsbruck) empfand Zagzebski diese Terminologie als hilfreich und angemessen, um ihre Position zu beschreiben.

¹⁴ Zu diesem Ansatz gehören vor allem Theorien der „kontrafaktischen Abhängigkeit“, wie zum Beispiel Trenton Merricks' Modell einer weil-Relation ohne Abhängigkeit: Dass gestern eine Aussage über mein heutiges Tun wahr ist, weil ich *die entsprechende Tat* heute ausführe,

1. Wenn ich zum Zeitpunkt t eine Handlung A ausführe, hat Gott ewiges Wissen darüber, dass ich die Handlung A ausführen werde. [$\Box(A \rightarrow GkA)$]
2. Wenn ich zum Zeitpunkt t eine Handlung A unterließe, hätte Gott kein ewiges Wissen darüber, dass ich die Handlung A ausführen werde. [$\Box(\neg A \rightarrow \neg GkA)$]
3. Folglich gilt: Die Tatsache, dass ich A ausführe, impliziert notwendigerweise Gottes ewiges Wissen, dass ich A ausführen werde, und umgekehrt. [$\Box(A \leftrightarrow GkA)$]
4. Ich habe zum Zeitpunkt t Macht darüber, die Handlung A zum Zeitpunkt t auszuführen, als auch die Macht darüber, sie zu unterlassen. [Libertarismus / PAP¹⁵]
5. Wenn ich über x Macht habe, und x notwendigerweise y impliziert, dann habe ich auch über y Macht. [Vermögens-Transfer-Prinzip]
6. Folglich gilt: Ich habe zum Zeitpunkt t Macht über einen Teil von Gottes ewigem Wissen.

Zagzebski kommt auf Grund dieser essenziellen Abhängigkeitsrelation zu dem Schluss, dass der Äternalismus nur dann funktioniert (das heißt eine Lösungsmöglichkeit für das Problem von Allwissenheit und Freiheit darstellt), wenn wir durch unsere freien Entscheidungen Gottes Wissen über diese freien Handlungen konstituieren können. Zum gleichen Schluss kommt auch William Hasker in seiner Auseinandersetzung mit der Überzeitlichkeit Gottes:

Um sowohl die Zeitlosigkeit Gottes als auch die Freiheit des Menschen aufrechtzuerhalten, muss die folgende Aussage wahr sein: *Es ist jetzt möglich, dass Gottes zeitloses Wissen auf eine bestimmte Weise beschaffen ist, und auch möglich, dass Gottes zeitloses Wissen auf andere Weise beschaffen ist, und es liegt genau jetzt in der Macht der Menschen [durch ihre freien Handlungen] festzulegen, wie Gottes zeitloses Wissen beschaffen sein soll.*¹⁶

Ein Thomist stellt spätestens hier fest, dass eine solche Konzeption nicht mit der vollständigen Unabhängigkeit Gottes vereinbar ist: Wer Gott in aristotelischer Tradition als „actus purus“ definiert, der von nichts Geschöpflichem in irgendeiner Weise abhängig sein kann, der kann keinen rezeptiven Äternalismus vertreten; deswegen ist er aber dazu genötigt, eine andere Lösungsmöglichkeit für das besagte Problem anzubringen. Die un-

würde, so Merricks, nicht implizieren, dass ich durch mein Tun dieses vergangene Faktum wahr oder falsch mache. Vgl. *T. Merricks*, Truth and Freedom, in: *PhRev* 118 (2009) 29–57. Doch auch gegen dieses Modell gibt es zahlreiche Gegenargumente, vgl. *P. Todd/J. M. Fischer*, The Truth About Freedom. A Reply to Merricks, in: *PhRev* 120 (2011) 97–115.

¹⁵ Das „Principle of Alternate Possibilities“ besagt, dass eine Handlung nur dann frei ist (beziehungsweise dass man für eine Handlung moralisch verantwortlich sein kann), wenn man unter denselben Umständen sowohl die Macht hat, die Handlung auszuführen, als auch die Macht hat, die Handlung zu unterlassen. Vgl. unter anderem *H. Frankfurt*, Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: *JPh* 66 (1969) 829–839.

¹⁶ *W. Hasker*, The Foreknowledge Conundrum, in: *IJPR* 50 (2001) 97–114, 100 (eigene Übersetzung im Text; Kursivierung im Original): „[...] It is now possible that God’s knowledge is timelessly a certain way, and also possible that God’s knowledge is timelessly another way, and it is, right now, in the power of human beings to determine what God’s knowledge shall timelessly be.“

ter Thomisten verbreitetste Antwort ist der Verweis darauf, dass Gott kein propositionales Wissen haben kann beziehungsweise die Rede vom Wissen Gottes nur analog zu deuten sei, weshalb von solchen Sätzen über Gott keine logische Deduktion zugelassen werden könne.¹⁷ Doch da diese Lösungsmöglichkeit zahlreiche andere Probleme mit sich bringt und auch von Schärfl nicht näher ausgeführt wird, möchte ich sie trotz ihres historischen Einflusses nur am Rande erwähnen.

Auch wenn der rezeptive Äternalismus nicht mit Gottes absoluter Unabhängigkeit vereinbar ist, wäre der Vorwurf, dass Gottes Abhängigkeit automatisch eine Veränderlichkeit impliziert, nicht gerechtfertigt. Zwar ist es logisch widersprüchlich, zu behaupten, ein überzeitlicher Gott erfahre sukzessiv die Ergebnisse freier Willensentscheide. Doch es ist nicht widersprüchlich, anzunehmen, dass Gott alle diese Ergebnisse instantan erfährt. Eine solche ewig-simultane Konstituierung von Wissen darf nicht mit einer Veränderung beziehungsweise einem Erwerb von Wissen gleichgesetzt werden. Im Gegensatz zum Offenen Theismus gibt es beim rezeptiven Äternalismus *keinen Zeitpunkt*, zu dem Gott ein bestimmtes Wissen noch nicht besitzt.

Diese Theorie, nach der Gottes ewiges Wissen zum Teil von freien Entscheidungen abhängt, ist m. E. die einzige Weise, wie man Anselms Interpretation von Ewigkeit (wie sie von Brian Leftow und Katherin Rogers aufgegriffen wird) verstehen kann. Diese Abhängigkeit wird von den entsprechenden Autoren meist mit dem Begriff des „Sehens“ ausgedrückt. Nach Rogers ist die Ewigkeit kein „Präsens im boethianisch-thomanischen Sinne“, sondern eine Art 5. Dimension, in der Gott „auf die Welt blickt“¹⁸. Auf ähnliche Weise drückt dies Leftow aus, dessen Gedanken Schärfl auf folgende Weise wiedergibt:

Weil Gott in der Dimension der Ewigkeit unsere Freiheitsentscheidungen und ihre Resultate „sieht“, kann man zumindest in Analogie von einem Vorherwissen sprechen, [...]. In diesem Sehen erblickt Gott die zukünftigen Freiheitsentscheidungen der Menschen, die in der Dimension der Ewigkeit für Gott nicht strikt zukünftig sind, sondern als Ereignisse ansichtig werden, die in einer bestimmten Ordnung auf andere Ereignisse folgen.¹⁹

Dass Gottes ewiges Wissen von zeitlichen Ereignissen abhängt, geradezu von diesen Ereignissen konstituiert wird, scheint daher tatsächlich eine Lösungsmöglichkeit für das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Allwissenheit darzustellen. Doch abgesehen von den von Temporalisten oft angebrachten Kohärenzproblemen – wie beispielsweise der Frage, ob ein zeitloser Gott eine

¹⁷ Vgl. W. Alston, Does God Have Beliefs?, in: RelSt 22 (1986) 287–306; P. Knauer, Eine Alternative zu der Begriffsbildung »Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit«, in: ZKTh 124 (2002) 312–325: „Aber wenn Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, dann auch nicht seine Absolutheit. Da man auch von ihr nur aufsteigend hinweisend sprechen kann, kann man grundsätzlich nichts aus ihr deduzieren oder begründen [...]“

¹⁸ Vgl. Schärfl, 334; K. A. Rogers, Anselm on God's Eternity as the Fifth Dimension, in: St. Anselm Journal 3 (2006) 1–7, 5 f.

¹⁹ Schärfl, 335; vgl. B. Leftow, Time and Eternity, Ithaca 1991, 212–213.

Person sein und freie Handlungen vollziehen kann – soll in diesem Aufsatz unmittelbar die *Konsistenz* des rezeptiven Äternalismus hinterfragt werden.

3. Freie Schöpfung und Gottes Wissen

Die meisten Theisten gehen davon aus, dass Gott die Welt aus freiem Willen erschaffen hat. Zwar ist es theoretisch möglich, diese Freiheit Gottes kompatibilistisch zu verstehen. Doch nur, wenn man anerkennt, dass Gott die Welt auch nicht hätte erschaffen können, lässt sich die Kontingenz der Schöpfung aufrechterhalten. Wäre Gottes Wille, eine Welt zu erschaffen, notwendig, dann wäre die Welt ebenso notwendig: Man dürfte konsequenterweise nicht mehr von Schöpfung, sondern müsste von Emanation sprechen. Für eine freie Schöpfung spricht vor allem die theoretische Konzeption der Vollkommenheit Gottes: Nach Anselm ist Gott auch ohne die Existenz der Welt dasjenige, über das nichts Größeres gedacht werden kann; seine Perfektion ist nicht von der Welt beziehungsweise seinem Willen, eine Welt zu erschaffen, abhängig. Als praktisches Argument könnte man anschließen, dass gläubige Menschen Gott meist für die Existenz oder sogar für die Erschaffung der Welt dankbar sind; es macht aber nur Sinn, jemandem zu danken, wenn man annimmt, dass er oder sie die erhoffte oder gewünschte Handlung, für die gedankt wird, auch hätte unterlassen können.

Natürlich ist der Ausdruck „hätte auch anders können“ für Äternalisten irritierend, da es in ihrer Auffassung keine Zeit vor der Schöpfung gab, zu der eine eventuelle Schöpfungsentscheidung noch nicht feststand. Viele Temporalisten argumentieren deswegen auch dahingehend, dass der Äternalismus mit einem freien Willen Gottes unvereinbar sei. Doch rein logisch muss Zeitlichkeit keine Voraussetzung für libertaristische Freiheit sein. Ein zeitloser Gott kann ewige Entscheidungen treffen; er kann jedoch keine sukzessiven Entscheidungen treffen oder frühere Entscheidungen revidieren. Wenn die Existenz der Welt ein Produkt des freien Willens Gottes ist, dann gilt die *Kontingenz der Schöpfung*:

(KS) Die Existenz unserer Welt ist ein kontingenter Sachverhalt, der allein vom freien Willen Gottes abhängt, eine Welt zu erschaffen.

Aus der Kontingenz der Schöpfung folgt auch, dass Gottes Wissen um diese Schöpfung kontingent ist. Gottes Wissen über die Existenz und Struktur der geschaffenen Welt hängt selbstverständlich auch allein von Gottes Entscheidung ab, eine beziehungsweise diese Welt zu erschaffen.

Was verstehen wir nun unter einer solchen Abhängigkeit? Auch wenn wir uns Relationen von Zeitlichem auf Ewiges und umgekehrt nicht wirklich vorstellen können, können wir zumindest eine Antisymmetrie als essenzielle Eigenschaften jeglicher Konstitutionsrelation erkennen: Wenn a von b

konstitutiv abhängt, kann *b* nicht in gleicher Hinsicht von *a* konstitutiv abhängen.²⁰

Für Äternalisten sind Gottes Existenz, sein Handeln und sein Wissen gleichzeitig. Wer eine Zeitlosigkeit Gottes postuliert, kann keine Sukzession in Gott annehmen. Beispielsweise schließt sich eine Aufeinanderfolge von *Gott handelt – Gott erfährt – Gott reagiert* definitiv aus. Zwar nimmt der rezeptive Äternalist an, dass Gott kontingente Sachverhalte erfährt, doch muss dieses Erfahren simultan zu Gottes Schöpfungshandeln bestehen: Gott erfährt den vollständigen Schöpfungsverlauf (inklusive jeder freien Handlung und jedes Zufallsereignisses) instantan mit seinem Schöpfungsakt.

Hierbei ergibt sich aber ein Problem: Wenn Gottes Wissen über die Welt simultan mit seiner Entscheidung existiert, eine Welt zu erschaffen, würde prinzipiell nichts dagegen sprechen anzunehmen, dass Gott dieses Wissen für seine Entscheidungsfindung, welche Welt er erschaffen soll, heranzieht.

4. Ein Zirkel der Abhängigkeit

Gott hätte viele mögliche Welten erschaffen können, hat sich aber für eine bestimmte entschieden. Gäbe es, wie Leibniz annahm, nur eine klar definierte beste aller möglichen Welten, so wäre Gott nicht frei, da es seiner Perfektion widerspricht, etwas Suboptimales zu erschaffen. Um sowohl Gottes Freiheit als auch seine Perfektion aufrechtzuerhalten, bedarf es folglich entweder mehrerer gleichwertiger, mehrerer inkommensurabler oder unendlich vieler, immer weiter verbesserbarer Welten.²¹ Wer an die Welt als Gottes Schöpfung denkt, stellt sich allerdings häufig – wie auch Leibniz dies tat – bereits 4-dimensionale Raum-Zeit-Blocks vor, welche die gesamte Vergangenheit und Zukunft beinhalten.²² Eine solche Auffassung ist allerdings mit menschlicher Freiheit unvereinbar und wirft ein immenses Theodizeeproblem auf. Besser ist es anzunehmen, Gott habe aus vielen möglichen Ausgangsbedingungen eine bestimmte ausgewählt. Für diese Entscheidungsfindung kann Gott auf das Wissen um jeden möglichen Zukunftsverlauf zurückgreifen; auf Grund von Willensfreiheit oder zufälligen Ereignissen kann er aber in dieser Entscheidungsfindung nicht wissen, welcher Verlauf realisiert wird. Der Äternalist behauptet nun aber, dass Gott

²⁰ Diese These kann als *Prinzip der antisymmetrischen Abhängigkeit* bezeichnet werden.

²¹ Vgl. *K. Kraay*, Creation, Actualization, and God's Choice Among Possible Worlds, in: *Philosophy Compass* 3 (2008) 854–72. Die Position der „infinitely many increasingly better worlds“ wird Thomas von Aquin zugeschrieben. Vgl. *N. Kretzmann*, A Particular Problem of Creation: Why Would God Create This World?, in: *S. J. MacDonald* (Hg.), Being and Goodness: The Concept of God, in: *Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca 1991, 229–249.

²² Man kann die Begriffe „Welt“ und „mögliche Welt“ sowohl präsentistisch als auch 4-dimensionalistisch definieren: Eine mögliche Welt ist entweder ein möglicher Weltzustand zu einem bestimmten Zeitpunkt oder aber eine mögliche Geschichte, das heißt eine geordnete Menge von aufeinanderfolgenden Weltzuständen. Bei letzterer Definition lassen sich wiederum dynamische und statische, vollständige und unvollständige Blocks unterscheiden.

ein kontingentes Wissen über den tatsächlichen Verlauf der Schöpfung besitzt. Dieses ist zwar logisch von Gottes Schöpfungsentscheidung abhängig, existiert aber simultan mit jedem anderen Wissen in Gott.²³ Doch beim rezeptiven Äternalisten ist genau dies der Fall: Gottes Wissen um kontingente Sachverhalte hängt von Gottes Schöpfungsentscheidung ab. Wenn nun aber Gottes Schöpfungsentscheidung wiederum von kontingenten Sachverhalten abhängen kann, entsteht eine zirkuläre konstitutive Abhängigkeit und folglich eine Inkonsistenz. Das Problem des rezeptiven Äternalismus lässt sich schließlich in folgendem Trilemma²⁴ ausdrücken:

- (RÄ) Rezeptiver Äternalismus – Gott ist überzeitlich, sein Wissen über freie Entscheidungen hängt aber von der Schöpfung ab.
- (SE) Simultaneität der Ewigkeit – Gott kann bei jeder ewigen Entscheidung über sein gesamtes Wissen verfügen.
- (KS) Kontingente Schöpfung – Gott hat sich frei dazu entschieden, die Welt zu erschaffen.

Dieses Trilemma behauptet die Inkonsistenz eines frei erschaffenden zeitlosen Gottes, der in allen seinen ewigen Entscheidungen auf all sein ewiges Wissen Zugriff hat. Wenn man temporalistische Lösungsmöglichkeiten für das Problem der Vereinbarkeit von Allwissen und Freiheit ausschließt, bedeutet dieses Trilemma, dass genau eine der drei Thesen aufgegeben werden muss: Entweder sind wir nicht frei, oder Gott ist nicht frei, oder Gott ist in einer bestimmten Weise „schizophren“ (in der umgangssprachlichen Bedeutung dieses Wortes). Ein Aufgeben von SE würde nämlich implizieren, dass ein zeitloser Gott ein zeitloses Wissen haben kann, über das er in bestimmter Hinsicht verfügen kann (und zwar in Bezug auf sein Interesse an seiner Schöpfung), in bestimmter Hinsicht aber nicht verfügen kann (und zwar in Bezug auf seine Entscheidung, welche mögliche Welt er aktualisieren soll). Natürlich bietet sich hier eine Ad-hoc-Lösung an, und zwar die, dass Gott verschiedene Teile ewigen Wissens besitzt, welche logisch in einem bestimmten Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen.²⁵ Eine solche Lösungsmöglichkeit (die man als *komplexen Äternalismus* bezeichnen kann) wirft allerdings einige Probleme auf: erstens in Bezug auf Gottes Ein-

²³ Molinisten nehmen auf ähnliche Weise an, dass Gott ewiges Wissen über freie Entscheidungen (genauer gesagt: über prä- und kontrafaktische Entscheidungen) besitzt und dieses Wissen heranziehen kann, um die beste mögliche Welt als Schöpfung auszuwählen. Für den Molinisten stellt dies kein Problem dar, da dieser eine logische und explanatorische Ordnung postuliert, nach der dieses mittlere Wissen in keiner Weise von Gottes Schöpfungsentscheidung abhängt.

²⁴ Ein Trilemma besteht aus drei miteinander logisch unvereinbaren Thesen. Jede Kombination aus zwei der drei Thesen ist dabei miteinander vereinbar, was bedeutet, dass ein Zurückweichen genau einer beliebigen These zur Aufhebung der Inkonsistenz führt.

²⁵ In der Molinismus-Debatte spricht man von logischer oder explanatorischer Vor- beziehungsweise Nachgeordnetheit bei gleichzeitiger Simultaneität. Vgl. R. Adams, An Anti-Molinist Argument, in: *Philosophical Perspectives* 5 (1991) 343–353.

fachheit, die Komplexität ausschließt, zweitens in Bezug auf den Begriff der Zeitlosigkeit, der auch keine quasizeitlichen Momente erlaubt, und drittens bezüglich der Integrität Gottes als Person.²⁶

Das Argument gegen den Äternalismus lässt sich schließlich wie folgt zusammenfassen. Ein libertaristischer Äternalist, der Gottes Freiheit bezüglich der Schöpfung bejaht und außerdem das äternalistisch-theologische Konsequenzargument anerkennt, vertritt nach diesem Argument eine inkonsistente Position, muss also – wenn er keinen logischen Fehler im Argument findet – eine seiner Annahmen aufgeben.

1. (a) Der Äternalismus ist wahr. (b) Der Libertarismus ist wahr. [Annahme]
2. Gott besitzt alle seine Eigenschaften simultan. [von 1. (a)]
3. Gottes Wissen und Handeln sind simultan. [von 2.]
4. Die Existenz freier Wesen hängt konstitutiv von Gottes Entscheidung ab, eine bestimmte Welt zu erschaffen. [Souveränität Gottes]
5. Gottes Wissen über die Entscheidungen freier Wesen hängt konstitutiv von deren Entscheidungen in der Geschichte ab. [von 1. (b), ätern.-theol. Konsequenzargument]
6. Gottes Wissen über die Entscheidungen freier Wesen hängt konstitutiv von seiner Entscheidung ab, eine Welt zu erschaffen. [von 4., 5., Transitivität der Abhängigkeitsrel.]
7. Es ist möglich, dass Gott seine Entscheidung, eine bestimmte Welt zu erschaffen, von seinem Wissen abhängig macht. [von 3. (!)]
8. Es ist möglich, dass Gottes Schöpfungshandeln von seinem Wissen über die Welt konstitutiv abhängig ist. [von 7.]
9. Es ist möglich, dass sich Gottes Wissen und sein Schöpfungshandeln in einer gegenseitigen konstitutiven Abhängigkeitsrelation befinden. [von 5., 8.]
10. Gegenseitige konstitutive Abhängigkeitsrelationen sind unmöglich. [Antisymmetrie]
11. Entweder der Äternalismus oder der Libertarismus ist falsch. [reductio (9 \leftrightarrow 10)]

²⁶ Die Frage der Integrität Gottes wurde auf ähnliche Weise als Argument gegen den Ockhamismus angebracht. Vgl. *M. Adams*, Is the Existence of God a 'Hard' Fact? In: *PhRev* 76 (1967) 492–503.

Bezüglich der Frage, ob und, wenn ja, inwieweit Gott bei seinen Handlungen auf sein Wissen um den kontingenten Weltverlauf zurückgreifen kann, gibt es bereits eine umfassende religionsphilosophische Debatte, und zwar über die Nützlichkeit von göttlichem Vorherwissen („providential advantage of simple foreknowledge“). David Hunt beispielsweise geht davon aus, dass ein Gott, wenn er Vorherwissen besitzt, kein oder geringeres Schöpfungsrisiko eingeht, als wenn er dieses Wissen nicht besitzt.²⁷ David Basinger²⁸ und William Hasker²⁹ widersprechen dieser These: Gott könne in seiner Entscheidung, welche Welt (beziehungsweise welche Anfangsbedingungen) er erschafft, nicht auf das Wissen über kontingente Fakten innerhalb der zu erschaffenden Welt zurückgreifen, da dieses Wissen logisch vom Schöpfungshandeln abhängt: Würde Gott nicht Welt A (B, C) erschaffen, hätte er kein Wissen über den tatsächlichen Verlauf von A (B, C). Daher kann er in der Entscheidung, ob er Welt A, B oder C erschaffen soll, nicht die tatsächlichen (prä- und kontrafaktischen) Verläufe der jeweiligen Welten vergleichen.³⁰ Jede Form von einfachem Vorherwissen („simple foreknowledge“) impliziere demnach, dass Gott mit einer Schöpfung, die freie Geschöpfe enthält, ein Risiko eingeht:

[...] es ist unmöglich, dass Gott ein Vorherwissen, welches er vom tatsächlichen Eintreten zukünftiger Ereignisse ableitet, dazu nutzt, seine eigenen, vorausgehenden Handlungen bei der vorsehenden Herrschaft über die Welt zu bestimmen. Wenn es einfaches Vorherwissen gäbe, wäre es nutzlos.³¹

Doch David Hunts Eintreten gegen Hasker und für die Nützlichkeit von Vorherwissen wirft die wichtige Frage auf, wie es denn sein könne, dass Gott Vorherwissen besitzt, aber nicht darauf zugreifen kann. Erwirbt er dieses Vorherwissen etwa erst mit seiner Schöpfungsentscheidung? Dann aber hätte Gott vor seiner Schöpfungsentscheidung kein Vorherwissen gehabt. Auch wenn diese Diskussion in einem temporalistischen Paradigma geführt wird, ergibt sich dasselbe Problem beim Äternalismus. Diese Parallele habe ich in meinem obigen Argument aufgeführt: Es kann einerseits keine Zeit geben, zu der Gott kein Wissen um den kontingenten Weltverlauf besitzt; andererseits ist es stark erklärungsbedürftig, zu pos-

²⁷ Vgl. *D. Hunt*, Divine Providence and Simple Foreknowledge, in: *FaPh* 10 (1993) 394–414; *D. Hunt*, Contra Hasker „Why Simple Foreknowledge is still Useful“, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (2009) 545–550.

²⁸ Vgl. *D. Basinger*, Simple Foreknowledge and Providential Control, in: *FaPh* 10 (1993) 421–427.

²⁹ Vgl. *W. Hasker*, Why Simple Foreknowledge is Still Useless (In Spite of David Hunt and Alex Pruss), in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (2009) 537–544.

³⁰ Aus diesem Grund vertreten Molinisten konsequenterweise, dass ein Schöpfungsrisiko nur durch ein mittleres Wissen Gottes (ein prävolitionäres Wissen über konditionale Freiheitsentscheidungen) ausgeschlossen werden kann. Vgl. *T. Flint*, *Divine Providence. The Molinist Account*, Ithaca 1998, 75.

³¹ *W. Hasker*, *God, Time, and Knowledge*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion, Ithaca 1989, 63 (eigene Übersetzung, Hervorhebungen entfernt).

tulieren, dass Gott dieses Wissen ewig besitzt, aber in bestimmter Hinsicht nicht darauf zugreifen kann.

5. Fazit

Sowohl die äternalistische als auch die entgegengesetzte temporalistische Gottesauffassung – nach der es in Gott Veränderung geben kann, da er in der Zeit sukzessiv kontingente Sachverhalte erfährt – bringen einige von Schärfl benannte Probleme mit sich. Um einen ausgewogenen Vergleich von Temporalismus und Äternalismus zu gewährleisten, ist es daher anzuraten, aus beiden Paradigmen diejenigen Formulierungen mit der jeweils höchsten explanatorischen Kraft auszuwählen. So stellt Thomas Schärfl einen durchdachten Ansatz der göttlichen Ewigkeit als Zeitlosigkeit vor. Um das Problem von Freiheit und Allwissenheit zu lösen, helfe das boethianische Ewigkeitskonzept nicht weiter, nach welchem Gott mit jedem Zeitpunkt in der Geschichte gleichzeitig existiert. Stattdessen sei ein augustinish-anselmianischer Ewigkeitsbegriff vonnöten, nach dem Ewigkeit als separate Dimension betrachtet wird, in der Gott jeden Augenblick in der Geschichte durch einen einzigen Akt des Erkennens wahrnimmt.

Ein solcher rezeptiver Äternalismus ist allerdings schwer mit der Annahme einer freien Schöpfung vereinbar, das heißt der These, dass Gott die Welt auch gar nicht oder anders hätte erschaffen können. Die Zeitlosigkeit Gottes impliziert die Möglichkeit eines Abhängigkeitszirkels von Gottes ewigem Schöpfungshandeln und seinem ewigen Wissen, wodurch eine logische Inkonsistenz auftritt. Auch wenn sich diese Inkonsistenz auf verschiedene Weise umgehen lässt, scheint es mir von allen Optionen am plausibelsten, den Äternalismus zu hinterfragen und zu prüfen, ob nicht die Annahme einer Veränderlichkeit Gottes – wenn auch nur bezüglich seines Wissens um kontingente Sachverhalte – die bessere (weil einfachere) Lösung für das Allwissenheitsproblem darstellt. Eine solche Veränderlichkeit Gottes, wie sie beispielsweise von Offenen Theisten vertreten wird, impliziert zwar eine Art Zeitlichkeit in Gott; jedoch darf dabei weder Gottes Zeit mit weltlicher Zeit gleichgesetzt noch dürfen die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes bezüglich seines Wesens in Frage gestellt werden.³²

Natürlich kann und darf bei einer solchen Diskussion grundlegend eingesetzt werden, dass diese Art der theologischen Auseinandersetzung von einigen erkenntnistheoretischen Annahmen ausgeht, die ebenfalls hinterfragt werden können. Möglicherweise ist es überhaupt nicht sinnvoll, von

³² Tatsächlich verwerfen Offene Theisten die Allwissenheit Gottes nicht, sondern interpretieren sie lediglich auf eine andere Weise: Indem angenommen wird, dass Propositionen über die kontingente Zukunft heute keinen Wahrheitswert besitzen, könne Gott als allwissend gedacht werden, insofern er in der Zeit existiert und Allwissenheit so definiert wird, dass ein allwissendes Wesen jede wahre Proposition kennt. Vgl. J. Grössl, Gott als Liebe denken. Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, in: NZSTh 54.4 (2012) 469–488, 480 f.

Gottes Wissen mit dem Anspruch auf Univozität zu sprechen: Viele Thomisten sind beispielsweise, wie bereits erwähnt wurde, der Ansicht, dass man Gott auf Grund seiner Einfachheit kein propositionales Wissen zuschreiben kann. Darüber hinaus wird es als problematisch angesehen, von Gott und seinen Eigenschaften logisch deduzieren zu können, da dieses Vorgehen möglicherweise in einem Konflikt mit Gottes Unerkennbarkeit und der daraus resultierenden Analogielehre stehe. Doch selbst unter dem Vorbehalt dieser Skepsis scheint es mir sinnvoll, sich mit den dargelegten und anderen analytischen Argumenten auseinanderzusetzen: Diese vor allem im angloamerikanischen Sprachraum geführte religionsphilosophische Debatte hat dort und potenziell auch im kontinentalen Europa einen großen Einfluss auf die Theologie sowie auf den Glauben der Menschen – man bedenke den Zusammenhang mit Themen wie menschliche Willensfreiheit, das Handeln Gottes in der Welt oder göttliche Vorsehung. Ein logisch konsistentes und zu unseren Alltagsauffassungen kohärentes Gottesbild schafft außerdem die beste Voraussetzung, den christlichen Theismus weiterhin im intellektuellen öffentlichen Diskurs zu halten.³³

³³ Diese Publikation wurde durch die Förderung des Projekts #15571 („Analytic Theology“) der John Templeton Foundation ermöglicht. Die geäußerten Meinungen sind die des Autors. Ein besonderer Dank gilt David Hunt, William Hasker und Linda Zagzebski für persönliche Gespräche zum vorliegenden Thema sowie Georg Gasser für viele hilfreiche Anmerkungen zum Manuskript.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik
Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ
Excoemta conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner
Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ
Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

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

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 2 · 2014

ABHANDLUNGEN

Hans-Dieter Mutschler

Die Dogmen des Naturalismus

161

Dieter Witschen

Iustitia protectiva. Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

177

Johannes Grössl

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärfl

200

Dagmar Kiesel

Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

215

Christoph Bambauer

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

250

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-DIETER MUTSCHLER

Altenhofstraße 46
CH-8008 Zürich
www.hdmutschler.homepage.bluewin.ch

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

JOHANNES GRÖSSL

Forschungsprojekt „Analytic Theology“
Institut für Christliche Philosophie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
johannes.groessler@uibk.ac.at

DR. DAGMAR KIESEL

Institut für Philosophie der FAU
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich Philosophie der
Antiken und Arabischen Welt
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@fau.de

DR. PHIL. CHRISTOPH BAMBAUER

Wissenschaftlicher Assistent
Lehrstuhl für Praktische Philosophie
Institut für Philosophie 1 (GA3/137)
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Christoph.Bambauer@ruhr-uni-bochum.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.

Personbegriff und personale Identität

Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

VON DAGMAR KIESEL

1. Hinführung und These

Von dem spätantiken Philosophen Boethius (ca. 480–524¹) sind fünf theologische Schriften (*opuscula sacra*) überliefert: *De trinitate*, *De divinitate*, *De hebdomadibus*, *De fide catholica* und *Contra Eutychen et Nestorium*. Die ersten beiden Traktate erläutern die göttliche Trinität in deutlicher Anlehnung an die Trinitätstheologie des spätantiken Kirchenvaters und Philosophen Augustinus von Hippo. Auch die knappe Präsentation der christlichen Botschaft und Heilsgeschichte in *De fide catholica* ist in augustinischem Geiste verfasst, während *De hebdomadibus* eher neuplatonisch inspiriert ist und den Nachweis erbringen soll, dass Gott als das erste Gute die Ursache allen Seins darstellt und alles von ihm Geschaffene durch Teilhabe (*per participationem*) an ihm gut ist. Der fünfte Traktat *Contra Eutychen et Nestorium* diskutiert christologische Fragen² und enthält die erste dezidierte, bis in aktuelle Debatten diskutierte Definition des Begriffs der Person³.

Auffallend ist nun, dass Boethius ungeachtet seiner in den *Theologischen Traktaten* dokumentierten Identifizierung mit genuin christlichen Glaubensinhalten in seinem – in der Kerkerhaft in Pavia kurz vor der Hinrichtung verfassten – Hauptwerk *Consolatio Philosophiae* mehrfach ausdrücklich auf Platon und Aristoteles Bezug nimmt sowie die neuplatonische Tradition integriert, aber keinerlei spezifisch christliche Motive wie zum Beispiel die österliche Heilsbotschaft aufgreift. Viele Elemente, die auf den ersten Blick ausgesprochen christlich anmuten, wie die Erschaffung und Lenkung der Welt durch Gott, die Ermahnung zum Gebet, die Anrufung Gottes als Vater etc.,

¹ Das Geburtsjahr des Boethius ist umstritten. *J. Marenbon*, *Boethius*, Oxford 2003, 7, nennt den Zeitraum um 475–477. *J. Gruber*, *Boethius. Eine Einführung*, Stuttgart 2011, 5, schlägt „um 480“ vor. Auch das Sterbedatum ist ungewiss. *Gruber*, ebd. 10, plädiert für Oktober 524; *J. Moorhead*, *Boethius' Life and the World of Late Antique Philosophy*, in: *J. Marenbon* (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, 13–33, 20, hält das Jahr 526 für wahrscheinlich.

² Zum Inhalt der *Theologischen Traktate* vgl. knapp *Gruber*, *Boethius*, 46–52; und ausführlich *D. Bradshaw*, *The Opuscula Sacra: Boethius and Theology*, in: *Marenbon* (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, 105–128 (ohne *De hebdomadibus*).

³ Zur mittelalterlichen und zeitgenössischen Debatte um das Konzept der Person in Auseinandersetzung mit Boethius vgl. *C. Schlapköhl*, *Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, Marburg 1999, 124–217 beziehungsweise 218–293.

lassen sich auch im Kontext (neu-)platonischer Theorie und Lebenspraxis erklären.⁴ Allerdings findet sich in der *Consolatio* auch kaum etwas, das der christlichen Glaubenslehre widerspricht.⁵ Die *Consolatio* kann christlich ausgelegt werden, muss es aber nicht; entsprechend unterschiedlich fallen die Deutungen in Rezeption und Forschung aus.⁶ Auffallend dabei ist, dass die Präferenzen der Interpreten keine geringe Rolle zu spielen scheinen. Im christlichen Mittelalter galt die *Consolatio* als Musterbild christlicher Glaubenshaltung und wurde in den Klosterschulen als solches studiert und gelesen.⁷ Ihr Autor Boethius galt folglich auch nicht als Märtyrer der Philosophie, sondern als christlicher Glaubenszeuge, der von dem arianischen Häretiker Theoderich wegen seines rechtmäßigen Glaubens hingerichtet worden ist.⁸

⁴ Vgl. Gruber, Boethius, 98; und H. Chadwick, *The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford 1981, 249.

⁵ Vgl. (mit besonderem Bezug auf Cons. III, 9m, und den dort ausgedrückten Gottesbegriff) W. Beierwaltes, *Trost im Begriff. Zu Boethius' Hymnus „O qui perpetua mundum ratione gubernas“*, in: H. Bürkle/G. Becker (Hgg.), *Communicatio fidei. Festschrift für Eugen Biser zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1983, 241–251, 242.

⁶ Th. Schumacher, *Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius*, in: FZThPh 40 (1993), 20–43, 30, sieht in der Gestalt der Philosophie in der *Consolatio* „die menschlichste Form der Christusbegegnung“ sowie die „Logos-Gestalt“ Christi repräsentiert. J. C. Relihan, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius' Consolation*, Notre Dame 2007, ix, stellt fest, dass „*Consolation* is a Christian work that dramatizes not the truths of philosophy as a whole but the limits of pagan philosophy in particular [...]“. E. Reiss, *Boethius*, Boston 1982, verweist auf das Theologieverständnis des Boethius als „highest form of philosophy“ (62), erkennt in Cons. III, 9m, „such basic Christian elements as the Lord's Prayer and liturgical Gloria“ (136) und reiht die *Consolatio* in die christlichen Bekenntnisschriften von „sin and faith“ (93) nach dem Vorbild der augustianischen *Confessiones* ein. M. Erler, *Hellenistische Philosophie als ‚Praeparatio platonica‘ in der Spätantike (am Beispiel von Boethius' Consolatio Philosophiae)*, in: Th. Fuhrer/M. Erler (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier*, Stuttgart 1999, 105–122, erklärt die fehlende Ausdrücklichkeit des Christusbezugs in der *Consolatio* damit, dass „[d]ie *consolatio* [...] von einer (hellenistischen) ‚praeparatio platonica‘ zur platonischen Philosophie aufsteigt], die wiederum als ‚praeparatio evangelica‘ zu verstehen ist“ (122, Fußnote 41). Beierwaltes, *Trost im Begriff*, betont die Einheit und Vereinbarkeit christlicher und (neu-)platonischer Elemente in der *Consolatio*; und C. J. de Vogel, *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' ‚Consolatio‘*, in: Fuhrmann/Gruber (Hgg.), *Boethius*, 286–301, 294, sieht in der *Consolatio* keine bewusst intendierte „adaptation of pagan philosophy to Christianity“, sondern vielmehr einen Synkretismus im Sinne eines „almost unconscious process of mixing up the words and ideas of different spiritual worlds.“ Für H. Fr. Stewart, *Boethius. An Essay*, New York 1974, 81, dagegen ist Boethius' „conception of God [...] purely Platonic“; und E. Hoffmann, *Griechische Philosophie und christliches Dogma bei Boethius*, in: Fuhrmann/Gruber (Hgg.), *Boethius*, 278–285, vermutet, Boethius habe an der christlichen Lehre nur Interesse gezeigt, „weil sie anerkannte Staatsreligion war, an der man [...] als hervorragender Staatsmann eben Anteil zu nehmen hat“ (279), und schließt: „Dem Christen Boethius bedeutete sein christlicher Gott gar nichts“ (281). Weitere Positionen zur Frage nach dem Christentum in der *Consolatio* werden referiert bei C. J. Starnes, *Boethius and the Development of Christian Humanism. The Theology of the Consolatio*, in: L. Obertello (Hg.), *Atti del Congresso internazionale di Studi Boeziani. Pavia 5–8 ottobre 1980*, Rom 1981, 27–40, 27 f.

⁷ Eine Ausnahme stellt Bovo, *Abt des Klosters von Corvey, zu Beginn des 10. Jahrhunderts* dar, der in einem Kommentar zu Cons. III, 9m, vor der Lektüre der *Consolatio* warnt, weil darin vermittelte Lehren (wie die Annahme einer Präexistenz der Einzelseelen und die Vorstellung einer Weltseele) christlicher Rechtgläubigkeit widersprächen. Vgl. de Vogel, *The Problem of Philosophy*, 288; und Chadwick, *The Consolations*, 247.

⁸ Vgl. Gruber, *Boethius*, 11, mit Belegen (Endnote 7).

Entsprechend wird er seit der Seligsprechung durch Papst Leo XIII im Jahr 1883 in der Diözese Pavia als Lokalheiliger verehrt; seine Gebeine liegen wie die des hl. Augustinus in der Kirche San Pietro in Cieldoro.⁹ Seit der Aufklärung und der mit ihr verbundenen Religionskritik wachsen solche Stimmen, welche die christliche Orientierung des Boethius anzweifeln. Paradigmatisch dafür ist die Tatsache, dass v. a. im 18./19. Jahrhundert die Echtheit der fünf *Theologischen Traktate* heftig diskutiert wurde.¹⁰ Stammen die *opuscula sacra* nicht von Boethius, dann gibt es keinerlei Hinweise mehr dafür, dass das Christentum einen wesentlichen Teil der spirituellen Orientierung des Boethius ausmachte. Die Echtheit der Traktate hat sich jedoch bestätigt, als Hermann Usener 1877 ein Fragment Cassiodors (*Anecdoton Holderi* beziehungsweise *Ordo generis Cassiodorum*) publizierte, das Boethius als Autor theologischer Abhandlungen bezeugt.¹¹ Somit bleibt die Frage nach dem Verhältnis der explizit christlichen *Theologischen Traktate* zu der bestenfalls implizit christlichen *Consolatio*. Hat Boethius sich am Ende seines Lebens von der christlichen Spiritualität entfernt und der (neu-)platonischen Erlösungslehre zugewandt? Oder war seine Verwurzelung im Christentum von vornherein nur oberflächlich? Ein genauer Blick in die *Theologischen Traktate* erweist zumindest Letzteres als unplausibel.¹² Meines Erachtens liegt der Schlüssel zur Klärung des Problems in Boethius' einheitsstiftender Syntheseleistung: Das (aufgrund seines vorzeitigen Todes unvollendete) Projekt, dem sich Boethius verpflichtet hat und das ihm Martin Grabmanns Titulierung als „der letzte Römer, der erste Scholastiker“¹³ eingebracht hat, war die Vermittlung der griechischen Philosophie an den lateinischen Westen durch Übersetzung und Kommentierung vor allem der Werke des Aristoteles und des Porphyrios.¹⁴ Diesem Vorhaben liegt konzeptionell ein synthetisierender Einheitsgedanke zu Grunde, und dies in mehrfacher Hinsicht: Zum einen teilt Boethius das neuplatonische Selbstverständnis, genuiner Platoniker zu sein:¹⁵ Platon und der Neuplatonismus bilden demnach eine Einheit. Darüber hinaus vertritt Boethius im Einklang mit Porphyrios¹⁶ und im Unterschied zu

⁹ Vgl. *Reiss, Boethius*, 101, mit Belegen (Endnote 37).

¹⁰ Vgl. *Gruber, Boethius*, 51 f.

¹¹ Vgl. *Gruber, Boethius*, 52; und *Reiss, Boethius*, 59 f. Lediglich die Echtheit des vierten Traktats *De fide catholica* wird unter anderem aus stilistischen Gründen weiter diskutiert; vgl. *Gruber, Boethius*, 49; und *Bradshaw, The Opuscula Sacra*, 115 f.

¹² Folgende – schon beinahe augustinish anmutende – Passage (C. Eut. 36–38) demonstriert m. E., dass Boethius nicht nur auf einer oberflächlichen Ebene, sondern mit gleichermaßen affektiver wie kognitiver Beteiligung an spezifisch christlichen Problemen interessiert war: „Endlich also öffneten sich dem pochenden Herzen (*pulsanti animo*) die Tore, und die gefundene Wahrheit (*veritas inventa*) schob dem Suchenden alle Nebel des Eutychanischen Irrtums beiseite.“

¹³ Zitiert nach *Beierwaltes, Trost im Begriff*, 241.

¹⁴ Vgl. zum Überblick *Gruber, Boethius*, 26–44; und *St. Ebbesen, The Aristotelian Commentator*, in: *Marenbon* (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, 34–55.

¹⁵ Vgl. *Chr. Horn, Philosophie der Antike*. Von den Vorsokratikern bis Augustinus, München 2013, 95: Die „Anhänger [des Neuplatonismus] betrachteten sich nicht als Begründer einer neuen philosophischen Richtung, sondern lediglich als genaue und konsequente Interpreten Platons“.

¹⁶ Entsprechend fungiert Porphyrios als „der erste neuplatonische Aristoteles-Kommentator“

Plotin¹⁷ die wesentliche Homogenität von Platon und Aristoteles.¹⁸ Und schließlich ist Boethius wie andere neuplatonisch inspirierte römische Christen¹⁹ von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Philosophie und Christentum überzeugt: Deren zentrale Lehren stehen im Einklang miteinander beziehungsweise ergänzen und vertiefen sich wechselseitig.²⁰

Die Diskussion um die ideologische Vereinbarkeit der *Theologischen Traktate* mit der *Consolatio Philosophiae* und die geistliche Orientierung ihres Autors setzt systematisch ein Konkurrenzverhältnis von christlicher Religion und platonisch-aristotelischer Philosophie voraus, das Boethius so niemals behauptet hätte: Zwischen Philosophie und Christentum besteht seiner Auffassung nach eben kein Konkurrenz-, sondern ein Kongruenzverhältnis.²¹ Insofern sind in der *Consolatio* explizite Hinweise auf das Christentum nicht notwendig; sie sind in den Augen Boethius' in der philosophischen Deutungsperspektive schon integriert.²²

Neben dieser recht allgemeinen Verhältnisbestimmung der explizit christlichen *Theologischen Traktate* und der implizit christlichen *Consolatio Philosophiae* lassen sich m. E. auch präzise und im Detail zu analysierende gedankliche Linien zwischen den beiden Werken (beziehungsweise Werkgruppen) ziehen. Mein Vorschlag zur Beziehung der *Theologischen Traktate* und der *Consolatio Philosophiae* bezieht sich insbesondere auf den fünften Traktat, *Contra Eutychen et Nestorium*, wo Boethius den Begriff der Person definiert. Intention meiner Ausführungen ist der Nachweis der These, dass Boethius in der *Consolatio* auf der Grundlage seiner Persondefinition im fünften *opusculum sacrum* unter dem Stichwort „Selbsterkenntnis“ ein normatives Konzept von personaler Identität präsentiert²³ und dieses (aus moderner Per-

(F. Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 2007, 280). Boethius ist ihm hierin gefolgt.

¹⁷ Vgl. *Marenbon*, Boethius, 12: „Plotinus was suspicious of Aristotle's logic, because its distinctions seemed to be based on the world of sensible appearances.“

¹⁸ Vgl. *M. Baltes*, Boethius. Staatsmann und Philosoph, in: *M. Erler/A. Graeser* (Hgg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, Darmstadt 2000, 208–224, 213, mit Verweis auf Boethius' *In Aristotelis De interpretatione* II.

¹⁹ Zum Beispiel der römische Rhetor Marius Victorinus (4. Jhdt. n. Chr.) und (mit Einschränkungen) auch Augustinus.

²⁰ Vgl. *St. Varvis*, The „Consolation“ of Boethius. An Analytical Inquiry into His Intellectual Processes and Goals, San Francisco 1991, 22: „[I]t is precisely the consistency with which Boethius applied philosophical distinctions and principles to Christian doctrines while maintaining that these doctrines stood upon foundations other than philosophical argument that was part of his contribution [...]. Philosophy was to clarify, to correct the understanding, to lead one to true knowledge of the meaning of the doctrine.“

²¹ Dies entspricht allerdings nicht dem Selbstverständnis vieler Neuplatoniker, vgl. *Marenbon*, Boethius, 12: „Porphyry, author of a work *Against the Christians*, Iamblichus [...] and Proclus were all strongly identified with the pagan resistance to Christianity.“

²² Schon der familiäre Hintergrund des Boethius sozialisierte ihn entsprechend: Wie die Tatsache, dass zwei seiner „Adoptiv“-Schwestern Nonnen wurden (vgl. *Moorhead*, Boethius' Life, 15), indiziert, wurde in der Familie seines Pflegevaters Symmachus neben dem traditionellen griechisch-römischen Bildungsgut wohl auch das christliche Erbe gepflegt.

²³ Normativ ist seine Vorstellung personaler Identität insofern, als eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ für Boethius ein korrektes, von metaphysischen Prämissen getragenes Wissen um die menschliche Natur voraussetzt, aus dem wiederum normative Schlüsse und Ansprüche gezo-

spektive) in Gestalt einer narrativen Identitätskonstruktion ausarbeitet. Dabei wird sich zeigen, dass dieses Konzept personaler Identität sowohl (neu-) platonisch als auch aristotelisch und darüber hinaus eben auch christlich fundiert ist und somit den synthetisierenden Kongruenzvorstellungen des Boethius (Platon = Neuplatonismus = Aristoteles = Christentum) entspricht.

2. Die Persondefinition in *Contra Eutychem et Nestorium*²⁴

Die nach 512²⁵ verfasste Schrift *Contra Eutychem et Nestorium* entstand im Zuge der christologischen Debatten nach dem Konzil von Chalcedon im Jahr 451.

Eutyches, Kloostervorstand (Archimandrit) bei Konstantinopel, hatte um 440²⁶ die Lehre vertreten, dass Christus zwar „aus zwei Naturen (*ex duabus naturis*)“²⁷ bestehe: nämlich einer menschlichen und einer göttlichen Natur. Bei der Vereinigung beider Naturen verschwinde jedoch die menschliche Natur, sodass man nicht sagen könne, Christus „bestehe in zwei (*in duabus*) Naturen“²⁸.

Nestorius war von 428 bis zu seiner Verurteilung 431 auf einer Synode in Ephesos und der späteren Verbannung nach Ägypten Erzbischof von Konstantinopel.²⁹ Boethius stellt die Position des Nestorius folgendermaßen dar:

Nestorius behauptete – durch den Irrtum verführt, weil er meinte, in allen Naturen könne man Person aussagen –, dass diese in Christus doppelt sei. Dies nämlich vorausgesetzt, weil er der Ansicht war, in Christus sei eine doppelte Natur, bekannte er, dass auch die Person doppelt sei (*Hanc in Christo Nestorius duplicem esse constituit eo scilicet traductus errore, quod putaverit in omnibus naturis dici posse personam. Hoc enim praesumpto, quoniam in Christo duplicem naturam esse censebat, duplicem quoque personam esse confessus est*).³⁰

gen werden, so zum Beispiel die Forderung nach Tugendhaftigkeit: Ein lasterhafter Mensch hat sein eigentliches Wesen verkannt und damit seine Identität verfehlt.

²⁴ Die folgende Paraphrase der Ausführungen des Boethius beschränkt sich auf das für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung Relevante. Zur ausführlichen Diskussion und Problematisierung der Persondefinition vgl. die umfangreiche einschlägige Literatur, zum Beispiel *M. Elsässer*, Das Person-Verständnis des Boethius, Münster 1973; *M. Nédoncelle*, Variationen über das Thema „Person“ bei Boethius, in: *M. Fuhrmann/J. Gruber* (Hgg.), Boethius, Darmstadt 1984, 187–231; *H. Seidl*, Metaphysische Erörterungen zu Boethius' Persondefinition und ihrer Auslegung bei Thomas von Aquin, in: *SJP* 30 (1985), 7–27; *P. Simpson*, The Definition of Person: Boethius Revisited, in: *NSchol* 62 (1988), 210–220; *Schlapkohl*, Persona est naturae rationabilis individua substantia; *J. W. Koterski*, Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person, in: *ACQR* 78 (2004), 203–224.

²⁵ Vgl. *Schlapkohl*, Persona est naturae rationabilis individua substantia, 16; und *Bradshaw*, *The Opuscula Sacra*, 118.

²⁶ Vgl. *Gruber*, Boethius, 49.

²⁷ C. Eut. 7f. Zitiert nach *Anicius Manlius Severinus Boethius*, Die Theologischen Traktate (Lateinisch – Deutsch), übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *M. Elsässer*, Hamburg 1988.

²⁸ C. Eut. 8.

²⁹ Vgl. *Gruber*, Boethius, 50.

³⁰ C. Eut. IV, 9–14. Boethius' Deutung der Position des Nestorius beruht auf einem Missverständnis, dessen Ursprung wohl schon in der simplifizierenden und teilweise verfälschenden Darstellung durch Cyrill im Rahmen des Konzils in Ephesos 431 liegt; vgl. *H. Hoping*, Einführung in

Beiden Positionen gemeinsam ist – gemäß der Darstellung durch Boethius – die Prämisse, „dass eine zweifache Natur eine zweifache Person impliziere“³¹. Boethius versucht nun in *Contra Eutychem et Nestorium*, diese Prämisse zu falsifizieren, indem er die Begriffe „Natur“ (*natura*) und „Person“ (*persona*) definiert und voneinander abgrenzt. Zum Terminus „Natur“ liefert Boethius vier mögliche Definitionen, wobei die letzte den Ausgangspunkt seiner weiteren Argumentation darstellt: „Natur ist die ein jedes Ding bestimmende spezifische Differenz (*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*).“³² Mit diesem Naturbegriff wollen wir, so Boethius, „die Eigentümlichkeit (*proprietaem*) der Dinge anzeigen“³³. Durch diese Eigentümlichkeit unterscheidet sich zum Beispiel die göttliche Natur von der menschlichen Natur. Die Eigentümlichkeit der göttlichen Natur ist ihre Leidensunfähigkeit.³⁴

Der Personbegriff nun bezieht sich auf Naturen. Folglich lautet die erste Stufe bei der Ausarbeitung des Personbegriffs:³⁵

1. Person ist eine [noch näher zu bestimmende] Natur.

Da die erste seiner vier Definitionen des Naturbegriffs auch Akzidenzien unter die Naturen mit einschließt,³⁶ grenzt Boethius den Personbegriff auf Substanzen ein:³⁷ Wir sagen von der Substanz Cicero, er sei eine Person, aber wir sagen nicht, seine Größe (die akzidentelle Kategorie der Quantität)

die Christologie, Darmstadt 2004, 105. *Tb. Böhm*, Art. „Nestorius“, in: *H. D. Betz [u. a.]* (Hgg.), „*RGG*, Tübingen 2003, Sp. 206–207, erläutert die authentische Auffassung des Nestorius folgendermaßen: „Das Prosôpon (Person) des Logos (als Erscheinungsweise einer konkreten Natur) macht vom Prosôpon der Menschheit Christi Gebrauch, sodass beide Prosôpa – Logos und Menschheit – in ihrer Verbindung wiederum ein einziges Prosôpon bilden sollen [...]“. (Detaillierte Erläuterungen zur Begrifflichkeit in der Christologie des Nestorius, insbesondere zu seinem Verständnis von *ousia*, *physis*, *hypostasis* und *prosôpon*, vgl. *A. Grillmeier*, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*; Band 1. Dritte, verbesserte und ergänzte Auflage, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990, 654–660 und 707–726.) Entsprechend hat, so *F. X. Bischof [u. a.]*, Einführung in die Geschichte des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, 488, „[d]ie moderne Forschung [...] klargestellt, dass Nestorius die ihm zur Last gelegten Irrlehren nicht vertreten hat“. Paradoxerweise urteilt umgekehrt *M. Lutz-Bachmann*, „Natur“ und „Person“ in den „*Opuscula Sacra*“ des A. M. S. Boethius, in: *ThPh* 58 (1983), 48–70, 68, mit Verweis auf *A. Grillmeier*, Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis Gregor dem Großen, in: *A. Grillmeier/H. Bacht*, *Das Konzil von Chalkedon*; Band 2, Würzburg 1979, 791–839, 795, „[d]ie Schlussfolgerung, die aus den Definitionsvorschlägen des Boethius gezogen werden muss, führt ihn in die Nähe der, auch von ihm abgelehnten, nestorianischen Häresie“ (68).

³¹ *Schlapkohl*, *Persona est naturae rationabilis individua substantia*, 104.

³² *C. Eut.* I, 57 f.

³³ *C. Eut.* I, 55 f.

³⁴ *C. Eut.* II, 24 f.

³⁵ Methodisch verlegt sich Boethius bei den folgenden Überlegungen auf eine Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs: Hinsichtlich welcher Entitäten sprechen wir gewöhnlich von Personen?

³⁶ Vgl. *C. Eut.* I, 8–12: „Natur haben *die* Dinge, die auf gewisse Weise von der Vernunft erfasst werden können, weil sie sind“. In dieser Definition werden sowohl Akzidenzien als auch Substanzen definiert, denn diese können alle von der Vernunft erfasst werden.“

³⁷ *C. Eut.* II, 13–18.

sei eine Person. Die zweite Argumentationsstufe bei der Bestimmung des Personbegriffs lautet also:

2. Person ist eine [noch näher zu bestimmende] Substanz.

Nun gibt es vielerlei Substanzen. Von welchen Substanzen sagen wir, sie seien Person?³⁸ Anorganische Substanzen wie Steine bezeichnen wir nicht als Person³⁹, ebenso wenig belebte Substanzen ohne Sinneswahrnehmung (Pflanzen)⁴⁰. Aber auch von belebten Substanzen mit Sinneswahrnehmung (Tieren) sagen wir nicht, sie seien Personen.⁴¹ Erst Substanzen der nächsthöheren Seinsstufe charakterisieren wir als Personen: die Menschen. Um zu eruiieren, was Personsein ausmacht, müssen wir somit auf das Bezug nehmen, was den Menschen vom Tier unterscheidet, also seine Vernunftbegabung. Der dritte Argumentationsschritt lautet folglich:

3. Person ist eine vernunftbegabte [noch näher zu bestimmende] Substanz.

Entsprechend umfasst die Extension des Begriffs „Person“ im alltäglichen Gebrauch nicht nur den Menschen, sondern alle vernunftbegabten Wesen: Auch den Engeln und Gott sprechen wir in diesem Sinne Personalität zu.⁴²

In einem nächsten Schritt nimmt Boethius auf die aristotelische Differenzierung von ersten und zweiten Substanzen Bezug,⁴³ die er als Partikularsubstanzen (*particulares*) beziehungsweise Universalen (*universales*) bezeichnet⁴⁴ und wie der Stagirit zur ontologischen Unterscheidung von Einzeldingen beziehungsweise Einzelsubstanzen (der Einzelmensch Cicero) und Art- und Gattungsprädikaten (Mensch) gebraucht. Da „[d]er Mensch als Lebewesen oder als Gattungswesen [...] keine Person [hat]“, „kann Person niemals als im Universalen seiend ausgesagt werden, sondern nur in den Einzelnen und in den Individuen“: „[M]an spricht von der Person Ciceros, Platons oder denen der einzelnen Individuen.“⁴⁵

Aus der Beschränkung des Personbegriffs auf Individuen folgt in Kombination mit der Wiederaufnahme des in Schritt 1) genannten Naturbegriffs

³⁸ Bei den folgenden Überlegungen orientiert sich Boethius an der von Aristoteles überlieferten Hierarchie der Lebewesen anhand ihrer seelischen Vermögen (vgl. die hinführenden Überlegungen zum *Ergon*-Argument in: Nikomachische Ethik I 6, 1097b–1098a), die von Augustinus aufgegriffen wird (vgl. die Differenzierung von Naturen, denen entweder nur Sein (Steine), Sein und Leben (Tiere) oder aber Sein, Leben und Einsicht (Mensch) zukommen, in: *De libero arbitrio* II, 7, 22–24).

³⁹ Vgl. C. Eut. II, 30 f.

⁴⁰ C. Eut. II, 33 f.

⁴¹ C. Eut. II, 33–36.

⁴² C. Eut. II, 36 f.

⁴³ Kategorien 2a, 11–17.

⁴⁴ C. Eut. II, 38.

⁴⁵ C. Eut. II, 47–52: „Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis; animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur.“

die vierte und letzte Stufe des Gedankengangs, welche als abschließende Definition fungiert:

4. Person ist „[e]iner vernunftbegabten⁴⁶ Natur individuelle Substanz (*naturae rationabilis individua substantia*).“⁴⁷

Vernunftbegabung (Rationabilität) und Individualität sind folglich die beiden notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen für die Zuschreibung von Personalität.

3. Personale Identität in der *Consolatio Philosophiae*

3.1 Personale Identität. Einige Vorüberlegungen

Der Terminus „personale Identität“ ist modern, doch der dahinter steckende Gedanke ist es nicht. Bereits in der Antike gab es philosophische Theorien und Konzepte, die zumindest Teilaspekte der modernen Vorstellung von personaler Identität begrifflich fassten.⁴⁸ Ein Beispiel dafür findet sich in der *Consolatio* des Boethius.

Wichtig im Kontext der vorliegenden Fragestellung ist, dass Personalität (und damit der Begriff der Person) die Grundlage für die Ausbildung personaler Identität darstellt. Diese systematische Verknüpfung erschließt sich schon aus begrifflichen Gründen: Nur Personen können personale Identität ausbilden. Eine gängige Definition personaler Identität⁴⁹ zeigt, dass die wesentlichen Merkmale von Personen gemäß dem Personbegriff des Boethius, nämlich Rationabilität und Individualität, im Konzept der personalen Identität integriert sind: Personale Identität „umgreift das Wissen um eigene Charakterzüge, Fähigkeiten, Meinungen samt der damit verbundenen Gefühle und Bewertungen“⁵⁰ sowie das Bewusstsein der individuellen Einzigartigkeit und Abgrenzbarkeit gegenüber anderen Individuen.⁵¹ Personale Identität gibt somit eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“⁵²

⁴⁶ Elsässer übersetzt mit „verständlich“. Die Übersetzung mit „vernunftbegabt“ bringt jedoch besser zum Ausdruck, dass es sich bei der Vernunftbegabung um ein Vermögen handelt, das brachliegen oder in verschiedenen Graden aktualisiert werden kann. „Vernunftbegabt“ entspricht darüber hinaus auch mehr dem lateinischen *rationabilis*, während „verständlich“ eher das Attribut *rationalis* wiedergibt. Andere Ausgaben (Migne) schreiben im lateinischen Text (auch in der Persondefinition) *rationalis*. Vgl. genauer *Schlapkohl*, *Persona est naturae rationabilis individua substantia*, 56, die für *rationabilis* plädiert.

⁴⁷ C. Eut. II, 4f.

⁴⁸ Nachgewiesen hat dies zum Beispiel für die stoische Philosophie *M. Forschner*, Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels, in: *Ders.*, Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt 1994, 45–79.

⁴⁹ Die im Folgenden referierten Erläuterungen zum Begriff der personalen Identität erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern beschränken sich auf diejenigen Aspekte, die für die Interpretation der *Consolatio* fruchtbar gemacht werden können.

⁵⁰ *G. Wiswede*, Sozialpsychologielexikon, München 2004, Art. „Identität, personale“, 245.

⁵¹ Ebd.

⁵² In der Philosophie der Antike wird personale Identität folglich unter dem Stichwort „Selbsterkenntnis“ thematisiert, vgl. dazu den Überblick bei *F.-P. Hager*, Art. „Selbsterkenntnis“ I. An-

Vernunftbegabung als Merkmal von Personen ist in dieser Bestimmung personaler Identität vorausgesetzt: Die „eigene[n] Meinungen“, welcher die Person sich bewusst ist, ebenso wie die „damit verbundenen [...] Bewertungen“, sind propositional, das heißt, sie vermitteln einen bestimmten, versprachlichten Bedeutungsgehalt und haben die formale Gestalt von Aussagen beziehungsweise Urteilen. Als solche können sie nur von sprachfähigen und damit vernunftbegabten Naturen ausgebildet werden. Die weitere Bestimmung personaler Identität als Bewusstsein der individuellen Einzigartigkeit und Abgrenzbarkeit rekurriert auf das zweite boethianische Merkmal von Personen, nämlich deren Individualität.⁵³

Zur personalen Identität gehört aber auch die Fähigkeit, sich auf die eigene Person reflektierend und bewertend zu beziehen. Die Aussage, dass personale Identität „das Wissen um eigene Charakterzüge, Fähigkeiten, Meinungen samt der damit verbundenen Gefühle und Bewertungen“ umfasst, verstehe ich so, dass Personen (wiederum aufgrund ihrer Rationabilität) in der Lage sind, zum Beispiel eigene Charaktereigenschaften oder Begabungen kritisch zu reflektieren und entsprechende Emotionen auszubilden. So kann eine Person ihre Verschwendungssucht negativ und ihr handwerkliches Talent positiv bewerten und sich über Erstere ärgern und für Letztere dankbar sein.

Identitätsentwicklung und -konstruktion vollziehen sich nicht im ‚luftleeren‘ Raum, sondern innerhalb einer sozialen Beziehungsdimension.⁵⁴ Zum einen bilden wir unsere eigene Identität auf dem Nährboden sozialer und kultureller Normen, Wertvorstellungen und Ideale, und zwar in einem notwendigen Wechselspiel von Identifikation und Abgrenzung: Identität heißt ja – wie schon oben vermerkt – immer auch Individualität im Sinne von Abgrenzung. Diese Abgrenzung ist jedoch (im Normalfall) nicht absolut: Als soziale Wesen bedürfen Menschen der Anerkennung durch andere Menschen, deren Wertvorstellungen sie teilen. Mittels geteilter Wertvorstellungen oder auch gemeinsamer Neigungen und Interessen können sich Menschen zumindest in Teilaspekten ihrer personalen Identität miteinander identifizieren und sich in Gemeinschaften zusammenschließen: Spieler eines Handballvereins teilen ihre sportlichen Interessen und Mitglieder der „Gesellschaft für antike Philosophie“ ihre Leidenschaft für die antike philosophische Tradition.

tike, in: *J. Ritter/K. Gründer* (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Band 9, Sp. 406–413.

⁵³ Zur Fruchtbarkeit der boethianischen Persondefinition, welche die generische Identität (Rationabilität) und die numerische Identität (Individualität der Substanz) vereint, hinsichtlich der Theorie personaler Identität vgl. überzeugend *R. L. Fetz*, *Personbegriff und Identitätstheorie*, in: *FZThPh*, 35 (1988), 69–106.

⁵⁴ Auch alle im Folgenden genannten sozialen Aspekte personaler Identität setzen insofern Rationabilität voraus, als sie auf einem versprachlichten (oder zumindest potenziell sprachlich zu kommunizierenden) Austausch über Wertschätzungen, persönliche Eigenschaften, holistische Sinnkonstruktionen etc. beruhen.

Der soziale Aspekt personaler Identität zeigt sich in einem zweiten Punkt: Das Selbstbild des Einzelnen, die Wahrnehmung seines Charakters und seiner Fähigkeiten bildet sich in Auseinandersetzung mit seiner sozialen Umwelt. Zum einen kommen wir zu einem Urteil über unsere Charaktereigenschaften und Fähigkeiten durch den Abgleich mit Anderen: Jemand sieht sich als talentierter Handballspieler, weil er im Vergleich mit Anderen taktisch geschickt spielt, schnelle Reaktionen zeigt und eine hohe Trefferquote bei seinen Würfen erzielt. Zum anderen kommen wir zu unserem Selbstbild in Auseinandersetzung mit dem Fremdbild, das heißt mit dem Bild, das andere von uns haben: Wir betrachten uns in der Regel nicht nur deshalb als großzügig, weil wir selbst der Auffassung sind, im Vergleich mit dem Durchschnitt spendabler zu sein, sondern auch, weil unsere soziale Umwelt diese Auffassung zurückspiegelt: „Du bist wirklich großzügig.“ Klaffen Selbst- und Fremdbild auseinander, muss sich die Person damit auseinandersetzen: Entweder sie korrigiert ihr Selbstbild durch Angleichung an das Fremdbild („Ich bin nicht großzügig“) oder sie bemüht sich in Zukunft verstärkt um Großzügigkeit, so dass sie auch von Anderen als großzügig wahrgenommen wird.

Des Weiteren „konkretisiert sich [die Identitätskonstruktion des Einzelnen] in den Geschichten, die jemand von sich erzählen kann“; man spricht in diesem Zusammenhang von „narrativer Identität“⁵⁵. Wir erzählen von unseren Erlebnissen und interpretieren sie, indem wir ihnen im Kontext unserer Persönlichkeitsentwicklung Sinn und Bedeutung verleihen, berichten, wie wir mittels individueller Erfahrungen in einem sozialen Bezugsrahmen unseren Charakter, unsere Fähigkeiten, Werte und Überzeugungen ausgebildet haben, und entwerfen auf der Basis derselben Perspektiven für unsere Zukunft. Auf diese Weise konstruieren wir Kohärenz und Einheitlichkeit in unserem Selbstbild. Diese Selbstnarrationen vollziehen sich wiederum auf der Grundlage kultureller Narrationen: Mythos, Religion und Philosophie liefern sogenannte Meta-Erzählungen, die Sinnstrukturen konstruieren und auf deren Basis Individuen ihre Selbstnarration vollziehen. Die Meta-Erzählungen, die für Boethius bedeutsam sind, sind natürlich die Philosophie und das Christentum.

Die Geschichten, mit denen wir Identität konstruieren, erzählen wir nicht nur uns selbst; wir erzählen sie auch anderen und wollen von ihnen verstanden werden. Personale Identität lässt sich sprachlich kommunizieren und ist insofern ein „Produkt sozialen Austauschs“⁵⁶.

Die nachfolgende Deutung der *Consolatio* umfasst zwei Perspektiven: Zum einen ist die Innenperspektive des Boethius selbst von Interesse: Wie konstituiert sich seiner Auffassung nach personale Identität beziehungs-

⁵⁵ M. Klessmann, Art. „Identität“, in: St. Jordan/G. Wendt (Hgg.), Lexikon Psychologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2005, 145–149, 148.

⁵⁶ Ebd.

weise (in seiner eigenen Begrifflichkeit) wie kann Selbsterkenntnis gelingen? Die moderne Außenperspektive hingegen deutet Boethius' Darstellung des eigenen Identitätsverlusts und seiner Wiedergewinnung in der *Consolatio* als narrative Identitätskonstruktion.

3.2 Personale Identität und die allgemeine Menschennatur

Das Modell personaler Identität, das Boethius' narrativer Identitätskonstruktion in der *Consolatio* zu Grunde liegt, beruht auf seiner Persondefinition. Im Vergleich mit der modernen Bestimmung personaler Identität gibt es einen wesentlichen Unterschied. Das moderne Konzept ist inhaltlich offen; es gibt keine Normen und Werte vor, die zur Konstruktion personaler Identität notwendig sind.⁵⁷ Dies ist bei Boethius anders; der Grund dafür liegt in den philosophischen und christlichen Meta-Erzählungen, in die er seine Selbstnarration einbettet, sowie in den (aus ebendiesen Meta-Erzählungen folgenden) metaphysischen Implikationen seines Personbegriffs, die sich auf seine Auffassung von personaler Identität übertragen und sie normativ aufladen. Sie finden sich in den beiden Termini innerhalb der Persondefinition, die wir bisher außer Acht gelassen haben: Substanz (*substantia*) und Natur (*natura*). Die metaphysische Substanz-Akzidenz-Ontologie, auf die der Substanzbegriff verweist, ist für unsere Zwecke weniger relevant; weitaus wichtiger ist der Naturbegriff. Im Unterschied zur modernen Auffassung sind „das Wissen um eigene Charakterzüge, Fähigkeiten, Meinungen“ etc. sowie das Bewusstsein der eigenen Individualität für Boethius nicht hinreichend, um eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ geben zu können. Es bedarf darüber hinaus des Wissens um die allgemeine menschliche Natur.⁵⁸ Boethius geht im Einklang mit der philosophischen Tradition davon aus, dass die artspezifische Natur eines Wesens normative Kraft hinsichtlich seiner Lebensführung hat: Nur ein Leben gemäß der eigenen artspezifischen Natur ermöglicht dem Einzelmenschen ein gelingendes Leben. Das normative Konzept personaler Identität des Boethius schließt also die Kenntnis um die menschliche Wesensnatur und die Ausrichtung der praktischen Lebensführung an dieser Wesensnatur mit ein. Identitätsstörungen beschreibt Boethius folgerichtig als Verlust des Wissens um die eigene Menschennatur und das damit einhergehende Versäumnis, gemäß dieser Natur zu leben.

Was macht nun den Kern dieser menschlichen Natur aus? Zur Beantwortung der Frage müssen wir wieder auf die Persondefinition zurückgreifen:

⁵⁷ Schon der (postmoderne) Gedanke, dass Identitäten ‚konstruiert‘ werden, ist hinsichtlich der antiken Philosophie ein Anachronismus.

⁵⁸ Insofern hat Individualität als Merkmal von Personen bei Boethius keinen emphatischen Sinn und ist nicht im Sinne eines modernen Individualismus zu verstehen. Personale Identität gelingt aus seiner Sicht nicht durch größtmögliche Einzigartigkeit, sondern durch die Realisierung der Möglichkeiten, die in der allgemeinen menschlichen Natur angelegt sind.

Person ist „[e]iner vernunftbegabten Natur individuelle Substanz“. Gemäß den Überlegungen des Boethius gibt es drei Naturen, deren Partikularsubstanzen als Personen bezeichnet werden können:

1. die menschliche Natur, in der Körper und Seele verbunden sind;
2. die Engelsnatur als reine, aber geschaffene Geistwesen;
3. die göttliche Natur, die reiner und leidensunfähiger Geist ist.

Die manifesten Individualsubstanzen dieser drei voneinander unterschiedenen Naturen sind ebendeshalb Personen, weil sie eines gemeinsam haben, nämlich ihre Vernunftbegabung (*rationabilitas*). Wie alle Vermögen lässt sich auch Vernunftbegabung in verschiedenen Graden aktualisieren; sie kann weitgehend ungenutzt bleiben oder perfektioniert werden. Boethius geht davon aus, dass Engel einen höheren Grad an Rationalität aktualisieren als Menschen, und Gott wiederum einen höheren Grad als die englischen Geistwesen: Er ist die Personifikation von Rationalität schlechthin; seine unverlierbare Vernünftigkeit ist nicht mehr zu steigern. Das Interessante an der Auffassung des Boethius aber ist, dass die Grenzen zwischen Menschen-, Engel-, und Gottnatur in einem gewissen Sinne fließend sind: Je höher die Vernünftigkeit eines Menschen entwickelt ist, desto mehr nähert er sich der göttlichen Natur an.⁵⁹ Paradoxerweise liegt nach Boethius die Bestimmung der menschlichen Natur genau in dem, was sie mit der göttlichen Natur verbindet. Dieses Paradox hat sowohl platonisch-neuplatonische wie auch aristotelische und christliche Wurzeln und wird in den Begriff der *homoiôsis theô* (Verähnlichung mit Gott) gefasst.⁶⁰ Platon behauptet in *Politeia* X, 611e, eine Verwandtschaft der Seele mit „dem Göttlichen und Unsterblichen und dem immer Seienden“ und erblickt hierin ihre „wahre Natur (*alêthê phusin*)“⁶¹. Die Verbindung der Seele mit dem Göttlichen ergibt sich aus ihrer präexistenten Ideenschau.⁶² Mit dem Fall in den Leib und die Wahrnehmungswelt hat die Seele einen (partiellen) Verlust ihrer Gottähnlichkeit erlitten, die sie sich in einem aktiven Prozess wieder aneignen muss. Dies geschieht durch die Aktualisierung sittlicher und intellektueller Tugenden (*aretai*): Es ist Aufgabe des Menschen „in der Ausübung der Tüchtigkeit (*epitêdeuôn aretên*) Gott ähnlich zu werden (*homoiousthai theô*), soweit das einem Menschen möglich ist.“⁶³

⁵⁹ Vgl. zu der komplexen Argumentation des Boethius das Kap. 4 des vorliegenden Aufsatzes.

⁶⁰ Zu einem Überblick über die antik-philosophischen Auffassungen zur *homoiôsis theô* vgl. M. Erler, Art. „*homoiôsis theô*“, in: *Chr. Horn/Chr. Rapp* (Hgg.), Wörterbuch der antiken Philosophie, Nördlingen 2008, 192–193; und speziell zur platonischen Tradition *Chr. Tornau*, Art. „Ähnlichkeit (*homoiotês*), ähnlich/unähnlich (*homoiôs/anbomoios*), Anähnlichung (*homoiôsis*)“, in: *Chr. Schäfer*, Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, 35–39, 38 f.

⁶¹ *Politeia* X, 612a. Zitiert nach *Platon*, Der Staat/*Politeia* (Griechisch–Deutsch), übersetzt von R. Rufener, Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Th. A. Szlezák, Düsseldorf/Zürich 2000.

⁶² Vgl. Phaidros 245e–247c.

⁶³ *Politeia* X, 613b.

Die neuplatonische Anthropologie Plotins⁶⁴ übernimmt und erweitert die platonische Konzeption. Sie geht aus von kosmologischen Überlegungen, wonach aus der Überfülle des (göttlich verstandenen) Einen (*hen*) zunächst der (die Ideen einschließende) Geist (*nous*) und aus diesem wiederum die Weltseele (*psychê*) „emaniert“, mit der die Individualseelen eine Einheit bilden.⁶⁵ Die Seele des Menschen ist insofern ein Zwischenwesen, als sie in der irdischen Existenz mit dem Körper und damit mit der Materie (*hylê*) verbunden ist. Der Hervorgang (*probodos*) der Seele aus dem Geist und ihr Eintritt in die Sinnenwelt versteht sich ontologisch und ethisch als Abstieg⁶⁶ (*kathodos/katabasis*). Ziel des Menschen ist es folglich, über eine schrittweise Realisierung der bürgerlichen Tugenden (*politikai aretai*) und der höheren spirituellen Tugenden (*meizous*) sowie der damit verbundenen Befreiung von Leidenschaften (*apatheia*), Reinigung (*katharsis*) und Loslösung der Seele vom Körper den Weg zum göttlichen Ursprung wieder zurückzugehen.⁶⁷ Die mit dieser Kreisbewegung einer Heimkehr zum Ursprung assoziierten Bilder von Abstieg, Umkehr (*periagôgê*), Rückkehr (*epistrophê*) und des Aufstiegs (*anhodos*) sind dem platonischen Höhlengleichnis in *Politeia* VII, 514a–521b, entnommen. Insofern Plotin allerdings „nicht mehr nur von einer Verähnlichung spricht, sondern zu einer *Identität* mit Gott gelangen will“⁶⁸, überschreitet er die Grenzen der platonischen *homoïsis theô*.

Auch für Aristoteles realisiert sich vollendetes Menschsein in dem, was eben nicht mehr genuin menschlich, sondern göttlich ist. Als Kandidaten für die beste Lebensform konkurrieren der *bios theôrêtikos*, der sich in der Aktualisierung der Verstandestugenden (*aretai dianoêtikai*) realisiert, und der *bios politikos* als Verwirklichung der ethischen Tugenden (*aretai êthikai*). Im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* präferiert Aristoteles die theoretische Lebensform mit ihren Haupttugenden des intuitiven Denkens (*nous*) und der Weisheit (*sophia*) als höchste, das vollendete Glück verheißende Tätigkeit. Dabei stellt er fest: „Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm vorhanden ist.“⁶⁹

⁶⁴ Zur *homoïsis theô* bei weiteren Neuplatonikern vgl. H. Merki, *Homoiôsis theô*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg/Schweiz 1952, 25–35.

⁶⁵ Vgl. näher J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 112–114 (mit Verweis auf *Enneade* IV 3, 1–8 und weitere Forschungsliteratur).

⁶⁶ *Enneade* IV 8.

⁶⁷ *Enneade* I 2.

⁶⁸ Merki, *Homoiôsis theô*, 20, mit Verweis auf *Enneade* I 2, 5, 2 (*tautotês tini theô*).

⁶⁹ *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b. Zitiert nach: *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2008. Einwände, man müsse sich als sterblicher Mensch auf die ihm gemäßen Dinge beschränken, wehrt er ab (ebd.): „Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben.“

Christlich lässt sich die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur durch die in Gen 1, 26f. und 5,1 festgestellte Gottesebenbildlichkeit (*imago Dei / eikôn theou*) des Menschen herstellen, die nach traditioneller Auslegung eben gerade in der menschlichen Vernunftbegabtheit (*rationabilitas*) liegt. Und auch das Christentum kennt die Vorstellung von einer menschlichen Ursprungsnatur, zu welcher der Mensch zurückstrebt: Vor dem Sündenfall lebte das erste Menschenpaar im Einklang mit dem göttlichen Willen, ergo gemäß der göttlichen Rationalität. Nach dem Sündenfall, so stellt Boethius im Einklang mit Augustin fest, veränderte sich die menschliche Natur hinsichtlich ihrer leiblichen und seelischen Verfasstheit: Während Adam vor dem Biss in den Apfel potenziell unsterblich war und die reale Freiheit zum Nichtsündigen hatte, folgte „dem Vergehen (*delictum*)“ für alle Adamskinder „notwendig der Tod, die Sünde selbst und der Wille zur Sünde (*necessario subsecuta est et peccatum ipsum voluntasque peccati*)“⁷⁰. Sünde versteht sich christlich als Trennung von Gott und damit auch als Entfremdung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Das nach dem Adamsfall notwendig gewordene christliche Erlösungsgeschehen zeigt sich nach Boethius ebendarin, dass in Christus die göttliche und die menschliche Natur wieder zusammenkommen.⁷¹ Vor Boethius findet sich eine christlich aus- und umgedeutete *homoiôsis theô* v. a. bei Clemens von Alexandria (um 150–215 n. Chr.) und Gregor von Nyssa (4. Jhd. n. Chr.).⁷² Die Kirchenlehrer übernehmen die Vorstellung, dass das Instrument zur Erlangung der *homoiôsis theô* die Tugendhaftigkeit ist,⁷³ und sie betonen ähnlich wie der Neuplatonismus (und die Stoa) die Notwendigkeit der Affektfreiheit (*apatheia*).⁷⁴ Vor allem Gregor greift den neuplatonischen Gedanken einer Kreisbewegung wieder auf: Ausgehend vom idealen Ursprungszustand der Gottebenbildlichkeit, dem der Abfall in Gestalt der Adamssünde folgt, ist der Mensch zur Heimkehr in seinen Vollkommenheitszustand aufgefordert.⁷⁵ Eine spezifisch christliche Gestalt erhält die *homoiôsis theô* durch den Imperativ der „Nachahmung und Angleichung an Gott durch *mimêsis* des armen Christus“⁷⁶.

⁷⁰ C. Eut. VIII, 48–50.

⁷¹ Vgl. C. Eut. V, 81–97. Dass es sich hierbei um eine Veränderung der menschlichen Natur handelt, macht Boethius in: *De fide catholica*, 125 (sofern echt), deutlich: Die Menschheit ist „zur Strafe der Natur verdammt [...] (*meritum naturae damnaret*)“.

⁷² Aber auch bei Origenes, vgl. Merki, *Homoiôsis theô*, 60–64.

⁷³ Zu Clemens, der den antiken Tugendkatalog durch spezifisch christliche Tugenden erweitert beziehungsweise diesen christlich interpretiert, vgl. Merki, *Homoiôsis theô*, 47–60, mit Belegen, und zu Gregor ebd. 105.

⁷⁴ Zu Clemens vgl. ebd. 49–53; sowie zur spezifischen Apathievorstellung bei Gregor ebd. 98–101 (mit zahlreiche Belegen).

⁷⁵ Vgl. H. Merki, Art. „Ebenbildlichkeit“, in: *Th. Klauser* (Hg.), *RAC IV*, Stuttgart 1959, Sp. 459–479, Sp. 472.

⁷⁶ Merki, *Homoiôsis theô*, 129.

3.3 *Eudaimonismus und personale Identität in der Consolatio Philosophiae*⁷⁷

Alle vier Meta-Erzählungen, (Neu-)Platonismus, Aristoteles und auch das Christentum argumentieren, dass das Glück (*eudaimonia, vita beata*) des Menschen nur im Rahmen der Rückkehr zu beziehungsweise (im Falle des Aristoteles) der Besinnung auf seine göttliche beziehungsweise gottnahe (Ursprungs-)Natur realisiert werden kann. Der Mensch hat also ein genuines Interesse, seine eigentliche Natur zu erkennen (und in diesem Sinne die Frage „Wer bin ich?“ vollständig zu beantworten) und nach ihr zurückzustreben. Glück und eine metaphysisch-normativ gefasste personale Identität gehören somit systematisch zusammen. Die Spezifität sowie die selektive Auswahl der Themenfelder, welche die antike Philosophie aus dem Problemkomplex „personale Identität“ behandelt, ergeben sich aus ihrer eudaimonistischen Intention sowie aus ihrem Selbstverständnis als Lebensform.⁷⁸ Personale Identität ist ihr gemäß etwas Wünschenswertes, das in Tätigkeiten aktiven Selbstvollzugs allererst konstituiert werden muss. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Betonung innerpsychischer Kohärenz (das sokratische „Nicht-mit-sich-selbst-im-Widerspruch-Stehen“⁷⁹) sowie biografischer Kontinuität und Gleichförmigkeit (die stoische Vier-*personae*-Lehre).⁸⁰ Die Realisierung beider ist Gegenstand einer philosophischen *epimeleia tês psychês* (Seelsorge). Diesen psychotherapeutischen Ansatz hat die Philosophie heute großenteils an die Psychologie abgegeben, wo – zum Teil unabhängig von den philosophischen Debatten – ebenfalls Identitätskonzepte entwickelt werden.

Die eudaimonistische Zielrichtung der *Consolatio Philosophiae* zeigt sich schon hinsichtlich ihrer vielfältig inspirierten literarischen Gestalt.⁸¹ Wie der Titel anzeigt, gehört die *Consolatio* erstens zum Genre der philosophischen Konsolationsliteratur. Ziel der Konsolationsliteratur sind die Vermittlung von Trostgründen (*consolationes*) in schwierigen Lebenssituationen und die Befreiung von schmerzhaften Affekten wie Trauer und Furcht. Sie steht so-

⁷⁷ Innovativ und erhellend zum Thema vgl. neuerdings A. Sirchisch von Kis-Sira, Zum eudämonologischen Konzept des Boethius. Eine Untersuchung der „*Consolatio Philosophiae*“, München 2012, 57–78. Sirchisch von Kis-Sira kontextualisiert den boethianischen Glücksbegriff mit seiner Persondefinition, vgl. ebd. 3.

⁷⁸ Hierin unterscheidet sie sich zum Teil deutlich von zeitgenössischen Debatten. M. Quante, Person, Berlin/Boston 2012, 135–157, diskutiert allerdings auch in der Gegenwartsphilosophie die „Persönlichkeit als Lebensform“.

⁷⁹ Ähnlich auch Aristoteles, Nikomachische Ethik IX 4, 1166a: „Denn [der *spoudaios*] ist mit sich selbst in Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen.“

⁸⁰ Die systematische Verknüpfung beider ergibt sich aus der tugendethischen Prägung der praktischen Philosophie der Antike. Tugenden sorgen als exzellente Persönlichkeitsmerkmale sowohl gemäß dem platonisch-peripatetischen als auch dem stoischen Verständnis zum einen für innerseelische Harmonie und Kohärenz und zum anderen als habitualisierte Verhaltensdispositionen für biographische Kontinuität. Wie ich im Folgenden zeigen werde, schließt sich Boethius daran an.

⁸¹ Zur Vielfalt der in der *Consolatio* vereinten literarischen Traditionen vgl. J. Gruber, Kommentar zu Boethius' *De Consolatione Philosophiae*, Berlin/New York 1978, 16–43.

mit im Kontext des sokratischen wie auch hellenistischen Selbstverständnisses von Philosophie als Fürsorge beziehungsweise Medizin (*medicina animi*) für die Seele. Adressaten dieser Trostschriften sind die eigene Person (so verfasst Cicero nach dem Tod seiner Tochter Tullia 45 v. Chr. eine Trostschrift an sich selbst (*consolatio ad se ipsum*) oder nahe Angehörige und Freunde. Von Seneca sind zum Beispiel Trostschriften aus der Verbannung an seine Mutter Helvia (*Consolatio ad Helviam matrem*) sowie an Polybius und Marcia überliefert.

Zweitens ist die *Consolatio* ein Protreptikos, eine Aufforderung zum Philosophieren. Urbild des Protreptikos ist die gleichnamige, nur noch in Fragmenten überlieferte Schrift des Aristoteles. Bedeutsam ist darüber hinaus Ciceros ebenfalls nicht erhaltener *Hortensius*, der zum Beispiel im spätantiken Kirchenvater Augustin »[d]ie Liebe zur Weisheit [entzündete, die] aber heißt auf Griechisch ‚Philosophie‘« (Conf. III, iv, 8)⁸². Auch der Protreptikos ist eudaimonistisch, insofern er als wesentlichen Grund für die Beschäftigung mit Philosophie deren Glücksrelevanz benennt: Wer Philosophie betreibt, lernt Methoden, die eine glückliche Lebensführung ermöglichen.

Drittens enthält die *Consolatio* auch Elemente der Diatribe. Ursprünglich bezeichnete man als Diatribe einen „Vortragstil, in dem durch fingierte Zwischenfragen oder Einwände eine Dialogsituation evoziert wird“⁸³; später dient der Begriff zur Bezeichnung popularphilosophischer Abhandlungen, die sich an ein Laienpublikum wenden. Intention der Diatribe ist es, konventionelle Wertvorstellungen ihrer Adressaten kritisch zu hinterfragen. Der philosophische Hintergrund ist zumeist kynisch beziehungsweise stoisch: Die Abwertung äußerer Güter wie Reichtum, Macht, Ehre etc. soll demonstrieren, dass sie für menschliches Glück nicht ausschlaggebend sind. Die Diatribe hat also ebenso wie die Konsolationsliteratur und der Protreptikos eine eudaimonistische Zielrichtung. Stilistisch sind Ironie, der Rückgriff auf vulgäre Sprache und scharfe Spitzen gegen den fingierten oder tatsächlichen Dialogpartner charakteristisch für die Diatribe. Wichtigster Vertreter der Diatribe ist der Kyniker Menippos von Gadara (3. Jhd. v. Chr.). Die nach ihm benannte Menippeische Satire vermischt die ernste Absicht philosophischer Belehrung mit Witz und Parodie in der Darstellung; insofern ist sie eine ernst-heitere Literaturgattung. Auch hinsichtlich ihrer literarischen Form ist die Menippeische Satire ein Zwitterwesen: Sie ist eine Mischung aus Prosa und Gedichten (Prosimetrum). Das Prosimetrum ist nun die vierte literarische Tradition, auf welche

⁸² Zitiert nach: *Augustinus*, Confessiones/Bekenntnisse (Lateinisch–Deutsch), übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Stuttgart 2009.

⁸³ K. Brodersen/B. Zimmermann, Metzler Lexikon Antike, Art. „Diatribe“, Stuttgart 2006, 139. Nähere Erläuterungen zur Diatribe finden sich bei Gruber, Boethius, 90–92.

die *Consolatio* zurückgreift. Die fünf Bücher der *Consolatio Philosophiae* sind als Wechselspiel von Prosaabschnitten und Versen konzipiert.

3.4 Narrative Identitäts(re)konstruktion in der *Consolatio Philosophiae*

3.4.1 Buch I. Die Diagnose des Identitätsverlusts

Die Erzählsituation im ersten Buch der *Consolatio* ist folgende: Boethius sitzt im Kerker von Pavia. Er ist seiner Ämter sowie seiner Ehre beraubt und muss für seine Familie den Verlust ihrer Güter und für sich selbst eine harte Strafe, womöglich das Todesurteil, fürchten. Er verzehrt sich in „beständigem Schmerz“⁸⁴ (Cons. I, 5pr 1), dem er durch Stöhnen und unkontrollierte Tränenausbrüche sichtbaren Ausdruck verleiht. Die platonisch-peripatetische Tradition vertritt das Idealbild eines philosophischen Weisen, der seine Affekte kontrollieren und auf ein vernunftgemäßes Maß eingrenzen kann, und der Neuplatonismus empfiehlt in Anknüpfung an das stoische Ideal die Affektfreiheit (*apatheia*) des Weisen, die aus der Geringschätzung vermeintlicher Güter wie Besitz, Ehre, Macht, Leben, körperliche Gesundheit etc. resultiert. Vor seinem plötzlichen gesellschaftlichen Fall hatte sich Boethius diese Weisheit im Umgang mit seinen Affekten zugesprochen. Nun, da er sich mit dem Verlust ebendieser Güter konfrontiert sieht und seine Weisheit erstmals auf die Probe gestellt wird, befürchtet er, dass er aufgrund des einstmaligen günstigen Schicksals in der Vergangenheit ein falsches Bild seines Charakters und seiner Fähigkeiten, sprich: eine *falsche Identität*, ausgebildet hatte. Denn, so bekennt er selbst: „Nicht ist einem, der fiel, sicher gewesen sein Schritt!“ (Cons. I, 1m 22).

Trost in seinem Leid sucht er zunächst bei den Musen der Dichtkunst. Dabei greift er auf einen Aspekt seiner Identität zurück, der sich auch in der Kerkerhaft erhalten hat: Boethius ist nach wie vor Kenner, Liebhaber und zugleich Autor von Poesie. So bekennt er, in Versen sprechend und auf diese Weise seine Fähigkeit zur Dichtkunst aktualisierend, von den Musen:

Diese wenigstens konnten Gefahr nicht und Schrecken (*terror*) besiegen,
Dass sie nicht doch als Geleit folgten auf unserem Weg.
Die einst der ruhmvolle Stolz beglückter (*gloria felicitis*) und prangender Jugend,
Trübe trösten sie (*solantur*) jetzt meines, des Greises Geschick (*fata*).
(Cons. I, 1m 5–8)

Bliebe es dabei, hieße das Werk *Consolatio Camenarum* (Trost der Musen) und nicht *Consolatio Philosophiae*. Tatsächlich dauert es nicht lange, und die Philosophie betritt in Gestalt einer „Frau [...] von sehr ehrwürdigem Aus-

⁸⁴ Die deutsche Übersetzung der *Consolatio* wird zitiert nach *Boethius*, *Trost der Philosophie*, übersetzt und herausgegeben von K. Büchner, mit einer Einführung von F. Klingner, Stuttgart 1971. Der lateinische Text wird zitiert nach *Boethius*, *Trost der Philosophie* (Lateinisch-Deutsch), herausgegeben und übersetzt von E. Gegenschatz und O. Gigon, eingeleitet und erläutert von O. Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004.

sehen (*mulier reverendi admodum vultus*)“ (Cons. I, 1pr 3f.) den Raum.⁸⁵ Sie wird näher qualifiziert als „Heilende [...] (*medicantis*)“ (Cons I, 3pr 2), womit der Autor sein therapeutisches Philosophieverständnis zum Ausdruck bringt. Boethius bedarf dieser Ärztin, denn er ist akut erkrankt. Im Zusammenhang mit der vorliegenden Frage ist die Diagnose interessant, welche die Heilkundige sogleich stellt: „Er hat sich selbst ein wenig vergessen (*sui paulisper oblitus est*)“ (Cons. I, 2pr 12f.). In einen modernen Begriff gefasst, handelt es sich bei dieser Krankheit um einen *Identitätsverlust*,⁸⁶ in antiken Konzepten um einen Fall misslingender Selbsterkenntnis. Der Identitätsverlust ist zwar nicht vollständig – Boethius hält zumindest an seiner Dichteridentität fest –, aber er betrifft wesentliche Teile seiner Persönlichkeit. Dies zeigt sich paradigmatisch an der Tatsache, dass er die Dame, die ihn im Kerker aufsucht, zunächst nicht als Philosophie erkennt.⁸⁷ Aus der Bildersprache, die Boethius hier gebraucht, zurückübersetzt, bedeutet dies, dass Boethius die philosophischen Überzeugungen, die ihn bisher geleitet haben, und die Charakterzüge beziehungsweise Tugenden, die er sich mit Hilfe der Philosophie angeeignet oder perfektioniert hat, unter dem Druck der gegenwärtigen Extremsituation nicht mehr aufrechterhalten kann. Boethius, den der Frühcholastiker Abaelard fünf Jahrhunderte später als „größten lateinischen Philosophen (*maximum [...] Latinorum philosophorum*)“⁸⁸ charakterisieren wird, hat seine Identität als Philosoph verloren.

Glücklicherweise stellt die Philosophie in ihrer Eigenschaft als Ärztin nicht nur die Diagnose. Sie leitet auch eine mehrstufige Therapie ein, im Verlaufe derer Boethius seine verlorene Identität wiedergewinnen wird. Die fünf Bücher der *Consolatio* illustrieren diesen Heilungsprozess, der mit der Rückgewinnung seines persönlichen Glücks verbunden ist.

Aus heutiger Perspektive lässt sich diese sukzessive Identitätsfindung als Prozess einer narrativen Identitätskonstruktion analysieren, die auf seiner Persondefinition beruht. Dies wird in vielfacher Hinsicht deutlich: Zum einen bekommt Boethius ja nicht wirklich Besuch von der Dame Philosophie, das heißt, er wird nicht von einer zweiten Person geheilt, von einem personalen und grammatischen Du, das seiner eigenen Person gegenübersteht und etwas weiß, was Boethius nicht mehr weiß, und ihn diesbezüglich be-

⁸⁵ Zur Figur der Philosophie und den literarischen Traditionen ihrer Ausgestaltung in der *Consolatio* vgl. J. Gruber, Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: RMP 112 (1969), 166–186.

⁸⁶ Chr. Wolf, Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: E. Paratore (Hg.), Rivista di cultura classica e medioevale VI/3, Rom 1964, 213–223, hat überzeugend dargelegt, dass es sich um ein seelisches Krankheitsbild handelt und nicht um die eher physiologische Pathologie des *lethargicus*, wofür W. Schmid, Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: Festschrift Bruno Snell, München 1956, 112–144, argumentiert hatte.

⁸⁷ Vgl. Cons. I, 1pr 43–45.

⁸⁸ *Introductio ad theologiam*. Zitiert nach Gruber, Boethius, 107 (ohne genaue Stellenangabe).

lehrt. Vielmehr ist es Boethius selbst, der auf seinen emotionalen und kognitiven Verwirrungszustand Bezug nimmt und ihn als Selbst- oder Identitätsverlust charakterisiert. Dieses reflexive Selbstverhältnis wird durch die menschliche Rationabilität ermöglicht, und sie ist es auch, die die Voraussetzung für eine Persönlichkeitsentwicklung auch und gerade in Krisensituationen darstellt. Personen nehmen ihre psychischen Zustände nicht nur wahr, sondern können sich darüber hinaus zu ihnen in ein Verhältnis setzen. Boethius erkennt, dass seine philosophischen Überzeugungen unter dem Druck der Situation zusammengebrochen sind und mit ihnen ein wesentlicher Teil der eigenen Identität verloren geht. Diese Erkenntnis (und das Bemühen um Rückgewinnung seiner Identität) personifiziert er und gibt ihr den Namen Philosophie. Das Gespräch des Boethius mit der Philosophie ist in Wahrheit ein Gespräch des Boethius mit sich selbst.⁸⁹ Das heißt aber auch, dass die Philosophie immer noch Teil der Persönlichkeit des Boethius ist. Er hat das Wissen um die philosophischen Erkenntnisse, die ihn früher geleitet haben, nicht verloren, aber sie haben angesichts der bitteren Realität an Überzeugungskraft eingebüßt. Boethius versucht nun, sich in einem inneren Reflexionsprozess seine früheren philosophischen Überzeugungen erneut anzueignen. Indem er dies tut, knüpft er schon an seine alte Philosophenidentität an: Kein Geringerer als Platon hatte die Philosophie (resp. das Denken, *dianoia*) definiert als „Unterredung, die die Seele im Inneren mit sich selbst führt (*ho men entos tês psychês pros autên dialogos*)“.⁹⁰ Auch hinsichtlich der Diagnose des Selbstvergessens bewegt er sich in der platonischen Tradition. Wie Platon im *Phaidros* berichtet, hat unsere Seele vor dem Fall in den Körper die Ideen als Urbilder allen Seins geschaut und besaß somit höchstes Wissen.⁹¹ Dieses Wissen hat sie bei der Inkorporation in den Leib vergessen, und sie muss es sich philosophierend (also: mit sich selbst sprechend) wieder aneignen (*anamnêsis*).⁹²

Die *Consolatio* beinhaltet somit ein komplexes Geflecht mehrerer *personae*:⁹³

Persona 1 ist der Gefangene Boethius im Kerker.

Persona 2 ist der hohe Beamte und Philosoph Boethius vor seiner Inhaftierung. *Persona 1* erlebt den Wechsel von *persona 2* zu *persona 1* als Verlust der personalen Identität.

Persona 3 trägt den Namen Philosophie. Sie ist die reflexive Selbstbetrachtung und das praktische Selbstverhältnis von *persona 1*, welches deren

⁸⁹ Vgl. Reiss, Boethius, 138: „We recognize that [the *Consolatio*] is actually the externalizing of an internal conflict.“

⁹⁰ *Sophistês* 263e. Zitiert nach Platon, *Der Sophist* (Griechisch–Deutsch), Einleitung, Übersetzung und Kommentar von H. Meinhardt, Stuttgart 1990.

⁹¹ *Phaidros* 245e–247c.

⁹² Vgl. *Menon* 81a–86c.

⁹³ J.-M. Claassen, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Madison 1999, 168, sieht drei *personae*: „I’ as both narrator and object of narrative, but also as interlocutor“.

Identitätsverlust reflektiert und Anstrengungen zur Therapie unternimmt. Zugleich verkörpert sie die philosophischen Überzeugungen von *persona 2*, von denen noch Reste in *persona 1* erhalten sind.

Persona 4 ist die literarische Figur Boethius in der *Consolatio*. Diese erhebt Anspruch auf Authentizität, sie ist aber nicht zwangsläufig eine detailgenaue Abbildung von *persona 1*, dem Gefangenen Boethius im Kerker. Da die *Consolatio* in protreptischer Absicht verfasst ist, da sie die Glücksrelevanz der Philosophie illustrieren und nicht nur Boethius selbst, sondern auch den Leser trösten soll und darüber hinaus in formaler wie inhaltlicher Hinsicht auch der Diatribe und dem Prosimetrum gerecht werden soll, ist *persona 4* literarisch stilisiert. Boethius mag zum Beispiel bei der Darstellung seines psychischen Zusammenbruchs übertrieben haben, um die Wirkmächtigkeit der glücksbringenden Ärztin Philosophie umso deutlicher herauszustellen. Hinsichtlich der vorliegenden Fragestellung relevant ist, dass in *persona 4* als literarische Figur Boethius' Identitätskonstruktion narrative Gestalt erhält. Boethius erzählt sie als kohärente und nachvollziehbare Geschichte, und er erzählt sie nicht nur sich selbst, sondern auch dem zukünftigen Leser. Damit kommen wir zu *persona 5*.

Persona 5 ist der Leser, den *persona 1* als Verfasser der *Consolatio* im Blick hat. In den Vorüberlegungen haben wir gesehen, dass Identitäten im sozialen Raum konstituiert werden und dass Inkohärenzen zwischen Selbst- und Fremdbild ein Problem darstellen. Die Anklagepunkte kennzeichnen Boethius unter anderem als Hochverräter, der sich seine hohen Ämter durch Zauberei statt durch Kompetenz erschlichen hat.⁹⁴ Boethius muss befürchten, dass die Volksmeinung und schlimmstenfalls die Geschichtsschreibung ihn als Schurken und Hochstapler wahrnehmen. Er selbst sieht sich jedoch als platonischer Philosophenherrscher, dessen Ziel das Glück des Staates und seiner Bewohner ist.⁹⁵ Die relativ langen Passagen in der *Consolatio*, in denen Boethius seine zahlreichen Verdienste um den Staat aufzählt und seine Unschuld hinsichtlich der Anklagepunkte beteuert, sollen dieses Selbstbild dem Leser vermitteln und auf diese Weise die Kohärenz von Selbst- und Fremdbild sicherstellen.⁹⁶

⁹⁴ Die Anklagepunkte beschuldigen Boethius des *crimen maiestatis* (der Verletzung der Königswürde), des *crimen perduellionis* (des Hochverrats) sowie des *crimen sacrilegii* (des Religionsfrevels), vgl. Gruber, Boethius, 9. Letzteres gründet wohl in den theurgischen Praktiken, die in neuplatonischen Kreisen nicht unüblich waren, vgl. J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 150. Die Anklage erhob den Vorwurf, Boethius habe sich seine herausragende politische Stellung mit unlauteren Mitteln erworben. Vgl. Cons. I, 4pr 131–134: „Die Würde (*dignitatem*) dieser Anklage sahen auch die, welche sie einbrachten: um sie durch Beimischung eines Verbrechens (*alicuius sceleris*) zu verdunkeln, logen sie deshalb, ich hätte aus Ehrgeiz nach Stellung mein Gewissen mit einem Gottesfrevel (*sacrilegio*) befleckt.“

⁹⁵ Vgl. Cons. I, 4pr 16–30.

⁹⁶ Vgl. Cons. I, 4pr 31–169.

In den fünf Büchern der *Consolatio* schildert Boethius detailreich seine Identitäts(re)konstruktion⁹⁷ als psychotherapeutisches Projekt. Voraussetzung für die erfolgreiche Therapie ist eine korrekte Diagnose, die sich aus der Deutung der Symptome ergibt. Die erste Diagnose seitens der Philosophie haben wir schon kennengelernt: Boethius leidet an Selbstvergessen. Nachdem sie sich eine Weile mit ihrem Patienten unterhalten hat, modifiziert die Ärztin Philosophie ihre Diagnose leicht: „[D]u hast aufgehört zu wissen, was du selbst bist (*quid ipse sis, nosse desisti*).“ (Cons. I, 6pr 46) Entscheidend ist, dass die Philosophie eben nicht formuliert, Boethius wisse nicht mehr, wer (*quis*) er ist, sondern was (*quid*) er ist. Hier offenbart sich nämlich der normative Aspekt in Boethius' Verständnis von personaler Identität: Personale Identität kann der Einzelne nur dann erreichen, wenn er weiß, was er qua seiner menschlichen Wesensnatur ist, und wenn er darüber hinaus gemäß dieser Wesensnatur lebt.

Die Philosophie leitet nun einen sokratischen Dialog ein, mit dem Ziel, Boethius zur Erkenntnis seiner Wesensnatur zurückzuführen. Zentraler Punkt ihrer Bemühungen ist es, dem Gefangenen die potenzielle, auf Rationalität basierende Gottähnlichkeit dieser Menschennatur vor Augen zu führen. Zunächst eruiert die Philosophie, welche seiner philosophischen Überzeugungen sich erhalten haben und welche er vergessen hat. Boethius bestätigt auf Nachfrage, dass Gott die Welt erschaffen hat und gemäß seiner Vorsehung leitet.⁹⁸ Er weiß also, dass alle Dinge ihren Ursprung bei Gott haben. Was er jedoch nicht mehr zu benennen weiß, sind Endzweck und „Ziel (*finis*) der Dinge [...], und wohin der Drang (*intentio*) der ganzen Natur strebt“ (Cons. I, 6pr 26f.). Auch hinsichtlich der Frage, ob Boethius sagen könne, „was ein Mensch ist (*quid igitur homo sit*)“ (Cons. I, 6pr 40), weiß Boethius nur die halbe Antwort zu geben: Er bekennt zwar, ein Mensch, das heißt „ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen (*rationalis animal atque mortale*)“ (Cons. I, 6pr 41f.) zu sein, aber die weitere Frage der Philosophie, ob er denn nicht auch noch etwas anderes sei, verneint er irritiert.⁹⁹

Interessant ist, dass die Antwort auf beide Fragen dieselbe ist: Das Endziel aller Dinge ist Gott, und in der mit Vernunft begabten Natur des Menschen liegt es, die Grenzen zum Göttlichen hin in einem gewissen Sinne zu transzendieren.¹⁰⁰ Boethius wusste dies früher; er hat es nur vergessen und

⁹⁷ Um eine Identitätsrekonstruktion handelt es sich insofern, als Boethius ja seine ursprüngliche Identität zurückgewinnen will.

⁹⁸ Vgl. Cons. I, 6pr 9–12.

⁹⁹ Vgl. Cons. I, 6pr 44.

¹⁰⁰ Interessanterweise nimmt Boethius selbst bei seiner Verteidigung hinsichtlich der Anklage wegen Zauberei beziehungsweise Gottesfrevl auf die *homoiōsis theō* Bezug: „Du träufstest nämlich täglich das Wort der Pythagoreer in mein Ohr und meine Gedanken: Folge Gott (*hepou theō*)! Und es hätte mir nicht angestanden, nach dem Schutz minderwertiger Geister zu haschen, mir, den du zu solcher Höhe bildetest, dass du ihn ‚einem Gott ähnlich (*consimilem deo*)‘ machtest“ (Cons. I, 4pr 137–141). Boethius erinnert sich also noch daran, dass er einst die *homoiōsis*

muss sich wiedererinnern. Die Rede von Vergessen und Wiedererinnern ist natürlich metaphorisch: Er hat seine früheren Überzeugungen nicht im Wortsinn vergessen; er hat sie vielmehr verloren in dem Sinne, dass sie ihm nicht mehr wahr zu sein scheinen. Den Grund dieses Übels sieht Boethius in dem „Leid (*maeror*)“, das sein „Gedächtnis geschwächt (*memoriam hebavit*)“ (Cons. I, 6pr 28f.) hat, und die Philosophie verweist auf den Aufbau der Affekte „Schmerz, Zorn und Trauer (*dolor ira maeror*)“ (Cons. I, 5pr 38), der seinen Geist verwirrt. Da die Musen der Dichtkunst keine Heilung versprechen, sondern die Affekte nur noch mehr anpeitschen, schickt die Philosophie zunächst die „Bühnendirnen (*scaenicas meretriculas*)“ (Cons. I, 1pr 29) aus dem Krankenzimmer und beginnt ihre Therapie. Das Heilverfahren ist zweistufig: Es beginnt mit der Anwendung „linder[.] (*lenioribus*)“ Heilmittel, welche die „durch die einströmenden Leidenschaften verhärtet[e]“ „Geschwulst“ (*in tumorem perturbationibus influentibus induruerunt*) erweichen und zur „Wirkung eines schärferen Mittels (*acrioris vim medicaminis*)“ (Cons. I, 5pr 40–43) bereitmachen sollen. Diese Medikation entspricht den neuplatonischen Empfehlungen¹⁰¹ und reiht sich in das plotinische Programm der *homoïsis theô* ein. Die im ersten Buch der *Consolatio* dominierenden Motive der „Verbannung (*exsulemque*)“¹⁰² und Verirrung aus der Heimat (*a patria [...] aberrasti*)¹⁰³ und die Metaphorik von Abstieg beziehungsweise Verweilen in der „Tiefe (*profundo*)“¹⁰⁴ und Aufstieg¹⁰⁵ beziehungsweise der Wohnstatt in der Höhe verweisen ebenso wie die Bildersprache von Glanz / Leuchten (*lumine*)¹⁰⁶ beziehungsweise Licht (*luce*)¹⁰⁷ und Finsternis (*tenebras*)¹⁰⁸ auf die mit dem platonischen Höhlengleichnis¹⁰⁹ verknüpfte Kreisbewegung von Abirring und Rückkehr zum göttlichen Einem, die – wie geschildert – in die *homoïsis-theô*-Lehre eingebettet ist.¹¹⁰

theô verfolgte, ist aber in der gegenwärtigen Situation nicht mehr in der Lage, dieselbe zu aktualisieren.

¹⁰¹ *De Vogel*, *The Problem of Philosophy*, 286f., verweist auf Enneade V 1,1, wo das Vergessen Gottes seitens der Seelen durch deren Hinwendung zu vergänglichen Dingen erklärt und eine zweistufige Heilung durch (erstens) die Entwertung eben dieser verlierbaren (Schein-)Güter sowie (zweitens) durch den Nachweis des Wertes echter und bleibender Güter empfohlen werde. Dieses therapeutische Verfahren scheint parallel zu laufen mit dem Fortschreiten von den bürgerlichen Tugenden, welche die Leidenschaften mäßigen und falsche Meinungen beseitigen (vgl. Enneade I 2, 2), zu den – mit Apathie verbundenen – höheren kathartischen Tugenden. Erst letztere vollenden die *homoïsis theô*. Zum Thema vgl. genauer (unter Einbezug des philosophiehistorischen Kontexts der *Consolatio*) *Erler*, *Hellenistische Philosophie*.

¹⁰² Cons. I, 5pr 4. Vgl. auch Cons. I, 6pr 48–50.

¹⁰³ Cons. I, 5pr 6f.

¹⁰⁴ Cons. I, 2m 1. Die Abwendung vom Göttlichen wird in Buch I auch durch den gesenkten Blick Boethius' illustriert, vgl. Cons. I, 1pr 49; und Cons. I, 2m 26f.

¹⁰⁵ Vgl. Cons. I, 7m 23f.

¹⁰⁶ Cons. I, 3m 9.

¹⁰⁷ Cons. I, 2m 2.

¹⁰⁸ Cons. I, 2m 3.

¹⁰⁹ Vgl. Cons. I, 2m 25.

¹¹⁰ Die entsprechende Metaphorik findet sich vor allem in 2m, 3m, 4m und 7m und den diese

Zu den milderer Heilmitteln, welche die Umkehr der Blickrichtung von der Tiefe der wandelbaren Erscheinungswelt zur Höhe des ewig Göttlichen durch die Beruhigung der in Aufruhr geratenen Affekte vorbereiten, gehört auch ein Pharmakon, das im Zusammenhang mit der Identitätsrekonstruktion des Boethius von besonderer Bedeutung ist: Die Philosophie verweist den mit seinem Schicksal hadernden Boethius auf andere unschuldig Verurteilte: Anaxagoras, Zeno, Canius, Seneca, Soranus und natürlich Sokrates erlitten Verbannung oder Tod, eben weil sie dem Ruf der Philosophie zu einem gottähnlichen Leben gefolgt waren.¹¹¹ Damit motiviert die Philosophie Boethius zu einer Identifizierung mit Anderen, die demselben Lebensziel gefolgt sind, die dieselben Konsequenzen zu ertragen hatten und die dennoch nicht von ihrer philosophischen Orientierung abgefallen sind. Vor allem das Beispiel des Sokrates soll wohl Boethius hinsichtlich seiner Rückenbindung an einstige philosophische Überzeugungen als Vorbild und Identifikationsobjekt dienen.

3.4.2 Buch II. Aufklärung über das Wesen der Fortuna

Boethius hadert mit Fortuna, weil sie ihm wesentliche Glücksgüter entrisen hat beziehungsweise noch zu entreißen droht: Reichtum (*divitiarum*)¹¹² und Besitz in Gestalt von Gold und Edelstein (*auri gemmarumque*)¹¹³, prunkvollen und farbenfrohen Gewändern (*variis [...] vestibus*)¹¹⁴, eine große Dienerschar (*longus ordo famulorum*)¹¹⁵, Ämterwürden und politische Macht (*dignitatibus potentiaque*)¹¹⁶ und nicht zuletzt Ruhm (*gloriae*)¹¹⁷. Gemäß der intendierten ersten Therapiestufe überzeugt die Philosophie Boethius zunächst von der relativen Wertlosigkeit dieser Güter.¹¹⁸ Das Verfahren, das sie anwendet, ist bemerkenswert: Sie schlüpft in die Maske der Fortuna und verteidigt sich gegenüber den (ungerechten) Vorwürfen des Boethius. Bemerkenswert ist dies deshalb, weil nun zu den fünf *personae*

Gedichte umrahmenden Prosaabschnitten. Zu den genannten Gedichten vgl. ausführlich H. Scheible, Die Gedichte in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, Heidelberg 1972, 17–28; 30–32; 33–35; 43–46.

¹¹¹ Vgl. Cons. I, 3pr 31–37.

¹¹² Cons. II, 5pr 7.

¹¹³ Cons. II, 5pr 101.

¹¹⁴ Cons. II, 5pr 48.

¹¹⁵ Cons. II, 5pr 51.

¹¹⁶ Cons. II, 6pr 1.

¹¹⁷ Cons. II, 7pr 7.

¹¹⁸ Die diesbezügliche Argumentation ist vielschichtig und wird im Folgenden nur in (für die Absicht der vorliegenden Untersuchung relevanten) Teilaspekten referiert. Zur näheren Darstellung vgl. Gruber, Boethius, 60–66. Im Zuge der Entwertung des Ruhms beziehungsweise des guten Rufs (*gloria; fama*) bezieht sich Boethius auf das *Somnium Scipionis* bei Cicero, De re publica VI, 9–29, das er wohl im Original wie auch aus dem Kommentar des Macrobius kannte, vgl. Gruber, Kommentar, 40 und – in der Neuauflage von 2006 – 219. Zur Analyse des *Somnium Scipionis* vgl. genauer N. Strobach, Cut and Paste – What Use Boethius Makes of Cicero's *Somnium Scipionis*, erscheint demnächst im Sammelband zur Tagung „The Dream of Scipio and its Tradition“, Oxford, 18.–19.05.2007, herausgegeben von J.-L. Labarrière.

der *Consolatio* noch eine sechste dazukommt: *Persona 6* ist die Philosophie (also *persona 3*), die die Rolle der Fortuna einnimmt. Da die Philosophie wiederum die reflexive Selbstbetrachtung des Gefangenen Boethius im Kerker (*persona 1*) darstellt, ist es in Wahrheit Boethius selbst, der Fortuna gegenüber seiner Anklage in Schutz nimmt. Dies ist hinsichtlich seiner Identitätsrekonstruktion von entscheidender Bedeutung. Indem er nämlich gedanklich eine andere Identität annimmt (die der Fortuna), gelingt ihm ein Perspektivenwechsel: Er identifiziert sich mit der Sicht der Fortuna und übernimmt sie. Da die Selbstwahrnehmung der Fortuna ihrer Fremdeinschätzung seitens der Philosophie entspricht (weshalb die Philosophie auch problemlos in ihre Rolle schlüpfen kann), bedeutet dies, dass Boethius sich auf diese Weise seine früheren philosophischen Überzeugungen aktiv wieder zu eigen macht. Fortuna verweist Boethius folglich auf immer schon von ihm Gewusstes, an das es sich nur wieder zu erinnern gilt: „Hast du denn nicht als Knabe gelernt, dass auf der Schwelle des Zeus ‚zwei Fässer‘ liegen, ‚das eine der Übel, das andere der Güter?‘“ (Cons. II, 2pr 40–42¹¹⁹). Das Wesen der Fortuna ist eben ihre Wandelbarkeit; sie verteilt gemäß ihrer Willkür Gaben wie Plagen ohne Ansehen der Person und ohne Berücksichtigung der Würdigkeit: In diesem Sinne ist sie eine „blinde [...] Gottheit (*caeci numinis*)“ (Cons. II, 1pr 33).

Der entscheidende Fehler, den Boethius begeht, ist, dass er glaubt, dass die akzidentellen Güter Fortunas wesentlich zu seiner Person gehören, dass sie Teil seiner Identität sind und Boethius zu dem machen, was er ist. Er hat gedacht, Fortunas Glücksgüter wären sein eigen und würden sein Glück konstituieren. Doch, so wendet die Philosophie ein, „wenn dein wäre (*si tua forent*), was du als verloren beweinst, hättest du es unmöglich verloren.“ (Cons. II, 2pr 19f.) Tatsächlich jedoch sind all diese Dinge nur relative Güter: Reichtum, Würden, Macht und Ruhm sind für sich genommen wertlos. Sie haben nur instrumentellen Wert, insofern sie für das Gemeinwohl gebraucht werden, und sind zur Glückssicherung nicht geeignet. Dies ergibt sich schon aus der formalen Bestimmung des Glücksbegriffs:

(fB 1) Die Glückseligkeit (*beatitudo*) ist das höchste Gut (*summum bonum*) einer vernunftbegabten Natur (*naturae ratione degentis*).¹²⁰

(fB 2) Das höchste Gut muss die Eigenschaft haben, unverlierbar zu sein.¹²¹

Die Gaben der Fortuna jedoch sind als äußere Güter ungewiss und verlierbar; also können sie nicht das höchste Gut, die Glückseligkeit des Men-

¹¹⁹ Die Philosophie/Fortuna zitiert *Homer*, Ilias XXIV, 527–528. Vgl. *Büchmer*, Anmerkung 6 zum Buch II der *Consolatio*, 175 (in der von ihm übersetzten, o. g. Ausgabe).

¹²⁰ Vgl. Cons. II, 4pr 78 f. Auch an dieser Stelle zeigen sich Verbindungslinien von C. Eut. zur *Consolatio*: Glückseligkeit kann nur vernunftbegabten Wesen (also: Personen) zugeschrieben werden.

¹²¹ Boethius formuliert in Cons. II, 4pr 79 f. negativ: „[...] und nicht höchstes Gut ist, was irgendwie entrissen (*eripi*) werden kann“.

schen, ausmachen. Kontrollierbar ist für den Menschen nur das eigene Selbst, die eigene Seele und der unsterbliche Geist (*mentes hominum nullo modo esse mortales*, Cons. II, 4pr 92). Daher insistiert die Philosophie:

Warum also, o ihr Sterblichen, sucht ihr ein Glück (*felicitatem*), das in euch liegt (*intra vos positam*), draußen? Irrtum und Unwissenheit (*error [...] inscitiaque*) verwirren euch. [...] Gibt es etwas Kostbareres als dich selbst? Nein! wirst du sagen; wenn du also deiner mächtig bist (*si tui compos fueris*), wirst du besitzen, was du nie verlieren möchtest und das Schicksal (*fortuna*) nicht entföhren kann.

(Cons. II, 4pr 71–76)

Die Philosophie ermahnt Boethius: „Niemals wird Glück (*fortuna*) zu deinem Eigentum machen, was Natur (*natura*) dir fremd (*aliena*) erschuf!“ (Cons. II, 5pr 41 f.). Das, was die menschliche Natur wesentlich bestimmt, ist eben ihre Rationabilität, durch die sie mit dem Göttlichen verbunden ist. Doch das Vernunftvermögen kann auch fehlgehen, weshalb es gilt, der rechten Vernunft (*orthos logos*) zu folgen. Rationabilität muss aktualisiert und richtig gebraucht werden. Boethius hat diesbezüglich Aufklärungsbedarf: „[W]as du als Strafe für falsche Denkungsart (*falsae opinionis*) büßt, kannst du nicht mit Recht den Dingen zur Last schreiben“ (Cons. II, 4pr 7).

Die Unverlierbarkeit des höchsten Gutes leitet hin zum Motiv der *homoiôsis theô*. Das Göttliche ist – (neu-)platonisch und christlich gedacht – der Inbegriff absoluter Selbstmächtigkeit, die durch seine Ewigkeit, Einheit, Unveränderlichkeit und die damit verbundene Leidensunfähigkeit garantiert wird. Das Streben des leidensfähigen und der Wandelbarkeit unterworfenen Menschen nach Glück kann also nur zur Erfüllung gelangen, wenn er sich um eine weitestgehende Verähnlichung mit Gott bemüht. Dies geschieht, indem er sich von den materiellen, leiblichen und vergänglichen Gütern ab- und dem Göttlichen, dessen Spuren (*ichmoi/vestigia*) sich in seiner Seele beziehungsweise in seinem Geist vorfinden, zuwendet.¹²² So ist die oben zitierte Mahnung der Philosophie, das Glück liege in Boethius selbst, zu verstehen.

3.4.3 Buch III. Die Umkehrbewegung zum Göttlichen

Diese Umkehr- und Aufwärtsbewegung des Boethius hin zum Göttlichen vollzieht sich nun in Buch III der *Consolatio*. Ausgangspunkt ist die schon in Buch II erörterte Frage nach dem Glück. Zu den dort genannten formalen Bestimmungen des Glücksbegriffs fügt die Philosophie eine weitere hinzu:

(fB 3): „Glück [ist] ein Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist ([...] *esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*).“ (Cons. III, 2pr 10f.)¹²³

¹²² Auch dies ist vor dem Hintergrund eines (christianisierten) Neuplatonismus zu verstehen. Vgl. Plotin, Enneade VI 7,1, wo die Seele des Menschen als sein eigentliches Selbst bezeichnet wird; und Augustin, Confessiones VI,1,1, der seinen langjährigen manichäischen Irrtum als Suche nach Gott außerhalb des eigenen Selbst interpretiert.

¹²³ Boethius vertritt somit eine integrative beziehungsweise „monolithische“ (*Marenbon*, Bo-

Ausgehend von den formalen Bestimmungen des Glücksbegriffs eruiert die Philosophie nun die Materie des Glücks. Hierbei lenkt sie Boethius' Augenmerk zunächst auf die konventionell verfolgten Glücksgüter und deren Ziele:¹²⁴ Reichtum wird aufgrund der von ihm erwarteten Selbstgenügsamkeit (*sufficientia*) erstrebt.¹²⁵ Im Streben nach Macht (*potentia*) bemühen sich manche um politische Herrschaftsgewalt.¹²⁶ Wieder andere bemühen sich um der Ehrwürdigkeit (*reverentia*) willen um Auszeichnungen und Ämter.¹²⁷ Wer sich Berühmtheit (*celebritas*) erwerben will, betätigt sich in „Friedens- und Kriegskünste[n]“ (Cons. III, 2pr 22f.). Nicht wenige schließlich geben sich auf der Suche nach Freude und Heiterkeit (*laetitia*) vielfältigen körperlichen Lüsten hin.

Die Ziele, die mit den herkömmlichen Glücksgütern erstrebt werden, sind *echte* Ziele, die das natürliche und naturgemäße Streben¹²⁸ einer vernunftbegabten Natur darstellen. Aus ihnen schließt die Philosophie auf die materielle Bestimmung des Glücksbegriffs:

(mB): „Das Glück ist [...] höchstes Genügen, höchste Macht, auch Ehrwürdigkeit, Berühmtheit und Freude (*Nam eadem sufficientia summa est, eadem summa potentia, reverentia quoque, claritas ac voluptas beatitudo [...]*).“ (Cons. III, 10pr 111–113)

Da die konventionellen Güter aber keine adäquaten Mittel zum Erreichen dieser Ziele darstellen, sind sie nur „Schattenbilder (*imagines*)“¹²⁹ des wahren Glücks: Auch großer Reichtum kann immer noch vermehrt werden, und die Habgier verhindert echte Selbstgenügsamkeit. Ehrwürdig ist allein die Tugend, und Ämter wie Ehrensitze haben nicht die Eigenschaft, ihre Inhaber tugendhaft zu machen; eher ist das Gegenteil der Fall. Auch die Macht politischer Amtsinhaber ist trügerisch: Könige und Tyrannen müssen ihrer zahlreichen Feinde wegen mit dem Damoklesschwert der Todesfurcht in Ängsten verzehrt leben. Fragwürdig ist darüber hinaus das Streben nach Ruhm, denn die Volksgunst rührt weder aus richtigem Urteil her noch dauert sie zuverlässig. Körperliche Lüste schließlich werden oft unter Ängsten begehrt und nach der Befriedigung bereut.¹³⁰

ethius, 106, meine Übersetzung) Glückskonzeption.

¹²⁴ Dabei geht Boethius im Einklang mit den verschiedenen Traditionslinien der antiken Philosophie davon aus, dass die *beatitudo* das letzte Strebenziel aller Menschen darstellt und Uneinigkeit lediglich über die Wege zum Erreichen dieses Ziels besteht. Vgl. exemplarisch *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 2, 1095a; und *Augustin*, De beata vita 2, 1.

¹²⁵ Vgl. Cons. III, 2pr 15 f.

¹²⁶ Vgl. Cons. III, 2pr 19–21.

¹²⁷ Vgl. Cons. III, 2pr 17–19.

¹²⁸ Vgl. Cons. III, 3pr 4f.: „[...] und deshalb führt euch ein Naturtrieb (*naturalis ducit intentio*) zum wahren Guten.“ Die Konzepte, die hier zu Grunde liegen, sind wohl der (neu-)platonische Eros, der nach dem immerwährenden Besitz des Schönen und Guten strebt (vgl. *Platon*, Symposium 202d u. 206a; *Plotin*, Enneade III 5) oder auch die aristotelische *entelecheia* als das den Lebewesen innewohnende Streben der Selbstverwirklichung.

¹²⁹ Cons. III, 1pr 19 (in Anspielung auf das platonische Höhlengleichnis).

¹³⁰ Zur Destruktion der herkömmlichen Glücksgüter vgl. genauer Cons. III, 3pr–8pr. Für alle

Bedeutsam hinsichtlich der Identitätsrekonstruktion des Boethius ist folgendes, zum Kontext der Entlarvung der Scheingüter gehörendes Metrum:

Ach, wie führt von dem Pfad seitwärts bejammernswert
Die Torheit in die Irre euch.
[...]
Was erfleh' ich herab Würd'ges dem dumpfen Geist?
Nach Schätzen, Ehren geh' ihr Trieb
Und erst, wenn sie errafft Falsches (*falsa*) mit schwerer Last,
Dann mögen sie das Wahre schau'n (*tum vera cognoscant bona*)!
(Cons. III, 8m 1 f. und 19–22)

Während Boethius in den ersten beiden Büchern der *Consolatio* noch den Verlust von weltlicher Ehre, Besitz, Würden und Macht beklagt und für den Abfall von seinen philosophischen Überzeugungen verantwortlich gemacht hatte, deutet er diesen Verlust nun um. Es ist gerade die mit dem Verlieren konventioneller Glücksgüter verbundene Leiderfahrung, die ihm deutlich macht, dass das wahre Glück hier nicht zu finden ist. Diese Re-Interpretation vollzog sich im erneuten Diskurs mit *persona 3* (Philosophie), der Personifikation seiner früheren philosophischen Überzeugungen. Zugleich geschieht sie in Anwendung der philosophischen Methodik rationaler Argumentation sowie des philosophischen Dialogs und damit im Rückgriff auf das verbliebene Persönlichkeitsinventar von *persona 2*, dem Philosophen Boethius vor seiner Inhaftierung. Das Metrum suggeriert, dass Boethius vor dem Verlust der genannten Scheingüter zwar theoretisch um deren Fragwürdigkeit gewusst hat, aber diese Erkenntnis nicht gänzlich verinnerlicht hat.¹³¹ Dieses kognitiv-affektive Versäumnis offenbarte sich erst in der Krisensituation des Verlusts. Indem Boethius in einer Phase akuter existenzieller Bedrängnis die philosophischen Meta-Erzählungen und deren Argumente erneut reflektiert, gelingt ihm allererst die vollständige lebenspraktische Akzeptanz ihrer Theoreme. Damit hat Boethius mehr als nur die gewünschte Identitätsrekonstruktion erreicht: Der zeitweilige Identitätsverlust konnte nicht nur überwunden werden, sondern hat zu einer Optimierung der ursprünglichen Philosophenidentität geführt. Im Rahmen seiner narrativen Identitätskonstruktion ist es Boethius auf diese Weise gelungen, sein Schicksal mit Sinn und Bedeutung zu füllen.¹³²

Doch die Beweisführung der Philosophie ist noch nicht abgeschlossen. Im Bestreben, die materielle Bestimmung des Glücksbegriffs (mB) und die formale Bestimmung 3 (fB 3) zu verknüpfen, argumentiert sie für die „Einheit (*unum simplexque natura*)“ (Cons. III, 9pr 51) von Selbstgenügsamkeit,

Glücksgüter gilt, dass sie (fB 2) nicht erfüllen: Sie sind prinzipiell verlierbar und unterliegen nicht der vollständigen Kontrolle der Person.

¹³¹ Hiermit nimmt es direkten Bezug auf das erste Metrum der *Consolatio* (22): „Nicht ist einem, der fiel, sicher gewesen sein Schritt!“

¹³² Insofern ist die Ausdeutung der *Consolatio* durch *D. F. Duclow*, *Perspective and Therapy in Boethius's Consolation of Philosophy*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 4 (1979), 334–434, vor dem Hintergrund des logotherapeutischen, auf dem Konzept eines „Willens zum Sinn“ fußenden Ansatzes von Viktor Frankl zielführend und fruchtbar.

Macht, Ehrwürdigkeit, Berühmtheit und Freude als Materie des Glücks.¹³³ Bei der Hinführung auf das Problem der Lokalisierung dieses Glücks kulminiert der philosophische Logos in Gestalt dichterischer Rede: Der nun folgende berühmte Hymnus *O qui perpetua* (Metrum 9) integriert „Grundansichten der Genesis und des platonischen ‚Timaios‘“¹³⁴ und preist den göttlichen Schöpfer (*sator*) als Ursprung (*principium*) und Ziel des Kosmos, insbesondere als Endziel (*fnis*) des menschlichen Geistes.¹³⁵ Boethius bejaht die Ausführungen der Philosophie und hat damit die – zu Beginn des Dialogs noch „vergessene“ – Antwort auf die erste identitätsrelevante Frage nach dem „Ziel (*fnis*) der Dinge [...], und wohin der Drang (*intentio*) der ganzen Natur strebt“ (Cons. I, 6pr 26f.) wiedererinnert. Zur Debatte steht nun noch die ebenfalls vergessene Antwort auf die zweite Frage, „was ein Mensch ist (*quid igitur homo sit*)“ (Cons. I, 6pr 40), welche die Voraussetzung zur Klärung der Frage nach der Identität des Boethius darstellt. Boethius erfährt im Fortgang der Überlegungen zur *beatitudo*, dass es eine einzige Antwort auf beide Fragen gibt. Das Glück ist nämlich identisch mit dem Göttlichen.¹³⁶ Daraus wiederum folgt die Identität von Erlangen des Glücks und „Erlangen der Gottheit (*divinitatis adeptio*)“ (Cons. III, 10pr 90):

Jeder Glückselige also ist Gott. Von Natur ist es nämlich einer. Es hindert aber nichts, dass es durch Teilhabe so viele wie möglich sind (*Omnis igitur beatus deus. Et natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos*). (Cons. III, 10pr 93–95)¹³⁷

Boethius ist (zumindest potenziell) mehr als „ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen (*rationale animal atque mortale*)“ (Cons. I, 6pr 41 f.), und dieses „mehr“ gilt es, im Zuge der *homoïsis theô* zu aktualisieren.¹³⁸

¹³³ Zur Argumentation diesbezüglich vgl. Cons. III, 9pr.

¹³⁴ *Beierwaltes*, *Trost im Begriff*, 242.

¹³⁵ Da das Göttliche Ursprung und Ziel des Kosmos ebenso wie des menschlichen Geistes ist, verläuft die (neu-)platonisch verstandene Selbsterkenntnis des Menschen analog zur Welterkenntnis, vgl. *D. O'Meara*, Plotin. Die Heimkehr der Seele, in: *Erler/Graeser* (Hgg.), *Philosophen des Altertums*, 160–170. Dies erklärt auch die zahlreichen Naturgedichte in der *Consolatio*. Zum platonischen Hintergrund vgl. insbesondere Timaios 90c-d mit explizitem Verweis auf die göttliche Ursprungsnatur des Menschen: „Verwandte Bewegungen des Göttlichen in uns sind aber das Denken und die Umläufe des Alls. Diesen folgend muss ein jeder die bei der Geburt in unserem Kopf durcheinander gebrachten Umläufe dadurch in Ordnung bringen, dass er die Harmonien und Umläufe des Alls verstehen lernt, muss das Denken dem Gedachten gemäß der ursprünglichen Natur (*kata tèn archaian physin*) angleichen und, wenn er es angeht, die Erfüllung des besten Lebens, das den Menschen von den Göttern in Aussicht gestellt wurde, für die gegenwärtige und zukünftige Zeit erreichen.“ Zitiert nach *Platon*, Timaios (Griechisch – Deutsch), Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von *Th. Paulsen* und *R. Rehn*, Stuttgart 2003.

¹³⁶ Vgl. Cons. III, 10pr 70f.

¹³⁷ Es folgt eine komplexe Argumentation (Cons. III, 10pr–12m), die den Nachweis der Identität von Gott, Glück, Gutem und Einem intendiert. Die Gleichsetzung des Glücks mit dem (göttlichen) Einen erklärt auch die Einheit der materialen Glücksinhalte. Vgl. die detaillierte Darstellung bei *Marenbon*, Boethius, 106–114. Zur Einheit und Einfachheit Gottes vgl. ausführlich *S. Nash-Marshall*, God, Simplicity and the *Consolatio Philosophiae*, in: ACPQ 78 (2004), 225–246.

¹³⁸ *H. Tränkle*, Ist die ‚Philosophiae Consolatio‘ des Boethius zum vorgesehenen Abschluss

3.4.4 Buch IV. Theodizee, Glück und Identität oder: Wie der Mensch zum Tier werden kann

Boethius hat die Umkehrbewegung vollzogen, ist aber noch nicht vollständig in der göttlichen Heimat angelangt. Das bereits in Buch I formulierte Theodizee-Problem quält ihn noch immer: Es ist „der tiefste Grund meiner Trauer (*maeroris*), dass Schlechtes (*mala*), obwohl es einen guten Lenker der Welt gibt (*cum rerum bonus rector existat*), erstens überhaupt existieren kann und zweitens ungestraft ausgeht“ (Cons. IV, 1pr 9–12). Die Philosophie beantwortet die Theodizeefrage mit einer Gegenthese: Sie behauptet, dass „[...] die Guten immer mächtig sind (*semper quidem potentes esse bonos*), die Schlechten aber immer verworfen und schwach (*malos vero abiectos semper atque imbecilles*); dass die Laster (*vitia*) nie ohne Strafe (*poena*) sind, und die Tugenden (*virtutes*) nie ohne Belohnungen (*praemio*)“ (Cons. IV, 1pr 26–29), und sie verteidigt diese These mit einer Argumentation, die sich auf platonische Meta-Erzählungen stützt:

1. Die Wirkung menschlicher Handlungen beruht auf den beiden notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen Wille und Macht.

2. Alle Menschen wollen glücklich sein.

3. Das Glück ist identisch mit dem (moralisch) Guten.

4. Nur durch Erlangen des Guten werden die Menschen gut und (3) glücklich.

5. Nur die Guten haben die Macht zu erreichen, was sie wollen, und werden glücklich.¹³⁹

Die Bösen dagegen wollen glücklich sein; sie erreichen ihr Ziel aber nicht. Insofern sind sie schwach und ohnmächtig.

Die Verbindung von Gut- und Glücklichein einerseits und von Lasterhaftigkeit und Unglück andererseits expliziert sich platonisch. Glück wird von Platon im Kontext seines dreiteiligen Seelenmodells als seelische Einheit und Harmonie gefasst und ist dann realisiert, wenn der muthafte Seelenteil (*thymoeides*) sowie das Begierdevermögen (*epithymêtikon*) der Herrschaft der Vernunft (*logistikôn*) folgen und jeder Seelenteil ausschließlich seiner spezifischen Aufgabe nachgeht. Indem Platon Ersteres als Besonnenheit (*sôphrosynê*) und Letzteres als Gerechtigkeit (*dikaïosynê*) definiert, und zugleich die Tapferkeit (*andreia*) im muthaften sowie die Weisheit (*sôphîa*) im vernünftigen Seelenteil realisiert sieht, verweist er auf die Glücks-

gelangt?, in: Fuhrmann/Gruber (Hgg.), Boethius, 311–319, 316, negiert, dass mit der *homoïôsis theô* die Frage, was der Mensch sei, beantwortet ist, und begründet unter anderem damit seine These von der Unabgeschlossenheit der *Consolatio*.

¹³⁹ Vgl. Cons. IV, 2pr 1–81. Die Argumentation wird fortgesetzt (82–161) mit dem neuplatonisch-augustinisch inspirierten *Privatio-boni*-Motiv: Mit der Abwendung vom Guten und dem damit verknüpften Abfall von der Ordnung (*ordo*) der artspezifischen Natur (*natura*) ist ein Seinsverlust verbunden. Zur *Ordo*-Konzeption des Boethius vgl. M. Enders, Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: PhJ 104 (1997), 335–361, 350–357.

relevanz der Tugend.¹⁴⁰ In *Politeia IX*, 576b–592b, argumentiert er für die These, dass der Gerechteste (der Philosoph) der Glücklichste, und der Böseste (*ponêrotatos*) (der Tyrann) zugleich der Unglücklichste (*athliôtatos*) ist. Die Vernunft sorgt im Tugendhaften für das Wohl aller Seelenteile, indem sie den naturgemäßen Bedürfnissen der beiden untergeordneten Seelenteile Rechnung trägt und durch die Ausübung ihrer harmonisierenden und integrierenden Herrschaftsfunktion verhindert, dass die Person durch widerstreitende Bestrebungen, Wünsche und Begierden zerrissen wird. Neben der Metapher des inneren Zerrissenseins spricht der platonische Sokrates auch bisweilen davon, er wolle nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen.¹⁴¹ In Bezug auf die vorliegende Analyse ist dies von besonderer Relevanz: Seelische Einheit und Kohärenz sind für antike Tugendethiken nicht nur wesentliche glückskonstituierende Momente. Darüber hinaus sind sie Teil einer normativ gefassten Identitätsbildung. Identität leitet sich etymologisch von *idem* (lat.: derselbe) her. Wer mit sich selbst – platonisch-sokratisch verstanden – im Widerspruch steht, dessen Überzeugungen, Begierden und Strebensziele laufen in verschiedene Richtungen auseinander: Er ist in seinen wechselnden Bestrebungen offenbar nicht derselbe. Seine Identität – normativ verstanden als harmonische Einheit der Person – ist gestört. Eben darauf rekurriert die Philosophie in der *Consolatio*:

Da jeder mit sich selbst uneins ist, weil eben die Laster sein Gewissen zerreißen (*cum a semet ipsis discerpentibus conscientiam vitii quisque dissentiat*), und sie häufig etwas tun, von dem sie nach der Tat selbst urteilen, es hätte nicht getan werden dürfen. (Cons. IV, 6pr 184–187)

Dabei ist das Wissen um die eigene Wesensnatur notwendige Voraussetzung für eine gelungene, mit dem Glück verbundene Identität: Während gute Menschen durch „natürliche Wesenserfüllung (*naturali officio*)“ (Cons. IV, 2pr 53 f.) mittels der Tugenden ihr Glück suchen und finden, bemühen sich um dasselbe die „Schlechten (*mali*)“ erfolglos „durch mannigfache Begierden (*variam per cupiditatem*)“ (Cons. IV, 2pr 76).¹⁴² Der Wesenskern des

¹⁴⁰ Die genaue platonische Verhältnisbestimmung von Tugend (*aretê*) und Glück (*eudaimonia*) wird kontrovers diskutiert und reicht von der Feststellung einer weitgehend unklaren Beziehung, über die Suffizienzthese (Tugend ist hinreichend zum Glück) bis hin zur Identitätsthese (Tugend = Glück). Vgl. dazu den Überblick bei A. Schrieffl, Art. „Glück“, in: Chr. Horn/J. Müller/J. Söder (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 284–288.

¹⁴¹ Vgl. *Platon*, *Gorgias* 482c.

¹⁴² Da die Objekte dieser Begierden verlierbar sind, ist der Schlechte seinen Affekten hilflos ausgeliefert: Die tyrannische Seele ist nach Platon (vgl. *ders.*, *Politeia IX*, 577e–580a) erfüllt von Furcht, Schrecken, Reue und Neid. Die Philosophie nimmt darauf im zweiten Metrum (Buch IV) Bezug, wo sie auf die „Wut (*rabie cordis*)“ (3), „Begierde (*libido*)“ (6), „Zorn (*ira*)“ (7), „Trauer (*maeror*)“ (8) sowie die „schlüpfrige Hoffnung (*spes lubrica*)“ (ebd.) des Tyrannen verweist. Mit dem Ausgeliefertsein des Lasterhaften an seine Affekte knüpft die Philosophie (also: Boethius) an seinen eigenen mentalen Zustand zu Beginn der *Consolatio* an. Indem er sich vergegenwärtigt, dass nur die Schlechten der Gewalt ihrer Leidenschaften unterworfen sind und Schlechte kein akzeptables Identifikationsobjekt darstellen, verhilft ihm die Abgrenzung von ihnen, als deren Opfer er sich sieht, zur mentalen Stabilisierung. Dass Identifikations- und Abgrenzungsprozesse eine wichtige Rolle bei der Hinwendung zum eigentlichen Selbst eine Rolle spielen können, be-

Menschen liegt platonisch gesehen in seiner Vernunft. Im Gleichnis vom Seelentier (Politeia IX, 588b–590b), das die Dreiteilung der Seele illustrieren soll, wird das *logistikon* folglich als innerer Mensch (*anthrôpos*) bezeichnet, während die beiden irrationalen Seelenteile animalisch allegorisiert werden: Das *thymoeides* erhält die Gestalt eines Löwen (*leontos*), während das *epithymêtikon* als „mannigfach zusammengesetzte[s] und vielköpfige[s] Tier [...] (*thêriou poikilou kai polykephalou*)“ (588c) symbolisiert wird. Der Lasterhafte füttert die animalischen Seelenteile und lässt den inneren Menschen verhungern. Weil mit der Vernunft die Regulationsinstanz abhanden kommt, die für das Wohl der Gesamtpersönlichkeit zuständig ist, bekriegen und zerstören die ungebändigten irrationalen Seelenteile sich schließlich gegenseitig.

Die platonische Bildersprache ist treffend: Die Vernunftfähigkeit ist die spezifische Differenz, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet und die ihm Personenstatus verleiht. Begierden und vorrationale Bestrebungen dagegen teilt er mit den Tieren. Wenn die irrationalen Seelenteile die Herrschaft übernehmen, dann verhungert der innere Mensch und damit das, was ihn allererst zum Menschen macht und wesentlich zu seiner Identität gehört. Im Metrum formuliert die Philosophie dies folgendermaßen:

Stärker reißet ein solches Gift (*venena*)
 Aus dem Menschen das eigene Selbst (*Detrahunt hominem sibi*)
 Grausam, das in die Tiefe dringt,
 Und dem Körper zwar ohn' Gefahr,
 Mit Verwundung des Geistes (*Mentis vulnere*) straft.
 (Cons. IV, 3m 35–39)

Die Philosophie knüpft an die platonische Metaphorik an. Während sie in Buch III dargelegt hatte, wie der Mensch sich zum Göttlichen erheben kann, demonstriert sie nun, dass es auch einen Abstieg geben kann. Lasterhafte Menschen versäumen es, ihr Vernunftvermögen im Gebrauch zu aktualisieren; vielmehr geben sie es preis zu Gunsten ihrer irrationalen Impulse. Damit haben sie freiwillig auf das verzichtet, was sie zum Menschen macht, oder – in den Worten der Philosophie: „So geschieht es, dass, wer die Rechschaffenheit (*probitate*) verlässt und damit aufhört, Mensch zu sein (*homo esse desierit*), sich in ein Tier verwandelt (*vertatur in beluam*), da er in göttliche Stellung (*in divinam condicionem*) nicht übergehen kann“ (Cons. IV, 3pr 67–70). Der Habgierige (*avaritia fervet*) verähnlicht sich dem Wolf (*lupis similem*), der Streitbare (*linguam litigiis exercet*) dem Hund (*cani compa-*

stätigt Boethius explizit: So habe die „höchste Vorsehung [...] gezeigt, dass Schlechte Schlechte gut machten. Denn indem manche glaubten, von den Schlechten Ungebührliches zu erleiden, kehrten sie in glühendem Hass gegen die Schuldigen zur Biederkeit der Tugend zurück im Bestreben, denen unähnlich (*dissimiles*) zu sein, die sie hassten“ (Conf. IV, 6pr 187–192). Freilich verlangt eine vollständige Hinwendung zur Tugend auch das Ablassen vom Hass, vgl. Conf. IV, 4pr 160f.

rabis) und der Betrüger (*subripuisse fraudibus*) dem Fuchs (*[v]ulpeculis exaequatur*), während der Zornige (*irae intemperans*) sich dem Löwen (*leonis animus gestare credatur*), der Feige (*[p]avidus ac fugax*) dem Hirsch (*cervis similis*), der Stumpfe (*stupidus*) dem Esel (*asinum vivit*), der Unbeständige (*inconstans*) den Vögeln (*nihil avibus differt*) und derjenige, der sich schändlichen Begierden hingibt (*libidinibus immergitur*), dem Schwein assimiliert.¹⁴³

Boethius bettet seine Argumentation in die neuplatonisch-augustinische *Privatio-boni*-Lehre ein, wonach der Abfall vom göttlichen Guten mit einem Seinsdefizit verbunden ist. Die Angleichung an die tierische Natur im Laster ist hierbei die Kehrseite zur Verähnlichung mit Gott in der Tugend. Boethius äußert sich nicht eindeutig zur Frage, wie weit beide Assimilationen gehen. Die christliche Ausdeutung der *homoïōsis theō* geht aber klar von einer nicht zu transzendierenden ontologischen Differenz der geschaffenen menschlichen und der ungeschaffenen göttlichen Natur aus,¹⁴⁴ und Augustin, an dessen systematischen Vorgaben sich Boethius konsequent orientiert, bestätigt, dass es zwar bei geschaffenen Einzelsubstanzen einer Natur je unterschiedliche Vollkommenheitsstufen gibt, die Grenzen zwischen den Naturen in der göttlichen Seinsordnung jedoch weder nach oben noch nach unten überschritten werden können.¹⁴⁵ Boethius formuliert zwar nicht wie Augustin, dass jeder Glückliche Gott hat (*Deum habet igitur quisquis beatus est*)¹⁴⁶, sondern dass jeder Glückliche Gott ist (*omnis igitur beatus Deus*, Cons. III, 10pr 93), doch ergibt sich diese Göttlichkeit eben durch Teilhabe (*participatione*), womit die weitgehende Annäherung an den augustinischen Sprachgebrauch sowie an die augustinische Konzeption vollzogen ist. Ähnlich verhält es sich hinsichtlich der Verähnlichung mit dem Animalischen: Boethius macht zwar explizit, dass die Schlechten ihre menschliche Natur verloren haben (*quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam*, Cons. IV, 3pr 51f.). Zugleich aber gebraucht er beim konkreten Vergleich der verschiedenen Laster mit dem Tierischen nie starke Formulierungen wie „Zum-Wolf-Werden“, sondern spricht durchgehend von Ähnlichkeit (*similem/similis*) (Cons. IV, 3pr 58 und 63), Vergleichbarkeit (*comparabis*) (Cons. IV, 3pr 60) und Gleichstellen (*exaequatur*) (Cons. IV, 3pr 61). Auch ein Blick auf die Persondefinition indiziert, dass sowohl hinsichtlich der Verähnlichung mit Gott als auch der Verähnlichung mit dem Tier die schwächere Aussage die authentische ist. Der Personbegriff bezieht sich auf individuelle Substanzen vernunftbegabter (*rationalis*) Naturen: Menschen, Engel und Gott. Vernunftbegabung lässt sich

¹⁴³ Vgl. Cons. IV, 3pr 57–67.

¹⁴⁴ Vgl. Merki, Ebenbildlichkeit, Sp. 471, mit Verweis auf Gregor von Nyssa, De hominis officio 44, 184C / 85B.

¹⁴⁵ Vgl. De libero arbitrio III, 15, 56f.

¹⁴⁶ De beata vita 4, 34. Zitiert nach: CChrSL XXIX, Sancti Aurelii Augustini Opera, p II, 2, 84.

in unterschiedlichem Maße aktualisieren: Je höher ein Mensch seine Vernunft entwickelt, desto mehr nähert er sich der vollkommenen göttlichen Vernunft an. Dass die Grenzen zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur zwar aufgrund ihrer gemeinsamem Rationa(bi)lität¹⁴⁷ fließend sind, aber nicht vollständig überschritten werden, zeigt die Tatsache, dass Boethius auch der menschlichen Natur Christi, in dem „keinerlei Wille zur Sünde war“ (C. Eut. VIII, 67) und der somit die vollkommenste und zuhöchst rationale aller menschlichen Lebensformen realisierte, eben keine Göttlichkeit zugesteht, sondern beide Naturen begrifflich separiert. Wenn Boethius dennoch in der *Consolatio* emphatisch bemerkt, der Glückliche sei Gott, so ist dies auch dem Druck der Situation geschuldet: Boethius hat ein genuines Interesse daran, seiner äußeren Ohnmacht ein inneres Machtbewusstsein entgegenzusetzen, und überzeugt sich selbst mit entsprechend kraftvollen Formulierungen. Dasselbe gilt für seine Rede vom Verlust der Menschennatur seitens der Schlechten. Sie dient zur Illustration des schwerwiegenden Charakters des Geschehens und ist somit ein rhetorisches Mittel, während die schwächeren Formulierungen von Verähnlichung mit dem Tierischen seine Position prägnanter wiedergeben.¹⁴⁸ Auch hier ist der Blick auf die Persondefinition hilfreich: Vernunftbegabung als gemeinsames Merkmal der menschlichen, englischen und göttlichen Natur ist qua Vermögen durch die Hinwendung zum Laster nicht vollständig zu annihilieren.¹⁴⁹ Dies beweist die Tatsache, dass Boethius im Einklang mit der antiken Tugendethik die Möglichkeit der Umkehr vom Laster zur Tugend zugesteht.¹⁵⁰ Da die Hinwendung zur Tugend mit einer Aktualisierung menschlicher Vernunftfähigkeit verbunden ist, setzt sie das Vermögen der Vernunft notwendig voraus. Tiere können *qua* Tiere weder ein tugendhaftes noch ein lasterhaftes Leben führen, weil ihnen die dazu erforderlichen mentalen Vermögen fehlen. Wenn Boethius gleichwohl vom Verlust der menschlichen Natur und einer Angleichung zum Tierischen seitens des Lasterhaften spricht, so verweist er darauf, dass der Schlechte zwar weiterhin im Besitz seines (der menschlichen Natur eingepflanzten) Vernunftvermögens ist, dieses aber ungenutzt lässt. Auf diese Weise versäumt er die Möglichkeiten seiner wahren

¹⁴⁷ Während Gott jederzeit höchste Rationalität aktualisiert, verfügt der Mensch über Rationalität im Sinne von Potenzialität.

¹⁴⁸ Für die stärkere Interpretation argumentiert dagegen (mit Rückgriff auf eine aristotelische Deutung) *M. V. Dougherty*, *The Problem of Humana Natura in the Consolatio Philosophiae of Boethius*, in: APQ 78 (2004), 273–292.

¹⁴⁹ Man könnte einwenden, dass zumindest durch genetische, pränatale oder unfall- beziehungsweise krankheitsbedingte neurologische Schädigungen das menschliche Vernunftvermögen irreparabel verloren gehen kann, weshalb den Betroffenen entweder der Personenstatus oder beziehungsweise und die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch abgesprochen werden könnte. Diese Debatte ist dem tugendethischen Kontext der Überlegungen in der *Consolatio* jedoch fremd und soll hier nicht weiter erörtert werden. Zur Diskussion diesbezüglicher Konsequenzen der boethianischen Persondefinition vgl. überzeugend *Schlapkohl*, *Persona est naturae rationalis individua substantia*, 261–294.

¹⁵⁰ Vgl. Conf. IV, 6pr 187–192.

Natur und nähert sich der tierischen Existenz an: Der Unterschied besteht nur darin, dass das Tier gemäß seinen Trieben und Impulsen und nicht vernunftgemäß handelt, weil es von Natur aus über keine Vernunftbegabung verfügt, während der Lasterhafte zwar potenziell Vernunft besitzt, aber diese zu aktualisieren versäumt.¹⁵¹

Mit dem Verweis auf die der *homoïōsis theō* entgegengesetzten Verähnlichung mit dem Tier hat Boethius seine Identitätsrekonstruktion weitgehend vollzogen. Im Zuge der Analyse der göttlichen Vorsehung (*providentia*) im Buch IV (5pr–7m) und der zur Klärung der Frage nach der Kompatibilität von menschlicher Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorauswissen (*praescientia*) sowie der göttlichen Fügung notwendige Blick auf das spezifisch göttliche Erkennen schreitet Boethius von der praktischen zur theoretischen Philosophie fort.¹⁵² Wie die gewebte Einarbeitung der Buchstaben π (*praktikê philosophia*) auf dem unteren Rand des Gewandes der Philosophie und θ (*theôrêtikê philosophia*) am oberen Ende indiziert,¹⁵³ handelt es sich um eine Aufstiegsbewegung, welche die aristotelische Höherbewertung der theoretischen Lebensform und ihrer Tugenden vor der praktischen Lebensform widerspiegelt. Mit dem ewig seienden Göttlichen betrachtet Boethius die „Gegenstände“, welche „die höchsten unter den erkennbaren Dingen sind“¹⁵⁴ und erfüllt somit auch das aristotelische Verständnis eines Lebens gemäß dem Göttlichen im Menschen.

4. Fazit

Boethius hat aus der Innenperspektive seine frühere Identität nicht nur zurückgewonnen, sondern ist in der Anknüpfung daran über dieselbe hinausgewachsen. In der Notsituation musste er feststellen, dass seine frühere, christlich gefärbte Philosophenidentität weniger perfektioniert war als gedacht: Sein mentaler Zusammenbruch hat dies offenbart. Zugleich ermöglicht ihm ebendiese Krise eine vollständige und im existenziellen Vollzug erprobte Aneignung dieser Identität.

Aus der Außenperspektive des modernen Blicks handelt es sich hierbei um eine narrative Identitätskonstruktion, die sich im sozialen Raum und mit Rückgriff auf philosophische und christliche Meta-Erzählungen vollzieht. Der soziale Raum ist nicht auf seine Zeitgenossen beschränkt, son-

¹⁵¹ Die Vernunft, welche hier zur Debatte steht, ist eine emphatisch verstandene rechte Vernunft (*orthos logos*), nicht ein bloßes kognitives Vermögen, das zum Guten wie zum Schlechten gebraucht wird. Auch ein Dieb oder Mörder gebraucht seine Kognition zur bestmöglichen Planung und Vertuschung seiner Tat.

¹⁵² Eine Analyse der diesbezüglichen Argumentation des Boethius ist für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung nicht nötig. Es sei auf die einschlägige Literatur verwiesen: P. J. Lachance, Boethius on Human Freedom, in: APQ 78 (2004), 309–327; Marenbon, Boethius, 121–145.

¹⁵³ Vgl. Cons. I, 1pr 17–19.

¹⁵⁴ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik X 7,1177a.

dern schließt auch die Leser nachfolgender Generationen mit ein. Boethius' Geschichte ist gehört worden, und nicht wenige haben sich mit ihm und seinem Schicksal identifiziert. So wie für Boethius der zum Tode verurteilte Sokrates zur Identifikationsfigur wurde, so wurde Boethius selbst Trost für andere ungerecht zum Tode Verurteilte.¹⁵⁵ Einer davon ist der Berliner Professor und Widerstandskämpfer Albrecht Haushofer (1901–1945), der im Gestapogefängnis folgende Verse schrieb:

Vom edlen Ausklang römischer Geschichte
 schenkt eines Mannes Buch die Zeugenschaft,
 geschrieben vor dem Tod in strenger Haft:
 „Der Weisheit Trost“ – Gedanken und Gedichte.
 Der Letzte, der dem römischen Senat
 im Gotensturm die Würde streng erhielt –
 hat nicht sein Leben höchsten Rang erzielt?
 Des Todes Adel ward in ihm zur Tat.
 Sein Tod hat keinen Untergang gewendet –
 erloschen war die Kraft der alten Welt. –
 Sein Tod hat nur den Untergang erhellt.
 Und vielen hat er später Trost gespendet,
 da seines Beispiels hohe Hilfe spürt,
 wen gleiches Los auf gleiche Bahnen führt.

*Moabiter Sonett*¹⁵⁶

¹⁵⁵ In Anlehnung an die *Consolatio* verfasste zum Beispiel im 16. Jahrhundert Thomas Morus vor seiner Hinrichtung den *Dialogue of Comfort against Tribulation*, vgl. Gruber, Boethius, 103.

¹⁵⁶ Quelle: Gruber, Boethius, 105.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik
Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ
Excoemta conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner
Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ
Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

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

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 2 · 2014

ABHANDLUNGEN

Hans-Dieter Mutschler

Die Dogmen des Naturalismus

161

Dieter Witschen

Iustitia protectiva. Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

177

Johannes Grössl

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärfl

200

Dagmar Kiesel

Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

215

Christoph Bambauer

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

250

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-DIETER MUTSCHLER

Altenhofstraße 46
CH-8008 Zürich
www.hdmutschler.homepage.bluewin.ch

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

JOHANNES GRÖSSL

Forschungsprojekt „Analytic Theology“
Institut für Christliche Philosophie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
johannes.groessler@uibk.ac.at

DR. DAGMAR KIESEL

Institut für Philosophie der FAU
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich Philosophie der
Antiken und Arabischen Welt
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@fau.de

DR. PHIL. CHRISTOPH BAMBAUER

Wissenschaftlicher Assistent
Lehrstuhl für Praktische Philosophie
Institut für Philosophie 1 (GA3/137)
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Christoph.Bambauer@ruhr-uni-bochum.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.

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus

Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

VON CHRISTOPH BAMBAUER

1. Einleitung: Das Problem des Friedens unter den Religionen

Das beginnende 21. Jahrhundert ist in politischer wie kultureller Hinsicht primär durch die Kommunikation und Konfrontation voneinander in grundsätzlicher Weise abweichenden Lebensvorstellungen und Weltanschauungen geprägt. Dieser Prozess stellt für alle Beteiligten eine Herausforderung dar, die sich unter anderem in einer Infragestellung des Wertes und der Geltung sowohl der jeweils fremden als auch der eigenen Kulturtradition manifestiert. Im Rahmen dieser in diesem Ausmaß geschichtlich neuartigen Situation¹ ist es ein dringliches Anliegen, sich der damit verbundenen Frage nach Möglichkeiten der Vermeidung von kriegerischen Auseinandersetzungen zu widmen. Entgegen der verbreiteten Auffassung von einer weitgehenden Machtlosigkeit der Religion in der säkularisierten Welt muss man unter anderem aus der Tatsache der zahlreichen religiös motivierten Kriege² eine immer noch bestehende Bedeutung der Religion für einen etwaigen Friedensprozess zwischen den Kulturen in Erwägung ziehen³. Solange es keine Verständigung zwischen den Religionen gibt, scheint die Hoffnung auf eine friedliche Koexistenz der Kulturen ein utopischer Wunsch zu sein. Dieser Befund legt die Überlegung nahe, dass ein Dialog der Religionen nicht nur wichtig, sondern vielleicht sogar notwendig ist, um die angesprochene Konfliktsituation zu entschärfen.

Angesichts der Mehrdeutigkeit des Religionsbegriffs sind an dieser Stelle einige pointierte Vorbemerkungen sinnvoll⁴, wobei sich grundsätzlich die Frage nach der Bestimmung von Religion im Hinblick auf die reale und funktionale Definition stellt⁵. Wegen der Vielfältigkeit des religiösen Phänomens weisen viele Religionsforscher (zum Beispiel Wilfred Cantwell Smith⁶ und Søren Holm) auf die Schwierigkeiten hin, die mit der substanziellen

¹ Vgl. *M. v. Brück*, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen, Berlin 1979, 11.

² Vgl. *V. Hösle*, Religion, Theologie, Philosophie, in: *Ders.*, Die Philosophie und die Wissenschaften, München 1999, 189–206, 190; vgl. ebenso *H. Küng*, Projekt Weltethos, München 1990, 58.

³ Vgl. *H. Küng*, Die Weltreligionen als Herausforderung, Herne 1990, 10.

⁴ Vgl. zum Problem der Bestimmung des Religionsbegriffs *P. Fischer*, Philosophie der Religion, Göttingen 2007, 12.

⁵ Vgl. *I. Asozu*, Gedanken über die religiöse Problematik der Gegenwart im Licht der Theologie der Religionen, Frankfurt am Main 1986, 8–10.

⁶ Vgl. dazu: *A. Grünshloß*, Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994, 156–157.

Definition von Religion verbunden sind, sodass es prima facie ratsam erscheint, den funktionalen Religionsbegriff als Prinzip sozialer Einheit und Sinnstiftung vorzuziehen. Dieser ist jedoch, als einzige Bestimmung von Religion, zu weit und unspezifisch, da die Funktion von Sinn- und Sozialisierungsstiftung auch von zum Beispiel politischen oder moralischen Idealen ohne jeden Transzendenzbezug erfüllt werden kann.⁷ Ein über das Funktionale hinausgehender Bezug auf substantielle Elemente scheint daher geboten, und im Hinblick auf die etymologische und phänomenologische Dimension lässt sich eine m. E. belastbare Skizzierung von Religion ausmachen. Religion ist demzufolge der Glaube⁸ an eine Transzendenz, der die Lebensform der Gläubigen sowohl individuell als auch gemeinschaftlich bestimmt und ihnen die Möglichkeit eröffnet, zwischen Profanem und Heiligem zu unterscheiden⁹ sowie das Heilige individuell wie kollektiv auf unterschiedliche Weise zu erfahren. Mit dieser Kerndefinition von Religion sind nicht nur das Konzept eines persönlichen Gottes sowie die Bestimmung der Transzendenz als nichtpersönliches Absolutes kompatibel, sondern auch die weiterführende Entwicklung rationaler und moralischer Systeme der Glaubensinhalte und Lebensweisen.

Aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, wie man einen Religionsfrieden auf theoretischer Ebene fördern könnte. Es ist plausibel anzunehmen, dass dazu ein möglichst neutraler Boden notwendig ist, auf dem sich die Gesprächspartner treffen können, ohne schon vor der Diskussion über Einzelfragen implizite Prämissen des Gegenübers akzeptiert haben zu müssen. Man kann die Vernunft als die für den interreligiösen Dialog am besten geeignete Diskussionsplattform ansehen, da sie zu einem Höchstmaß an Distanz zu den religiösen Gefühlen der jeweiligen Gesprächspartner und somit zu der für eine fruchtbare Diskussion notwendigen Objektivität befähigt.¹⁰ Ein argumentativ fundierter, von der nur schwer bestreitbaren Kontingenz der Gefühlsdimension unabhängiger Diskurs geht zwar über die in Frage stehende Verbindlichkeit von emotionalen Zuständen hinaus, steht jedoch

⁷ Zudem droht, wie am Beispiel Durkheims aufgezeigt werden kann, die Gefahr eines sozial-funktionalen Reduktionismus von Religion, wenn religiöse Akte über den Weg der Symbolverehrung primär dazu dienen sollen, das Kollektivbewusstsein zu stabilisieren; vgl. E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1994, 284.

⁸ Der religiöse Begriff des Glaubens zeichnet sich durch seinen nichtepistemischen Modus aus, das heißt, im Unterschied zum epistemischen Glauben kann er nicht ohne Weiteres durch empirische Fakten oder rationale Argumente erschüttert werden. Vgl. dazu die Position Fischers im Anschluss an Wittgenstein: Fischer, Philosophie, 23–24.

⁹ Vgl. M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1998, 14–15.

¹⁰ Dies impliziert wohlgerne nicht, dass religiöse Gefühle in einem Dialog der Religionen vernachlässigt werden können. Sie sind schon insofern von unverzichtbarer Bedeutung, als sie zumindest einen großen Anteil an der Motivation zu religiösem Verhalten beziehungsweise zu einer entsprechenden Lebensausrichtung ausmachen. Allerdings muss zugleich gesehen werden, dass ein primär oder ausschließlich gefühlbasierter Gedankenaustausch eben nicht mehr als ein solcher Austausch sein kann.

nicht Gefühlen überhaupt, sondern nur der primären *Gefühlsbasiertheit* der zu diskutierenden Aussagen gegenüber. Religiöse Gefühle sollten demnach respektiert, nicht aber als eine der vernünftigen Argumentation gleichgestellte geltungstheoretische Autorität betrachtet werden. Gleiches trifft auch auf die religiöse Erfahrung zu, die, den vielen unterschiedlichen möglichen Formen (zum Beispiel gegenständlich/ungegenständlich beziehungsweise personal/nichtpersonal) zum Trotz, in ihrer Unmittelbarkeit vor allem das menschliche Gemüt und die Vorstellungskraft, weniger jedoch die abstrakte Denkfähigkeit, anspricht.¹¹ Das rationale Denken ist jedoch eng mit der religiösen Erfahrung verbunden, da es ihr eine bestimmte Deutung zuschreibt, sie zum Beispiel unter Rekurs auf bestimmte Kategorien als religiös oder mystisch einstuft, und ihr damit einerseits einen spezifischen Sinn verleiht, andererseits weitere Interpretationskontexte erschließt.¹²

Die Vernunft als das konsistente wahrheitsorientierte¹³ Denken ist das Gebiet der Philosophie, weshalb die Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten eines Religionsfriedens und die denkbaren Gestaltungsarten eines solchen in dieser Perspektive zumindest auch der Religionsphilosophie zukommt.¹⁴ Denjenigen philosophischen Strömungen, die auf die Vielfalt und Disparität der historisch vorfindlichen Vernunftmodelle verweisen¹⁵ und darin die Basis für Argumente sehen, welche die Rede von der *einen* Vernunft als inadäquat kritisieren, ist diese Vielfalt zwar zuzugeben. Doch spricht dies nicht gegen das Festhalten an der Annahme bestimmter Grundstrukturen, die für alle Formen kommunikativer Praxis konstitutiv sind, die zu Recht als vernünftig bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um die unhintergehbaren Bedingungen des rationalen Diskurses beziehungsweise Dialogs, die man auch dann nicht konsistent negieren kann, wenn man sie kritisiert, da sie auch für eine solche Kritik in Anspruch genommen werden müssen. Gerade auch im Hinblick auf die Frage nach den Konzepten von Vernunft oder Religion im interkulturellen Dialog ist es sinnvoll, als vernünftig in erster Linie das für eine rationale Diskussion des Vernunft- oder Religionsbegriffs notwendig Vorauszusetzende anzusehen, da

¹¹ Vgl. zu den Formen religiöser Erfahrung G. Haeffner (Hg.), *Religiöse Erfahrung II*, Stuttgart 2007.

¹² Auch einer Erfahrung, deren Inhalt oder Bedeutung man nicht rational erfassen kann beziehungsweise die man als transrational bezeichnet, werden in kategorialer Hinsicht bestimmte Eigenschaften zugeschrieben.

¹³ Freilich ist hier die Vermittlung von theologischem (biblischem) und philosophischem (logischem) Wahrheitsbegriff zu berücksichtigen; vgl. dazu: A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 1992, 576.

¹⁴ Abgesehen davon sind Religion und Philosophie schon grundsätzlich sowohl durch epistemologische als auch existenzielle Motive verbunden; vgl. P. Kosłowski, *Philosophie der Weltreligionen als Philosophie der Offenbarungen*, in: Ders. (Hg.), *Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung*, München 2002, 237–280, 280.

¹⁵ Vgl. dazu M. Kettner, *Einleitung*, in: K.-O. Apel/M. Kettner (Hgg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main 1996, 7–16, 7–8.

man auf Elemente rekurriert, die bereits auf praktischer Ebene von allen Dialogteilnehmern akzeptiert werden. Hierzu zählen vor allem verschiedene Formen von Geltungsansprüchen argumentativer Sprechakte wie zum Beispiel des Behauptens und Bestreitens sowie Prinzipien des konsistenten Urteilens und Schließens.¹⁶ Eine vor allem im Kontext von Dialogen notwendige Ergänzung der genannten prozeduralen Aspekte von Vernunft besteht in der Berücksichtigung von Vernunft als ein auch rezeptiv-hermeneutisches Vermögen, welches dazu befähigt, den Dialogpartner und seine Anliegen zu verstehen.¹⁷

Im Folgenden werde ich rekonstruieren, wie sich Nikolaus von Kues in seinem Dialog „De pace fidei“¹⁸ der anspruchsvollen Aufgabe eines rationalen Religionsdialogs gestellt hat und inwiefern seine dort entwickelte Theorie auch für die heutige Dialogsituation attraktiv sein kann. Diese Rekonstruktion wird in drei Schritten geschehen: Zuerst wird auf die systematischen Implikationen der drei Modelle des Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus eingegangen, um die grundsätzlichen Möglichkeiten religionsphilosophischer Strukturtypen zu verdeutlichen und zueinander in Beziehung zu setzen (2.). Danach werde ich die inhaltlichen und argumentativen Grundzüge des Dialogs rekonstruieren (3.). In diesem Abschnitt wird die cusanische Idee der *einen* Religion in den verschiedenen religiösen Bräuchen erläutert, um darauf die beiden Fragen zu beantworten, welche strukturellen Merkmale den Religionsdialog bei Cusanus auszeichnen und welche Stärken und Schwächen er vor dem Hintergrund des aktuellen Diskussionskontextes aufweist (4.). Die Resultate der Untersuchung fasse ich am Ende schließlich pointiert zusammen (5.).

2. Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus

Allgemein gibt es drei verschiedene Modelle, nach denen eine philosophische oder theologische Systematisierung der Religionen vorgenommen werden kann: Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus.¹⁹ Bevor man

¹⁶ Vgl. K.-O. Apel, Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität, in: *Apel/Kettner*, 17–41 und 22–23.

¹⁷ Diese Dimension des Denkens wurde von Rahner zutreffend als „*binnehmendes* Erkennen“ bezeichnet: K. Rahner, Hörer des Wortes, in: *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München 1941), in: *K. Rahner, Sämtliche Werke*; Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1997, 1–280, 178.

¹⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues, De pace fidei* (Der Friede im Glauben), in: *Ders., Philosophisch-Theologische Schriften*; Band III, herausgegeben von L. Gabriel, Wien 1967.

¹⁹ Vgl. zu dieser Kategorisierung P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 65–97. Diese drei Hauptmodelle können jeweils in epistemologischer und soteriologischer Perspektive verstanden werden, wobei auch entsprechende Mischformen denkbar sind. So könnte man auch einen epistemologischen Inklusivismus und einen soteriologischen Pluralismus vertreten, woraus folgt, dass alle religiösen Wahrheiten zum Beispiel im Christentum vorhanden sind, aber dennoch verschiedene gleichwertige (auch buddhistische etc.) Heilswege existieren. Zudem können epistemologische und soteriologische Aspekte

sich an die Analyse von Religionsdialogen begibt, ist eine Erörterung der Implikationen, Relationen und Gefahren dieser Modelle sinnvoll, um sich der formalen Rahmenbedingungen für einen vernünftigen Religionsdialog bewusst zu werden. Dies soll nun in der gebotenen Kürze geschehen.

1. Inklusivismus: Der Inklusivismus zeichnet sich generell durch seinen integrativen und umfassenden Charakter aus, das heißt, dass der Inklusivist vor allem die Einheit in der Vielheit als bedeutsam ansieht und dementsprechend auf einen möglichst erschöpfenden Einbezug von anderen Religionen hinarbeitet. Eine soteriologisch konstitutive Verbindung mit Gott wird in dieser Perspektive zwar in mehreren religiösen Traditionen bezeugt und vermittelt, in einer einzigen jedoch in einer allen anderen überlegenen Form. Der Vorteil dieser Position besteht in der Fähigkeit, eine große Bandbreite an Phänomenen der Wirklichkeit (Religionen, Kulturen etc.) zu erfassen. Der inklusivistische Primat der Einheit gegenüber der Vielheit deutet allerdings auch schon auf die dem Inklusivismus implizite Gefahr des Indifferentismus hin: Bei unzureichender Reflexion auf die für eine auch normativ verstandene Einordnung der jeweiligen Religion relevanten Wertungskriterien kann dem Prinzip der Einheit eine abstrakte Überhöhung beziehungsweise Verabsolutierung widerfahren. Dadurch wird in praktischer Hinsicht ein Friede unter den Religionen auf Kosten der Wahrheit, das heißt um den Preis der Verkennung der jeweils individuellen Identität der Religionen erkaufte.

2. Exklusivismus: Der Exklusivismus ist das Gegenteil des Inklusivismus, da sein identitätsstiftendes Moment nicht in der Integration anderer Kulturen beziehungsweise Religionen, sondern vielmehr im dezidierten Ausschluss bestimmter Elemente unter Betonung der Exklusivität des eigenen Wahrheitsanspruchs zu finden ist. Eine typisch exklusivistische Religion ist zum Beispiel das Judentum, welches auf der Überzeugung fußt, dass die Juden das einzige von Gott auserwählte Volk sind und dass Gott nur mit *ihnen* einen speziellen Bund der Freundschaft geschlossen hat. Ein wichtiger Vorzug des Exklusivismus besteht in seinem strukturell bedingten Merkmal, die eigene Position klar zu definieren und durch entschiedene Distanzierung von anderen Standpunkten einen pointierten Dialog zwischen den unterschiedlichen Anschauungen zu ermöglichen. Zugleich stellt ein Dialog mit einem strikten Exklusivisten insofern häufig eine gewisse Herausforderung dar, als die gemeinsame Diskussionsbasis meist schmäler ist als im Falle des Inklusivismus. Die im Exklusivismus zumindest potenziell vorhandene Gefahr ist dementsprechend das Gegenteil des Indifferentismus: der Dogmatismus. Im Gegensatz zum inklusivistischen Primat der Einheit wird vom Exklusivismus besonders das Prinzip der Einzigartigkeit hervorgehoben, sodass der Exklusivist leicht in eine starre und selbstbezo-

dergestalt miteinander verbunden werden, dass zum Beispiel der Wahrheitsgrad einer Religion in Abhängigkeit von der jeweiligen Heilserfüllung bestimmt wird.

gene Geisteshaltung ohne einen sachlichen Blick für die Vorzüge oder gar Wahrheit auch anderer Positionen geraten kann.

3. Pluralismus: Der Pluralismus bezeichnet die Auffassung, dass die Wirklichkeit in eine Mehrheit von Bestimmungsgründen zerfällt und nicht durch ein einziges oberstes Ordnungsprinzip geregelt ist. So wird ein vielfältiges Nebeneinander der verschiedenen Ansichten und Weltanschauungen postuliert, wobei das Positive dieser Haltung in seinem grundsätzlich toleranten und freiheitsfördernden Charakter besteht. Negativ ist allerdings der pluralistische Hang zur Instabilität, da sich ein ungebändigter (also ein reiner) Pluralismus leicht zu einem chaotischen Zustand ohne belastbare Evaluationskategorien entwickeln kann. Auch ist der Indifferentismus beziehungsweise Relativismus eine nicht zu unterschätzende Gefahr, wenn man zum Beispiel von der apriorischen Gleichwertigkeit aller denkbaren Positionen ausgeht. Im Gegensatz zum Inklusivismus hebt der Pluralismus den Eigenwert der Vielheit hervor, was dem Exklusivismus mit seiner normativen Betonung einer einzigen Position, eines einzigen erwählten Volkes etc. ebenfalls widerspricht.

Hinsichtlich der logischen Relationen zwischen diesen drei Grundmodellen kann der Inklusivismus als eine Art Synthese von Exklusivismus und Pluralismus betrachtet werden, wobei beide Strukturelemente neu konfiguriert werden: Der Inklusivismus ist einerseits insofern exklusivistisch, als er – gerade auf Grund des Prinzips der Inklusion – eine einzige Position als maßgeblich und somit die anderen Standpunkte als geltungstheoretisch unterlegen und daher subsumierbar ansieht. Andererseits ist er auch pluralistisch, weil im Inklusivismus die Vielheit nicht negiert, sondern als in einer übergreifenden Einheit aufgehoben gedacht wird; es handelt sich sozusagen um einen durch eine hierarchische Präferenzordnung gebändigten und damit transformierten Pluralismus. Der Pluralismus wiederum weist in formaler Hinsicht ein exklusivistisches Element auf, da er explizit den Monismus ausschließt und somit kein echter, das heißt *konsequenter* Pluralismus sein kann. Insofern kann man den Pluralismus auch als Inklusivismus ohne exklusivistisches Element bezeichnen. Allerdings darf man auch nicht die atheistische Sicht ignorieren, welche die Existenz Gottes und damit jegliche göttliche Heilsvermittlung negiert. Erst unter Berücksichtigung des Atheismus²⁰ ist die Aufzählung der logisch möglichen Standpunkte vollständig.²¹

²⁰ Der Atheismus ist schon deswegen bedeutsam, weil bestimmte Formen des buddhistischen Selbstverständnisses den Buddhismus als atheistische Religion verstanden haben möchten; vgl. zum Beispiel *Sb. Hisamatsu*, Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus, Zürich/München 1990, 51–53 und 67–78; vgl. ebenso: *R. Panikkar*, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Frankfurt am Main 1996, 50–51 und 148–158. Eine wichtige Differenzierung innerhalb des Atheismus wäre diejenige zwischen Positionen, die noch nicht zum Gottesbewusstsein gelangt sind (zum Beispiel der Schamanismus), und denjenigen, welche das Gottesbewusstsein als zu transzendierendes Hindernis betrachten (zum Beispiel der radikale Zen-Buddhismus).

²¹ Vgl. *P. Schmidt-Leukel*, Worum geht es in der Theologie der Religionen?, in: *IKaZ* 25 (1996), 289–297, 293.

Ein sachlicher Fortschritt im Religionsdialog scheint vor allem von inklusivistischen Prämissen erwartbar zu sein, weil der Exklusivismus einen dialogfeindlichen Aspekt aufweist (wozu mit ohnehin unwahren Religionen reden, außer zu strategischen Zwecken – was kein echter Dialog wäre) und der Pluralismus keine inneren Konflikte austragen kann, weil sie apriori nicht zugelassen werden (Prinzip der Gleichwertigkeit: Das Christentum ist eben nur anders, aber nicht besser oder schlechter als zum Beispiel der Parsismus).²² Wenn gegen den Inklusivismus zuweilen argumentiert wird, dass er genauso wie der Exklusivismus einen Religionsdialog auf Augenhöhe unmöglich mache,²³ trifft dies prima facie auf seine klassische religionstheoretische Variante sicherlich insofern zu, als dort die überlegene Wahrheit der jeweils umfassenderen Religion eine partielle Abwertung anderer Standpunkte zu implizieren scheint. Zu fragen ist jedoch, ob diese Gefahr auch im Falle eines selbstkritischen Inklusivismus bestünde, der sich zwar als wahr, aber zugleich fallibel und inhaltlich erweiterbar auffasst.²⁴ Es wird sich in der folgenden Rekonstruktion des cusanischen Modells zeigen, dass es komplexere Formen des Inklusivismus gibt, die zwar keineswegs vor dem erwähnten Problem gefeit sind, bei denen dieses Problem jedoch eine andere Gestalt annimmt, weil hier nicht nur die Autorität einer Religion, sondern zudem diejenige der Vernunft eine zentrale Rolle spielt.

3. Die Idee der „una religio in varietate rituum“ bei Nikolaus von Kues

Nikolaus von Kues (1401–1464) ist nicht nur eine der einflussreichsten Gestalten der Philosophiegeschichte, er ist auch ein Denker, den der friedliche Umgang der Religionen miteinander und die Vision einer praktischen Einheit der Gläubigen im Glauben an den einen Gott²⁵ in besonderem Maße beschäftigt hat. „De pace fidei“²⁶ wurde kurz nach der islamischen Eroberung

²² Die Dialogunfähigkeit des Pluralismus ist ein wichtiger Strang in der Pluralismus-Kritik des Exklusivisten Alister E. McGrath in der Diskussion mit John Hick, der dem durch das Dogma der Inkarnation fundierten christlichen Exklusivismus schlimme Verfehlungen wie zum Beispiel Antisemitismus, Ausbeutung der Dritten Welt und nicht zuletzt einen genuin christlichen Überlegenheitskomplex zuschreibt; vgl. zur Position Hicks J. Hick, Religion: die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 400–404. Vgl. ebenfalls kritisch zu Hick K. v. Stosch, Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie, in: C. Bickmann [u. a.] (Hgg.), Rationalität und Spiritualität, Nordhausen 2009, 203–234, 207–209.

²³ Vgl. v. Stosch, 218–219.

²⁴ Vgl. dazu die Kritik eines solchen Modells bei v. Stosch, 220.

²⁵ Vgl. B. Hanssler, Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues, in: R. Haubst (Hg.), Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene, Mainz 1971, 190–199, 190; vgl. auch zur „Einung“ als Schlüsselbegriff für die cusanische Denkbewegung J. Stallmach, Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De Quaerendo deum*, in: *Ders.*, Suche nach dem Einen, Bonn 1982, 13–45, 22.

²⁶ Vgl. zu Stallmachs Einordnung des Dialogs als für die damalige Zeit untypische und außergewöhnliche Toleranzschrift J. Stallmach, Einheit der Religion – Friede unter den Religionen, in: R. Haubst (Hg.), Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues, Mainz 1984, 61–81, 63.

rung Konstantinopels (1453) geschrieben und muss daher nicht zuletzt als eine auch politische Tat des Cusaners verstanden werden. Tief beeindruckt von diesem einschneidenden Ereignis, dessen universale Bedeutung als Abschluss einer ganzen Geschichtsepoche N. v. Kues sofort erkannte, sah er hier den Anlass zu einem Aufruf an die gesamte Christenheit, zusammenzurücken und alle Meinungsverschiedenheiten zu überwinden, gleichzeitig aber auch das achtungsvolle, brüderliche Gespräch mit den Angehörigen anderer Völker und nichtchristlicher Glaubensüberzeugungen zu suchen. Der Dialog beginnt mit einer religiösen Friedensvision eines Mannes²⁷, der bei einem Besuch Konstantinopels durch die türkische Eroberung der Stadt und die damit verbundene Christenverfolgung tief erschüttert wird. Die Tatsache, dass dieser aggressive Akt aus religiösen, also eigentlich ehrenwerten Beweggründen stattfand, bringt den Mann zu der Überlegung, ob nicht durch eine Konferenz von in religiösen Angelegenheiten gebildeten Männern eine Übereinstimmung in religiösen Fragen und so ein dauerhafter Religionsfrieden auf dieser Basis zu erzielen sei. Cusanus schildert nun, wie sich im hohen Rat der Himmlischen vor Gottes Thron, durch den Mund der Stellvertreter der Völker und Religionen, die Klagen aus dem ganzen Erdkreis häufen. Im Auftrag der Gesandten fleht ein oberster Sprecher, welcher namentlich und in seiner Religionszugehörigkeit nicht benannt wird, im Rahmen einer längeren Ansprache den Allmächtigen an, sich den Völkern in aller Deutlichkeit in seiner Einzigkeit und Einheit zu zeigen, um die religiös motivierten Streitigkeiten und Kriege zwischen den Menschen zu beenden.²⁸ Gott antwortet darauf, er habe dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er sich frei in eine Gemeinschaft begeben oder sich auch für Gott entscheiden könne. Darüber hinaus habe er auf Grund der Tatsache, dass die Erkenntnis des Menschen vom Fürsten der Finsternis fehlgeleitet worden sei, zuerst verschiedene Propheten gesandt, damit die Menschen vom Irrtum abgehalten würden, um auf Grund des Misslingens dieses Plans schließlich sogar sein Wort²⁹ zur existenziellen Wahrheitsbezeugung in einen sterblichen Menschen zu verwandeln.³⁰ Mehr könne er nicht tun, um

²⁷ Wahrscheinlich meint Cusanus damit sich selbst; vgl. V. Höfle, *Der philosophische Dialog*, München 2006, 196.

²⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. I, 709–711.

²⁹ Die Bezeichnung Christi als das „Wort“ hat Cusanus in diesem Dialog nicht zufällig häufiger als andere benutzt: Das „Wort“ ist der Name für Jesus Christus im Koran („kalimatun“), sodass schon diese Weise der Benennung des Gottessohnes einen psychologischen und religiösen Effekt bei den Moslems erzielen soll und so eine manuduktorische Funktion erfüllt; vgl. A. Schall, *Die Sichtung des Christlichen im Koran*, in: R. Haubst, *Ökumene*, 76–91, 87 (Diskussionsbeitrag v. R. Haubst); vgl. ebenso das cusanische Vorgehen in der „Sichtung“: *Nikolaus Cusanus*, *Sichtung (Kritik) des Alchoran*; Band I, herausgegeben von E. Döring, Wiesbaden 2005, Kap. XX, 417.

³⁰ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. II, 713–714. Da die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als die äußerste für Gott mögliche Maßnahme geschildert wird, stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, warum Gott dann hunderte Jahre später wieder einen Propheten (Mohammed) schicken sollte, wenn die Bekehrung der Menschen auf diese Weise schon als gescheitert betrach-

einen Frieden unter den Menschen zu fördern. Christus selbst als das fleischgewordene Wort beteiligt sich nun am Gespräch und betont die Ursächlichkeit des freien Menschenwillens für die Pluralität der Gottesvorstellungen und Riten. Daraus schließt er auf die Notwendigkeit einer Überprüfung der Religionen angesichts des Wortes Gottes, damit dessen Botschaft wieder klar aufscheinen könne. Diesen Gedanken stimmt Gott zu, woraufhin alle den Nationen und Sprachen vorstehenden Engel³¹ herbeigerufen werden und diese die verständigsten Männer der Welt vor das fleischgewordene Wort Gottes bringen, damit sie erst mit ihm, sodann mit den von ihm beauftragten Aposteln Petrus und Paulus ein ausführliches Glaubensgespräch führen. Insgesamt treten im Dialog 17 weise Männer auf, wobei besonders der Perser als Vertreter des Nestorianismus³² eine wichtige Rolle spielt, und der Koran beziehungsweise die Araber in vielen Äußerungen mitberücksichtigt werden. Da eine detailgenaue Analyse des Dialogs innerhalb des Rahmens dieser Untersuchung weder möglich noch notwendig ist, wird nun ein kurzer Überblick über die Beiträge der Weisen gegeben, wobei ein besonderes Augenmerk auf dem Anfang des Dialogs liegen wird.

Der die Philosophie liebende Grieche ist der erste Gesprächspartner des fleischgewordenen Wortes. Beide einigen sich schnell auf den Wert der Einheit der Weisheit gegenüber der Zerstreuung der Ansichten über sie in der Vielheit der Meinungen³³; gleich zu Beginn steht also schon die Einheit im Mittelpunkt. Anschließend spricht das Wort mit dem Italiener, der die Sinn-Identität von Weisheit und Wort vertritt und so den Boden für die darauf vom Wort behauptete Identität von Weisheit und Gott bereitet.³⁴ Der Araber betont in Berufung auf die Philosophie die Einheit Gottes und leitet damit zu der für das cusanische Denken konstitutiven Argumentation des Wortes in Bezug zur Problematik vom einen Gott und den vielen Göttern über:

Alle, die je mehrere Götter verehrten, setzten voraus, daß es die Gottheit gibt. Zu ihr flehten sie in allen Göttern gleichsam als Teilhaber an ihr. Wie es nämlich ohne das Weißsein nichts Weißes gibt, so gibt es auch nicht ohne die Gottheit die Götter.³⁵

tet wurde. Tatsächlich wird der Begriff der göttlichen Gesandtschaft in Cusanus' Spätschrift „Sichtung des Korans“ von 1460/1461 weitgehend trivialisiert, bevor er auf den Propheten Mohammed angewendet wird; vgl. *ders.*, Sichtung (Kritik) des Alchoran; Band III, herausgegeben von E. Döring, Wiesbaden 2005, Kap. II, 451. Zum apologetischen und polemischen Aspekt dieser Schrift vgl. L. Hagemann/R. Glei, Einleitung, in: *Nicolaus de Cusa*, Cribratio Alkorani (Sichtung des Korans); Band 1, Hamburg 1989, VII-XIX, VIII-XI und XIII.

³¹ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. III, 717.

³² Dieses Vorgehen des Cusanus ist besonders vor dem Hintergrund seiner „Sichtung des Korans“ plausibel, da er dort Mohammed als nestorianischen Christen bezeichnet; vgl. R. Haubst, Friede, 167 und 190 (Diskussionsbeitrag v. Panikkar).

³³ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. IV, 719.

³⁴ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. V, 723. Wenn die Weisheit sowohl mit dem Wort als auch mit Gott identisch ist, so ist das Wort identisch mit Gott. Implizit führt dieser Gedankengang des Dialogs also schon zum Prinzip der Trinität. Exakt diese Reflexionsfigur lässt Cusanus sich zwischen dem Redner und dem Laien in „Idiota de Sapientia“ entwickeln; vgl. *ders.*, Der Laie über die Weisheit (Idiota de Sapientia), Hamburg 1954, 1. Buch, 59.

³⁵ *Ders.*, Fidei, Kap. VI, 725.

Methodisch geht Cusanus auf gleiche Weise wie schon beim Dialog des Wortes mit dem Griechen vor, indem er das Wort durch Reflexion auf das von beiden Gesprächsteilnehmern in ihren unterschiedlichen Positionen Vorausgesetzte einen beiderseits gemeinsamen Einheitspunkt finden lässt.³⁶ Eine bestimmende Grundstruktur des cusanischen Denkens in diesem Dialog ist das Erreichen einer rationalen Übereinstimmung verschiedener Positionen mittels – in modernerer Ausdrucksweise – transzendentaler Argumentation, wobei hinter der Rückführung der Götter auf die eine Gottheit der Primat der Einheit vor der Vielheit steht. Im weiteren Verlauf erwähnt das Wort gegenüber dem Araber die Möglichkeit einer Koexistenz von Vielheit im praktischen Kult und in theoretisch-geistiger Einheit in der Sache, was zugleich auf den inhaltlichen Kern der cusanischen Position bezüglich dieser Frage hinweist.³⁷

Schon aus der Gedankenentwicklung bis zum sechsten Kapitel lassen sich also einige Grundzüge der cusanischen Konzeption einer rationalen Theologie der Religionen gewinnen: Es existiert *eine* Grundgestalt von Religion, weil Gott *einer* ist und es nur *eine* Menschennatur gibt. Die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis ist auf Grund der Vernunft im menschlichen Wesen vorhanden, sodass das Prinzip der einen Religion, der Natur des Menschen zufolge, anthropologisch und metaphysisch fundiert ist. Jede Religion in der empirischen Vielfalt der Religionen spiegelt die eine Religion graduell verschieden von den anderen wider, wobei dieser Grad durch die Natur des jeweiligen Volkes bestimmt wird. Der Inder greift diesen Punkt in seiner Frage nach der Zulässigkeit des Bilderkultes wieder auf³⁸; doch ist die nachfolgende Diskussion über die Dreieinigkeit Gottes weit wichtiger, in der das Wort nach der Benennung des Trinitätsproblems durch den Inder die Unaussprechlichkeit Gottes in seiner Unendlichkeit von seiner dreieinigen Beschaffenheit als Schöpfer unterscheidet. Mit dem

³⁶ Interessanterweise wird diese Methode vom Syrer zu Beginn seines Gesprächs mit Petrus benannt: „Petrus, ich habe zu Beginn gehört, daß die Eintracht auf Grund der Voraussetzungen bei jeder Religionsgruppe erlangt werden könne. Sag' uns nun, wie dies in diesem Punkt wahr gemacht werden soll!“ *Ders.*, Fidei, Kap. XII, 761; vgl. dazu die Ausführungen Kremers: „Die leitende Funktion dieses Grundsatzes wird durch das überaus häufige Vorkommen des Wortes praesupponere beziehungsweise praesuppositum, und zwar zerstreut durch die ganze Schrift hindurch, unterstrichen“: *K. Kremer*, Die Hinführung (Manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott, in: *Haubst*, Friede, 126. Bruno Decker prägte dafür den Begriff der „Präsuppositionsdiagnostik“; vgl. *Haubst*, Friede, 179 und 181.

³⁷ Die von Cusanus hier implizit gemachte Voraussetzung besteht in der Möglichkeit einer Trennung von Innerem und Äußerem, was allerdings nicht selbstverständlich ist; vgl. *M. de Gandillac*, Una religio in rituum varietate, in: *Haubst*, Ökumene, 92–105, 93–94.; vgl. ebenso: *M. de Gandillac*, Das Ziel der una religio in varietate rituum, in: *Haubst*, Friede, 192–213, 203. Hierbei zu bedenken ist, dass es schon beim interkonfessionellen christlichen Dialog als intrareligiösem Prozess zu starken Spannungen bei der Frage nach den adäquaten Riten kommt.

³⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. VII, 729. Hier zeigt sich exemplarisch der cusanische Optimismus, wenn das Wort zuversichtlich von der Wahrscheinlichkeit einer einsichtsvollen Abschaffung des orientalischen Bilderkultes und des damit einhergehenden Polytheismus spricht; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VII, 731; vgl. dazu: *Stallmach*, Einheit, 73.

Postulat der Namenlosigkeit Gottes steht Cusanus in der Tradition der negativen Theologie von Dionysios Areopagita, Proklos, Johannes Eriugena und Meister Eckhart, deren Werke wiederum maßgeblich vom Neuplatonismus Plotins geprägt sind.³⁹ Von der neuplatonischen Henologie ist die cusanische Philosophie unter anderem insofern beeinflusst, als Cusanus den dort entwickelten Gedanken übernimmt, dass die begrifflichen Gegensätze in der All-Einheit zusammenfallen, dass das benannte oberste Eine daher keinen Gegensatz zur Vielheit darstellt. Die Namenlosigkeit des höchsten Einen verdankt sich nicht zuletzt des ihm eigenen Überstiegs über alle endlichen Grenzen und Bestimmungen hinweg, da mit der Bestimmungsmöglichkeit auch die Benennbarkeit entfällt.⁴⁰ Das cusanische „unum“ steht auch, ebenfalls in plotinischer Manier, über den Gegensätzen von Sein und Nicht-Sein sowie von Möglichkeit und Wirklichkeit. Zugleich setzt sich die cusanische Form der Henologie vom Neuplatonismus, abgesehen natürlich von ihrer christlichen Orientierung, insbesondere dahingehend ab, dass Cusanus den Zusammenfall der Gegensätze nicht im sich selbst denkenden Nous, sondern im nicht denkenden Einen selbst verortet.⁴¹ Darüber hinaus ist Cusanus bestrebt, auch den Gegensatz von negativer und affirmativer Theologie zu überwinden. Die negative Theologie (Gott als unaussprechbares Geheimnis) muss demnach in ihrer Relation zur affirmativen Theologie (Gott als Schöpfer beziehungsweise Trinität) gesehen werden und ist nach Cusanus ein valider, jedoch nicht exklusiver Weg, sich dem Göttlichen anzunähern.⁴²

Das Wort charakterisiert im weiteren Dialogverlauf den absolut einfachen Ursprung als Einheit, Gleichheit der Einheit und die Verbindung von Einheit und Gleichheit⁴³ und erweist ihn so als eine dreieinige Struktur. Die Unaussprechlichkeit Gottes in seiner Unendlichkeit führt das Wort – wohl-gemerkt als Grund für die Notwendigkeit – an, ihm weltliche Namen zu

³⁹ Vgl. W. Beierwaltes, *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius*, Trier 1997; J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 77; K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, XI.

⁴⁰ Die cusanische Konzipierung der höchsten Einheit hat im Hinblick auf Relevanz und Struktur unterschiedlicher Formen der Negation zwischen „De docta ignorantia“ und „De conjecturis“ verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen, die hier nicht im Detail referiert werden können; vgl. jedoch dazu: B. Mojsisch, *Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance*, in: *FZThPh* 29 (1982), 344–358.

⁴¹ Vgl. zum cusanischen „unum“ im Unterschied zum plotinischen „hen“: K. Flasch, *Metaphysik*, 253–254. Auch wenn „unum“ im Ausgang vom dionysischen Diktum, Gott sei das unum vor dem unum, grundsätzlich auch von Cusanus als Bezeichnung für das Höchste beziehungsweise Maximum adaptiert wurde, entwickelte er zudem den Begriff des „Nicht-Anderen“ („nonaliud“), um dem Koinzidenzaspekt des Einen besser gerecht werden zu können; vgl. *ders.*, *Metaphysik*, 242.

⁴² Vgl. *Nicolaus de Cusa*, *Die belehrte Unwissenheit (De docta ignorantia)*; Band I, Hamburg 1964, Kap. 24, 97–105 (zur affirmativen Theologie), und Kap. 26, 109–113 (zur negativen Theologie).

⁴³ Vgl. *ders.*, *Fidei*, Kap. VII–VIII, 733–735. Cusanus übernimmt hier mit „unitas“, „aequalitas“ und „conexio“ den trinitarischen Gottesnamen der neuplatonischen Tradition; vgl. *Haubst*, *Ökumene*, 164.

geben.⁴⁴ Auch wenn an dieser Stelle die dreieinige Benennung Gottes gemeint ist, kann man diese Äußerung des Wortes auch auf die Vielheit der Religionen beziehen, die sich primär auf die voneinander abweichenden Gottesbezeichnungen beziehungsweise -vorstellungen zurückführen lässt. Doch selbst wenn die Unerkennbarkeit Gottes außerhalb der Schöpfungsvermittlung die Ursache für die Religionsvielfalt und somit auch für interreligiöse Streitigkeiten sein sollte, ist Cusanus nicht primär an einer bloßen Einigung auf Gottes Namenlosigkeit, sondern an konkreteren Bestimmungen des gesuchten einheitlichen Glaubens interessiert, was sich an den detaillierten Erläuterungen der Trinitätslehre im Dialog des Wortes mit dem Chaldäer zeigt.⁴⁵ Das Wort weist auf die für die Trinitätslehre konstitutive Unterscheidung von Relations- und Wesensdifferenz hin, um die falsche Vorstellung einer Zusammengesetztheit Gottes oder gar den vor allem vom Islam erhobenen Vorwurf des Polytheismus abzuweisen.⁴⁶ Überraschenderweise stimmt daraufhin der Jude dem Prinzip der Dreifaltigkeit als Fruchtbarkeit zu, und das Wort argumentiert bezüglich der islamisch-jüdischen Ablehnung der Trinität, dass auch der islamische und jüdische Gott Schöpferkraft und damit die Struktur der Dreifaltigkeit aufweise. Das Wort will nach dem bereits aufgezeigten Muster aufweisen, dass auch Araber⁴⁷ und Juden die christliche Voraussetzung der triadischen Beschaffenheit des Schöpfergottes teilen. Ebenso geht Petrus im Dialog mit dem Syrer vor, wenn er die Einigung von menschlicher und göttlicher Natur als Voraussetzung des Auferstehungsglaubens der Juden und Moslems verdeutlicht⁴⁸ oder wenn er in seinem längeren Monolog über Christus die Himmelfahrt Jesu als Voraussetzung für jegliche Heiligenverehrung nachweist.⁴⁹ In diesen letzten Ausführungen von Petrus wird emphatisch die universale Heilsbe-

⁴⁴ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. VII, 731.

⁴⁵ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VII-VIII, 733–739.

⁴⁶ Der Chaldäer erwähnt das Problem, das die Araber sowie Anhänger anderer Religionen mit der Vorstellung von einer Vaterschaft Gottes haben, vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VIII, 737. Daraufhin relativiert das Wort die unbedingte Geltung der Bezeichnungen von Vater und Sohn; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VIII, 739. Das Prinzip der Dreifaltigkeit steht bei Cusanus insbesondere für die göttliche Fruchtbarkeit und Lebendigkeit, für den schöpferisch-schaffenden Aspekt Gottes, vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VIII–IX, 739 und 741. Auch der Mensch als Gottes Geschöpf verfügt über diese Fruchtbarkeit durch seine ontologische Ähnlichkeit mit der Trinität. Diese Ähnlichkeit wiederum ist die ontologische Voraussetzung für einen Aufstieg des Menschen zur trinitarischen Gotteserkenntnis, da dieser nur dadurch für die göttliche Gnade empfänglich sein kann; vgl. *ders.*, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit); Band III, Hamburg 1977, Kap. 3, 21. Diese triadische Struktur ist nach Cusanus auch für das gesamte Universum prinzipiierend, welches durch Vielheit, Ungleichheit und Trennung bestimmt ist, wobei diese Triade wiederum Einheit, Gleichheit und Verknüpfung voraussetzt; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VII, 731–732; vgl. zudem die triadische Struktur des Universums als dreifaltige Einheit aus Möglichkeit, Wirklichkeit (Notwendigkeit) und Verbindung beider, in: *Ders.*, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit); Band II, Hamburg 1967, Kap. 7, 53. Die Vielheit ist somit nicht der Gegensatz zur Einheit, sondern ihre Explikation.

⁴⁷ Von islamischer Seite aus kann man sich als Begründung der Falschheit der Trinität zum Beispiel auf Sure 5,117 zurückziehen.

⁴⁸ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XIII, 763.

⁴⁹ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XV, 775.

deutung Jesu Christi für den Menschen herausgestellt: Christus war nicht nur Verkünder des Himmelreiches, sondern hat das Reich Gottes in Ewigkeit für alle Menschen erschlossen und damit erst den Boden für eine reale Begegnung von Gott und Mensch durch die göttliche Gnade bereitet.⁵⁰ Somit wird Christus von Petrus in die Mitte des gesamten gottmenschlichen Prozesses gerückt⁵¹ und als Vollender der menschlichen Möglichkeiten aufgefasst.⁵² Nachdem der Deutsche sich gegen allzu irdische Vorstellungen vom ewigen Leben im Islam und die Betonung der Zeitlichkeit im Judentum gewendet hat, tritt im 16. Kapitel Paulus⁵³ auf, der auf die Klage des Tartaren über die verwirrende Vielfalt der religiösen Riten mit einer Relativierung der zeitlichen Verehrungsformen gegenüber der Bedeutung des wahren Glaubens antwortet.⁵⁴ Paulus hebt wie Petrus die fundamentale Heilsrolle Christi hervor: „[...] In ihm erlangten alle Völker den göttlichen Segen“.⁵⁵ Weiterhin fragt der Tartare nach dem Problem der unterschiedlichen Quellen der religiösen Gebote (Moses, Mohammed und Christus), worauf Paulus die Liebe als Grundelement in allen Gesetzen nennt.⁵⁶ Im Gespräch mit dem Armenier wird die Wichtigkeit der Sakramente für das Menschenheil betont, mit dem Böhmen wird das Transsubstantiationsproblem erläutert⁵⁷ und mit dem Engländer schließlich der Status weiterer Sakramente diskutiert. Paulus erklärt am Schluss des Dialogs zusammenfassend, dass die Verehrung des einen Gottes wichtiger als die Verschiedenheit der Riten sei, und erwähnt die Möglichkeit einer gesunden Konkurrenz zwischen den Gottesverehrern bezüglich Intensität und Wahrhaftigkeit der religiösen Hingabe.⁵⁸ Das große Religionsgespräch endet mit der Bestätigung der gelungenen Einigung der Religionen auf die vernünftige Voraussetzung des einen Gottes in den verschiedenen Gebräuchen; die Weisen kehren mit ihrer Einigungsmission wieder zur Erde zurück und sollen sich

⁵⁰ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XIV, 771.

⁵¹ Diese Tatsache findet ihre Entsprechung in der Zentralität der Christologie innerhalb des cusanischen Denkens; vgl. *G. Heinz-Mohr*, Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues, in: *Haubst*, Friede, 172.

⁵² Vgl. dazu: *H. Grunewald*, Die Religionsphilosophie des Nikolaus von Kues und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno, 2. verbesserte Auflage, Hildesheim 1977, 118.

⁵³ Paulus wird zweimal als „Völkerlehrer“ bezeichnet und stellt also eine geistige Autorität dar; vgl. dazu: *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. XVII, 779 und 785.

⁵⁴ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XVI, 779.

⁵⁵ Vgl. *ders.*, Fidei Kap. XVI, 783; vgl. dazu: *Heinz-Mohr*, Vision, 172–173.

⁵⁶ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. XVI, 785. Der Tartare lässt sich von den Ausführungen des Paulus überzeugen; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XVI, 787.

⁵⁷ Das Schlusswort des Paulus ist bezüglich der Gestaltung des Abendmahls und sogar der Teilnahme daran von großer Toleranz gekennzeichnet: „Es genügt nämlich zum Heil zu glauben und so diese Speise des Lebens zu essen. Darum gibt es kein notwendiges Gesetz bezüglich seiner Austeilung; ob es, wem es und wie oft es dem Volk gegeben werden soll.“ *Ders.*, Fidei, Kap. XVIII, 795; vgl. zur Nachgiebigkeit des Cusaners bezüglich der Einhaltung der Sakramente: *de Gandillac*, *varietate rituum*, 204.

⁵⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. XIX, 797. Dies ist ein Argument, welches nach unitiv-pluralistischer Manier den Wert der Vielheit in Bezug zur Einheit geltend macht.

in Jerusalem als dem gemeinsamen Zentrum aller versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf ihm den ewigen Frieden aufbauen, damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, in Frieden verherrlicht werde. Amen.⁵⁹

Nach dieser allgemeinen Darstellung der Hauptgesprächsthemen und -argumente des Dialogs werde ich im folgenden Abschnitt diskutieren, ob und wenn ja, inwieweit Cusanus sein tolerantes Vernunftprogramm der einen Religion in den vielen Religionen in „De pace fidei“ seinen eigenen Ansprüchen gemäß verwirklicht hat. Zudem wird zu prüfen sein, welche Vorzüge und Probleme des Dialogs sich aus einer heutigen Perspektive ergeben.

4. Die Struktur des cusanischen Inklusivismus und der aktuelle Dialog der Religionen

Die Analyse des cusanischen Dialogs hat gezeigt, dass Cusanus eine Form des Inklusivismus vertritt: Die christlichen Grundwahrheiten der trinitarischen *einen* Gottesgestalt und der Inkarnation Gottes in Jesus Christus,⁶⁰ wodurch eine ontologische Verbindung zwischen Gott und Mensch gestiftet wurde (ökonomische Trinität) beziehungsweise ewig gestiftet wird (immanente Trinität), beinhalten die religiösen Wahrheiten der anderen Religionen sowie des Heidentums und werden zugleich von allen vorausgesetzt. Folglich umschließt die Wahrheit der christlichen Religion die Wahrheit der anderen Glaubensrichtungen und hat sich als religiös vorrangig erwiesen. Wie in der Dialoganalyse pointiert dargelegt, vollzieht Cusanus eine zuweilen unmittelbar anmutende Identifikation von vernünftigen Wahrheiten und Inhalten des christlichen Glaubens, worin sich seine grundsätzliche Bestrebung zeigt, (Neu-)Platonismus und Christentum zu vereinen. Es handelt sich hier nicht um die klassisch religionstheoretische Form des Inklusivismus, wie sie zu Beginn dieser Studie rekonstruiert wurde, da der von Cusanus angesetzte Maßstab zur Beurteilung der wahren Elemente anderer Religionen nicht das Christentum als *per se* wahre Religion ist. Cusanus vertritt in erster Linie einen an der Vernunft orientierten Inklusivismus, da er im Dialog Vernunftwahrheiten und entsprechenden (zum Beispiel triadischen) Strukturen den höchsten Wert zuerkennt, wohingegen der damit verbundene christliche Inklusivismus daraus resultiert, dass die christlichen Glaubensinhalte und Dogmen die größte Nähe zu den Vernunftwahrheiten aufweisen sollen, das Christentum somit als die vernünftigste Religion gilt.⁶¹ In Bezug auf Cusanus ist zugleich festzuhalten, dass aus

⁵⁹ *Ders.*, *Fidei*, Kap. XIX, 797. Eine interessante Parallele findet sich in der Erzählung des Vaters Pansophius in Solowjows „Drei Gesprächen“, wenn sich am Ende alle Juden und Christen in Jerusalem versammeln, um mit dem vom Himmel herabkommenden Jesus Christus die Regierung des Tausendjährigen Reiches anzutreten; vgl. *W. Solowjow*, *Drei Gespräche*, Hamburg/München 1961, 250.

⁶⁰ Flasch betont zu Recht, dass Cusanus auffallend häufig von der Person Jesu Christi und kaum vom Christentum spricht; vgl. *K. Flasch*, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, 332–333.

⁶¹ Vgl. *Höste*, *Dialog*, 402.

seinem Ansatz, die Religionen am Maßstab der Vernunft zu messen und die Einheit der Religionen in letzter Instanz über ihre vernünftigen Elemente zu gewinnen, zwar für Cusanus im konkreten Fall folgt, jedoch nicht prinzipiell folgen muss, dass das Christentum die höchste religiöse Wahrheit expliziert.⁶²

Darüber hinaus ist der cusanische Inklusivismus so strukturiert, dass es keine Stufenordnung von Religionen je nach Grad der Wahrheitsexplikation gibt, welche auch in einer Korrelation zu ihrem geschichtlichen Erscheinen steht.⁶³ Der Inklusivismus in „De pace fidei“ setzt vor allem die Trinität in Vielem voraus, woraus sich die alles umfassende Wahrheit der grundlegenden Dogmen des Christentums ergeben soll. Allerdings kommt Cusanus zumindest partiell mittels rationaler Argumentation und nirgends unter Ausübung dogmatischen Zwangs gegenüber der jeweils anderen Religion zu diesem Ergebnis, sodass man ihm durchaus eine wohlwollende Toleranz unterstellen kann.⁶⁴ Immer wieder betont er die cusanische Position repräsentierende Weise die weitgehende Freiheit in den Verehrungsriten. Beachtlich sind auch Cusanus' Kenntnisse vor allem des Korans, die er geschickt für seine Zwecke nutzt.⁶⁵ Zugleich sind nicht alle Argumentationen vom Wort, von Petrus oder auch von Paulus ohne Weiteres nachzuvollziehen, was weniger an der logischen Struktur, sondern vielmehr an der oft stark christlich vorgeprägten Deutung der Gesprächsresultate liegt. So ist es zum Beispiel nachvollziehbar (wenngleich nicht zwingend), wenn Petrus dem Syrer verdeutlicht, dass jeder Auferstehungsglaube eine Einheit von menschlicher und göttlicher Natur präsupponiert; dass jedoch deswegen einzig und allein Jesus Christus die vollkommene gottmenschliche Einheitsmanifestation sein muss, ist daraus nur mit christlichen Prämissen zu deduzieren. Noch weiter geht Cusanus in dieser Hinsicht, wenn er im Dialog neben dem Wort als oberste Weisheit auch noch Petrus und den „Völkerlehrer“ Paulus als spirituelle und intellektuelle Autoritäten auftreten lässt, die den Weisen der anderen Religionen oft auf

⁶² Eine eigens zu erörternde Frage wäre darüber hinaus, inwiefern ein rationaler Religionsdialog stets mit einer (gegebenenfalls sehr subtilen) Spielart des vernünftigen Inklusivismus verbunden sein muss, wenn doch in jedem denkbaren Fall die rationale Schlüssigkeit von Argumenten als oberstes Kriterium und somit auch Einigungsbedingung fungiert.

⁶³ Der Islam zum Beispiel wird trotz seiner ihm zugeschriebenen historischen Funktion von Cusanus als Rückschritt gegenüber der christlichen Offenbarung angesehen; vgl. *de Gandillac, varietate rituum*, 197.

⁶⁴ Insofern bestätigt sich die anfangs erwähnte Einschätzung Stallmachs von „De pace fidei“ als Toleranzschrift. Klibansky weist darauf hin, dass die Wurzeln des Dialogs in der cusanischen Predigt „Fides autem catholica“ zu finden sind, wo noch ein „unus cultus“ gefordert wird; vgl. *ders., varietate rituum*, 205 (Diskussionsbeitrag v. Klibansky).

⁶⁵ So zum Beispiel die Bezeichnung Jesu als das „Wort“ oder die Anknüpfung an die hohe Stellung Jesu im Koran. Eine klassische Stelle ist zum Beispiel Sure 3,46: „Die Engel sprachen ferner: O Maria, Gott verkündet dir das fleischgewordene Wort. Sein Name wird sein Messias Jesus, der Sohn der Maria. Herrlich wird er in dieser und in jeder Welt sein und zu denen gehören, denen des Herrn Nähe gewährt wurde“: Der Koran, übertragen. von L. Ullmann, München 1959, Sure 3,46 (S. 57). Busse weist allerdings darauf hin, dass im Koran nirgends wörtlich steht, dass Jesus der größte aller Propheten sei; vgl. *Haubst, Ökumene*, 186 (Diskussionsbeitrag v. Busse); vgl. ebenso zur Rolle Jesu im Koran: *Ders., Ökumene*, 172–173.

mäeutische Weise (siehe Petrus und Syrer)⁶⁶ das Zugeständnis der Wahrheit des Monotheismus, der Trinität und der Inkarnation entlocken⁶⁷. Hier wird die für den rationalen Religionsdialog geltende Regel verletzt, von einem möglichst neutralen Boden als faire Rahmenbedingung auszugehen, und damit die Leistung des Cusaners geschmälert. Seine Vorgehensweise basiert auf der Übertragung seiner Einheitsphilosophie mit der einen Religion auf die Religionsphilosophie beziehungsweise Theologie der Religionen, wodurch Cusanus zwar zu einem rationalen Aufzeigen christlicher Elemente oder sogar Dogmen im anderen Medium befähigt wird⁶⁸, sich aber kaum ernsthaft, das heißt ohne die Voraussetzung christlicher Prämissen, auf das wirklich Fremde in den anderen Positionen einlässt.⁶⁹ Zu einem tiefergehenden Dialog gehört nicht nur das Finden seiner selbst im Fremden, sondern auch die Möglichkeit des Findens des Fremden in einem selbst⁷⁰ – dieser Punkt ist in „De pace fidei“ nicht vorhanden. Ein weiterer Nachteil des Dialogs ist das Fehlen der Positionen des Buddhismus⁷¹, Brahmanismus (Hinduismus) und des Sufismus, was wahrscheinlich unter anderem in den mangelnden Kenntnissen des Cusaners begründet ist.⁷² Die Methode des Cusaners – das präsuppositionsdiialektische Aufzeigen der gemeinsamen Voraussetzungen durch rationale Argumentation – muss diesen Kritikpunkten gegenüber jedoch als positiv zu Bewahrendes behauptet werden, da sie eine echte Chance auf eine (freilich primär theoretische) Einigung für im Übrigen auch stark voneinander abweichende Positionen bedeuten kann. Die Argumentationsweise des

⁶⁶ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Fidei*, Kap. XII–XIII, 761–765.

⁶⁷ M. de Gandillac sieht auf Grund dessen den Dialog als gescheitert an: Es werde nicht durch offenen und vorurteilslosen Diskurs die *eine* Religion in den Religionen gefunden, sondern vielmehr die Wahrheit der genuin katholischen Dogmen in den anderen Überzeugungen aufgezeigt und diese von jenen damit vereinnahmt; vgl. *de Gandillac*, *varietate rituum*, 202. Die selbstverständliche Bezeichnung von Maria als Mutter Gottes spricht unter anderem für eine Berechtigung dieser Kritik. Trotz allem ist das Urteil de Gandillacs seinerseits einseitig, denn er scheint Cusanus die Überzeugung eines mehr oder weniger unkorrigierbaren Wahrheitsbesitzes zu unterstellen, was jedoch im krassen Gegensatz zu den cusanischen Erörterungen bezüglich der menschlichen Fähigkeit der Wahrheitsfindung steht, wie er sie, explizit an seine Lehre der belehrten Unwissenheit anknüpfend, in „De coniecturis“ dargelegt hat; vgl. *Nicolaus de Cusa*, *Mutmaßungen (De coniecturis)*, 2., verbesserte Auflage, Hamburg 1988, 1. Teil, Kap. I–II, 3–5.

⁶⁸ Die „Sichtung des Korans“ ist dementsprechend nicht ein Kennenlernen des genuin Islamischen, sondern vielmehr ein Analysieren des Korans auf seinen biblischen Gehalt hin; vgl. *Hagemann/Glei*, *Einleitung*, VIII–IX.

⁶⁹ Sicherlich wäre es falsch zu glauben, Cusanus hätte „De pace fidei“ ohne alle missionarischen Impulse verfasst; vgl. *de Gandillac*, *varietate rituum*, 208 (Diskussionsbeitrag v. Stallmach).

⁷⁰ Dieser Prozess schließt keinesfalls eine begründete hierarchische Religionsordnung aus, sondern sollte als erster Schritt zu einer auch psychologisch bedeutsamen Annäherung beitragen. Dabei vorausgesetzt ist natürlich, dass sich zum Beispiel auch buddhistische oder hinduistische Elemente im Christentum finden lassen, was ja gerade dann der Fall sein müsste, wenn im Christentum wirklich alles religiös Bedeutsame enthalten wäre und sich darüber hinaus die beiden anderen Religionen nicht als vollkommen substanzlos erwiesen.

⁷¹ Dieser Mangel macht sich negativ in Bezug auf die Aktualität des Dialogs bemerkbar, da neben dem christlich-hinduistischen vor allem der christlich-buddhistische Dialog seit langem gepflegt wird; vgl. dazu: J. K. *Kadowaki*, *Zen und die Bibel*, Salzburg 1980, 5–6; vgl. ebenso: H. M. *Enomiya-Lassalle*, *Zen unter Christen*, 2. Auflage, Graz/Wien/Köln 1974, 19–21.

⁷² Vgl. *de Gandillac*, *varietate rituum*, 201.

Cusaners ist nicht zuletzt aus psychologischer Perspektive durchdacht, da er auf Grund der eigenen Prämissen von einem Juden oder Heiden, der sich weigert, ein Christ zu werden, behaupten kann, dass dieser Mensch seinen wahren Glauben verrät, da in Christus alle wahre Religion beheimatet ist und in ihm somit auch die Essenzen aller Religionen impliziert sind.⁷³ Abgesehen vom methodischen Aspekt ist zum Beispiel auch die begriffslogische Argumentation, dass eine Pluralität von Göttern die eine Gottheit beziehungsweise den allgemeinen Begriff von Gott präsupponiert, durchaus stichhaltig.⁷⁴ Problematisch bleibt natürlich der formale Charakter dieses Oberbegriffs. Die Schwierigkeit einer weiterführenden Einigung dürfte sich vor allem angesichts der unterschiedlichen materialen Deutungen von „Gottheit“ zeigen. Eine diesbezügliche Kritik kann genau dort ansetzen und darauf verweisen, dass das Konzept einer für jede Rede von Gott vorauszusetzenden Gottheit inhaltlich unterbestimmt ist und zum Beispiel keinen daraus resultierenden Schluss auf die Wahrheit eines konkreten Monotheismus zulässt. Cusanus' Argumentation verweist im Vermittlungsprozess von Monismus und Pluralismus auf eine formale Einheit, die einen allen Dialogteilnehmern gemeinsamen Ausgangspunkt für zukünftige Anschlussdiskussionen darstellen kann. Es ist zugleich zuzugestehen, dass der vergleichsweise abstrakte Einheitspunkt des Gottheitsbegriffs eine prinzipielle Begrenzung vernunftzentrierter Religionsdialoge anzeigt, da sich allgemeingültige rationale Argumente und Begriffe stets durch eine hohe Abstraktheit auszeichnen, weshalb zu fragen ist, nicht nur wie Cusanus, sondern wie man grundsätzlich durch reine Vernunftargumente einen Beweis der Wahrheit zum Beispiel des christlichen Monotheismus im biblischen Verständnis führen können soll.⁷⁵ Je unterschiedlicher die Positionen sind, desto mehr muss vom Konkreten abstrahiert werden, um einen Einheitspunkt finden zu können. Daher kann man mit Cusanus zwar von den vielen Göttern zum Begriff der einen Gottheit gelangen; doch bleibt weitgehend offen, was dieses Resultat für die unterschiedlichen, konkret gelebten Religionen und ihren Einigungsprozess bedeutet.

Über die bloße Konstatierung der strukturellen Relevanz der Präsuppositionsdiagnostik und des Modells des vernunftzentrierten Inklusivismus hinaus kann man das Profil der cusanischen Vorgehensweise nun dahingehend spezifischer bestimmen, dass das Aufzeigen von impliziten Annahmen beim jeweiligen Gesprächspartner den konkreten Weg der Dialogführung darstellt, mit dessen Hilfe Cusanus seinen vernunftzentrierten Inklusivismus systematisch etabliert. Die Reflexion auf unbewusste Präsuppositionen sowie eine entsprechende Auslegung und spekulativ-philosophische Kontex-

⁷³ Vgl. *Flasch*, Nikolaus von Kues, 333.

⁷⁴ Dieses Argument ist nicht nur für das Gespräch mit Polytheisten wichtig, sondern für jeden interreligiösen Dialog, da man auf diese Weise vielleicht am ehesten eine Art minimalen Konsens über die Plausibilität der Annahme *einer* Gottheit erreichen kann.

⁷⁵ Dementsprechend wäre es vorschnell, zu behaupten, Cusanus hätte mit seinem Argument gezeigt, dass alle Dialogteilnehmer de facto an denselben einen Gott glauben.

tualisierung der auf diese Weise gewonnenen Gehalte stellen das substanzielle, da die angestrebte Einheit der Religionen notwendig bedingende Moment des cusanischen Modells dar. Zugleich wird im Zuge der Analyse dieses Ansatzes der ebenfalls vorhandene, allerdings strukturell begründete exklusivistische Zug inklusivistischer Modelle deutlich. In „De pace fidei“ wird die moralische Herausforderung des alltagspraktischen Umgangs mit dem wirklich Fremden als ein sich rationaler Voraussetzungsanalyse Entziehendes insofern ausgeschlossen, als Cusanus vom prinzipiell überlegenen Wert der Einheit gegenüber der Vielheit überzeugt ist. Auch wenn das cusanische Modell zuweilen unitiv-pluralistische Züge aufweist, scheint es die Herausforderung eines radikalen Pluralismus gar nicht erst zuzulassen.

Wenn man nun nach der *praktischen* Bedeutung des Dialogs vor dem Hintergrund des aktuellen Religionsdialogs fragt, so darf trotz der Qualität des Dialogs nicht verkannt werden, dass „De pace fidei“ bei allen attraktiven Momenten in mehreren Hinsichten wohl kaum ein auch heute überzeugendes und vor allem praktisch „wirksames“ Rezept zur Einheitsstiftung unter den Religionen darstellen dürfte. Ähnlich wie bestimmte transzendentalpragmatische, diskursethische oder handlungstheoretische Modelle der zeitgenössischen Philosophie setzt der Dialog des Cusaners ein faktisch zu hohes Maß an nüchterner Vernunftausübung von fast schon idealen (da obendrein in bestimmten Bereichen überdurchschnittlich gebildeten) Gesprächspartnern voraus, um wirklichkeitsnah wirken zu können. Um zu diesem Resultat zu gelangen, muss man keinen besonders elaborierten beziehungsweise überhöhten Anspruch an den Realitätsbezug eines philosophischen Dialogs erheben, sondern einfach nur zur Kenntnis nehmen, dass der Dialog des Cusaners schlichtweg sehr voraussetzungsvoll ist. „De pace fidei“ dürfte letztlich primär für denjenigen Diskursteilnehmer von Belang sein, der zum einen die Bereiche der vernünftig-logischen Argumentation und der Religion samt ihrer nicht zu unterschätzenden Gefühlsdimension keiner strikten Trennung unterzieht, und zum anderen dem Vernunftargument den prinzipiellen Vorrang einräumt. Zwar ist als grundsätzliche Rahmenbedingung einer theoretischen Reflexion auch über praktisch-moralische Sachverhalte nachzuvollziehen, dass ein bestimmtes Maß an Vernunftvermögen und ebenso der entsprechende Wille zu dessen Aktualisierung bei den jeweiligen Akteuren vorausgesetzt werden muss; doch ist der cusanische Dialog von einem Vernunftoptimismus getragen, der sich in der heutigen Zeit gegebenenfalls als Naivität auslegen ließe. Diese Kritik tangiert wohlgerne nicht die spezifischen Geltungsgrundlagen der cusanischen Kernargumente, sehr wohl jedoch ihre grundsätzliche Eignung nicht zuletzt für die Zwecke einer Gesprächsstrukturierung in einem heutigen Diskurskontext.⁷⁶

⁷⁶ Auch für die Zeit des Cusaners selbst ist die Annahme nicht plausibel, dass die durchschnittlichen Dialogteilnehmer (natürlich auch auf christlicher Seite) über die jeweils vorausgesetzten Fähigkeiten und Kenntnisse verfügten.

Abschließend sind vor allem vier problematische Aspekte von „De pace fidei“ zu nennen, wobei es sich bei den ersten drei Punkten um praktische Probleme der erfolgreichen Realisierung eines solchen Dialogs und der Umsetzung seiner Resultate handelt, während der vierte Punkt vor allem in systematischer Hinsicht bedeutsam ist, da in Cusanus' Dialog wichtige inhaltliche Aspekte fehlen, die mit bestimmten religiösen Traditionen verbunden sind:

1. *Das Vertrauen in die Vernunft*: Das große Vertrauen in die Leistungsfähigkeit, Zuverlässigkeit und Breitenwirkung der cusanischen Vernunftargumente, welches man in der philosophiegeschichtlich vielleicht stärksten Ausprägung noch bei Hegels Behandlung religionsphilosophischer Fragen wiederfinden kann, ist im Zuge einer ganzen Reihe sowohl historischer Ereignisse als auch ideengeschichtlicher Veränderungen einer weitverbreiteten Vernunftskepsis gewichen. Zwar hat sich vor allem im Bereich der katholischen Moraltheologie die Idee einer natürlichen Gotteserkenntnis durch Vernunft partiell erhalten; doch haben verschiedene naturwissenschaftlich wie genuin philosophisch motivierte Strömungen dazu beigetragen, dass von einem substanziell verbindlichen Begriff *der Vernunft*⁷⁷ mehr oder weniger deutlich Abstand genommen wird. Freilich bedeutet eine faktisch zunehmende Vernunftskepsis nicht, dass eine solche auch berechtigt ist. Vielmehr muss konstatiert werden, dass belastbare Argumente für eine logisch notwendige Selbstwidersprüchlichkeit (oder mangelnde Aussagekraft) zumindest vieler radikal vernunftskzeptischer Ansätze sprechen, insofern bei diesen skeptischen Unternehmungen auf rationale Geltungsansprüche rekurriert wird, damit jedoch die Autorität der vernünftigen Argumentationsregeln implizit doch wieder anerkannt wird.⁷⁸ Dessen ungeachtet stellt die geschilderte Situation ein praktisches Problem für jeden primär vernunftorientierten Religionsdialog und damit auch für die cusanische Variante dar, da hier nicht rationale Schlüssigkeit, sondern die faktische Akzeptanz der Vernunft als maßgebliches Kriterium für den Erfolg dialogischer Bemühungen entscheidend ist. Wenn Letztere weithin nicht mehr gegeben ist, stellen sich mit einem solchen Dialog verbundene Hoffnungen auf seine zum Beispiel sozial-politische Relevanz als fragwürdig dar.

2. *Die zunehmende Irrelevanz des nichtprivaten Religiösen*: Ebenso wie das Vertrauen in die Vernunft und ihre Bedeutung in signifikantem Maße abgenommen hat, muss man von einer schwindenden Relevanz der Religion vor allem in den westlichen Industrienationen⁷⁹ sprechen. Auch wenn

⁷⁷ Vgl. H. Poser (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg i. Br./München 1981.

⁷⁸ Eine pauschale argumentative Negation der Autorität der Vernunft führt zu performativen Selbstwidersprüchen; vgl. D. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart 1995, 18.

⁷⁹ Immer noch anders stellt sich diese Situation zum Beispiel in Lateinamerika dar; vgl. R. Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt am Main 1997, 188–191; R. Oliveros, *Liberación y Teología. Génesis y creci-*

von einer simplifizierenden, da monokausalen Rekonstruktion des Befunds eines gleichzeitigen Reputationsverlustes von Vernunft und Religion Abstand zu nehmen ist, käme die abstrakte Negation des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs beider Phänomene der Verkennung eines wichtigen Tatbestands gleich. Obwohl zum einen zuzugeben ist, dass religiöse Ideen durchaus noch über einen nicht geringen Einfluss auf weltanschauliche Grundhaltungen in Gesellschaft und Öffentlichkeit auch im als säkular geltenden Westen verfügen, kann doch nicht überzeugend bestritten werden, dass es einen Rückzug des Religiösen in den subjektiver Willkür unterstellten Raum des Privaten gegeben hat, wodurch insbesondere die christliche Religion als objektiv anerkannte und somit konstitutive Legitimationsinstanz von universalen Wahrheitsansprüchen oder auch politischen Ordnungssystemen zumindest weitgehend ausgedient hat.⁸⁰

3. *Das Schwinden der Vorbildfunktion von religiösen Amtsträgern und Philosophen:* Als dritter Aspekt, welcher nochmals die Frage nach dem Wert des Dialogs für die heutige Situation aufgreift, ist dem Dargelegten hinzuzufügen, dass Cusanus zumindest grundsätzlich davon ausgehen konnte, dass ein vernünftiger und demnach möglicherweise zur Vernunftfeindsicht führender Dialog mit einzelnen Würdenträgern der verschiedenen Religionen immerhin mittelbare Auswirkungen auf das Verhalten, wenn nicht sogar die Geisteshaltung der ihnen jeweils unterstehenden Religionsanhänger, zur Folge haben würde. Während dies heute vielleicht auf bestimmte Bereiche der islamischen Welt zutreffen mag, ist es in einem nennenswerten Maße jedoch kaum noch innerhalb der christlichen Tradition anzunehmen:

Was dargestellt wurde, ist ein ideales Modell, kein reales Gespräch in Raum und Zeit. Freilich fragt sich der Leser, wie ein solches gelingen könne, wenn die Autorität des Wortes Petrus' und Paulus' nicht mehr vorausgesetzt werde.⁸¹

4. *Das Fehlen des asiatischen Anti-Essenzialismus:* Zudem muss kurz das bereits angesprochene Fehlen des Buddhismus sowie des Hinduismus und damit beider Kernreligionen des asiatischen Raums reflektiert werden. Zwar spricht die cusanische Auseinandersetzung mit dem Islam zumindest grundsätzlich⁸² für einen inhaltlichen Aktualitätsbezug des Dialogs; doch scheint die sich derzeit intensiv vollziehende Begegnung der westlichen Industrienationen mit Asien unter verschiedenen Auspizien mindestens so bedeutsam zu sein wie diejenige mit der islamischen Kultur. Die fehlende

miento de una reflexión, Lima 1977; *Equipo Seladoc* (Hg.), Panorama de la teología latinoamericana (Bände I–IV), Salamanca 1975–1984.

⁸⁰ Vgl. dazu die historisch und sozialphilosophisch orientierte Darstellung bei Horster, in: D. Horster, Was soll ich tun?, Leipzig 2004, 18–20.

⁸¹ Höfle, Dialog, 197.

⁸² Hier liegt die Betonung auf „grundsätzlich“, denn im Detail dürfte die rational ausgerichtete Diskussionsführung des Cusaners im Kontext des heutigen Selbstbildes des Islam, welches sich in vielen Aspekten von demjenigen des 14./15. Jahrhunderts unterscheidet, mit nur geringer Wahrscheinlichkeit auf offene Ohren treffen.

Berücksichtigung des asiatischen Gesprächspartners erweist sich in mindestens zwei grundlegenden Hinsichten als Versäumnis. Erstens entfallen die klassisch buddhistischen, explizit anti-essenzialistischen Argumente gegen die Substantialität der Seele oder gegen die Personalität als höchste geistige Seinsweise⁸³, wodurch die sich im Dialog ereignende Übereinkunft bezüglich des Monotheismus bedeutend erleichtert wird. Zweitens wird der Dialog seinem Anspruch nicht gerecht, alle relevanten Religionen zu berücksichtigen, da der Buddhismus eine integrative Wirkung auf süd-, ost- und südostasiatische Kulturen gleichermaßen ausübt und damit „wirtschaftlich und kulturell eine der dynamischsten Regionen der Erde“⁸⁴ beeinflusst. Die Berücksichtigung zum Beispiel des Mahayana-Buddhismus hätte die christlichen Autoritäten des Dialogs unter anderem mit der Idee des Nirvana konfrontiert, das von christlicher beziehungsweise westlicher Seite noch im 19. Jahrhundert (im Anschluss an die hinduistische Buddhismus-Kritik Sankaras im 8. Jhdt. n. Chr.) primär als *nihil negativum*, als verneinende, rein destruktive Auslöschung aller Personalität gedeutet und weitgehend abgelehnt wurde.⁸⁵ Hier bestünde insofern ein Konfliktpotenzial, als Anhänger sowohl der Madhjamika- als auch der Yogacara-Schule⁸⁶ zwar einem nicht-personalen Gottheitsbegriff zustimmen könnten, nicht jedoch den Elementen der affirmativen Theologie des Cusanus wie zum Beispiel der Vorstellung von Gott als trinitarischer Schöpfer. Auch wenn Cusanus auf Jesu Himmelfahrt als Bedingung jeder Heiligenverehrung verweist, gibt es aus der Sicht zahlreicher buddhistischer Schulen keinen Grund, darin ein Argument für die Akzeptanz der Himmelfahrt zu sehen. Dies ist auch deswegen problematisch, weil Cusanus Jesu Himmelfahrt als Bedingung für göttliche Gnadenakte auffasst.⁸⁷ Wenn man schließlich die Reinkarnationslehre berücksichtigt, welche die Idee nicht der Wiedergeburt von Personen, sondern vielmehr von Eigenschaftskonfigurationen ohne individuellen Wesenskern impliziert, ist unklar, mit welcher Voraussetzungsanalyse Cusanus an dieser Stelle operieren sollte, um darin das christliche Konzept der gnadenbedürftigen Seele zu finden, die das eine ihr von Gott geschenkte Leben gottgefällig gestalten sollte.⁸⁸

⁸³ Es versteht sich von selbst, dass damit nur ein letztlich allgemeiner und daher notwendigerweise unzureichend differenzierter Charakterzug genuin buddhistischen Denkens benannt ist; doch stellt die Frage nach dem subjekttheoretischen Anti-Essenzialismus in den verschiedenen Formen des Buddhismus eine Aufgabe dar, die hier nicht en detail bewältigt werden kann.

⁸⁴ M. v. Brück/W. Lai, *Buddhismus und Christentum*, 2. Auflage, München 2000, 24.

⁸⁵ Vgl. v. Brück/Lai, *Buddhismus*, 431.

⁸⁶ Dies sind die beiden Hauptströmungen des Mahayana-Buddhismus.

⁸⁷ Die Abhängigkeit des Menschen von ebendieser göttlichen Gnade im Kontext seines Heils ist ein weiterer Punkt, der in dieser Form nicht ohne Weiteres in den Hauptmodellen des Buddhismus zu finden ist, da diese primär die eigenen Anstrengungen des auf sich gestellten Menschen fokussieren.

⁸⁸ Vgl. darüber hinaus zu Buddhismus und Cusanus R. *Haubst*, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, 110–115.

Zwar ist auch das Fehlen eines hinduistischen Vertreters ein Mangel des Dialogs – dies allein schon auf Grund der ungenutzten Möglichkeiten des Aufweises von möglichen strukturellen Parallelen zwischen christlicher Trinität und den hinduistischen Trimurti/Saccidananda-Konzepten⁸⁹ –, doch ist gerade aus heutiger Perspektive der Buddhismus als Gesprächspartner von eminenter Bedeutung, da er nicht zuletzt als Resultat durchaus aufklärerischer Bemühungen im historischen Kontext einer ursprünglich hinduistischen Frömmigkeit verstanden werden muss und auf Grund seines vergleichsweise hohen Abstraktionsgrades einen fruchtbaren Boden für auch religionskritische Reflexionen⁹⁰ bereitstellen kann.

Den genannten Schwachstellen stehen jedoch auch nicht zu unterschätzende Stärken des cusanischen Inklusivismus gegenüber:

1. *Die Methode der Präsuppositionsreflexion*: Positiv festzuhalten bleibt die zumindest in ihrer Grundidee (nicht unbedingt immer in der cusanischen Ausführung) wertvolle Methode der Präsuppositionsdiagnostik, die als diskursive Prozedur zur rational nachvollziehbaren Annäherung von prima facie vollkommen unterschiedlichen Positionen fungieren kann. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Cusaner sogar recht modern (da transzendentalen Argumentationsstrategien gegenüber affin) zu verfahren und ist in argumentationstheoretischer Hinsicht partiell durchaus anschlussfähig. Begrenzt wird der Nutzen dieser Reflexionsform in aktuellen Religionsdialogen nur durch eine zu starke Identifizierung von Vernunft und religiöser Dogmatik sowie die Hoffnung, durch den Aufweis gemeinsamer transzendental-formaler Grundannahmen einen hinreichenden psychologischen Effekt bei den Dialogpartnern erzielen zu können.

2. *Die neuplatonischen Grundlagen des Dialogs*: Zwar besteht ein berechtigter Kritikpunkt im häufigen Ausgehen des Cusaners von rein christlichen Prämissen, doch muss andererseits eine weitgehende Offenheit gegenüber der letztgültigen Bezeichnung Gottes beziehungsweise des Höchsten konstatiert werden, die sich nicht zuletzt den neuplatonischen Wurzeln des cusanischen Denkens verdankt: Wenn der Inder die Unaussprechlichkeit Gottes als Argument gegen eine begrifflich definitiv fixierbare Trinitätslehre anführt, antwortet das Wort insofern zustimmend, als sich die Notwendigkeit der Benennung Gottes eben seiner an sich bestehenden Unbegrifflich-

⁸⁹ Vgl. *M. v. Brück*, *Einheit der Wirklichkeit*, München 1986, 94 und 123.

⁹⁰ Die prinzipielle Zulässigkeit von auch religionskritischem Denken würde insofern eine Annäherung von Christentum und Buddhismus erleichtern, als das moderne Christentum speziell in Europa nicht ohne die Aufklärungsbewegung denkbar ist, welche bekanntlich für damalige Verhältnisse neue, da radikale Formen der Kritik an religiösen Lehren und klerikalen Würdenträgern ermöglichte. Freilich ist umgekehrt die Aufklärung allein schon insofern durch das Christentum bedingt, als die Idee universaler Geltung moralischer Forderungen durch das Christentum in unsere Kultur gelangt ist; vgl. *K.-O. Apel*, *Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie*, in: *Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen* (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Studienbegleitbrief 2, Weinheim/Basel 1980, 11–43, 40.

keit und Unbenennbarkeit verdanke. Mit diesem impliziten Fixpunkt im neuplatonischen „hen“ beziehungsweise cusanischem „unum“ ist grundsätzlich eine fruchtbare Dialogoption nicht nur mit aktuellen Formen postmoderner Annäherungen an das Religiöse beziehungsweise Mystische (zum Beispiel bei Bataille und Derrida) gegeben. Auch angesichts der Absenz der wichtigsten Formen des Buddhismus im Dialog muss man festhalten, dass der Cusaner an diesem Punkt das bereits vorhandene Potenzial seines Dialogs keineswegs vollkommen ausschöpft. Vielmehr kann man erwarten, dass das „neuplatonische Schlupfloch“ aus dem christlich geprägten Rahmen des Dialogs eine echte Chance bietet, um einen konstruktiven Diskurs zum Beispiel mit der indischen Vedanta-Lehre oder dem Madhjamika-Buddhismus zu befördern, wenn nicht sogar erst zu ermöglichen. Hier könnte man, und dies ist die positive Kehrseite der zuvor als für Cusanus partiell problematisch erwiesenen buddhistischen Lehren, an die Einsicht anschließen, dass nur durch Kontemplation und rationales, analytisches Denken eine Transzendierung der Erscheinungswelt (des Vielen) hin zur letzten Wirklichkeit (des Einen) möglich ist. Gerade vor dem Hintergrund der an Wittgenstein angelehnten Nagarjuna-Interpretation von F. Streng⁹¹ gäbe es, der von Cusanus' spekulativ-metaphysischem Zugang abweichenden Reflexionsmethode zum Trotz, eine interessante Dialogperspektive, weil weder Nagarjuna noch Cusanus eine unmittelbare mystische Einsicht als Negation rationalen Denkens propagieren. Dagegen sind beide zu zeigen bestrebt, dass eine konsequente Sprachanalyse (Nagarjuna) beziehungsweise eine konsequent reflektierende Vernunft (Cusanus) *folgerichtig* zur Durchbrechung der durch Sprache und Vernunft gegebenen Grenzen führen. Neben der transzendentalen Präsuppositionsreflexion muss diese strukturell bedingte Offenheit gegenüber alternativen Bezeichnungen des letztlich Unausprechlichen zudem ebenfalls als durchaus modernes Moment des Dialogs benannt werden, da zumindest die Mehrheit der nachkantischen Religionsphilosophien von der Idee epistemologisch abgesicherter Aussagen über Gott Abstand nehmen.⁹²

3. *Die Offenheit für die Erfahrungsdimension:* Im Anschluss an den soeben genannten Aspekt ist ein Vertreter des cusanischen Inklusivismus dazu in der Lage, verschiedenartigen Formen der religiösen Erfahrung einen Sinn abzugewinnen. Auf Grund der ihm inhärenten, hierarchisch geordneten Pluralität von religionsphilosophisch zentralen Reflexionsebenen ist er zum Beispiel sowohl mit gegenständlichen Formen der Gottesmystik (Gott als Schöpfergott der ökonomischen Trinität) als auch mit Ansätzen zur unge-

⁹¹ Vgl. F. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967.

⁹² Dieser Aspekt scheint mir ebenfalls eine rezeptionspsychologische Stärke des nicht zuletzt an Aspekte der Philosophie Schellings und Franz von Baaders anschließenden Ansatzes von Koslowski zu sein, auch wenn hier explizit neuplatonische Momente hinter den Begriff der Offenbarung zurücktreten; vgl. *Koslowski*, *Philosophie der Weltreligionen*.

genständlichen Leerheits- oder Nichts-Mystik (Gott als unaussprechliches Überseiendes) kompatibel, auch wenn Cusanus selbst in „De pace fidei“ stark auf die Vernünftigkeit von Argumenten und weniger auf miteinander vergleichbare Erfahrungen in den Weltreligionen abhebt. Hierin unterscheidet sich sein Ansatz zum Beispiel von Michael von Brücks Konzentration auf religiöse Symbole als „Treffpunkt verschiedener Erfahrungssubjekte“⁹³. Während in von Brücks dialogischer Theologie der Boden der wechselseitigen Begegnung durch symbolisch vermittelte existenzielle Betroffenheit bereitet werden soll, lebt das cusanische Denken – unabhängig von aller zuzugestehenden Sedimentierung religiöser Erfahrung – primär von spekulativer Reflexion. Dennoch bleibt an dieser Stelle zu konstatieren: Das cusanische Grundprinzip der „coincidentia oppositorum“ aus der „Docta ignorantia“ bezeichnet nicht nur die spekulative Transgression gegensätzlicher Begriffsbestimmungen ins begrifflich Nichtbestimmte, sondern fungiert ebenso als Anzeige einer mit dieser begrifflich vermittelten Erkenntnis verbundenen Erfahrungsdimension.⁹⁴ Diese stellt nicht das alleinige Proprium der abendländischen Tradition der negativen Theologie dar, sondern kann zumindest hinsichtlich der Absenz herkömmlicher Objektreferenz und der nichtdualistischen Aufhebung vor allem des alltagspsychologisch fundierten Glaubens an die „Festigkeit“ unserer begrifflichen Gegensatzpaare auch in nichtchristlichen Traditionen gefunden werden. Die cusanische Doppelaspektivitätslehre von der höchsten Gottesidee ist somit zum einen in einem spekulativ-trinitarischen Sinne christlich, zum anderen eröffnet ihre Fundierung durch das schlechthin unsagbare Eine einen Diskussionshorizont auch abseits der westlichen kataphatischen Theologie, der sicherlich nicht alle möglichen Formen nicht-gegenständlicher Erfahrung, wohl jedoch die elaborierteren Modelle der Hochreligionen mit einbeziehen kann.

5. Fazit

Ein abschließendes und zugleich ausgewogenes Fazit muss hinsichtlich der Vielfalt der historischen und systematischen Aspekte des Dialogs ambivalent ausfallen. Als problematisch erweist sich in historischer Perspektive der Umstand, dass Cusanus in einigen wichtigen Punkten von anderen Voraussetzungen ausgehen musste, als sie heute anzutreffen sind. Systematisch muss zudem zugegeben werden, dass Cusanus die allein an der Vernunft postulierte Orientierung nicht wirklich streng einhält, sondern immer wieder christliche Prämissen mit reinen Vernunftargumenten vermischt und dadurch den Eindruck nicht ausräumen kann, dass eigentlich gar nicht ernsthaft zur Debatte stünde, ob und, wenn ja, inwiefern das

⁹³ v. Brück, Einheit, 18.

⁹⁴ Vgl. zu einer anspruchsvollen Adaptierung dieses cusanischen Konzepts in der russischen Religionsphilosophie S. L. Frank, Das Unergründliche, Freiburg i. Br./München 1995.

Christentum mit den ewigen Vernunftwahrheiten konvergiere. Ein Vertreter des cusanischen Inklusivismus in heutiger Zeit wäre gut beraten, auch hinsichtlich der Überzeugung von der Vernünftigkeit eigener religiöser Überzeugungen (soweit vorhanden) eine gewisse Zurückhaltung zu üben und den zugegebenermaßen schwierigen Versuch zu unternehmen, das vermeintlich oder tatsächlich Fremde in anderen Religionen nicht schon allein deshalb weniger zu (be)achten, weil es bestimmten rationalen Standards nicht – vielleicht *noch* nicht – genügt.⁹⁵ Sicherlich wäre es inkonsequent, einen interreligiösen Dialog auf der einen Seite mit vernünftigen Argumenten zu führen und auf der anderen Seite die entsprechenden Resultate als unverbindlich einzustufen. Die hier angeratene Zurückhaltung bezüglich der Herabstufung anderer Religionen im Falle ihrer vergleichsweise geringen Vernünftigkeit ist dementsprechend nicht als irrationale Selbstrelativierung zu verstehen. Im Gegenteil: Gerade dann, wenn das Ziel verfolgt wird, eine rationale Diskussion zwischen sehr unterschiedlichen Dialogpartnern konstruktiv zu gestalten, ist eine gewisse Selbstbegrenzung der Ansprüche der Vernunft vernünftig. Die Akzeptanz dieser These steht dabei nicht im Widerspruch zu einem Festhalten an besagten Maßstäben, wenn die Einschätzung der rationalen Nachvollziehbarkeit der fundamentalen Lehren einer Religion zur Diskussion steht. „De pace fidei“ hat nun offenbar nicht zum primären Ziel, andere Religionen nur besser zu verstehen – zu diesem Zweck hätte es ausgereicht, die jeweiligen Religionsvertreter einfach entsprechende Auskünfte geben und Verständnisfragen beantworten zu lassen. In dieser Hinsicht ist es gerechtfertigt, sich ganz auf die Frage nach den vernünftigen Aspekten der Religionen zu kaprizieren. Was jedoch im Dialog des Cusaners fehlt, sind hermeneutisch orientierte Dialoganteile, in denen eine authentische Offenheit der christlichen Dialogpartner für das Fremde zu Tage tritt, was prima facie weder mit der christlichen Dogmatik noch mit den Wahrheiten der spekulativen Vernunft zusammenfällt. In diesem Zusammenhang bestünde die Gelegenheit zur Ausübung von Vernunft im Sinne des aufmerksamen *Vernehmens*, welches zwar nicht selbst rational beurteilt, jedoch einer solchen Beurteilung durchaus zuträglich ist.

In positiver Hinsicht bleibt zu betonen, dass dieser Dialog trotz aller berechtigten Kritik einen auch für die heutige Diskussion fruchtbaren Beitrag zum Dialog der Religionen darstellen kann. Zum einen wendet er mit dem Verfahren des Aufweises gemeinsamer Prämissen eine Argumentationsmethode an, welche auch unabhängig vom cusanischen Ziel der Vernunfteinheit aller Hochreligionen bedenkenswert ist und nicht notwendig mit spekulati-

⁹⁵ Diesbezüglich ist festzustellen, dass sich der cusanische Religionsdialog dadurch auszeichnet, dass bei Nikolaus von Kues theoretisch-spekulative Argumente eine vergleichsweise große Relevanz besitzen. Der aktuelle Religionsdialog sowie entsprechende theoretische Modelle setzen dagegen häufig bei moralphilosophischen oder phänomenologischen Gesichtspunkten an, was nicht zuletzt durch die spätestens seit Kant weithin geteilte Skepsis gegenüber Modellen klassisch-metaphysischer Religionsphilosophie motiviert sein dürfte.

ven Überlegungen verbunden sein muss; zum anderen erinnert er daran, dass Religion nicht nur als mehr oder weniger kontingente Privatangelegenheit betrachtet werden muss, sondern darüber hinaus als mit dem Bereich sachlicher und daher auch intersubjektiv thematisierbarer Wahrheitsfragen verbunden aufgefasst werden kann. Als vielleicht überraschend hat sich die Modernität dieses Dialogs nicht zuletzt durch seinen neuplatonischen Hintergrund erwiesen: Anstelle eines Austauschs von abstrakten Lehrinhalten bietet sich hier über das begrifflich Wohlbestimmte hinaus die Möglichkeit zur zwar rationalen, jedoch nicht dogmatisch beschränkten Verständigung über das, was meist jenseits sowohl der klassischen Schultheologie als auch Universitätsphilosophie bleiben muss und dennoch eine existenzielle Bedeutung besitzen kann.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik
Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böker SJ
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ
Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner
Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ
Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

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

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 2 · 2014

ABHANDLUNGEN

Hans-Dieter Mutschler

Die Dogmen des Naturalismus

161

Dieter Witschen

Iustitia protectiva. Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit

177

Johannes Grössl

Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärfl

200

Dagmar Kiesel

Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

215

Christoph Bambauer

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

250

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-DIETER MUTSCHLER

Altenhofstraße 46
CH-8008 Zürich
www.hdmutschler.homepage.bluewin.ch

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

JOHANNES GRÖSSL

Forschungsprojekt „Analytic Theology“
Institut für Christliche Philosophie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
johannes.groessler@uibk.ac.at

DR. DAGMAR KIESEL

Institut für Philosophie der FAU
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich Philosophie der
Antiken und Arabischen Welt
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@fau.de

DR. PHIL. CHRISTOPH BAMBAUER

Wissenschaftlicher Assistent
Lehrstuhl für Praktische Philosophie
Institut für Philosophie 1 (GA3/137)
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Christoph.Bambauer@ruhr-uni-bochum.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

BAYERTZ, KURT, *Der aufrechte Gang*. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens. München: Beck 2012. 415 S./11 Abb., ISBN 978-3-406-63848-0.

Seit der Antike hat man im aufrechten Gang das „Alleinstellungsmerkmal“ des Menschen sehen wollen, wobei er doppelt aufgefasst werden kann: einmal als „handfest körperliches Merkmal“, sodann „als ein Symbol für die besondere Stellung des Menschen in der Welt oder für seine besondere Beziehung zu Gott“ (7). In drei Teilen geht Bayertz (= B.) seiner Rolle in der Denk-Geschichte nach, von der Antike: „Aufrechte Himmelsbetrachter“ (11–69), über das christliche Denken: „Verkrümmte Ebenbilder“ (71–136), bis zur Neuzeit: „Aufrecht kriechende Maschinen“ (137–253).

I. B. beginnt mit Ovid. Der Mensch als letztes Geschöpf kann mit erhobenem Antlitz „den Himmel betrachten und sein Gesicht stolz zu den Sternen erheben“ (13). Mit denen befasst sich auch zunächst das vorsokratische Denken, ehe mit Sokrates/Platon der Mensch ins Zentrum rückt, weniger anthropologisch freilich (wie dann in der Neuzeit) als ethisch. Mit Ödipus endet der Mythos. Der Mensch ist platonisch die Seele, zudem aber auch der Zweibeiner, nackt, mit breiten Nägeln (im Unterschied zum Huhn). Ähnlich, wenngleich stärker empirisch-biologisch erschlossen, ist bei Aristoteles der Mensch mit der Göttlichkeit seiner Vernunft (in der Kugel des Kopfs) ein vertikales Wesen, in Auf- und Ausrichtung nach oben (während bei den Pflanzen Mund- und Geschlechtsorgane umgekehrt angeordnet sind). Den todgeweihten Boethius ruft noch in ihrem letzten Lied die Dame Philosophie zum Aufblick, „dass nicht niedere Schwere tiefer als den aufrechten Körper dir deine Seele ziehe“ (69).

II. Von materialistischer Seite hingegen besitzen wir keine Äußerungen zum Thema (Lukrez sagt nichts dazu). Sie rückt in der Folge noch mehr an den Rand, während (73) „die drei Buchreligionen“ (?) die teleologische Kosmologie weitertragen, „gegen gnostischen Negativismus“ (75). Allerdings rückt der Blick- und Zentralpunkt der Weltanschauung aus dem Kosmos zum Schöpfer, und die Differenz verschärft sich durch die Lehre vom Sündenfall. „Als physisches Humanitätsmerkmal kommt die aufrechte Haltung“ in der Bibel „nicht oder nur marginal“ vor (79); anders in Nacherzählungen wie der Altdeutschen Genesis oder bei Milton. Schon bei Philo wird der heidnische Topos importiert: der Mensch als Gottesstatue. Dann Bernhard v. Clairvaux: „Gibt es etwas Unziemlicheres, als in einem aufrechten [recto] Leib eine krumme [curva] Seele zu haben?“ (107, 111) Ein Exkurs gilt dem Schicksal der Schlange, die ja eigens zum Kriechen verurteilt wird (in Abb. 4/120 steht sie).

III. In der Neuzeit ereignet sich eine bemerkenswerte Wende des Blicks. Einmal wird die Labilität des Bipedes mit den kleinen Füßen thematisch. Sodann ist es seine eigene Aktivität, dank derer er steht und geht; ja, er erst richtet sich auf, zuerst in der Mutter verborgen wie Steine in der Erde, dann pflanzenhaft an der Brust, danach auf allen vieren am Boden (150f.). B. forciert die „metaphysische Mesalliance“ einer christlichen Kosmologie (153f.), da der Christ die Welt als Hindernis begreifen müsse. Die christliche Welt sei „ein Produkt göttlicher Willkür“ (155 – für die Kontingenz der Schöpfung muss man nicht K. Barth bemühen. Wie stünde es um unsere Würde, wären wir Resultate von Notwendigkeit, also geborene Sklaven?). Andererseits erklärt B. den Kosmos für „komplett, fertig, vollendet. In ihm gibt es keine ‚Lücken‘“ (159). So konstruiert er „einen Kampf zwischen einer ‚Partei der Kontingenz‘ und einer ‚kosmologischen Partei‘“ (160). Die Wissenschaft homogenisiert Zeit und Raum und verbannt alle Finalität; Stehen und Gehen werden zu mechanischen Problemen. Für Offray de La Mettrie sind Menschen „nur Tiere und aufrecht kriechende Maschinen“ (170). Pinguine und Affen erscheinen als Rivalen. Mit Rousseau erscheint der „natürliche Mensch“. Dagegen dann Herder: „Der erste Freigelassene der Schöpfung“, oder Hegel: Wille zur Selbstaufrichtung (während für Schopenhauer „das Gehen nur ein stets gehemmtes Fallen ist“

[244]). Die Moderne sieht im Privileg eher das Risiko [im Zuge allgemeiner Selbstabwertung des Menschen in Philosophie und Literatur]. So sind „die besten Tage des aufrechten Ganges vorbei“ (334).

IV. Auf diese Zeitreise folgt nun als vierter Teil ein sozial- und kulturanthropologisches Panorama: „Freihändige Kulturwesen“. B. orientiert sich an einer Passage in Xenophons Memorabilien. Dort nennt Sokrates als Beleg für die Menschenfreundlichkeit der Götter – gegen die „Mängelwesen“-These der Sophisten (Protagoras) – vier Punkte: unsere Vertikalität zu Weit- und Aufblick, Hände statt Vorderfüßen, eine Zunge, die zur Sprachartikulation taugt, und statt Brunftzeiten Liebesfreuden ununterbrochen bis zum Alter. – Zuerst geht es um die Hand als „Werkzeug der Werkzeuge“ (Aristoteles), als „absolutes Werkzeug“ (Hegel), wobei die (Evolution) menschliche(r) Intelligenz wohl, mehr als technischer, sozialer Natur war, vom Gruppenwachstum provoziert. – Sodann befreien die Hände den Mund (vom Grasrupfen) zum Sprachdienst (Gregor v. Nyssa). Die Aufrichtung erlaubt die Umgestaltung des Kopfes (u. a. von der Schnauze zum Mund) und Atem erleichterung durch den neuen Brustkorb. Vor allem aber gibt es zwei Theorien zur Sprachentstehung: einmal aus dem akustischen Signalaustausch der Primaten, sodann aus der Gebärdensprache. – Sex: „Offensichtlich kann es sich nicht um christliche Götter gehandelt haben!“ (286). B. greift zuerst auf Aristophanes im Symposium zurück. Dann geht es um die Entstehung der Scham, „sobald die Scham-Teile aus dem diskreten Halbdunkel ins Licht treten“ (289). Schelers Sicht der Scham als (statt Beschämung) Sinn für Kostbarkeit kommt nicht zur Sprache (erst recht nicht, philosophisch/evolutiv, das paradiesische Sich-nicht-Schämen im Raum unverletzter Liebe – bekleidet hier doch [Madame Guyon] die Seele den Leib, so wie griechische Göttinnen nicht nackt, sondern in Glanz gekleidet sind); dafür der triumphale Phallus des Homo sapiens. Dann aber ist vom Blick-in-Blick beim Akt die Rede, von Umarmen und Zärtlichkeit. – Vom Individuell-Personalen geht der Blick ins Sozial-Gesellschaftliche: Auf- und Abrichtung zwischen Freien und Sklaven, Siegern und Verlierern bis zur Frage nach und dem Angebot von therapeutischer Schulung zu richtigem Gehen und Stehen sowie futuristischen Visionen technischer Umgestaltung des Menschen.

Vom Gesellschaftlichen wendet sich schließlich der Blick wieder zurück zum Individuum: zur psychosomatischen Wechselwirkung zwischen Innen und Außen, Gestimmtheit und Haltung. – Daraus das Schlusskapitel: „Von der Metaphysik zur Metaphorik“, unter dem Bloch-Motto: „Auf tausend Kriege kommen nicht zehn Revolutionen: so schwer ist der aufrechte Gang“ (324). Hat der auch seine besten Zeiten hinter sich, so ist andererseits doch die Moderne „keine symbolfreie Ära“ (335). Von Mary Roos bis zu politischen Protestbewegungen trifft man auf einschlägige Parolen.

Im Anhang gibt es Anmerkungen („Das Buch ist ohne sie verständlich, bisweilen aber vielleicht weniger amüsant“ [10].), Literatur- und Abbildungsverzeichnis, Personen- und Sachregister.

J. SPLETT

HEIDEGGER, MARTIN, *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller*. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36 (Gesamtausgabe; Band 84.1). Frankfurt am Main: Klostermann 2013. 894 S., ISBN 978-3-465-03811-5 (Leinen); ISBN 978-3-465-03810-8 (kartoniert).

Unter dem vieldeutigen Titel „Hinweise und Aufzeichnungen“ werden in der IV. Abteilung der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe u. a. auch sieben Seminare dokumentiert. Anzuzeigen sind hier drei Seminare aus den Jahren 1931 bis 1934, die sich mit Kant befassen, und ein Seminar aus dem Wintersemester 1935/36, das Leibniz zum Thema hatte.

I. *Zu Kant*: Die Seminare zu Kant tragen die Bezeichnungen „Kant: ‚Über die Fortschritte der Metaphysik‘“ (Sommersemester 1931), „Kants transzendente Dialektik und die praktische Philosophie“ (Winter 1931/32) und „Hauptstücke aus Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ (Sommersemester 1934). Zu allen Seminaren liegen die handschriftlichen Unterlagen Heideggers (= H.s) vor. Wegen deren überaus skizzenhafter Gestalt muss man auf eine zweite Form der Quelle zurückgreifen, die allerdings nur für das zweite und dritte Seminar „fließt“, nämlich als Auszüge aus Mitschriften und z. T.

von Protokollen durch Seminarteilnehmer. So bietet uns diese Edition zum Seminar über Kants transzendente Dialektik einerseits Auszüge aus den Mitschriften von H. Marcuse (714–734) und vor allem von H. Weiß (657–713), und andererseits die im Seminar gehaltenen und besprochenen Referate von W. Weischedel, A. Seidemann, W. Bröcker und H. Weiß (828–62). Andererseits bietet sie uns zum Seminar „Hauptstücke“ eine Nachschrift aus der Feder von S. Bröse (735–751) und außerdem Protokolle der Sitzungen (535–578).

Zu H.s Kant-Interpretation: H. deutet zunächst sehr genau die Kantischen Texte, erläutert Begriffe. Seine eigentliche Interpretation beginnt mit einer doppelten Befremdung: Einerseits erläutert er Kant von seinen Gesprächspartnern her, d. h. in erster Linie von der Metaphysik Baumgartens und dahinter von Wolff (und verwandten Autoren wie Crusius usw.) her. Von ihnen, die man nicht als Leibnizianer missverstehen sollte (174), übernimmt Kant weitgehend die Architektonik seiner Gegenstände und Fragestellungen. H. stellt die drei Bindungen heraus, die Kant immer festhalten wollte: „1. Die formale Logik – als absolut und unerschüttert. 2. Die Einteilung der Vermögen der Seele [Ich-denke, ‚Bewußtsein‘] und die ganze ‚Anthropologie‘. 3. Die Glaubensgehalte der christlichen Metaphysik“ (122). Andererseits muss die Vernunft aus ihrem „Schlummer“ (d. h. besser ihrem bisher naiv-schlafwandlerischen Vorgehen) geweckt und zum Bewusstsein ihrer Endlichkeit gebracht werden. Der Riss zwischen dem sinnlichen Gegebenen und den rein geistigen Wesenheiten ist ein Abgrund, der nur durch eine entsprechende unsinnliche Gegebenheit zu überschreiten ist, die Kant im Bewusstsein des sittlichen Imperativs erblickt. Dieser ist zwar zum Gehorchen da und nicht zum Spekulieren, darf aber auf die in ihm liegenden Postulate hin analysiert werden. H. will Kant von „oben“ her deuten: d. h. das Ganze der „Kritik der reinen Vernunft“ von der Transzendentalen Dialektik her; und die „Kritik“ im Ganzen wieder von seinem Gesamtsystem her, in der die praktische Philosophie zentral steht, aus der heraus Kant seine eigene Variante der Metaphysik entwirft. „Nicht von Methode der Logik aufsteigen zur Vernunft, sondern als dem Ursprünglichen und Weitestgreifenden mit ihr anfangen“ (118). Entscheidend ist die Endlichkeit der Vernunft, die unter ihrer Angewiesenheit auf die Sinnlichkeit verborgen ist (281). Die Selbstbegrenzung des Vernunftgebrauchs impliziert – gegen Hegel – kein Überschreiten der Grenze der Endlichkeit, sondern eine verschärfte Fassung ihres eigenen Wesens. (74).

H. will aber nicht bei der Kant-Philologie stehenbleiben, sondern will sich von Kant seine eigene Aufgabe vorgeben lassen: Die „Grundstellung des Menschen zur Natur und Menschheit begründen und begrenzen und bestimmen. Die Form der Aufgabe – Grundlegung der Metaphysik als Kritik der bisherigen“ (351). Wir müssen „mit Kant philosophieren, d. h. gegen ihn; nicht widerlegen und besserwissen; überhaupt keine philosophische Haltung, sondern Kampf – ‚mit‘ ihm. Wozu – für unsere gemeinsame unberufene Zukunft, unseres *geschichtlichen Daseins* (nicht [bloß] Wissenschaft und nicht [bloß] Universität“ (317); „Kampf um die Seele des deutschen Volkes“ (383). Unser Volk hat jetzt zwar keine wirkliche Metaphysik. Aber die Deutschen können nie ohne Metaphysik leben, wie Meister Eckehart, Leibniz und Kant bezeugen, die „aus verborgenen Quellen der deutschen Seele“ heraus dachten. Für die Metaphysik, die „kommen wird“, gilt es jetzt, „Vorbauten“ zu errichten und „die Empfänglichkeit voranzupflanzen“ (337). Gegen „die falsche Gegenwärtigkeit: des *geheimen Deutschland*“ (337, Stefan George?) gilt es fragend abzuspringen in „den Rückruf des Volkes zu sich selbst, sammelnd auf Wesen und *Ur-sprung – Geschichte*“ (388). Gegen die Berufung auf den Glauben, in dem im Grunde alles „Wunsch ist – *Bequemlichkeit – Feigheit*, wo nichts zu wagen und nichts zu erkämpfen! dumpf und stur,“ gilt: „abstoßen das Boot vom bergenden Ufer, offener Strom, *Strömung – innere Sicherheit!*“ (341).

II. *Zu Leibniz*. Das Seminar des Wintersemesters 1935/36 trug den Titel „Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus“. H.s eigene Unterlagen findet man auf den Seiten 393–533. Dazu gibt es eine ausführliche Mitschrift von W. Hallwachs (752–812) und einen kurzen Auszug aus einer Mitschrift von K. Ulmer (813–815). Wichtig sind auch die (dieses Mal namentlich gezeichneten) Protokolle (579–653).

H. zieht neben der „Monadologie“ verschiedene Briefe und kleinere Aufsätze heran. Der Titel der Vorlesung ist insofern irreführend, als Leibnizens Weltbegriff zwar zur

Sprache kommt, ebenso wie gelegentliche Linien von Leibniz zu Schelling gezogen werden, die Hauptbemühung aber einer Hinführung zur Metaphysik von Leibniz gilt, ausgehend von Descartes und zeitgenössischen Diskussionen, vor allem aber von der scholastischen Überlieferung zurück bis zu Aristoteles. Diese wie immer glänzende Einführung war ja im Falle von Leibniz noch notwendiger als im Falle Kants. In das „Verständnis des deutschen Idealismus einzudringen, ist sehr schwer. Dies von Leibniz ausgehend zu versuchen und dann aus dem erlangten Verständnis wieder auf Leibniz zurückzublicken, soll die Aufgabe unserer Übungen sein“ (581). Angesichts des vielschichtigen Gedankengangs von Leibniz ist sich H. nicht sicher, ob ihm eine kohärente metaphysische Interpretation gelingen kann. Eine logische Deutung ist kohärent schon geleistet von Russell und Couturat – aber einseitig (616).

Zentral steht die neue Definition der Substanz als Vollzug der Einheit (Monade), ausgehend von der Selbsterfahrung des Ich als eines geistigen Wesens, zu dessen Gewissheitsgehalt und also zu seinem Wesen nichts Materielles gehört. Es ist ein geschlossenes Sein, in das nichts hinein- und aus dem nichts herauskommen kann. Alle seine *operationes* sind immanent. Dazu gehören objektive Gehalte des Wissens (*perceptiones*) und das Streben zu größerer Vollkommenheit. Leibniz übt Kritik an der cartesischen Definition der Körperlichkeit als purer *extensio*. Er fragt: Wovon? Und: Was macht die Einheit des Ausgedehnten aus? Antwort: Es ist die Masse (Resistenz) und vor allem die Kraft; also nicht nur die passive Eignung für Veränderung, sondern *vis/virtus* als Zwischenstadium zwischen Ruhe und Wirken: Drang, Tendenz. Eine verwandte Kritik formuliert Leibniz am Möglichkeitsbegriff der Barockscholastik. Für ihn „ist das Mögliche nie ‚bloß möglich‘, sondern es hat in sich den Grund zu existieren, d. h. es existiert schon als Mögliches. ‚Die Existenz gehört zum Möglichen selbst.“ (807)

„Was wir über die Erhellung der [historischen] Zusammenhänge hinaus erwarten, das ist eine Förderung unseres eigenen philosophischen Fragens oder besser gesagt eine Erweckung desselben“ (579). Was H. an Leibniz interessiert, sind vor allem zwei Dinge: erstens, dass die Vernunft sachlich zuerst das Sein (in Gestalt der obersten Prinzipien) erfasst, bevor sie tätig werden und sich selbst erfassen kann; zweitens, dass jede Monade, entsprechend ihrer Seinshöhe, alle anderen Monaden in sich – wie in einem Hohlspiegel – „spiegelt“, d. h. in H.s Worten, dass zu ihr ein „Weltentwurf“ gehört.

III. *Zur Edition:* G. Neumann hat die Bearbeitung dieses Bandes mit großer Sorgfalt vorgenommen. Er überwindet zahllose Schwierigkeiten, gibt umfangreiche Querverweise und historische Informationen; er ergänzt unvollständige Zitate und weist auf zeitlich oder sachlich parallele Vorlesungen H.s hin. – Einige Studenten werden in Minibiographien vorgestellt: E. Grassi 130, W. Bröcker 249, H. Weiß 276, G. Krüger 365, J. B. Lotz 605; H. Marcuse 714. Zu F. Huidobro (647) könnte angefügt werden: Geb. 1903, spanischer Jesuit, am 19. April 1937 als Militärseelsorger im Bürgerkrieg bei Madrid gefallen. – Was die Fassung des Texts betrifft, bin ich nur über ganz wenige Stellen gestolpert: Im Titel des 1. Teilbds. von Bd. 84: Kant-Leibniz-Schiller (der doch erst im 2. Teilbd. behandelt werden wird, zusammen mit Kants Ästhetik); 374: „absolute Einheit der Bedingung der aller Dinge als Gegenstände des Denkens überhaupt“: entweder ist „der“ oder „aller“ zu viel! 525: inwiefern (statt inwiefer); 592: Muss es nicht heißen „eine Art“ (statt Keine Art)? 605: Lotz hatte zwar auch eine theologische Ausbildung, lehrte aber immer nur Philosophie; „Berchmanskolleg“ war der Name einer philosophischen Fakultät (heute: Hochschule für Philosophie München); 613: *substantia infinita* und *substantia finita* (statt *infinita*); 653: Gott und sie (statt Gott und Sie). G. HAEFFNER SJ

DIE DENKFIGUR DES SYSTEMS IM AUSGANG VON FRANZ ROSENZWEIGS „STERN DER ER-LÖSUNG“. Herausgegeben von *Hartwig Wiedebach* (Philosophische Schriften; Band 80). Berlin: Duncker & Humblot 2013. 214 S., ISBN 978-3-428-14022-0.

Der Band dokumentiert eine Tagung, die das Hermann-Cohen-Archiv der Universität Zürich, betreut durch *Hartwig Wiedebach*, und der Lehrstuhl für Literatur- und Kulturwissenschaft in der Person von *Andreas B. Kilcher* an der ETH Zürich im Mai 2011 veranstaltet haben. Die Fragestellung ist von der Spannung eines eher systematischen und eines mehr auf den spezifischen Ansatz eines Denkers bezogenen Moments ge-

prägt. So, wie sie *Wiedebach* in der „Einleitung“ (7–9) aufreißt, geht es einmal um die „Denkfigur des Systems“ als umstrittene „Option für den Versuch, das Ganze zu denken“, und das auf dem Hintergrund, dass ihrem Rückgang in der Philosophie eine „Konjunktur von Systemwürfen“ in anderen Bereichen und wissenschaftlichen Kontexten gegenübersteht. Zum anderen geht es eben in der Suche nach neuen, bislang wenig bedachten Ansätzen um die kritische Erörterung der ganz eigenen Form, in der *Franz Rosenzweig* [= R.] in seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ (1921) [= SdE] ein „System der Philosophie“ entworfen hat. Sein von ihm selbst so genanntes „neues Denken“ begreift sich als ein solches einem „alten Denken“ gegenüber, das für R. insbesondere mit dem Namen Hegel verbunden ist, über den er bei Friedrich Meinecke gearbeitet hat („Hegel und der Staat“, 1920). Sinnfällig in diesem Zusammenhang und für ihn ist es, dass R. jenes von ihm aufgefundene Manuskript aus der „Tübinger Diskurskonstellation“ (Zimmerli) Hegel – Hölderlin – Schelling unter dem Titel „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (1914) herausgegeben und Schelling zugeschrieben hat, auf welches Manuskript die Beiträge des Bandes auch immer wieder zu sprechen kommen. Sind also „im Ausgang von“ R.s Denken Impulse für eine Neubesinnung auf den „Versuch, das Ganze zu denken“, zu erwarten, wenn man ihn denn als ein grundlegendes Motiv philosophischen Fragens nicht aufgeben will? Die Beiträge gehen in die genannte Spannung mit Präferenz für jeweils eines der Momente vor. Vor allem unter diesem Gesichtspunkt werden sie denn hier auch vorgestellt.

So will *Walter Ch. Zimmerli* („Systemzwang. Vollendung philosophischen Denkens oder logozentristische Paranoia?“, 11–25) ausdrücklich keine R.-Interpretationen leisten. Vielmehr stellt er sich der systematischen Frage von philosophischer und nichtphilosophischer Systembildung unter Rückgriff auf wichtige Etappen der Begriffsgeschichte bis in die Moderne. Im Kontext dieser Geschichte vertritt Zimmerli mit Blick auf R. die These, dessen Interesse am „ältesten Systemprogramm“ sei deshalb verständlich, „weil er sich mit vielem darin Geäußerten selber befasste“. Vergewenärtigt man sich zentrale Momente des Manuskripts, etwa das System aller Ideen als ein solches aller praktischen Postulate, das Bedürfen des Monotheismus der Vernunft und des Herzens, aber des Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, schließlich die Verheißung der „neuen Religion“ als „das letzte, größte Werk der Menschheit“, so eröffnen sie in der Tat neue Perspektiven auf den SdE als R.s „System“. Und auch noch von den Systemtheorien des 20. Jhdts. aus kann Zimmerli zu dessen Denken Brücken schlagen, wenn es in ihnen über mechanische Systeme hinaus um lebende und insofern autopoietische Systeme gehe, die immer einer „Energiezufuhr“ bedürften, um in sich zu funktionieren, demnach zugleich „offene“ und „geschlossene“ Systeme seien. Energie zuzuführen, liege hier aber in der Verantwortung des Menschen. An ihr entscheide sich die „Gesundheit und Krankheit des Menschenverstandes“ (R.). Solche „Gesundheit“ sei aber kein zu erzeugender Effekt, sondern eine „Gnade“, der sie sich als „Lebensform“, mit dem „Sein zum Tode“ umzugehen, verdanke; das Systemdenken sei damit „nicht die Antwort, sondern das Fragen, das immer wieder beginnt“. *Wilhelm Schmidt-Biggemann* („Rosenzweigs Konzept von System“, 27–46) zieht einerseits engere Kreise einer historischen Kontextualisierung des SdE: den der Spätphilosophie Schellings, den der zeitgenössischen „antiemanzipatorischen Attitüde“ des Expressionismus mit „religiös konservativer Tendenz“, den Kreis des Briefwechsels mit Eugen Rosenstock von 1916, dem das Buch seine „logostheologische Topik“, den des „ältesten Systemprogramms“, dem es seine Systemkritik ebenso wie seinen eigenen Charakter als „ästhetisches Projekt“ verdanke, den Kreis der „Urzelle“ des SdE, des Briefs an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, mit der Auseinandersetzung um Hegels System und Schellings Erzählen und schließlich den Kreis des Briefs vom 22.08.1918 an Margrit Rosenstock-Huessy, der mit dem „Davidstern aus zwei ineinandergeschobenen Dreiecken“ das „Symbol des Systems der göttlichen Offenbarung“ bezeugt, um das es R. letztlich gehe. Was andererseits die systematische Fragestellung angeht, zielt Schmidt-Biggemann auch hier unmittelbar auf R.s „Konzept von System“, tut dies allerdings mit einem spezifischen Interesse und dessen Kategorien, wenn er R.s Denken von „System und Offenbarung“ auf die Formel bringt, „schulphilosophisch gesprochen“ handle es sich um „eine Verbindung von *Metaphysica specialis* und Heilsökonomie“. Unter diesen Prämissen liest er

schließlich den SdE christlich-„logostheologisch“. *Karen Gloy* („System und Zeit bei Franz Rosenzweig vor dem Hintergrund diverser Systemtypen“, 47–60) rückt zunächst noch einmal näher heran an R.s Denken selbst. Sie exponiert grob den „Traditionsbruch“ mit dem Zug abendländischen Denkens, die „fluktuierende Vielheit durch Reduktion auf eine konstante Einheit mittels eines konstanten Systems beherrschbar zu machen“ und dazu die Zeit zu eliminieren, und seinen „Systemwechsel“ durch jenen „absoluten Empirismus“ R.s, „auf die Wirklichkeit, die Tatsächlichkeit, das Leben, nicht auf die Transzendenz oder Überwelt“ abzuheben, indem er „die Zeit ganz ernst nimmt“ im Sinne der „Betonung des Augenblicks, des Empirischen“ an der Zeitlichkeit und der „Gerichtetheit auf Zukunft“. Unter die Motive seiner Epoche, die R. auf ganz eigene Weise aufgreift, zählt sie Nietzsches Metaphysikkritik ebenso wie Heideggers Fundamentalanalyse des Daseins mit der „Insistenz auf dem Leben, der Originalität und Produktivität, dem Ereignis- und Geschehnischarakter“ sowie „auf dem quellenden Augenblick“ – Thema auch von Husserls Philosophie. So „einleuchtend und verständlich“ die „negative Seite des Traditionsbruchs“ sei, so „fremdartig“ sei „auf den ersten Blick der positive Neuanfang“ eines in den theologischen Begriffen von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begründeten Zeitentwurfs. Dieses Konzept sei im strengen Sinne R. als Subjekt zuzuordnen, insofern er die „totale Offenheit“ der „Zukunftgerichtetheit von Zeit und Geschichte“ aus offenbarungsreligiösen Momenten, eben aus der „absoluten Spontaneität des Ursprungsgeschehens“, rechtfertige. Im Maße der Belastbarkeit dieser System- und Geschichtskonzeption R.s stelle sie aber „in der Tat eine dritte autochthone Lösung neben der von Husserl und Heidegger ins Auge gefassten“ dar. *Christian Krijnen* („Rosenzweigs *Stern der Erlösung* im Spiegel des Systems der Philosophie“, 61–88) bettet R.s Denken auf seine Weise in die Geschichte des abendländischen Systemdenkens ein und unterzieht R.s Systemkritik ihrerseits der Kritik. Insgesamt erweise sich „das System der Philosophie als zu komplex, als dass es mit der Denkfigur des *Stern der Erlösung* erfasst werden könnte“. Das „Tatsächlichkeits-System“ (Wiedebach) R.s mit seinem Ringen um das konkrete Subjekt, das Fragmentarische, die Kontingenz, stehe in der „Tradition moderater Systemkritik“. Als „Weg einer persönlichen Denk- und Glaubenserfahrung zum Wissen ums Ganze“ bedürfte es aber einer „geltungs- bzw. bestimmtheitsfunktionalen Reinigung“. *Kurt Walter Zeidler* („Unzeitgemäße Betrachtungen zu Franz Rosenzweigs Beitrag zum Universalienproblem“, 89–107) will ausdrücklich das „Wagnis“ eingehen, R.s SdE bei seinem philosophisch-systematischen Anspruch zu nehmen. Dazu ist für ihn insbesondere die Polemik von „altem“ und „neuem Denken“ aufzuarbeiten. Ausgelöst durch die Erschütterung der „Kulturfrömmigkeit“ (J. Cohn) in den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs, die den Neukantianismus getragen hatte, und noch die „Opposition des ‚existentiellen‘, ‚geschichtlichen‘, ‚dialogischen‘ und ‚personalistischen‘ Denkens gegen die ‚objektivierende‘ Wissenschaft und ‚wissenschaftliche‘ Philosophie“ vorzeichnend, sei sie „missverständlich und irreführend“. Was R. unter dem Namen „Idealismus“ bekämpfte, sei „primär gar nicht der Idealismus oder die ‚alte‘ Philosophie“, sondern das „zeitgenössische Gelehrtentum“, dessen „vordringlich um ihre akademische Reputation und ‚Wissenschaftlichkeit‘ besorgte professionalisierte Universitätsphilosophie und mit ihr die Voraussetzung aller neueren Wissenschaft – der Nominalismus“. Wenn R. auf die „Erneuerung der Philosophie durch den ‚Offenbarungsbegriff‘ der Theologie gesetzt“ habe, müsse man ihn vor dem darin beschlossenen „theologischen Nominalismus“ und seiner „anti-idealistischen Polemik in Schutz nehmen“, wolle man den philosophischen Intentionen R.s philosophisch gerecht werden, und, wie Zeidler es im „Experiment“ – „unzeitgemäß“ – sagt, den Idealismus selbst fortschreiben.

Hartwig Wiedebach („Dilettantismus und Enthusiasmus als Triebkräfte des Systems: Cohen und Rosenzweig“, 109–122) eröffnet eine Reihe von Beiträgen, die R.s Denken im zeitgenössischen Kontext zu anderen Ansätzen ins Verhältnis setzen und auf diesem Weg die Denkform des Systems im SdE profilieren. Wiedebach selbst tut dies in der Gegenüberstellung von Cohen und R. Er analysiert, wie in ihren Entwürfen zwei unterschiedliche Verhältnisse zum Ganzen im Spiel sind, zum einen ein „bewusster Dilettantismus“, der methodisch nicht anders kann, als „Stufen überspringen, andere als gültig ansehen, einen Blick auf das Ganze wagen“, aber „auf Perfektibilität Verzicht leisten“,

zum anderen ein „Enthusiasmus“, der insofern „flüchtig“ ist, als er Dinge an- und ausspricht, „ohne dass er zu gültig durchgearbeiteten Unterscheidungen gelangt wäre“, gleichwohl aber sehen lässt, „was das Einzelne uns angeht“ und „als Ganzes bedeutet“. Für Cohen gelte, dass er beides auseinanderhalte, bei R. hingegen fände sich beides „in gewollter Einheit“. Enthusiasmus „im wörtlichen Sinn“, eine „empfangene Gott-Begeisterung“, stehe am Anfang. Sie gebe „den Stoff, der vom philosophischen Eros erzählend ausgelegt wird“, und zwar in höchst bestimmter „jüdischer Gestalt“ bis hin zum Symbol des Davidssterns als das „graphische[.] Paradigma für die Systemstruktur der Erlösung“. „Formal ungeklärt“ im Sinne einer „dilettantischen Empirie“ stehen für Wiedebach demgegenüber in „offener Unverbundenheit“ die drei Elemente Gott, Welt und Mensch am Anfang des SdE. Dass die Elemente des Anfangs sich „als Verheißung auf ihre Verbindung“ entpuppten, sei bei R. eine „retrospektive Einsicht“, die sich eben der „enthusiastischen Vision“ des Symbols verdanke. „Rückwärts“ entdeckte sie deren logische Beziehungen in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung – dies aber in „Einschränkung“ der ursprünglichen „Allgemeinheit“ der Elemente. Demzufolge sei der SdE „kein System unter dem Ideal einer funktionalen Logik“, sondern „das Wagnis auf eine das Ganze umfassende Metapher.“ *Pierfrancesco Fiorato* („In einer Schwebung zwischen Erkenntnis und Sittlichkeit“. Über Hermann Cohens Polyphonie des Systems, 163–174) reflektiert Cohens Versuch, das Ganze zu denken, im Kontext von R.s Urteil, Cohen sei, „obwohl durch und durch Systematiker, gar kein architektonischer Denker“. Cohens Systemauffassung sei gegen jegliche Art einer *reductio ad unum* von der „Sorge um die Bewahrung der Unterschiede unter den verschiedenen Systemgliedern“ geprägt. Deren „Eigentümlichkeit und Eigenwert“ sollen vielmehr „erst durch das System selbst zur vollen Geltung kommen“. Auch das System müsse wie der Begriff abseits aller „Starrheit des deduktiven Modells“ „immer Leben bedeuten, d. h. Regsamkeit, Offenbleiben der Probleme, und immanente Arbeit an deren Behandlung“. Wenn Cohen methodisch der Logik den „Vorrang“ einräume, dann deshalb, damit gerade in ihr „der Verzicht bzw. strategische Rückzug“ stattfindet, „der allein das dynamische Gleichgewicht im System ermöglichen soll“. Den Hinweis Wiedebachs auf Viktor von Weizsäcker im Kontext von R.s „enthusiastischer“ Restitution des Rangs des Philosophen als „Form der Philosophie“ –, wenn denn das „Einzelne uns angeht“ und „mit dem Ganzen verbindet“, – arbeitet *Rainer-M. E. Jacobi* auf (Vom System zum Fragment. Anmerkungen zur Denkform der Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers, 199–212). Wie R. sich von Weizsäckers Systembegriff zu eigen machen könne, so bringe umgekehrt von Weizsäcker sein Anliegen einer „neuen medizinischen Anthropologie“ in den Kategorien R.s zur Sprache. Wo die Frage nach der Form des Denkens dem kranken Menschen gelte, gerate das „System“ zu „einer Wegleitung, also einer Hinführung zu gelingendem Leben aus der Antizipation des Nicht-Sein-Werdens“. Der Schmerz sei es, das „Pathische“, die von Weizsäcker zur Denkarbeit drängten. In der Krankheit werde für ihn „das Unganze unseres Wesens offenbar“, das „Fragmentarische“. *Benjamin Pollock* hebt in seinem Beitrag (Metalogic and Systematicity: Rosenzweig’s Philosophical Debt to Hans Ehrenberg, 123–133) insbesondere darauf ab, was R. in Sachen „Denkform“ seinem „eigentlichen Lehrer in Philosophie“ (R.), dem Windelband-Schüler Hans Ehrenberg, verdankt. Kerngedanke Ehrenbergs sei die Idee der „Metalogik“. Im weiteren Sinne des Begriffs gehe es um die „Stellung der Philosophie in der Wirklichkeit“, um ihren „Sinn und Wert, der ihr im göttlichen Weltplan gesetzt ist“ (Ehrenberg). Selbst „Teil des Wirklichen“, stehe die Vernunft neben anderem Wirklichen. Eine solche „wirkliche Philosophie“ liefere den „Schlüssel für die Arbeit am System in der Spur Hegels und der Neokantianer“, wenn denn in ihr das „Ganze der Wirklichkeit“ als „das Absolute“ mit Gott identifiziert werde. R. versehe dabei dieses „Ganze“ aufgrund seines spezifischen Gottesbezugs mit dem Zeitakzent zukünftiger Erlösung und Vollendung. Hierher gehören denn auch *Myriam Bienenstocks* Überlegungen (Von Hegel zu Rosenzweig und zurück. Unzeitgemäße Bemerkungen, 135–139). Wenn nämlich Levinas im Anschluss an R. den „Begriff des Systems mit demjenigen der Totalität“ gleichsetze, so profilire sich hinter beiden „der große Schatten Hegels“. Bienenstock hebt darauf ab, dass es das leitende Interesse gerade der gemeinsamen Arbeit von Ehrenberg und R. gewesen sei, Hegel „ganz bewusst uminterpretiert“, und zwar „eschatologisiert“

zu haben. R. sei also, wenn auch in der Form einer „neuen Metaphysik“, die sich kritisch ins Verhältnis zu zeitgenössischen „Positivismen“ setze, „viel näher bei Hegel geblieben, als gemeinhin akzeptiert“ werde.

Die Reihe der Beiträge, die R.s Denken zu anderen Ansätzen ins Verhältnis setzen, werden durch weiter ausgreifende geschichtliche Bezüge in den Arbeiten von Elliot R. Wolfson, Andreas B. Kilcher und Warren Zev Harvey abgerundet. Im Spiegel des jeweiligen Gegenübers R.s treten dabei bestimmte Züge der Denkform des Systems im SdE deutlicher hervor. *Elliot R. Wolfson* (Configuration of Untruth in the Mirror of God's Truth: Rethinking Rosenzweig in Light of Heidegger's Aletheia, 141–162) thematisiert zunächst die Identität und Differenz der „Wahrheit“ bei R., insofern sie aufgrund ihrer „Tatsächlichkeit“, die Vertrauen erfordert und untrennbar davon die „Unleugbarkeit der Unwahrheit“ bezeugt, nicht Gott, Gott aber die Wahrheit sei. Im Gegenüber zu Heideggers Wahrheitskonzept sei bei R. dieses wesentliche Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit als ein reziprokes letztlich der Kabbalah verpflichtet. Hier gelte, wie R. Halevis Gedicht „Der Fern-und-Nahe“ kommentiert, dass alle Erkenntnis Gottes am Geschehen seines Sich-Näherns und Sichentfernens liege. Wenn solchermaßen für Gott allein, „den Wahren“, die Wahrheit „eine“ sei, dann könne nach R. in der Tat „unsere Wahrheit“ nur „vielfältig“ sein und müsse „die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit“ wandeln. Insofern höre in seiner „messianischen Erkenntnistheorie“ die Wahrheit auf zu sein, was „wahr ‚ist“, und werde das, „was als wahr bewährt werden will“. *Andreas B. Kilcher* (Enzyklopädie und System 1800/1900: Von D'Alembert bis Rosenzweig, 175–189) bezieht R.s Systementwurf auf die Enzyklopädie als eine zweite „Ordnungsform des Wissens“ hinter jener im Umfeld des Idealismus. Mit ihr arbeite R. im SdE zwar kaum ausdrücklich; mit seiner Kritik folge er aber durchaus der Alternative zwischen System und Enzyklopädie, die sich um 1800 auftat. R.s Unterscheidung um 1920 zwischen einem „idealistisch-vereinheitlichenden“ und einem „realistisch-pluralisierenden“ „All“, seine „Wende vom leeren Systembegriff des Idealismus hin zu einem Denken der Fülle und Vielheit“, sei philosophiegeschichtlich demnach nicht nur mit dem späten Schelling zu verbinden, sondern könne auch beim epistemologischen Paradigma der Enzyklopädisten des 18. Jhdts. ansetzen – wie auch an der späteren sich von Fichte absetzenden „spekulativen und poetologischen Enzyklopädistik“ eines Novalis. Zwar handele es sich bei R. und den Enzyklopädisten um „inhaltlich teilweise sehr unterschiedliche Projekte“, greifbar in der Unvereinbarkeit seines „theologischen Ausgriffs“ mit deren „radikalsäkularen Impetus“; bezüglich der Denkfigur erweise sich aber R.s SdE „als ein neuer Versuch, jenseits des rationalen und idealistischen Systemzangs die Vielheit der Dinge in einer universalen epistemologischen Form zu denken.“ *Warren Zev Harvey* (Maimonides' Guide: A System-lover's Critique of Systematic Philosophizing, 191–198) setzt R.s SdE ins Verhältnis zu Maimonides' „Führer der Unschlüssigen“. Wenn auch R. und Maimonides darin übereinkämen, ambitionierte Systemdenker einerseits und beide ebensolche Kritiker philosophischer Systeme andererseits zu sein, so unterschieden sich doch ihre Hauptwerke dahingehend, dass R.s SdE zu einer selbst eminent systematischen Kritik des Hegelschen Systems gerate, wohingegen Maimonides sich im „Führer der Unschlüssigen“ kompromisslos vom „Systembann“ befreie. Harvey bleibt nicht bei einer Lesart stehen, die das „Unsystematische“ des Buchs in seinem „esoterischen“ Charakter begründet sieht. Er denkt vielmehr Maimonides' eigenen Hinweis weiter, dass Wahrheit nicht in „architektonischem“ (Kant) oder „systematischem“ Denken (Hegel) zu „fassen“ sei, sondern deren Erkenntnis sich „nur blitzhaft“ (Benjamin) ereigne. Die „Weisen“ brächten sie deshalb „nur in Gleichnissen und Rätseln“, jüdisch gesprochen als „Midrasch, als „kreative homiletische Expositionen biblischer Texte“, zur Sprache: Die Philosophie dränge den Midrasch, „sich der Vernunft zu stellen“, während der Midrasch die Philosophie dränge, „die Blitze zu bewahren“.

Der Durchgang durch die Beiträge unter den Gesichtspunkten ihrer jeweiligen Fragestellungen und Thesen lässt unschwer die Stärke des Bandes erkennen. Aus der Perspektive ihrer jeweils ganz eigenen Ansätze lassen sich in ihm vor allem Fachvertreter der Philosophie auf ein Denken ein, das sich im zeitgenössischen Kontext Christen gegenüber explizit jüdisch als Offenbarungsgedanken versteht. Das bringt nicht nur eine diffe-

renziertere philosophiegeschichtliche Ortung des Denkens R.s mit sich, sondern auch seine Einbettung in den systematisch-philosophischen Diskurs der Gegenwart. An R.s Denken geraten dabei manche seiner Züge und Momente aus den Perspektiven der in der R.-Forschung bislang eher ungewöhnlichen Zugänge neu oder gar überhaupt erst in den Blick. Die Frage, inwieweit R.s „neues Denken“ umgekehrt einen Beitrag im Ringen der akademischen Philosophie um das Wirklichkeits- und Lebensverständnis und -verhältnis leistet, die von anderen Systemkonzepten bestimmt werden, kann dabei verständlicherweise nicht im selben Maß bearbeitet werden. Insbesondere wird immer wieder die „Fremdheit“ (Gloy) der „jüdischen Methode“ R.s vermerkt, „das Ganze zu denken“. So kann denn auch der im Titel des Bandes verheißene „Ausgang von R.s SdE“ nur in Ansätzen eingelöst werden – eine Grenze des Bandes, die in der Sache selbst begründet ist und dem wissenschaftlichen Diskurs neue Impulse gibt. H.-J. GÖRTZ

KÜHN, ROLF, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart*. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; 15). Freiburg i. Br.: Herder 2013. VI/501 S., ISBN: 978-3-451-34167-0.

Wer auch nur einen flüchtigen Blick auf die neuere Geschichte der französischen Philosophie wirft, wird unschwer feststellen können, wie stark der republikanisch geprägte Laizismus mit seinen Konflikten zwischen der kirchlich-religiösen Tradition und der gesellschaftskritischen, atheistischen *morale laïque* bis heute nachwirkt (vgl. 23). Bei genauerem Hinsehen lässt sich allerdings ein sehr viel differenzierteres Bild der kulturellen Hintergründe der aktuellen religionsphilosophischen und -phänomenologischen Debatten in Frankreich entwerfen. Der Strom eines streng rationalen, positiv-wissenschaftlichen Denkens wird seit Descartes – sei es nun offen oder eher unterschwellig – von einer ausgeprägten Sensibilität für das Spirituelle begleitet. Letztere hat über die „*école française de spiritualité*“ (H. Bremond) als Teil der katholischen Reform und ihrem zentralen Interesse für das Geheimnis der Menschwerdung hinaus auch in der philosophischen Verinnerlichungsbewegung einer *religion du cœur* oder in den laizistischen Formen eines *Kultes der Vernunft* ihren konkreten Ausdruck gefunden.

Im Gegensatz zur deutschsprachigen Religionsphilosophie, deren Fokus traditionell auf dem Verhältnis von Vernunft/Wissen und Glaube liegt, rückt in der französischen Religionsphänomenologie zu Beginn des 20. Jhdts. die viel grundlegendere Frage nach „der menschlichen Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes“ (1; vgl. 9; 245) ins Zentrum des Interesses. Im Zuge der Auseinandersetzungen mit Existenzialismus und Strukturalismus ist es zudem zu einer methodologisch reflektierten radikalen Wende hin zu phänomenologisch deutlich profilierteren Denkakten, die unterschiedliche Dimensionen des Erfahrenkönnens postmetaphysisch zu erproben und auszuloten versuchen, gekommen. Neuere Ansätze zu einer Analyse der „Affektibilität der Denktätigkeit“ (9) arbeiten sich nicht nur an der Phänomenologie des subjektiven Leibes als Fleisch (*chair*) ab; sie versuchen sich auch den ethischen Herausforderungen der Solidarität als *compassio* zu stellen und unsere Werte, Ideale oder Religionen auf Zukunft hin offen zu denken. Der Akzent der vorliegenden Studie liegt dabei klar auf einer ebenso historischen wie systematischen, wenngleich auch keineswegs umfassenden Darstellung prägender religionsphilosophischer Ansätze in Frankreich – wobei eher unbekanntes und noch wenig rezipierte Autoren bewusst bevorzugt werden.

Bevor R. Kühn (= K.) näher auf aktuelle Debatten, die oft ohne entsprechendes Hintergrundwissen vorschnell als nachmetaphysisch oder postmodern (ab)qualifiziert werden, näher eingeht, zeichnet er in einem ersten Teil zentrale Grundlinien des Spannungsbogens zwischen Rationalismus, Lebens-, Reflexions- und Geistphilosophie (21–246) nach. Er entwirft das faszinierende Bild einer äußerst kreativen Periode des französischen Geisteslebens um 1900 (vgl. 21–29). Zwischen rationaler Wissenschaft und Philosophie als ganzheitlicher Lebensform entwickelt sich – begünstigt durch die Atmosphäre republikanischer Freiheit – eine Vielzahl philosophischer Lehren, die über die engen Grenzen des universitären Lehrbetriebes hinaus für Gesellschaft, Politik oder Kunst prägend geworden sind – ein Phänomen, das sich unter anderen Vorzeichen auch

heute wieder beobachten lässt. Das dabei immer wieder neu zum Austrag kommende Grundproblem des Verhältnisses von Leben und Wahrheit (vgl. 24) spiegelt sich in Blondels „(vor)phänomenologische[r] Erhellung der Verschränkung von transzendentaler und konkreter Erfahrbarkeit“ (38) ebenso wider wie in Bergsons erst noch phänomenologisch aufzuklärendem spirituell-metaphysischen Lebensbegriff (vgl. 51) oder im positivistischen Idealismus eines Brunschvicg.

Die spezifisch französische Tradition der Reflexionsphilosophie im Gefolge von Maine de Biran, Lagneau, Alain oder Nabert bildet den zweiten zentralen Anknüpfungspunkt für die vorliegende Studie. Ihr religionsphilosophisches Potenzial wird insbesondere in Naberts phänomenologisch nicht weiter ausgeführten Analysen zur Passivität eines radikal verstandenen *Cogito* – die auch für Ricœur und Henry bedeutsam werden – sichtbar. Für die kommenden Entwicklungen wird die Frage, „wie phänomenologisch [...] ein ‚originäres Mich‘ konzipiert werden“ (108) müsste – das also nicht schon Gegenstand seiner eigenen Selbstsetzung ist –, entscheidend. Auch Simone Weil, die über den Gedanken der De-creation die „christlichen Glaubensmysterien für eine [...] freiheitsbezogene Seinstransparenz“ (110) fruchtbar zu machen versucht, wird zu einer wichtigen Wegbereiterin eines wirkmächtigen phänomenologischen Prinzips, demzufolge „die Gebung umso größer ist, je radikaler die Reduktion ausfällt“ (137–138).

Das Ringen um eine gleichermaßen „rationale[.] wie existentielle[.]“ Notwendigkeit einer Seinszustimmung und -teilhabe“ (141), die auch die Grunderfahrungen des Leidens und des Bösen ernst zu nehmen vermöchte, veranlasst Lavelle dazu, die spirituellen Ressourcen einer spekulativen Ontologie als dritte Quelle wieder neu in den Blick zu nehmen – ein Bemühen, das im personalen und konkreten Idealismus eines Le Senne oder eines Berger ebenso wie in Marcells Leibdenken als konkreter Existenzphilosophie auf unterschiedliche Weise fortgeführt wird. Die „rein mundane und ästhetische Phänomenologie der Inkarnation“ (175) bei Merleau-Ponty markiert schließlich das Ende eines Überblicks über die vielschichtigen Hintergründe der Religionsphänomenologie in Frankreich und deutet zugleich einen Übergang an.

Die immer unüberhörbarer werdende Forderung nach einer Verwindung der Metaphysik darf allerdings nicht zu dem Fehlschluss führen, eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit ihrem ursprünglichen Anliegen insgesamt für unmöglich oder gar überflüssig zu halten. Der in diesem Kontext entwickelte Ansatz zu einer metaphysischen Onto-do-logie (vgl. 199) bei Bruaire und seine Reflexion auf die ontologisch-phänomenologische Struktur der Gabe (vgl. 215) wird – wenn auch unausgesprochen – für Marion bedeutsam werden (vgl. 328). Auch Ricœurs Überlegungen zum *homo capax* – einem brüchigen und zugleich zum Handeln befähigten Selbst (vgl. 237) – führen immer wieder auf ontologische Fragestellungen zurück. Zugleich konfrontieren sie die Religionsphilosophie mit der Ethik und fordern zu einer „neuen Bestimmung des Theologisch-Politischen“ (226) heraus. Dass und inwiefern die in einer narrativen Religionshermeneutik unterschwellig mitlaufende Spannung zwischen Textinterpretation und Unmittelbarkeit auf ein klassisches Problem der christlichen Mystik – nämlich die Auseinandersetzung zwischen spekulativer Mythologie und Unmittelbarkeit der Fleischwerdung (vgl. 246) – verweist, und damit mitten in die zentrale Frage dieser Studie hineinführt, lässt sich besonders gut an der Verknüpfung von traditioneller Ontologie und inkarnierter Leiblichkeit bei Chrétien ablesen (vgl. 237; 245).

Die beiden großen Strömungen des Strukturalismus und einer an den späten Heidegger anknüpfenden radikalisierten Phänomenologie (247–445), die sich im Frankreich der Nachkriegszeit zu formieren beginnen (vgl. 247–260), prägen die intellektuellen Debatten der jüngeren Vergangenheit seit den teils mythisch überhöhten Ereignissen von 1968. Während in ersterer Gott und Mensch in einer „kosmischen Logik [der] Kombinationssymbolik“ (251) verschlungen zu werden drohen, erhält parallel dazu die „Frage der phänomenologisch-religiösen Selbstgebung“ (261) neue Schärfe. Der von K. detailliert und sachkundig nachgezeichnete Weg der Zuspitzung phänomenologischen Fragens führt von Heidegger über eine intensive Auseinandersetzung mit dem Anderen als Antlitz und der darauf aufbauenden Kritik einer christlich verstandenen Inkarnation (vgl. 282–286; 288–289) bei Levinas, über Derridas Denken der reinen Gabe und der damit aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit des Verzeihens bis hin zum Offenbarungs-

Denkens Marions, dessen Kategorien der Sättigung und des Anrufes eine „Reorganisation des phänomenologischen Feldes“ (353) insgesamt möglich machen. Das religionsphilosophische Dilemma des lebendigen Sichgebens, das jedes saturierte Phänomen in seinem Aufbrechen – einer letztlich nur verdeckten Differenz – schon von vornherein mit einem phänomenologischen Mangel belädt, kann bei aller Anstrengung einer Würdigung der Religion dadurch aber gerade nicht überwunden werden (vgl. 331–333).

Im Gegensatz zu den vorigen drei Denkern ist Nancys Versuch, „im Zentrum jeglichen leiblichen wie kulturellen *Berührens* dessen *eucharistische* Hypostase aufzusprengen“ (355) und sich an eine Dekonstruktion der christlich universalen Kultur – die allerdings nicht im Sinne eines leichtfertigen Laizismus missverstanden werden sollte (vgl. 387) – zu wagen, im deutschen Sprachraum bisher kaum rezipiert worden. Die scharfen, teils in sarkastischem Ton vorgetragenen „Analysen zur Auflösung der Einheit von Welt und Schöpfung sowie von Okzident und Christentum“ (385) durchzieht im Gegenteil ein durchaus religionsphilosophischer Anspruch, der in der Auf-/Entschließung (*déclousion*) als strikt a-theologischem Akt eines de-kostruktiven Glaubens seinen Ausdruck findet (vgl. 385). Eine damit angedeutete Nähe zu Denkfiguren der negativen Theologie, wie wir sie bei großen Mystikern finden, kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass letztere trotz des alle menschlichen Begriffe sprengenden *Namens* Gottes an seiner Präsenz, die mit ihrem eigenen Sein oder Leben zusammenfällt, festhalten (vgl. 386–387).

Es ist also nur konsequent, wenn K. vor einer abschließenden philosophischen Bewertung religiöser Phänomene (vgl. 441–453) nochmals systematisch auf die Bedeutung der negativen Theologie und der Mystik im Kontext der auch aus theologischer Sicht sehr fruchtbaren aktuellen Debatten zu sprechen kommt. Sein kritischer Blick auf die Mystik-Rezeption bei Derrida macht schnell deutlich, inwiefern sich die *différance* als Dekonstruktion einer metaphysischen Präsenz in letzter Konsequenz auch gegen eine negative Theologie richten muss. Selbst dort, wo sein Denken „dem Jesuanischen Gott des ‚Herzens‘ nahe“ (414) kommt, bleibt es in einem Apriori des Textes bzw. der Sprache gefangen (vgl. 308; 394; 405; 407), die jede mystische Innerlichkeit und damit letztlich auch die phänomenologische Unmittelbarkeit aushöhlt (vgl. 413–414). Selbst Marion, der sich entschieden gegen ein Apriori des Textes (vgl. 312; 422) stellt und sich kritisch von Derridas pathetischem Gestus der Überbietung einer negativen Theologie (vgl. 415) absetzt, muss sich die Frage gefallen lassen, ob die Metaphysik durch eine Phänomenologie der Gebung/Sättigung wirklich aufgehoben werden kann. Wenn ja, wie wäre angesichts ihrer Verabschiedung noch eine Unmittelbarkeit der realen Präsenz, wie sie im „Schweigen der mystischen Theologie“ (425) – noch vor jeder ethischen oder pädagogischen Umkehr! – zum Ausdruck gebracht wird, noch phänomenologisch einholbar? Henry entwickelt in Auseinandersetzung mit Meister Eckhart einen dritten, allerdings nur kurz skizzierten Anlauf zu einer „mystischen Kriteriologie eigener Natur“ (426) jenseits der Grenzen klassischer Theologie oder Phänomenologie.

Wer sich von einem streckenweise sperrigen Schreibstil nicht abschrecken lässt, wird die vorliegende Studie im Laufe der Lektüre zunehmend zu schätzen lernen. K. gelingt es nicht nur überzeugend, die Bedeutung der Frage nach Gott bzw. die Stellung der Religion im Denken ausgewählter Philosophen herauszuarbeiten, sondern auch die aktuellen religionsphilosophischen Debatten in Frankreich in größere historische Entwicklungszusammenhänge einzuordnen. Auf einer zweiten Ebene lotet er Potenziale und Grenzen der einzelnen Denkschulen aus und setzt sie systematisch zueinander in Beziehung. Dabei entsteht nach und nach ein lebendiges und komplexes Netzwerk von Denkbewegungen mit all den Rückverweisen, Querverbindungen, aber auch Brüchen und kritischen Absetzungen, an dessen zentralen Knotenpunkten die Grundfrage nach der Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes immer wieder neu in den Blick kommt. Dort, wo sich Berührungspunkte oder gar Überschneidungen mit der Theologie ergeben – wie insbesondere bei der Frage nach Inkarnation sowie bei der Rezeption von Mystik und negativer Theologie – scheut sich K. nicht, auch die entsprechenden jüdischen bzw. christlichen Denktraditionen explizit in den Blick zu nehmen. Damit wird er nicht nur den Autoren und ihren Texten gerecht, sondern vor allem auch dem sachlichen Gehalt der Fragestellung – was insbesondere dort sichtbar wird, wo theologische Denkfiguren

quer zu den philosophischen oder genauer: den phänomenologischen liegen. Damit erhält die vorliegende Studie zusätzlich Profil und fordert – gerade weil sie nicht bruchlos glatt ist und vorgibt, auf alle Fragen bereits eine Antwort zu haben, – zu einem konstruktiven Weiterdenken heraus.

P. SCHROFFNER SJ

LEICHSENRING, JAN, *Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie* (Philosophische Untersuchungen; Band 33). Tübingen: Mohr Siebeck 2012. X/453 S., ISBN 978-3-16-152470-7.

Der Autor Leichsenring (*1979) [= L.] studierte von 2002 bis 2008 Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte in Leipzig; anschließend gehörte er dem Max-Weber-Kolleg (Erfurt) für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an. Dort wurde L. 2012 promoviert und ist ebendort als Postdoktorand tätig. L. erwähnt im Vorwort insbesondere dankbar Thomas Wendt, der ihm Zugang zur Metaphysik, zur kritischen Philosophie und zum Denken der Moderne eröffnete.

L. führt im ersten Kap. (1–41) den Leser an die Aufgabe heran, den Begriff des Naturrechts und somit das gegenwärtige Naturrechtsdenken darzustellen, zu prüfen und auszuwerten; darüber hinaus grenzt er seinen Gegenstand und seine Untersuchung von bestimmten philosophischen Vorgehensweisen ab, welche Letztnormen zu begründen versuchen, und drittens diskutiert er intensiv Theorien, welche das Naturrechtsdenken ablehnen. L. beweist dabei, wie im gesamten Buch, souveräne Kenntnis in der genauen Kurzdarstellung und bewertet kritisch sämtliche der von ihm gewählten philosophischen Ansätze; erwähnen will ich nur die neoaristotelische Ethik (1.4.4) und die Bioethik (5.3). Das zweite Kap. (43–84) dient L. dazu, noch direkter auf das gegenwärtige Naturrechtsdenken einzugehen und dessen Anwendung bis ins Detail zu überprüfen. L. beleuchtet ab dem dritten Kap. bestimmte „Typen“ naturrechtlichen Denkens, so das „Personale Naturrecht“ (85–176), welches vom Personsein und der Menschenwürde aus das Naturrecht begründen will. Das vierte Kap. geht auf das von L. so genannte „Gütertheoretische Naturrecht“ (177–253) ein, in welchem er sich insbesondere mit dem Naturrechtsdenken der Thomas-Nachfolge (John Finnis, Germain Grisez u. a.) auseinandersetzt. L. begründet, welche Punkte und weshalb er sie im thomasischen Naturrechtsverständnis für ungeklärt ausmacht (181). Er wendet sich mit dichtem Nachweis gegen eine grundlegende Trennung von „Tatsache“ und „Wert“ (224–247) und weist m. E. zutreffend auf, dass Werte notwendig mit bestimmten Objekten und somit auch deren Erkenntnis verbunden sind, woraus eben auch umgekehrt folgt, dass das Erkennen des Wahren untrennbar mit der jeweiligen Wertung als gut verknüpft ist (239). Im fünften Kap. (254–310) wird das klassische Naturrecht von der menschlichen Leibnatur und „natürlichen Zielen“ aus geprüft. Das sechste Kap. (312–365) diskutiert, dass und wie ein Verständnis des Naturrechts, wenn es als eines, als einzigartiges und als universal geltendes Recht verstanden wird, sich doch eben auch intensiv mit Pluralität, Geschichtlichkeit und deshalb auch mit unterschiedlicher Lebensauffassung aspektreich verknüpfen lässt. Eine im Grunde zusammen mit dem Naturrechtsanspruch bereits in der Antike entstehende Auseinandersetzung nimmt das siebte Kap. (367–429) auf: Es klärt nämlich das Verhältnis von Naturrecht zum von Menschen gesetzten Recht (oft *lex positiva* genannt). Eine der Antworten, zu welchen sich L. – wie im fünften und sechsten Kap. – durcharbeitet, lautet, dass man sich dazu bekennen solle, dass unser menschliches Wissen über naturrechtstheoretische Normen eben auch von der menschlichen Bedingtheit und unserem Verhaftetsein in die geschichtlichen Abläufe bestimmt ist; oder, so L., dass wir nur über ein „kontingenz- und historizitätssensitives Wissen“ verfügen (404); wir dürfen nicht vergessen, dass die eigene Rede wie ihr Gehörtwerden immer auch von den geschichtlichen Prägungen und aktuellen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen um letztgültige Normen geprägt ist (siehe auch 428 bzgl. des Menschenbildes).

Im achten Kap. (430–434) steuert L. konzentriert als Ergebnis bei: Dass heutige Erscheinungsweise des Naturrechtsdenkens in unterschiedlichem Maße es vermögen, „Totalkritiken standzuhalten“ und „einen (sämtlichen) Konkurrenzprogrammen überlegenen Beitrag“ (430) zu leisten. Seinem Anspruch, in grundsätzlicher Weise jede gesellschaftliche Tätigkeit auf ihren Endzweck hinzuorientieren und eine jegliche Rechts-

norm daraufhin zu prüfen, ob sie dem letzten Zweck des Menschen und der Menschengesellschaft diene, kann entsprochen werden. Soweit der berechtigte Anspruch des Naturrechts! Welches ist nun sein Inhalt, gemäß dem es prüft? Er besteht, L. zufolge, darin, das Personsein in grundsätzlicher Weise zu schützen und zu fördern; mit dem Ziel einer „Vergemeinschaftung“, welche „in friedlicher Koexistenz und (dem) Schutz der Bedingungen allgemeinen persönlichen Wohlergehens“ (431) besteht. Gemeinschaft zu fördern fordert unverzichtbar den Schutz des einzelnen Menschen.

Sodann betont der Autor noch einmal in knapper Form, welche erheblichen Mängel jenen Theorien anhaften, die er im Verhältnis zum Naturrecht untersuchte: So sei gewissen modernen Ansätzen unkritischer Dogmatismus vorzuwerfen, in anderen Entwürfen gehe der Autor von eigenen Intuitionen (Einfällen) aus; strittig sei auch, wie man des Öfteren staatliches Recht mit dem naturrechtlichen Ansatz vermittele. Andererseits kann und muss man nicht, so L., dem Naturrecht nachweisen, dass es (1.) christlich oder zumindest religiösen Ursprungs sei, oder dass man es (2.) nur von Gottes Schöpfung befreien könne. Auch angesichts der Ergebnisse meiner eigenen Forschungen, die vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit reichen, vermag ich L.s Überlegung zu achten.

L. empfiehlt sodann (431), bisheriges, verbreitetes Naturrechtsdenken durch „im geschichtlichen Prozess bewährte Normen“ zu erweitern, sowie noch einmal tiefer, als bislang erfolgt ist, das Naturrechtsdenken von modernen Anthropologien durchzumustern; gerade sie würden den „Natur“-Begriff zu vertiefen helfen und ebenso zur richtigen Art der Universalisierung beitragen. L. nennt hierzu „die Plastizität des Selbstbewußtseins“ und die „Interpretationsbedürftigkeit des Humanen“, wie er sodann auch die Grundgüter auflistet, welche sowohl dem einzelnen Mensch wie der Menschheit unentbehrlich sind.

So großartig diese Dissertation einen weitgespannten Blick auf zahlreiche Standpunkte wirft und mit ihnen eine beeindruckend intensive Diskussion führt (siehe allein 213–247), so bleibt es höchst anspruchsvoll, die in den Kapiteln durchgeführte Diskussion aufmerksam mitzuverfolgen. Es ist nicht einfach, für sich selbst zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Die Herausforderung an den Leser ist gewaltig! L. stellt hilfreiche Autoren öfter nur kurz vor. Ich erwähne nur, dass Carl Schmitt (1888–1985) zwar dreimal mit Veröffentlichungen erwähnt, sein eigener Ansatz jedoch nicht entfaltet wird. Auch Schmitt rang intensivst darum, in sozialen und politischen Rechtsfragen die begründende Wahrheit zu finden; dies behaupte ich nach tiefgehender Bereicherung durch ihn, ohne seine politische Stellung damit gutzuheißen. L. „bekränkt“ leider nur die Grundaussagen anderer Autoren mit Schmitts Stellungnahme. Eine intensivere Beschäftigung mit Schmitt könnte aufzeigen, dass es ihm um eine – wie ich es nennen möchte – innerweltliche Naturrechtslehre ging. Und ebenfalls beansprucht diese seine Lehre „ewige“ Dauer, denn die von L. im Titel beschworene „Ewigkeit des Naturrechts“ wird auch nur so lange dauern, wie Welt eben dauert. Die „Lex naturae“ des Aquinaten († 1274) und des F. Suárez († 1617), ist Teil der „Lex aeterna“, des Ewigen Gesetzes, das nur bis zum Ende der Welt in Geltung sein wird.

Drittens will ich abschließend auf ein Werk verweisen, welches kurz und prägnant die Naturrechtslehre in ihrer Wahrheit und ihrem Anspruch herausarbeitet und mit zeitgenössischen Philosophien in Diskussion bringt: Erik Wolf: „Das Problem der Naturrechtslehre“ (Karlsruhe 1954). Die intensive, jedoch höchst klare Darstellung des auch damals aktuellen Themas und die einprägsamen Schlussfolgerungen zwingen mich dazu, dieses Werk zu erwähnen, welches sich in L.s reichem Werk nicht erwähnt findet. L. sei natürlich vielfach für seine intensive, 434 Seiten lange Auseinandersetzung und auch für seine klaren persönlichen Schlussfolgerungen gedankt. Hoffentlich findet er zahlreiche, sich im Mit- und Nachdenken auszeichnende Leser. N. BRIESKORN SJ

JAKOBI, KLAUS (Hg.), *Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit*. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats. Freiburg i. Br.: Alber 2012. 176 S., ISBN 978-3-495-48518-7.

Thema des vorliegenden Sammelbandes ist das späte Religionsdenken von Ernst Tugendhat (= T.), das aus unterschiedlichen Perspektiven von Mitgliedern des Heidelberger „Lehrhaus[es] für das Denken der Religion“ diskutiert wird – einer interdisziplinären

ren Gruppe, die sich seit Jahren regelmäßig in Heidelberg trifft, um gemeinsam über Religion(en) und darin eingeschlossen über Mystik nachzudenken.

Interesse verdient ohne Zweifel der in den Sammelband aufgenommene Literaturbericht von *G. Bonheim* über die Rezeption von T.s 2003 erschienener Studie „Egozentrität und Mystik“, weil er zeigt, dass diese Studie zwar nicht ohne positive Resonanz geblieben ist, aber mehrheitlich doch auch Kritik auf sich gezogen hat. So wird sie zwar einerseits als T.s persönlichstes Buch gewürdigt und diesem eine Problemtiefe bescheinigt, die ihresgleichen sucht, oder es wird T.s Mut gewürdigt, dass er Themen wie Tod, Mystik und die Frage nach dem Sinn des Lebens aufgegriffen hat, obwohl viele Vertreter der akademischen Philosophie solche Themen nicht mehr für diskursfähig halten. Andererseits bemängelt etwa *D. Henrich*, T.s Ausführungen zum Thema Mystik ließen sich viel eher als eine Variation von Motiven des Stoizismus verstehen. Einen genuinen Zugang zur Mystik liefern sie s. E. jedenfalls nicht. Allein für die auch von T. favorisierte evolutionistische Betrachtungsart ist es nach Henrich alles andere als plausibel, dass eine Lebensform, die T. aus dem propositionalen Sprachgebrauch her versteht und die doch so evidente Lebensvorteile mit sich bringt, ohne die Entwicklung von affektiv positiven Einstellungen der Menschen in und zu ihrem Leben zustande gekommen wäre. Schon deshalb sei davon auszugehen, dass der Mystik als einer weltgeschichtlichen Macht noch andere und auch rationale Motive zugrundeliegen müssten als die bloße Überwindung der Frustrationen des bewussten Lebens. Auch mit T.s Religionsverständnis hat Henrich seine Probleme. Wenn T. eine rationale Begründung dafür vermisst, dass in den Religionen einem göttlichen Absoluten Personalität zugeschrieben wird, dann gibt er zu bedenken, dass jeder Gedanke von einem Ganzen, das zugleich als Grund gedacht wird, dann, wenn das Ganze den Denker des Ganzen einschließt, auch als Grund von dessen Denken gedacht werden muss, woraus man folgern könne, dass der Grund gegenüber dem Personalen nicht inkommensurabel sein kann. Außerdem verweist Henrich darauf, dass die monotheistischen Religionen immer mit den Schwierigkeiten konfrontiert worden seien, die ihr Ausgangsgedanke von der göttlichen Person als Weltmonarch bereitet und die christliche Vorstellung dazu zwingt, Gott weder simpliciter als Person noch als apersonal zu denken, womit zweifellos eine Aufgabe benannt sei, die in ihrem Grundzug als philosophische zu verstehen sei. Außerdem verweist Bonheim auf *M. Bortd*, der an T.s Ablehnung der Religion überraschend findet, wie wenig dieser bereit ist, in einen rationalen Dialog mit den Vertretern der zeitgenössischen sprachanalytisch ausgerichteten Philosophie und Theologie zu treten, die für die Existenz eines personalen Wesens zu argumentieren, sowie auf *U. J. Wenzel*, der es für problematisch hält, wenn T. mit einer psychologischen Elementarlehre operiert und die schlichte These vertritt, die Macht, die den Menschen umgibt, verdichte sich in der Projektion zu diskreten Wesen, die sich einem weiteren Schritt personalisieren ließen.

In weiteren Beiträgen des Sammelbandes distanziert sich *M. Kloth-Manstetten* von T.s Versuch, Mystik und Religion funktional vom Bedürfnis her zu verstehen, weil dadurch das Problem entstehe, „dass Mystik weiterhin vom Ego her gesehen wird“ (47). *D. Schoeller* widmet sich in ihrem Beitrag mit Blick auf Meister Eckhart und *Silja Walter* der spezifischen „Redlichkeit des ‚homo religiosus‘“ (57). *H. Manstetten* verteidigt gegenüber T. „die Heilsamkeit des Gebetes“ (72). *T. Petersen* versucht zu zeigen, dass der christliche Glaube nicht, wie T. behauptet, „an der Barriere des intellektuellen Gewissens scheitert“. *M. Faber* schließlich sieht die Bedeutung mystischer Texte darin, dass sich diese „mit Unwissen in einer Weise beschäftigen, die kaum etwas mit intellektueller Redlichkeit, aber umso mehr mit persönlicher Reifung zu tun haben“ (147).

Um eine grundlegende Auseinandersetzung mit T.s systematischen Weichenstellungen bemüht sich *K. Jacobi*. Anthropologisch bemängelt Jacobi bei T., dass dieser den Menschen als Wesen sieht, das einzig durch Bedürfnisse und Ängste motiviert ist, und die Frage abblendet, ob im Zusammenhang menschlicher Motive nicht auch von Freude, Mitgefühl, Liebe, Dankbarkeit und Wissensdurst die Rede sein muss. Deutliche Engführungen diagnostiziert Jacobi auch bei T.s Sicht der Religion. So steht bei T. an erster Stelle das Bittgebet, ein Dank erfolgt ihm zufolge erst dann, wenn die Bitte erfüllt ist, und an dritter Stelle steht bei ihm das Lobgebet, das T. unter ‚Verfeinerung des Gottesbezugs‘ subsumiert. Für den Gläubigen sind hingegen, wie Jacobi zu Recht betont,

„der Lobpreis der Herrlichkeit Gottes und der Dank primär“, konkret „der Dank für die Schöpfung, für das eigene Dasein, für ‚Begabungen‘, für das Zusammensein mit anderen“, und was die menschlichen Bitten betrifft, so sind „Fürbitten für andere mindestens so wichtig wie Bitten für die Linderung der eigenen Nöte“ (35 f.). Zudem gehöre zu jedem Bittgebet die Anerkennung Gottes, wie die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ deutlich mache. Ähnliches gilt nach Jacobi bezüglich der Mystik. Todesangst und die Erfahrung von Leid mögen zwar Motive zur Ausbildung der Mystik sein, aber sie seien, so betont er, gewiss nicht die einzigen Motive. Denn die christlichen Mystiker verabschieden das Wollen und suchen Gelassenheit, Abgeschiedenheit und Leere, weil dies ein Weg für sie ist, „Gott zu empfangen und zu Gott zurückzukehren“ (36). Schließlich hat Jacobi auch Probleme mit T.s These, der mystische Weg öffne sich für den Ich-Sager, wenn dieser sich auf das Universum hin sammle und sich angesichts des Universums seiner Geringfügigkeit und Ohnmacht bewusst werde. Er knüpft dabei an T.s vorsichtiger Selbstkritik an, dass man seinen Gedankengang an diesem Punkt vielleicht als zu konstruiert ansehen könne. Jacobi verstärkt diese vorsichtige Selbstkritik. Erstens gibt er zu bedenken: Geringfügig komme ich mir vor, wenn andere über mich hinweggehen, ohne auf meine Gefühle und Gedanken Rücksicht zu nehmen, ohnmächtig dagegen, wenn Macht über mich ausgeübt wird und ich mich dagegen nicht wehren kann. All dies geschieht bereits im Nahbereich. Es braucht also nicht den Blick auf die ganze Welt, um sich bewusst zu werden, wie wenig man mit seinem Planen, Wollen und Tun ausrichten kann. Zweitens stellt er grundsätzlich in Frage, ob man sich überhaupt auf das Universum beziehen kann, und hält dem entgegen: „Ist es nicht immer Einzelnes, auf das man sich als Einzelner bezieht und mit dem man sich als Einzelner vergleicht“ und „ist es nicht ein Kategorienfehler, von einem Verhältnis von Ich und Allheit auszugehen“ (ebd.)? Drittens hat Jacobi Probleme, wenn T. hinsichtlich der Allheit formuliert, diese umgebe den Menschen „in unvergleichlicher Weite (Größe), Macht und Rätselhaftigkeit“. Das Wort „unvergleichlich“ sollte s. E. „nicht emphatisch, sondern wörtlich genommen werden“ (ebd.). „Weite“ und „Größe“ findet er zwar passend. Statt „Rätselhaftigkeit“ bevorzugt er allerdings „Unbekanntheit“, da zum Rätsel der Begriff „Lösung“ gehöre, der hier nicht passend sei. Unpassend findet es Jacobi schließlich, von der Macht des Universums zu sprechen. Vertraut sei ihm, so betont er, zwar die Macht Gottes; die Übertragung der Macht Gottes auf das Universum vermag er hingegen nicht nachzuvollziehen.

Positiv wird in der Einleitung des vorliegenden Sammelbandes die Gesprächsbereitschaft T.s gewürdigt, die sich in der Tat wohltuend von der hasserfüllten Polemik gegenüber der Religion unterscheidet, die sich bei manchen Vertretern des Neuen Atheismus findet. Bezeichnend für die Wertschätzung T.s durch die Mitglieder des Lehrhauses ist auch, dass dem Sammelband ein Text T.s als Wiederabdruck beigelegt ist, der überschrieben ist mit „Spiritualität, Religion und Mystik“. In der Einleitung wird allerdings auch auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen, welche nach Meinung aller Vertreter des Lehrhauses bei T.s Ausführungen unverkennbar sind. Die eine Schwierigkeit bezieht sich auf das Verhältnis von Religion und Mystik bei T. Ihm liegt zweifellos viel daran, Religion und Mystik voneinander zu trennen, weil er für sich die Lebenseinstellung der Religion nicht mehr mitvollziehen kann, wohingegen er die Lebenseinstellung der Mystik ohne Probleme akzeptiert. Die Mitglieder des Lehrhauses haben auch keine Schwierigkeit, dies als persönliche Entscheidung zu akzeptieren. An einigen Stellen betont T. zwar, dass er hier nur seine eigene Einstellung offenlegt, an anderen Stellen spricht er hingegen von ihr als „von etwas, was ‚für uns heute‘ gilt“, und vertritt explizit die These, „dass die Tradition des Glaubens keine Möglichkeit aus der Perspektive der 1. Person mehr ist“ (11). In diesem Punkt widersprechen die Mitglieder des Lehrhauses. Sie gestehen T. zwar zu, dass er seine Lebenseinstellung begründet, halten diese aber nicht für die einzige heute noch begründbare Lebenseinstellung, sondern gehen nach wie vor davon aus, dass auch die glaubende Lebenseinstellung eines religiösen Menschen eine Möglichkeit ist, die sich mit guten Gründen verteidigen lässt. Eine weitere Schwierigkeit, auf die in der Einleitung verwiesen wird, bezieht sich auf T.s Umgang mit der Tradition. Konkret geht es hier um T.s „Steinbruch-Methode“. Bonheim merkt hierzu an: Insofern T. die „intellektuelle Redlichkeit“ zur Wächterin erhebt, vor deren kritischem Blick die

Vorstellungen der Alten sich bewähren müssen und der Ein-Gott-Glaube kläglich versagt, müssen sich an diesem Maßstab auch T.s eigene Hervorbringungen und Herleitungen messen lassen. Vor allem stellt sich in diesem Zusammenhang für Bonheim die Frage, ob es denn tatsächlich angehe, Texte als einen Steinbruch zu betrachten, „aus dem das brauchbar Erscheinende einfach herausgelöst werden kann, ohne dass es bei dieser Aktion Schaden nimmt oder schlimmstenfalls völlig zerstört wird“ (141). Speziell für die Mystik sieht Bonheim das Problem, was von dieser letztendlich noch übrig bliebe, wenn es tatsächlich gelänge, alle kosmologischen Spekulationen und alle biblischen Bezüge zu entfernen. Es ist für ihn auch keineswegs überraschend, „dass die aus verschiedenen Kulturen inspirierte und von allen religiösen Beimischungen gereinigte Mystik Tugendhats“ (ebd.) mit den überlieferten Schriften der christlichen Tradition in wesentlichen Punkten nicht nur nicht übereinstimmt, sondern ihnen eher zuwiderläuft (ebd.). T. s Option für das selektive Steinbruch-Verfahren hält Bonheim nicht nur von den Texten her für bedauerlich; sie erscheint ihm auch „mit Blick auf den philosophisch-wissenschaftlichen Anspruch, dem T. ja fraglos genügen will, und im Speziellen [] auf das von ihm hochgehaltene Panier der ‚intellektuellen Redlichkeit‘“ als „sehr erstaunlich und eigentlich nicht recht nachvollziehbar“ (142). Sinnvoller und verständlicher wäre, wie Bonheim betont, eine interpretative Alternative zur Steinbruch-Methode gewesen, die er beschreibt als „neugieriges Sich-Hineinbegeben in die Texte“ und zugleich als Bemühen um ein „umfassenderes, nicht gleich nach ‚brauchbar‘ und ‚unbrauchbar‘ sortierendes Verstehen-Wollen“ (ebd.) derselben. Im Blick auf T.s ernstes Anliegen hätte sich so eine Möglichkeit geboten, „über eine unspezifische Einheitsmystik mit ihrem ‚Nimm dich nicht so wichtig‘“ (ebd.) hinauszukommen.

T.s Überlegungen in Bezug auf Religion und Mystik dürfen – das macht die Kritik Bonheims deutlich – nicht überinterpretiert werden. Einerseits zeigt er zweifellos ein Interesse für spirituelle Fragen, und das unterscheidet ihn von vielen Zeitgenossen, denen jedes Gespür für solche Fragen abgeht. Fraglich ist freilich, ob dieses Interesse auch mit einer wirklichen Bereitschaft einhergeht, sich das überkommene mystische und religiöse Erbe von innen her anzueignen. Bezeichnend für T.s Reserviertheit gegenüber einer weltanschaulichen Festlegung ist sein Hinweis, dass das Spirituelle in diversen Traditionen durchaus verschieden akzentuiert worden sei, und seine Feststellung, dass es eine offene Frage sei, welche konkrete Gestalt eine solche Akzentuierung heute annehmen müsse. Seinen eigenen Part sieht er im Wesentlichen darin, eine Sensibilität für die spirituelle Dimension offenzuhalten, die, wenngleich auch „mehr als Aufgabe denn als Tatbestand“ (173), wesentlich zum menschlichen Leben dazugehört. H.-L. OLLIG SJ

KUTSCHERA, FRANZ VON, *Ungegenständliches Erkennen*. Paderborn: Mentis 2012. 154 S., ISBN 978-3-89785-781-0.

Ungegenständliche Erfahrungen und Transzendenzenerfahrungen, wie sie aus allen mystischen Traditionen bekannt sind, werden von der Philosophie üblicherweise mit Skepsis betrachtet; sie entziehen sich der Sprache und damit scheinbar auch der Vernunft. Zu zeigen, dass es dennoch möglich ist, ein rationales Verständnis dieser Erfahrungen zu entwickeln, ist das Ziel von Kutscheras (= K.s) kurzem Buch. Im ersten Kap. widmet sich K. zunächst dem Begriff der Erfahrung und entwickelt anhand einiger subtiler und präziser Begriffsanalysen das terminologische Werkzeug für seine Untersuchung. Er unterscheidet dazu ein explizites, intentionales Bewusstsein, das Subjekt-Objekt-Struktur hat, von einem impliziten Bewusstsein, das nicht intentional verfasst ist und das er als das Innesein des Subjekts bezeichnet (11). Anschließend grenzt er zwei Typen von Erfahrung voneinander ab: das Erleben, das eine innere Anteilnahme am Gegenstand der Erfahrung beinhaltet, und das Beobachten, bei dem das Subjekt nicht in diesem Sinne involviert ist. Danach unterscheidet K. noch das Begreifen als begriffliches Bestimmen eines Erfahrungsinhalts von der bloßen Erfahrung und nennt Erfahrungen, die sich begrifflich klar bestimmen lassen, distinkt. Nicht jede Erfahrung, die einen anschaulichen Gehalt hat, betont K., muss auch zugleich distinkt sein, ebenso wenig, wie sie objektiv sein muss (20); denn eine Erfahrung ist dann objektiv, wenn sie keine Implikationen über das Subjekt der Erfahrung enthält. Daraus folgt für K., dass es im

strengen Sinne gar nicht möglich ist, objektive Erfahrungserkenntnis zu gewinnen, da jede Erfahrung durch Indexikalität in einen spezifischen Subjekt-Objekt-Kontext eingeordnet ist (22). – Das zweite Kap. hat ebenfalls noch propädeutischen Charakter und entwickelt den Begriff der Transzendenz. K. beginnt mit einer sorgfältigen Analyse der Bedeutungen des Transzendenzbegriffs und unterscheidet zwischen ontischer, kausaler, epistemischer und konzeptueller Transzendenz (27f.), wobei insbesondere die letzten beiden relevant sind, denn eine konzeptuelle Transzendenz, d. h. die Unfähigkeit, ein Phänomen in den Begriffen einer Sprache zu beschreiben, impliziert noch keine epistemische Transzendenz, d. h. Unerkennbarkeit. Standardeinwände auf einer naturalistischen Basis gegen die Existenz des Transzendenten weist K. zurück und differenziert dann unterschiedliche Formen religiöser Erfahrung, die die wichtigste Gruppe von Transzendenz Erfahrungen darstellen. Zentral ist hier seine Unterscheidung von äußeren Transzendenz Erfahrungen, in denen ein transzendentes Objekt gegeben ist, und inneren, die ihrem Wesen nach ungegenständlich sind und die K. im religiösen Kontext auch mystische Erfahrungen nennt. Anschließend führt K. das Konzept der impliziten Transzendenz ein, das sich als Schlüsselbegriff für die weitere Untersuchung erweisen wird. Ausgangspunkt ist das intentionale Bewusstsein: In ihm ist der Gegenstand explizit bewusst, während die subjektiven Aspekte des intentionalen Aktes (das Meinen, Bewerten oder Urteilen) nur implizit bewusst sind. Sie sind nicht Gegenstand des Aktes, wohl aber im Akt enthalten, weshalb K. sie implizit transzendent nennt (37f.). Diese implizite Transzendenz ist zunächst nur relativ, denn sie kann durch Reflexion selbst Gegenstand expliziten Bewusstseins werden. Doch K. nimmt auch eine absolute implizite Transzendenz an, die dann vorliegt, wenn ein Aspekt auf keiner Stufe der Reflexion explizit gemacht werden kann und daher nur in einem überintentionalen Bewusstsein fassbar ist. Als Beispiele nennt er die Transzendenz des Begriffs gegenüber dem Gegenstand und die Transzendenz des Subjekts gegenüber sich selbst; denn da das Subjekt immer Subjekt seiner eigenen Akte ist, kann es sich selbst nie vollständig zum Gegenstand werden, weshalb die einzige mögliche vollständige Selbsterkenntnis nicht gegenständlich sein kann (40f.). Das dritte Kap., das sich mit den inneren Transzendenz Erfahrungen befasst, greift das Problem des Selbstbewusstseins auf und erläutert an diesem Beispiel detailliert die Logik einer ungegenständlichen Erfahrung mit Hilfe des Konzepts der impliziten Transzendenz. Üblicherweise richtet sich unser Bewusstsein auf äußere Gegenstände; zugleich sind wir uns aber implizit unserer selbst als Subjekt bewusst. Richtet sich nun die Aufmerksamkeit durch Reflexion auf das eigene Bewusstsein, so entsteht laut K. das normale Selbstbewusstsein, das aus Überzeugungen bezüglich eigener Bewusstseinszustände besteht. Doch eine Person ist als Subjekt immer mehr, als sie als Objekt ist; denn Subjekte sind anders als Objekte prinzipiell nicht vollständig beschreibbar (45). Aus diesem Grund kann es niemals ein rein intentionales Bewusstsein des Selbst in seiner Gesamtheit geben; dieses Bewusstsein muss vielmehr überintentional sein. Ein solches Bewusstsein entsteht laut K. durch die Methode der Doppelreflexion, in der sich das Bewusstsein reflexiv auf seine eigene Reflexion richtet. (47f.) Hierbei richtet sich das Bewusstsein zunächst auf sich selbst und macht damit die subjektiven Aspekte des Bewusstseinsaktes zum Gegenstand. Doch dieser Akt der Reflexion enthält selbst wieder Elemente, die ihm implizit transzendent und damit nicht im Gegenstand erfasst sind. Um diese bewusst zu machen, richtet sich nun eine Reflexion auf den *Akt* der Reflexion und macht sich das Bewusstsein als reflektierendes bewusst, sodass die impliziten Aspekte explizit werden. Ein infinites Regress wird, so K., dadurch vermieden, dass beide Akte von gleicher Art sind, sodass sich ein überintentionales Bewusstsein ergibt, in dem Subjekt und Objekt koinzidieren. Man könnte einwenden, dass der erste und der zweite Reflexionsakt numerisch verschieden sind, sodass man vielleicht gar nicht davon ausgehen kann, dass beide die gleichen impliziten Aspekte enthalten. Und nur, wenn diese Aspekte in beiden Akten die gleichen sind, lässt sich behaupten, dass der zweite Akt alles zu Bewusstsein bringt, was im ersten implizit enthalten ist. Hier wäre es hilfreich zu erfahren, was genau K. unter den impliziten Aspekten des Aktes versteht, ob sie als Konstanten oder als von Akt zu Akt variierend gedacht werden sollen. Der Rest des Kapitels legt dar, wie durch die Methode der Doppelreflexion nach einem analogen Schema auch in anderen Bereichen überin-

tionale Erfahrungen möglich sind – etwa von den eigenen fundamentalen Interessen oder den Werten, die unsere Erkenntnisse bestimmen.

Kap. 4 wendet sich den äußeren Transzendenzerfahrungen zu, bei denen ein überintentionales Bewusstsein durch Erfahrung externer Gegenstände gewonnen wird, und stellt unterschiedliche Formen vor. K.s erstes Beispiel ist die Empathie, durch die der Andere, den ich normalerweise nur als Objekt erfahre, mir in seiner Gesamtheit bewusst wird. Indem ich mich in den Anderen hineinversetze, bin ich mir seines Erlebens ebenso inne wie meines eigenen und erlebe damit das, was für ihn implizit transzendent ist (62). K. betont, dass eine solche ungegenständliche Erfahrung des Anderen ebenso wie eine Erfahrung überintentionalen Selbstbewusstseins ein seltenes und schwer zu realisierendes Ereignis ist. Andere Formen äußerer Transzendenzerfahrungen sind für ihn Erfahrungen der Schönheit und Tiefe der Welt, da in ihnen unser implizites Verhältnis zur Wirklichkeit aufscheint. Ebenfalls in diese Kategorie gehören Gotteserfahrungen sowie Erfahrungen des Einen, wie sie etwa aus der neuplatonischen Mystik bekannt sind. Gemeinsam ist ihnen, dass sie ein überintentionales Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeit sind (70). Sowohl Gott als auch das Eine werden als konzeptionell transzendent verstanden, sodass sie sich nicht vollständig begreifen lassen. Daraus folgt für K., dass sie intentional nicht fassbar sind, da sie sich nie zum Gegenstand machen lassen. Hier liegt ein interessanter Unterschied zwischen innerer und äußerer Transzendenzerfahrung, auf den K. nicht näher eingeht: Während bei den inneren Erfahrungen das implizit Transzendente notwendigerweise nicht Gegenstand des Bewusstseins sein kann (denn wenn es dies wäre, müsste es sowohl Gegenstand als auch nicht Gegenstand sein), es also aus dem Wesen der Erfahrung folgt, dass es transzendent ist, ist die Transzendenz der äußeren Erfahrung in der Natur des Gegenstands begründet und damit möglicherweise kontingent, d.h. von den Bedingungen des Bewusstseins abhängig. – Das fünfte Kap. verfolgt diese Gedanken weiter und untersucht das Konzept der *unio mystica* in der indischen Philosophie und bei Meister Eckhart. K. erklärt, die Ähnlichkeiten der Erfahrungen seien trotz eines nicht ganz gleichen Inhalts groß genug, um sie als Phänomene eines eigenen Typs zu begreifen (79, 93), und interpretiert sie anhand der Konzepte eines überintentionalen Selbstbewusstseins, in dem sich der Unterschied von Subjekt und Objekt auflöst (95). Doch nicht nur die Verwurzelung in der Selbsterfahrung ist eine zentrale Gemeinsamkeit mystischer Erfahrungen, sondern auch die Aufgabe der Individualität und die Einheit mit einer begrifflich nicht fassbaren Wirklichkeit. Eine Naturalisierung der *unio mystica* als bloße Selbsterfahrung lehnt K. jedoch ab und betont ihren Einheitscharakter, der nahelegt, dass es sich um die Verbindung von Verschiedenem handelt. Diese Erfahrung der Verbundenheit entsteht aus der Reflexion auf die Kontingenz und die Grenzen des eigenen Daseins und damit auf die Macht, die es trägt, die wiederum mit Gott identifiziert werden kann (99). Damit ist die Analyse der ungegenständlichen Erfahrungen eigentlich an ein Ende gekommen, doch es schließt sich noch ein sechstes Kap. an, das immerhin etwa ein Drittel des Buchs umfasst und in dem K. diverse Gründe für die kognitive Relevanz von Transzendenzerfahrungen anführt. Zunächst zieht K. aus den bisherigen Überlegungen den Schluss: „Das intentionale Denken hat Grenzen“ (101). Dass man dennoch gegenüber der kognitiven Bedeutung dieser Erfahrungen skeptisch ist, begründet K. mit ihrer Seltenheit und ihrer Unbeschreibbarkeit, die es unmöglich macht, einen Gehalt der Erfahrung zu kommunizieren. Für K. ist dies kein kontingentes Problem, das sich irgendwann durch die Entwicklung besserer Begriffe lösen ließe, sondern ein grundsätzliches, da Begriffe bereits intentionales Denken voraussetzen, sodass Transzendenzerfahrungen als Informationsquellen für eine transkategoriale Wirklichkeit eigentlich irrelevant sind (103). Hat man hingegen unabhängig davon Gründe, Grenzen intentionalen Denkens anzunehmen, dann werden sich diese Erfahrungen doch wieder als relevant erweisen (wie allerdings allein dadurch ihre kognitive Relevanz zustande kommen soll, sagt K. nicht), und K. beschäftigt sich im Rest des Kap.s damit, solche Gründe zu liefern. Viele der vorgetragenen Argumente sind dem Leser bereits aus K.s früheren Arbeiten bekannt, sodass sich dieses Kapitel auch lesen lässt als Synopse seines bisherigen Werks unter dem Gesichtspunkt der Kritik an der Intentionalität. Exemplarisch sei die Behandlung des Leib-Seele-Problems genannt: K. führt es im Kern auf die Subjekt-Objekt-Struktur des in-

tentionalen Denkens zurück, wodurch die Notwendigkeit entsteht, zwei distinkte Substanzen oder Eigenschaften anzunehmen: das Physische und das Psychische. Die Reduktionsversuche des Monismus hält K. für ebenso wenig tragfähig wie die These des Dualismus, der nicht erklären kann, wie es irreduzibel psychophysische Eigenschaften geben kann (121). Damit aber erweist sich, dass das intentionale Denken der Wirklichkeit eine Struktur aufzwingt, die ihr nicht vollständig gerecht wird. Weitere Fälle, in denen sich die Grenzen des intentionalen Denkens zeigen, sieht K. in der Einheit der kategorialen und der transkategorialen Wirklichkeit (wobei Verteidiger des intentionalen Denkens wohl behaupten dürften, dass es gar keine transkategoriale Wirklichkeit gibt), dem Problem der Erkenntnis der Außenwelt, der Transzendenz der Wirklichkeit an sich und dem Guten. Das Kapitel schließt überraschend mit einem geradezu elektrisierenden Gedanken, der mehr angedeutet als ausgeführt wird, nämlich dass sich die unterschiedlichen Formen des Bewusstseins – vorintentional, intentional, überintentional – als Stufen einer Evolution verstehen lassen. Ohne Zweifel ist eine solche Deutung der Ergebnisse des Buches höchst ansprechend, denn sie schafft es, den Befund in einen größeren Kontext einzuordnen und eine treffende Erklärung zu geben für die sonst nicht recht erklärbare Existenz unterschiedlicher Formen des Bewusstseins. Doch eine solch ambitionierte These fordert natürlich zahlreiche Rückfragen: Muss das Verhältnis der Bewusstseinsformen tatsächlich evolutionär gedeutet werden, oder verfährt nicht bloß die Bezeichnung als vorintentional und überintentional dazu, hier eine Entwicklung zu sehen, wo keine ist? Gibt es noch weitere Gründe für die Annahme einer Evolution des Bewusstseins? Und was ist das Ziel, auf das (analog zur Überlebensfähigkeit in der biologischen Evolution) diese Evolution ausgerichtet ist? Liegt ein gradueller Fortschritt oder eine Entwicklung in Sprüngen vor? K. skizziert hier in wenigen Worten ein Programm, das reichlichen Stoff für weitere Forschungen abwerfen dürfte.

K.s Buch ist mit der dem Autor eigenen Klarheit und Stringenz geschrieben, die gerade angesichts eines Themas, das eine gewisse Neigung zum Obskuren haben kann, wohlthuend aufzeigt, wie nützlich begriffliche Präzision und analytische Schärfe auch im Bereich des scheinbar Unbeschreiblichen sein können. Der wichtigste Ertrag des Buches dürfte daher auch darin liegen, ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln, das einen methodischen Zugriff auf das Gebiet ungegenständlicher Erfahrungen ermöglicht, ohne bereits auf alle Fragen, die sich daraus ergeben, eine Antwort zu haben. S. GÄB

2. Biblische und Historische Theologie

BAIER, KARL / POLAK, REGINA / SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER (HGG.), *Text und Mystik*. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis (Wiener Forum für Theologie und Religion; Band 6). Göttingen: V & R Unipress 2013. 230 S., ISBN 978-3-8471-0116-1.

Heilige Texte kann man sehr verschieden auslegen. Nicht selten stehen „religiöse“ und „wissenschaftliche“ Auslegungen in Spannung zueinander. In diesem Buch werden Traditionen des kontemplativen Umgangs mit heiligen Texten vorgestellt und kritisch beleuchtet, die in der gegenwärtigen theologischen Diskussion besonders aktuell sind. Zugleich soll gezeigt werden, dass das Thema „Text und Mystik“ eine interreligiöse Dimension hat.

Einleitend (13–21) behandelt *Bettina Bäumer* (Direktorin der Research Library in Varanasi, Indien) die verschiedenen Ebenen von Sprache und ihre Bedeutung für die mystische Erfahrung im Sivaismus, eine der großen Richtungen des Hinduismus. Das Schema der vier Ebenen des Wortes und damit des Bewusstseins habe sich in der indischen Spiritualität weitgehend durchgesetzt und sei für jedwede interreligiöse Untersuchung des Verhältnisses von Text und Mystik signifikant. Wegen der vielen fremdartigen Begriffe in diesem Beitrag möchte ich seine Lektüre jedoch nicht für den Einstieg empfehlen.

Obwohl das Thema „Lesen“ heute von vielen Forschungszweigen bearbeitet wird, wurde dem religiösen Lesen bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. *Karl Baier* (Ins-

titut für Religionswissenschaft, Wien) untersucht das Thema sowohl in christlicher als auch in buddhistischer Tradition (23–57). Mit dem Beispiel der *Scala claustralium* (Kartäuser) erinnert er an eine hochelaborierte Verbindung von Lesen, Interpretieren und persönlicher Aneignung. Die Lesung führt die Speise in den Mund, die Meditation kaut und zerkleinert sie, das Gebet gewinnt den Geschmack, die Kontemplation ist die Wonne selbst. Die Vielfalt von möglichen Auslegungen der Bibel wird als gottgewollt verstanden. Es bestehen auffällige Ähnlichkeiten zwischen der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und den Stufen der *lectio divina*. Ereignisse der Vergangenheit werden zur Gestaltung des Lebens in der Gegenwart im Lichte der Zukunft gelesen. Auch die spirituelle Erfahrung im Buddhismus führte zu einer ähnlichen Kritik am buchstabenfixierten Gelehrtentum. Für beide religiöse Traditionen sind Texte ebenso unerschöpflich wie die Wirklichkeit.

Reiner Manstetten (Privatdozent an der Universität Heidelberg) widmet sich der Bibellektüre des Meister Eckhart genannten Dominikaners (ca. 1260–1328) am Beispiel von Exodus 3 als Wegweisung für religiös suchende Menschen unserer Zeit (59–81). Schrifttext und natürliche Begründung christlichen Glaubens werden in dichtem Zusammenhang gesehen. Es kommt darauf an, zum Kern der Schrift, zum *sensus mysticus* vorzudringen. Er wird denen offenbar, die darin Christus finden. Letztlich heißt das, die Gegenwart Christi im eigenen Inneren erfahren, um daraus sein Leben führen zu lassen. Allerdings will Eckhart nur bestimmte Bibelstellen auslegen, zu denen er etwas Ungewöhnliches zu sagen hat, z. B. „Mose verhüllte sein Angesicht“. In der Deutung dieser Geste zeigt er Moses als zeitlosen Typus eines Menschen, der Gott sucht. Er muss die menschlichen Erkenntniskräfte ablegen, weil sie nicht fähig sind, das Göttliche zu erkennen. Auch in der ersten Pariser *Quaestio* deutet Eckhart die berühmten Worte „Ich bin, der ich bin“ in entsprechender Weise, nämlich gemäß einer spezifisch negativen Theologie. Es geht um die Offenbarung einer Wirklichkeit, die identifizierendes Begreifen, Benennen und Erkennen hinter sich lässt. „Ich“ sagen im eigentlichen Sinne kann kein Mensch, sondern nur Gott, der „reine Substanz“ ist. Auch „bin“ kommt Gott allein zu, der keine Washeit außer seiner Dassheit hat, die durch „Sein“ bezeichnet wird. Für den Verstand bleibt der Gott, der sich dem Moses offenbart, gleichsam eine leere Stelle. Aber diese leere Stelle bezeichnet zugleich den Ort, von dem aus unser Leben Auftrag, Energie und Richtung gewinnt, wie es dem Moses am Horeb zuteilwurde. Man müsse die Bibel zwar nicht unbedingt so lesen, wie Eckhart sie las. Aber seine Weise erinnert daran, dass Heilige Schrift vor allem die Stätte ist, wo Menschen, die Gott suchen, Orientierung ihres Denkens und Lebens entdecken können.

Ludger Schwenhorst-Schönberger (Institut für Bibelwissenschaft, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät) interpretiert die mystische Lehre Johann Taulers (ca. 1300–1360) als existenzielle Auslegung und Aneignung des alttestamentlichen Fremdgötter- und Bilderverbotes (83–116). Tauler sei kein bloßer „Lesemeister“, sondern ein „Lebemeister“ gewesen. Für ihn war die Heilige Schrift nicht in erster Linie Dokument einer vergangenen Zeit. Sein Weg führe jedoch nicht über das in der Bibel Gebotene hinaus, sondern gleichsam in das Innere dieses Gebotes hinein. Das äußere Gebet sei nur dann wertvoll, wenn es zum inneren Gebet werde. Auch die Nächstenliebe entstehe aus verwandeltem Sein mit einer gewissen Verachtung der Welt. Es gehe um Vertiefung, nicht um Ergänzung des Glaubens. Man müsse fragen, welchen Sinn das Fremdgötterverbot in einem kulturellen Kontext habe, in dem der Polytheismus nicht mehr existiert. Gefährlich bleiben die liebgewordenen „Vorstellungen“, die sich ein Mensch von Gott macht. Müssen nicht auch diese Bilder „gelassen“ oder gar „umgehauen“ werden? Vor einem falschen Verständnis von Vollkommenheit wird daher ständig gewarnt. Schließlich steht die Frage zur Diskussion, ob Taulers Mystik das christliche Symbolsystem, in dem sie sich artikuliert, transformiere oder gar überwinde. Einerseits wird auf ihre tiefe christologische Prägung hingewiesen. Andererseits zeige die von ihm angezielte Vertiefung des christlichen Glaubens eine Offenheit gegenüber analogen Erfahrungen und Einsichten „heidnischer Meister“. Wer die Aufgabe der Biblexegese darauf beschränke, einen Text auf Eindeutigkeit hin einzuengen, werde sich damit schwertun.

Dieter Böhler SJ (Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main) referiert über ver-

schiedene Auffassungen zur Frage der Mystik in den Exerzitien des Ignatius von Loyola und in der spirituellen Praxis des frühen Jesuitenordens (117–139). Sein Bericht beginnt mit dem Novizenmeister Baltasar Álvarez, dessen Gebetslehre ins Gerede kam und vom Ordensgeneral Mercurian verworfen wurde. Nichtdiskursive Kontemplation passe nicht zum jesuitischen Beten und sei mit der apostolischen Zielsetzung des Ordens nicht vereinbar. Aber P. Álvarez war der Beichtvater der großen Mystikerin Teresa von Avila, die ihm ein positives Zeugnis ausstellte. Trotz der Nichterwähnung der *vida unitiva* kennen die Exerzitien des Ignatius durchaus auch so etwas wie mystische Kontemplation oder Ruhegebet. Die Entscheidung des Generals Mercurian wurde von seinem unmittelbaren Nachfolger Claudio Aquaviva noch einmal überprüft und praktisch zurückgenommen. Dieser weiß sehr wohl, dass bei dieser Art des Meditierens bestimmte Übel entstehen können, wie etwa Selbstüberhebung, Ungehorsam und anderes, was man gelegentlich bei „Gurus“ beobachten könne. Aber deswegen müsse man nicht der gut bezeugten Erfahrung der Väter widersprechen und die Kontemplation verachten oder die unseren davon zurückhalten. Ein Beispiel für die Berechtigung dieses Urteils sei auch Franz Jalics SJ, der ein Gebet der Ruhe und des Schweigens lehre, das er kontemplativ nenne. Dieser verweise auf die Exerzitien des Ignatius, die zum Verweilen und zur Gottunmittelbarkeit auffordern und drei Weisen des Betens kennen. Zum *alumbrado* oder Schwärmer würde Jalics erst dann, wenn er damit einen dauernden Verzicht auf den Bibeltext und auf alles äußere Kirchenwesen empfehlen wolle. Das sei mit den Exerzitien des Ignatius und ihrer Bindung an die Autorität der Kirche nicht vereinbar. Auch Teresa von Avila warne vor der stets lauenden Illusionsgefahr der Schwärmer.

Einen vielseitigen, kritischen Überblick zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis bietet *Regina Polak* (Ass.-Prof. am Institut für Praktische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien). Für sie ist die Kategorie der Beziehung das Schlüsselkriterium (141–204). Die Kirche könne ihrem Selbstverständnis nur dann gerecht werden, wenn sie je neu versuche, die biblische Botschaft zu realisieren. Die traditionellen „Antworten“ würden als erfahrungsfern und sinnentleert erlebt. Die heutige Pastoral stehe vor vielen brennenden Fragen. Die Ergebnisse exegetischer Forschungen hätten für das Leben der Gläubigen nur geringe Bedeutung. Beklagt wird ein Mangel an spiritueller Erfahrung. Biblische Texte hätten eine unerschöpfliche Tiefe. Man greife daher auf die geistliche Schriftauslegung der Kirchenväter sowie auf klassische Texte der christlichen Mystik zurück. Die historisch-kritische Methode sei jedoch für jede Bibelhermeneutik unverzichtbar. Das Modell der kontemplativen Schriftauslegung sei ein wichtiger und zukunftsweisender Beitrag, aber nicht der einzige. Wissenschaftler, die über Fächergrenzen hinaus forschen und lehren, seien eher die Ausnahme. Genannt wird vor allem Ottmar Fuchs, der eine eigenständige praktisch-theologische Bibelhermeneutik entwickelt habe, auf die R. Polak sich hier bezieht, sowie optionale Kriterien aufstellt und fragt: Dient die kontemplative Schriftauslegung der „Metanoia“, der Befreiung zu Liebe und Gerechtigkeit, der Stärkung des Vertrauens in das Gottesmysterium? Intensiv nachgefragt wird auch, inwiefern diese Art der Schriftauslegung auf die spirituellen Transformationsprozesse der Gegenwart reagiere. Merkmale zeitgenössischer Spiritualität werden beschrieben und geordnet. Aus der Fülle der Kriterien wurden schließlich einige ausgewählt, um Stärken und Schwächen der diskutierten Schriftauslegung zu benennen bzw. Rückfragen zu stellen. Auch begriffliche Unklarheiten kommen zur Sprache. Was heißt eigentlich Erfahrung, Gottesschau, Glauben? Darf man Mystik und Spiritualität gleichsetzen? Bleibt genügend Platz für Vielfalt? Verfügen diejenigen, welche eine solche Bibelauslegung leiten, über angemessene katechetische, psychologische und pädagogische Kompetenzen? Aber wenn diese Art der Schriftauslegung zu Liebe und Gerechtigkeit im Handeln befreie und auch lehre, in der konkreten Geschichte und Gegenwart Gott zu schauen und entsprechend zu handeln, sei sie trotz aller Bedenken ein unverzichtbarer Beitrag für die spirituellen Transformationsprozesse in Gesellschaft und Kirche.

In einem abschließenden Beitrag reagiert L. Schwienhorst-Schönberger noch einmal auf einige Anfragen von R. Polak (205–230). Es gehe nicht darum, dass sich unser Ich „spirituelle Erfahrungen“ aneigne, sondern darum, dass es verwandelt werde und

reiche Frucht bringe. Kontemplation sei keine Alternative zum Glauben, sondern radikaler Vollzug des Glaubens. Dieser Ansatz, der Glauben und Schauen miteinander verbinde, stehe in biblischer und gut bezeugter theologischer Tradition. Der Verdacht, man würde den konkreten Problemen der Welt entfliehen, sei unbegründet. Wäre dies das Ziel der Kontemplation, dann wäre sie gründlich missverstanden. Ihre „Weltflucht“ führe nicht zu einem Ausstieg aus der Welt, sondern zu einer vertieften Präsenz in der Welt. Sie bedeute nicht etwa Verachtung von Beziehung, sondern nur von kontaminierter Beziehung. Damit etwas Neues wachsen könne, müsse das Alte gelassen werden. Schließlich gehe es nicht darum, die Einsichten der historisch-kritischen Exegese einfach über Bord zu werfen, sondern zu verstehen, dass die wissenschaftliche Exegese das spirituelle Potenzial der Schrift nicht voll ausschöpfen könne. Sie wolle das auch gar nicht. Das bedeute aber, dass es eine Form der Bibellektüre geben müsse, die über das Modell der „wissenschaftlichen Exegese“ hinausgehe. Gregor der Große versuche, diesen Unterschied mit den Begriffen „Wissenschaft“ und „Weisheit“ zu erfassen. Man müsse wissen, dass die Beschauung, die etwas sieht, was nicht ausgesprochen zu werden vermag, etwas anderes sei als die Lehre, die etwas sieht, was in Worten ausgedrückt werden kann. Im Vergleich zu jener Erleuchtung, die nicht in Worte gefasst werden könne, sei das, was mit Worten wiederzugeben ist, gleichsam draußen.

Einigen Lesern wird manches in diesem Bericht schon bekannt sein. Viele werden dennoch dafür danken, dass hier ein Thema noch einmal ausführlich und kompetent vorgestellt wird, das schon seit langem diskutiert wird und für die Zukunft der Kirche von großer Bedeutung ist. Man erinnere sich zum Beispiel an die Warnrufe von Hans Urs von Balthasar (Meditation als Verrat, in: *GuL* [1977], 260–268; Katholische Meditation, in: *GuL* [1978], 28–38), an die kritischen Beiträge von Josef Sudbrack in *GuL*, die sich um Unterscheidung der Geister mühten, an das leider vergessene Buch von August Brunner (Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik, 1972) und viele andere Stellungnahmen. Aber die Vorträge, die hier zum „Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis“ im Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft veröffentlicht werden, behandeln Aspekte, die bisher zu wenig berücksichtigt wurden, und deshalb möchte ich ebendiese allen empfehlen, die sich für eine aktualisierende, vielschichtige Bibellektüre interessieren. Auch wenn sie über das Modell der wissenschaftlichen Exegese im engeren Sinne hinausgeht, ist sie keineswegs unvernünftig, vielmehr notwendig. Im Grunde geht es dabei um das größere, zu wenig beachtete und behandelte Thema „Wort und Geist“, das schon in Joh 16,7 anklingt, wo Jesus sagt: „Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“ Warum sagt Jesus so etwas? Kann Jesus der Offenbarer nur sein als einer, der ständig das Gegebene zerbricht, alle Sicherheit zerstört, immer wieder vom Jenseits hereinbricht und in die Zukunft ruft? Ist das Kommen des Geistes für die Jünger notwendig, weil nur Er die Offenbarung als nicht zu besitzende und stets zukünftige sichert? „Wenn ihr fleischlich dem Fleische anhangt, werdet ihr nicht geistfähig sein“, so hat schon Augustinus dieses geheimnisvolle Abschiedswort Jesu einmal gedeutet. Es geht darum, dass wir den Geist, den das Wort der Bibel enthält, aufdecken, aus ihm leben und ihn nicht vernachlässigen. Wenn das zu wenig geschieht, entstehen „geistlose Worte“ (Worte ohne den Geist), die Spaltungen verursachen oder Streit hervorrufen, weil dem Logos ohne Pneuma die Liebe fehlt.

F. J. STEINMETZ SJ

BRUNER, FREDERICK DALE, *The Gospel of John. A Commentary*. Grand Rapids [u. a.]: Eerdmans 2012. XXX/1281 S., ISBN 978-0-8028-6635-6.

Der vorliegende Kommentar zum Johannesevangelium ist nach Frederick Dale Bruners Aussage nicht in erster Linie für Fachexegeten, sondern für Studierende des Johannesevangeliums, Seelsorger, Lehrer, kirchlich engagierte Laien und Menschen, die sich für den christlichen Glauben interessieren, bestimmt (xiii).

Der Verf. (= B.) kommentiert den Evangelientext in einem methodischen Vierschritt. Zunächst präsentiert er eine Übersetzung des griechischen Bibeltextes, darauf folgt eine

Sammlung von Zitaten aus historischen und modernen Kommentaren, die jeweils die Bedeutung des Textes in Kurzform einfangen sollen. In einem dritten Schritt nimmt B. die Einzelauslegung des jeweiligen Textes vor, in einem vierten stellt er die wichtigsten kirchlichen Auslegungstraditionen dar.

Die Übersetzung im Kommentar überrascht bisweilen durch moderne und ungewöhnliche Formulierungen, die sich bei genauerem Hinsehen jedoch aus dem griechischen Bibeltext begründen lassen. So übersetzt der Verf. beispielsweise Joh 1,14a-b: „And so the Word became flesh and moved into the neighbourhood.“ (4) Diese Übersetzung gibt einen wichtigen Aspekt der Bedeutung des griechischen Textes prägnant wieder: Die Fleischwerdung des göttlichen Wortes bedeutet die Präsenz Gottes mitten in unserer Welt. Ein anderer Gesichtspunkt der griechischen Formulierung geht aber auf Kosten dieser Zuspitzung gänzlich verloren, nämlich der Bezug dieser Johannesstelle zum Bundeszelt im Alten Testament über das Stichwort des „Zeltens“. So scheint mir B.s. Übersetzung zwar erfrischend für jemanden, der Griechisch versteht und den Text lebendig vermitteln will, aber nicht sehr gut geeignet für Laien, die den Wortlaut nicht überprüfen können. Da B. seine Übersetzung ausdrücklich als Kommentar ansieht und sie mit den gängigen englischen Übersetzungen vergleicht, erscheint sein Vorgehen – mit Risiken und Chancen – dennoch legitim. Bisweilen kommt man freilich um ein Schmunzeln nicht herum, etwa wenn Petrus in Joh 1,42 „Rocky“ genannt wird (104), oder Thomas in den Abschiedsreden sagt: „Lord, we don’t have the foggiest idea where you are going.“ (811).

An der Zitatensammlung ist erfreulich, dass ebenso historische wie moderne Autoren zum Text zu Wort kommen, was dem Verf. auch ausdrücklich wichtig ist (xv). Autoren verschiedener Epochen werden zitiert: u. a. Augustinus, Chrysostomus, Thomas von Aquin, Luther, Calvin, Henry, Bengel, Meyer, Godet, Westcott, Barrett, Brown, Bultmann, Hoskyns und Schnackenburg. Sie bleiben allerdings undiskutiert nebeneinander stehen und werden nur gelegentlich in die Auslegung des Textes einbezogen.

Die Einzelauslegung erfasst meist treffend den Sinn des Bibeltextes, bezieht exegetische Diskussionen abwägend ein, erklärt verständlich den Text sowie den historischen Hintergrund und kann deshalb nicht nur Laien interessante Einsichten geben, weil B. sehr genau liest und seine Erkenntnisse prägnant und lebensnah zu formulieren versteht. Bisweilen plaudert er allerdings aus der Sonntagsschule (z. B. 247), was kaum in einen exegetischen Kommentar gehört, und gelegentlich geht auch die konfessionelle Prägung mit ihm durch, indem er Grunderkenntnisse der Reformatoren bei Johannes findet, die der Evangelist vermutlich so noch nicht gehabt hat (z. B. 28–33; 251). Auch die gelegentliche Einbeziehung einer Übersetzung des NT in Hawaii Pidgin ist zwar originell, aber doch nicht unbedingt jedermanns Sache (z. B. 13).

Die Ausführungen zu historischen Auslegungstraditionen stellen eine interessante Ergänzung zur eigenen Kommentierung dar, sind aber bisweilen deutlich vom konfessionellen und nationalen Hintergrund des Autors geprägt, sodass sie nicht immer ins Zentrum des Interesses eines deutschsprachigen Lesers treffen.

Entsprechend der Ausrichtung des Kommentars auf ein breiteres Publikum beschäftigen den Verf. exegetische Fachdiskussionen, nach denen eine Rez. zum Johannesevangelium klassischerweise fragt, nicht oder nur sehr nachgeordnet. Das Vorwort (xiii–xxi) erklärt Ziel, Methode, Autoritäten, Entstehungskontext und Fokus des Kommentars sowie den persönlichen Hintergrund des Verf.s, nicht aber die typischen Standardfragen etwa nach der Autorschaft des Evangeliums oder dessen Verhältnis zu den synoptischen Evangelien. Der Hauptteil des Werkes ist ein Kommentar des kanonischen Textes in synchroner Vorgehensweise (3–1253).

Den hauptsächlichen Verdienst dieses Kommentars sehe ich in der Verbindung von sachgerechter Exegese mit großer Verständlichkeit und Lebensnähe, die manche konsequent fachexegetischen Kommentare vermissen lassen. Nicht wenige Passagen eignen sich auch gut für universitäre Lehrtätigkeit, weil komplizierte Sachverhalte zum Hintergrund des Evangeliums einfach erklärt werden (z. B. 254 die Situation in Samarien zu Joh 4). Eine Schwäche des Werkes scheint mir jedoch, dass die übermäßig pointierte Übersetzung am besten in den Händen eines griechischkundigen Lesers aufgehoben wäre, der Kommentar aber vornehmlich für Menschen geschrieben ist, die gerade über

diese Sprachkenntnis nicht verfügen. Der ideale Leser für diesen Kommentar ist weder der Fachexeget noch der Laie, sondern der pastorale Mitarbeiter, der mit theologischer Kompetenz das Evangelium verkündigt und nach originellen Formulierungen und Vergleichen sucht.

I. KRAMP CJ

HEITHER, THERESIA, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: David*. Münster: Aschendorff Verlag 2012. 247 S., ISBN 978-3-402-13000-1.

Auch der hier vorliegende fünfte Bd. der Reihe „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern“ bleibt dem im Vorwort zum ersten Bd. beschriebenen Ansatz treu. Sie „hat sich zum Ziel gesetzt, die Art und Weise, wie die großen Theologen der frühen Christenheit die Bibel lasen, vorzustellen und so zu einer geistlichen Schriftauslegung in unserer Zeit Anregungen zu geben.“ Das schließt mit ein, dass „Zeitgenossen, deren Denken und Glauben durch den Wissenschafts- und Wahrheitsbegriff der Gegenwart geprägt ist“, Probleme mit dieser Art und Weise des Umgangs mit der Heiligen Schrift haben werden. Die in den vorausgehenden Bdn. über Abraham (2005), Adam (2007), Samuel (2009) und Mose (2010) angewandte Methode wird auch im vorliegenden wieder verwendet. Von den etwa 20.000 Stellen der Heiligen Schrift, an denen David erwähnt wird, werden diejenigen ausgewählt, die für die Gestalt Davids aussagekräftig sind. Das sind nicht nur die in den Geschichtsbüchern und in den Propheten vorkommenden direkten Erwähnungen Davids, sondern auch solche Psalmen, die die Kirchenväter als Selbstaussagen Davids interpretiert haben. – Die auf diese Weise gewonnene Menge von Kirchenväteraussagen zu David wird dann von der Autorin unter fünf Gesichtspunkten angeordnet: Der erste sammelt die Stellen zur Biographie Davids. Sie sind untergliedert in Aussagen zu Herkunft, Jugend, Verfolgungszeit, Königtum, Alter, Tod und Grab. Sie sind ihrerseits wiederum untergliedert. Das Stichwort ‚Herkunft‘ z.B. in Chronologie, Abstammung, Name und Aussehen. – Der zweite Gesichtspunkt zur Ordnung des Materials lautet ‚Gottesbeziehung Davids‘. Die Unterpunkte heißen hier: ‚Mann nach dem Herzen Gottes‘, ‚Tugenden Davids‘, ‚Sünde Davids‘, wiederum mit den entsprechenden Unterpunkten. – ‚David der Psalmsänger‘ und ‚David, der Träger der Verheißung‘ sind die beiden folgenden Gesichtspunkte überschrieben. Der fünfte und letzte Gesichtspunkt bringt die Kirchenväteraussagen zu dem Thema ‚Jesus und David‘, unterteilt in die Aussagen über ‚Jesus als leiblicher Sohn Davids‘, ‚Jesus Sohn oder Herr Davids‘, ‚Jesus der neue David‘ und ‚Jesus der Schlüssel Davids‘. – Treffend fasst die Autorin in ihrem Schlusswort zusammen, wie die Kirchenväter die Gestalt Davids sehen: „Als Prophet und als König verweist David auf Christus, aber auch das andere gilt: Christus kann man nur erkennen, wenn man im Evangelium die verschiedenen Verweise auf David richtig deutet. In diesen zwei Richtungen sehen die Väter die Verbindung David – Christus, einerseits können sie die Verheißungen Gottes an David nur erfüllt sehen in Jesus Christus, und andererseits können sie Jesus Christus und sein Evangelium nur im Lichte der Tatsache verstehen, dass er der verheißene Sohn Davids ist“ (227).

Völlig unverstänglich ist uns die Entscheidung der Autorin, die als *spuria* geltenden Homilien *In caecum a nativitate* (CPG 2272), *De semente* (CPG 2245), *Argumentum in psalmos* (CPG 2238) und *In ss. patres et prophetas* (CPG 2277) Athanasius von Alexandrien zuzuschreiben (vgl. 20–22, 43, 56, 105, 109, 185, 191 f., 201) und sie so, ohne jede Begründung, in ihre Sammlung von Athanasius-Stellen zu David einzubeziehen. Der von der Autorin dem Athanasius ebenfalls zugeschriebene *sermo maior de fide* (183) gilt heute als Werk Markells von Ancyra (vgl. CPG 2803). Durch weitere Register, z. B. zu den behandelten Themen, wäre der Bd. noch nützlicher geworden. H.-J. SIEBEN SJ

REEMTS, CHRISTIANA, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Salomo*. Münster: Aschendorff Verlag 2012. 186 S., ISBN 978-3-402-12999-9.

Die Darstellung der biblischen Gestalt des Salomo bei den Kirchenvätern scheint zumindest unter der Rücksicht der Fülle des zu bearbeitenden Materials, also der Belegstellen bei den Vätern, etwas weniger schwierig gewesen zu sein als dies bei David der Fall war. So kommt Salomo schon in der Bibel nur 280 Mal vor. Nach Einschätzung der

Autorin (= R.) sind von den etwa 4.500 Belegen bei den Kirchenvätern für den Namen ‚Salomo‘ nur rund 1.000 Stellen für die Person des Salomo aufschlussreich; die übrigen bringen ihn oft nur in Zusammenhang mit einem Hinweis auf ein ihm zugeschriebenes Buch. Da die Väter wiederum im Unterschied zu David keine selbstständigen Schriften hinterlassen haben, die die Gestalt Salomos in den Geschichtsbüchern thematisieren, liegen für die Untersuchung nur ihre über verschiedene Werke verstreuten Aussagen vor. – Die Autorin gliedert den zu bearbeitenden Stoff, wie sie selbst bemerkt, „von außen nach innen“ (10), womit sie meint, dass sie mit den Kirchenväterstellen beginnt, die sich mit dem Faktischen zur Person des Salomo befassen, und führt über einige mittlere Stufen hin zum Höhepunkt der Gestalt Salomos, der darin besteht, Typos, Vor-ausbild Christi zu sein. Zum Faktischen gehören Aussagen der Kirchenväter über die Quellen unserer Kenntnisse zu Salomo, seine Lebenszeit und ihre Einordnung in die griechische und lateinische Geschichte, die bekannte Natanweissagung, nach der er die von seinem Vater begründete Dynastie fortsetzen wird (2 Sam 7,12–16), seine Geburt, seine Einsetzung zum König (Kap. 1–3). Kap. 4 („Ein großer König“) zählt wohl auch noch zum eher Faktischen, geht es hier doch um Salomo als gefeierten Friedensbringer und um die berühmten Schätze Salomos, von denen die Schrift zu berichten weiß. Mit „Veränderung der Loyalität“ überschreibt die Autorin dann das fünfte Kap. etwas kryptisch und kommt damit auf die von der Schrift deutlich bezeugte dunkle Seite Salomos zu sprechen. Wie gehen die Kirchenväter mit dieser Ambivalenz des ‚Lieblings Jahwes‘, des ‚weisesten aller Könige‘, des ‚Königs des Friedens‘ um? Salomo ist nach dem Zeugnis der Schrift in der Tat ja auch ein Götzendiener und ein Übertreter göttlicher Gebote. Weil Salomo für die Schrift und deswegen auch für die Kirchenväter als Autor mehrerer biblischen Bücher (Spr, Koh, Hld, Weish, Ps 72 und 89 usw.) gilt, stellt sich hier natürlich auch die Frage: „Kann ein Sünder inspiriert sein“ (55–57)? Das sechste Kap. geht auf die verschiedenen Aspekte der wiederum von der Schrift gerühmten Weisheit Salomos ein, das siebte hat dann die Salomo zugeschriebenen Schriften selbst zum Gegenstand. Wie haben die Kirchenväter Spr, Koh und Hld gerade in ihrem Zusammenhang verstanden? Um nur eine Antwort aus der Vielzahl der Antwortversuche zu nennen: „Gregor von Nyssa sieht in den drei salomonischen Büchern eine aufsteigende Bewegung, wobei das Hohelied als das letzte dieser Bücher das innerste Mysterium Gottes erschließt“ (79). Mit dem Kap. 8 („Salomo als Typos Christi“) kommt die Untersuchung, wie erwähnt, beim „Innersten“ an. Zwar konnte dieser Aspekt der Gestalt Salomos auch schon in den vorausgehenden Kap. nicht ganz unerwähnt bleiben; jetzt aber kommen die verschiedenen Stichworte ausdrücklich zur Sprache, die Salomo als Typos Christi kennzeichnen. Er ist Typos Christi als Richter (1 Kön 3,16–28), als Tempelbauer (1 Kön 6–7), als Besitzer einer Flotte (1 Kön 9,26–28), als Gastgeber für die Königin von Saba (1 Kön 10,1–13), als Käufer von Pferden (1 Kön 10,25–29), als Mann zahlreicher Frauen (1 Kön 11,1–4). An die allegorische Auslegung der genannten Aspekte der Gestalt des Salomo schließt die Autorin dann die Interpretation einiger Schriftstellen an, in denen dieser ebenfalls Typos Christi ist (Ps 72 und 89, Hld 3,7f.; 3,9f.; 3,11 und 6,8f.). – Wie die typologische Auslegung der Kirchenväter konkret funktioniert, zeigt die Autorin überzeugend in der detaillierten Darstellung der oben genannten ‚Typen‘ Salomos (105–149). Besonders eindrucksvoll ist dabei der Typos ‚Salomo als Mann zahlreicher Frauen‘. Hier weist R. zunächst darauf hin, dass ‚Frauen‘ ganz allgemein von den Vätern „immer in der Perspektive des Mannes gesehen“ werden (145) und entweder für verschiedene Strebungen stehen und damit für Tugenden oder Laster, oder „unterschiedliche weltanschauliche Strömungen“ bezeichnen. Innerhalb dieses gemeinsamen Ansatzes kommt es dann jedoch zu sehr verschiedenen konkreten Auslegungen. So sieht Augustinus in den ‚Frauen Salomos‘ die Kirchen aus den Völkern, die zum Glauben kommen, Origenes sieht in den Genesishomilien bald die verschiedenen Tugenden bzw. die außerhalb des Glaubens erworbenen Kenntnisse der betreffenden Männer, bald in den Numerihomilien die „vielen Lehren und die verschiedenen Philosophien der vielen Völker“ (145), die zum Abfall von Gott führen, wobei er sich selbst freilich widerspricht.

Die Autorin bewahrt dieser typologisch-allegorischen Auslegungsmethode gegenüber ihren kritischen Sinn, indem sie diesen auch immer wieder durch den Blick auf die

moderne Exegese auffrischt. Bisweilen distanziert sie sich sogar sehr deutlich von einer konkreten Auslegung, so, wenn sie zur oben genannten des Origenes erklärt: „Die Interpretation des Origenes erscheint mir im Zusammenhang der Königsbücher mehr als fragwürdig, um nicht zu sagen völlig unhaltbar“ (148). Unverständlich ist mir nur, warum sie den *Dialogus Athanasii et Zachaei* ohne jede Begründung Athanasius von Alexandrien zuschreibt (107), obwohl er als *spurius dubius* gilt (vgl. CPG 2301). Man wartet auf die weiteren Bände der Reihe.

H.-J. SIEBEN SJ

BERNDT, RAINER / ZÁTONYI, MAURA, *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen* (Erudiri Sapientia; Band X). Münster: Aschendorff Verlag 2013. 368 S., ISBN 978-3-402-10437-8.

Im Frühjahr 2011 hat Papst Benedikt XVI. eine Kommission eingesetzt mit dem Auftrag, eine „Positio“, „Stellungnahme“, zu einer möglichen Heiligsprechung der Hildegard von Bingen zu erarbeiten. Diese wurde im Wesentlichen von P. Rainer Berndt SJ und Sr. Maura Zátonyi OSB verfasst. Auf Grund der „Positio“ wurde am 10. Mai 2012 Hildegard von Bingen durch Papst Benedikt heiliggesprochen und am 7. Oktober 2012 zur Lehrerin der Kirche erklärt. Die drei theologischen Kapitel der „Positio“ liegen in diesem Band vor. Mit der Veröffentlichung dieser Stellungnahme sind die theologischen Gründe für die Heiligsprechung zugänglich geworden. Im ersten Teil wird für Hildegard das erarbeitet, was man für das Neue und Alte Testament als Einleitungswissenschaften kennt. Der zweite Teil entspricht unter dem Titel „Hildegards genuine Lehre“ dem literarischen Genus der biblischen Theologie, wenn man bei dem Vergleich mit der Bibelwissenschaft bleibt. Im dritten Teil werden zunächst einige häufig vorkommende Ausdrücke dieser Theologie erklärt. Dann wird die Wirkungsgeschichte bis zur Heiligsprechung verfolgt.

Damit informiert dieses Buch sehr gut über das, was man wissenschaftlich verantwortbar von der Heiligen heute sagen kann. Dies heißt aber nicht, dass es nur „populärwissenschaftlich“ sein wollte. Dazu ist es mit zu vielen Fachtermini befrachtet. Auch lange Satzperioden hindern den Zugang für eine breite Leserschaft. Es zeigt an verschiedenen Stellen, dass es auch dem streng wissenschaftlichen Diskurs dienen will und dient.

Rainer Berndt SJ, der Leiter des Hugo von Sankt Viktor-Instituts in Frankfurt am Main, kann sein reiches Wissen über den Viktoriner einbringen. Gerade dadurch wird aber auch etwas Problematisches dieses an sich verdienstvollen Werkes sichtbar. Die Viktoriner gehören der Frühcholastik an, während Hildegard dieser Schule bestimmt nicht zugezählt werden kann. Wenn es etwas gibt, was Hildegards Art, Theologie zu betreiben, nahesteht, dann eher das, was man heute allgemein „Mönchstheologie“ zu nennen pflegt, deren wichtigster Vertreter Bernhard von Clairvaux ist. Ein Vergleich mit diesem Zisterzienser hätte auch deswegen nahegelegen, weil Hildegard und Bernhard in Briefkontakt standen. Natürlich kommt auch R. Berndt auf Bernhard von Clairvaux zu sprechen (im Register auf S. 352: 5 Zeilen). Dies steht aber in keinem Verhältnis zu der Menge der Bezüge auf Hugo von St. Viktor (auf S. 359f.: 20 Zeilen). – Einige deutsche Wiedergaben von lateinischen Ausdrücken wie zum Beispiel „Timor“ mit „Wachsamkeit“ scheinen mir nicht glücklich.

Diese Monita sollen aber den Wert dieser Veröffentlichung nicht herabsetzen.

B. WEISS

FRANCISO SUÁREZ, *De pace – De bello. Über den Frieden – Über den Krieg*. Herausgegeben und eingeleitet von Markus Kremer. Ins Deutsche übersetzt von Markus Kremer und Josef de Vries †. Mit einem Vorwort von Peter Schallenberg (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen; I 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. LXIV/267 S., ISBN 978-3-7728-2505-7.

Im akademischen Jahr 1584/85 hält der 36-jährige Francisco Suárez an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eine Vorlesung über den Krieg. Seine Hörer sind Studierende der Theologie, angehende Priester und Seelsorger. Es handelt sich also nicht um einen völkerrechtlichen, sondern um einen moraltheologischen Traktat. Die anderen

Texte, die in diesem Band zusammen mit der Vorlesung herausgegeben sind, sollen diesen Charakter unterstreichen. Die unter dem Titel *De pace* zusammengefassten Texte sind den Traktaten *De gratia* und *De fide, spe et caritate* entnommen; der Text *De iustitia vindicativa* ist Teil des Opusculum VI *Disputatio de iustitia qua Deus reddit praemia meritis et poenas pro peccatis*; der Text *De homicidio* entstammt dem Werk *De censuris*. Es geht um zwei Fragen: Werden alle, die in einem ungerechten Krieg kämpfen, irregulär (*Disputatio XLVII sectio V*)? Werden die, die in einem gerechten Krieg verstümmeln, irregulär (*Disputatio XLVII sectio VI*)? Die Vorlesung über den Krieg findet sich im Traktat *De caritate* (*Disputatio XIII*; Werke [Pariser Ausgabe] Bd. 12, 737–763). Der größere Rahmen, innerhalb dessen dieser Traktat sich findet, sind Vorlesungen zur *Secunda pars* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Die Quaestiones 1 bis 27 handeln über die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, und die Quaestio 40 über den Krieg. Dass der Traktat über die Liebe von Suárez als Kontext der Vorlesung über den Krieg „bewusst gewählt“ sei (LV), ist daher wenig überzeugend. Betontes Anliegen der Edition ist „eine Neubewertung der Kriegslehre des Suárez, deren bisherige Rezeption praktisch ausschließlich unter völkerrechtlichen bzw. rechtshistorischen Gesichtspunkten erfolgte [...]. Interpretationsansätze, die mit Suárez den Beginn einer Trennung von Recht und Moral annehmen, setzen [...] den Verzicht auf die Gottesfrage für die Behandlung außertheologischer Fragen voraus“ (XLIX f.). Die völkerrechtliche Bedeutung der Kriegslehre des Suárez soll nicht geschwächt, aber sie soll durch die theologische und ethische Perspektive ergänzt werden, weil nur diese Interpretation dem pastoraltheologischen Charakter des Textes gerecht wird.

Themen der ausführlichen Einleitung (XXI–LXIV) sind Leben und Arbeiten des Suárez, eine Einführung in die Sachfragen der Vorlesung über den Krieg und ein kurzer, einführender Kommentar zu allen Texten. Dem lateinischen Text ist ein *Apparatus fontium* beigegeben, der die von Suárez angeführten Quellen und Querverweise enthält. Dem Text und der Übersetzung folgt ein Anhang. Er umfasst u. a. einen kurzen textkritischen Apparat, Anmerkungen, ein Verzeichnis der im *Apparatus fontium* benutzten Editionen, eine Auswahl der Sekundärliteratur, ein Sach- und ein Personenregister.

Aus der Vorlesung über den Krieg seien als Beispiele für Suárez' Positionen und Methode drei Fragen herausgegriffen. *Sectio I: Utrum bellum sit intrinsece malum*. Ist der Krieg in sich sittlich schlecht (62–73)? Suárez wendet sich gegen zwei Irrlehren: (a) Krieg zu führen ist in sich schlecht und verstößt gegen die Liebe. (b) Besonders den Christen ist der Krieg verboten, vor allem der Krieg gegen Christen. Er antwortet mit vier Thesen. (a) Nach der Lehre des Glaubens, d. h. der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, ist der Krieg als solcher weder in sich schlecht noch den Christen verboten. (b) Ein Verteidigungskrieg ist nicht nur erlaubt, sondern manchmal sogar geboten. (c) Ein Angriffskrieg ist nicht in sich schlecht, sondern er kann sittlich gut und notwendig sein. „Ein solcher Krieg ist für die Staaten oft notwendig, um Unrecht abzuwehren und die Feinde in ihre Schranken zu weisen, da die Staaten sich [zuweilen] auf andere Weise nicht in Frieden erhalten können“ (71). (d) Damit ein Krieg sittlich erlaubt sei, müssen drei Bedingungen erfüllt sein. Er muss von der rechtmäßigen Gewalt geführt werden; es muss ein gerechter Grund vorliegen; die rechte Art der Kriegsführung muss eingehalten werden. – *Sectio IV: Quis sit iustus titulus belli, stando in ratione naturali*. Was ist nach der natürlichen Vernunft ein gerechter Kriegsgrund (95–109)? Suárez antwortet mit drei Thesen. (a) Kein Krieg kann gerecht sein, wenn nicht ein rechtmäßiger und zwingender Grund vorliegt. Dieser Grund ist erlittenes schweres Unrecht, das nicht anders als durch einen Krieg wiedergutmacht werden kann. (b) Es ist auch ein gerechter Grund zum Krieg, dass der, welcher Unrecht getan hat, bestraft wird, wenn er sich weigert, ohne Krieg die geschuldete Genugtuung zu leisten. (c) Wer ohne gerechten Grund einen Krieg beginnt, sündigt gegen die Gerechtigkeit und gegen die Liebe. Deshalb ist er verpflichtet, alle Schäden wiedergutzumachen. – *Sectio VII: Quis sit debitus modus gerendi bellum*. Die rechte Art der Kriegsführung (136–171). Es sind drei Zeitabschnitte und drei Personengruppen zu unterscheiden: der Kriegsbeginn, der Krieg vor dem Sieg, die Zeit nach dem Sieg; der Fürst, die Heerführer, die gemeinen Soldaten. Wann handeln diese drei Personengruppen gegenüber den Feinden gerecht? Suárez antwortet mit acht Thesen. (a) Vor Kriegsbeginn muss der Fürst dem Gegner seine gerechte Sache vorlegen und Wiedergutmachung ver-

langen. (b) Von Kriegsbeginn bis zum Sieg darf dem Feind nur der zum Sieg notwendige Schaden zugefügt werden; Unrecht gegen Unschuldige ist in sich sittlich schlecht. (c) Nach dem Sieg darf der Fürst den Besiegten alle zur Bestrafung, Genugtuung und Wiedergutmachung erforderlichen Schäden zufügen. (d) Wenn dazu Maßnahmen gegen die Schuldigen genügen, dürfen sie nicht auf die Unschuldigen ausgedehnt werden. (e) Wenn es zur vollen Wiedergutmachung notwendig ist, dürfen Unschuldigen ihre Güter und ihre Freiheit genommen werden. (f) Unschuldige dürfen unter keinen Umständen direkt getötet werden; wenn es für den Sieg erforderlich ist, darf ihr Tod jedoch zugelassen werden. (g) Außer den zur Genugtuung notwendigen Schäden darf der Fürst nach dem Sieg bei Wahrung des Lebens alles anordnen, was notwendig ist, um den Frieden für die Zukunft zu sichern. (h) Auch ein Krieg, der allen Forderungen der Gerechtigkeit entspricht, kann gegen die Liebe verstoßen, z. B., wenn er aus Hass geführt wird.

Die beiden Fragen aus *De homicidio* lauten: (a) Werden alle, die in einem ungerechten Krieg kämpfen, irregulär? (b) Werden die, die in einem gerechten Krieg verstümmeln, irregulär? – Zu (a): Wenn in einem ungerechten Krieg Menschen getötet und verstümmelt werden, dann werden alle, die in diesem Krieg kämpfen, irregulär, auch wenn sie mit ihren eigenen Händen kein Blut vergießen, „sondern [nur] den Tätern im Kampf zur Seite stehen, mit ihnen zusammenarbeiten, ihnen Waffen zur Verfügung stellen, sie ermutigen. [...] Der Grund ist, dass alle am Totschlag mitwirken“ (197). – Zu (b): Suárez unterscheidet zwischen einem Verteidigungs- und einem Angriffskrieg. Wenn der Krieg notwendig ist zur Verteidigung des eigenen Lebens, wird auch der nicht irregulär, der mit eigener Hand tötet. Aus demselben Grund wird auch der Führer, der die Soldaten zusammenruft und ihnen Waffen gibt, nicht irregulär. Dasselbe gilt, wenn der Krieg notwendig ist zur Verteidigung des Gemeinwohls und des Vaterlandes, denn das Gemeinwohl ist dem Eigenwohl und die Verteidigung des Vaterlandes der Erhaltung des eigenen Lebens vorzuziehen. In einem gerechten Angriffskrieg zu kämpfen ist keine Sünde, außer für diejenigen, denen es durch positives Recht verboten ist. Soldaten, die in einem solchen Krieg kämpfen und mit eigenen Händen kein Blut vergießen, werden nicht irregulär, auch wenn andere in diesem Krieg töten und verstümmeln. Aber, so der Einwand, auch wenn er selbst nicht tötet, so tötet er doch durch andere, die er unterstützt. Suárez antwortet mit einer Unterscheidung. „Das eine ist, gerecht und tapfer zu kämpfen, das andere, im Kampf zu töten“ (213). Das Erste ist sittlich gut, und sein Begriff schließt im Unterschied zum Begriff des Zweiten das Blutvergießen nicht ein. F. RICKEN SJ

SCHMID, JOHANNA ELISABETH, *Amerikanisierung oder Gegenkultur? Jesuiten aus den deutschen Provinzen in Maryland und Pennsylvania 1740–1833* (Studien zur Kirchengeschichte; 18). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2013. 386 S., ISBN 978-3-8300-7446-5.

Diese Publikation ist praktisch eine Geschichte der Jesuiten im Übergang von der britischen Kolonialzeit über den Unabhängigkeitskrieg zu den ersten Jahrzehnten der USA bis zur Errichtung der selbstständigen Ordensprovinz Maryland 1833, wobei die (insgesamt 16) deutschstämmigen Jesuiten noch einmal besonders berücksichtigt werden. Aber mehr als die Hälfte des Textteils sind der generellen Darstellung des Katholizismus in der amerikanischen Gesellschaft (1–91) und der Jesuiten auf dem Territorium der heutigen USA (93–176) gewidmet, während die deutschsprachigen Jesuiten (177–342) 48 % des Umfangs einnehmen. Das ergibt sicher nicht wenige Überschneidungen und Wiederholungen. Immerhin wird die manchmal unübersichtliche Fülle der Informationen durch gute und treffende Zusammenfassungen geordnet.

In der 1634 gegründeten und von Anfang an durch Jesuiten seelsorglich betreuten Kolonie Maryland hatten die Jesuiten von England, wo Schlösser katholischer Adliger die Zentren der katholischen Minderheit bildeten, das Modell „Gutshofkatholizismus“ (*manor catholicism*) mitgebracht. Die materielle Grundlage bildete hier die Plantagenwirtschaft, die wiederum auf Sklavenhaltung beruhte. Letztere wurde von den Jesuiten nicht in Frage gestellt, jedoch in paternalistischer Weise humanisiert (dazu 147–157, 224–227, 328–331): Vor allem geschah kein Verkauf von Kindern und Alten, was nicht selten zur Folge hatte, dass nur die Hälfte oder weniger der Sklaven voll arbeitsfähig

war, was sicher mit zum wirtschaftlichen Defizit der Plantagen beitrug. In Pennsylvania bildete die Wanderseelsorge an den verstreut wohnenden katholischen Siedlern die überwiegende Form der Pastoral. In beiden Kolonien bzw. Bundesstaaten bewegten sich die Jesuiten vor und nach der Unabhängigkeit in einer Atmosphäre der Trennung von Staat und Kirche. Die kirchliche Aufhebung des Ordens 1773 bildete hier keinen scharfen Einschnitt, zumal die Jesuiten, ohnehin nur als Einzelne vor dem Staat eigen-tumsfähig, in den britischen Kolonien ihren Besitz behalten konnten. Nach dem Ende des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges (Friede von Paris 1783) begann unter Führung des Exjesuiten John Carroll, zunächst Missionssuperior, dann (seit 1789) erster Bischof der USA, die Einrichtung einer eigenständigen ortskirchlichen Struktur, in die die Jesuiten maßgeblich integriert waren und deren Kern sie (in der 1783 gegründeten „Corporation“ katholischer Priester) darstellten.

Der entscheidende neue Einschnitt liegt um 1805. Jetzt wurde der Jesuitenorden in den USA wiedererrichtet bzw., die dortigen Jesuiten konnten sich der fortexistierenden und 1801 von Pius VII. offiziell anerkannten Russischen Provinz des Ordens anschließen. Dies schuf Status-Konflikte, z. B. um die „Corporation“ und die Rolle der Jesuiten in ihr. Zugleich war dies die Zeit, da in vermehrtem Maße Jesuiten aus Europa kamen. Eine Folge war der innerjesuitische „Nativismus-Streit“ der Zeit 1815–1830 (132–138). Während die amerikanischen Jesuiten auf der Linie von Carroll von den Idealen der Demokratie überzeugt, mehr der Aufklärung verhaftet und im Allgemeinen sensibler gegenüber protestantischen Aversionen und Vorurteilen waren, vertraten die Europäer politisch und kirchlich konservativere Positionen. Dies ist freilich nur die eine Seite. Denn pastoral vertraten die Europäer die modernere Position. Während die „Natives“ an der Plantagenwirtschaft und dem Internatssystem festhielten, erwiesen sie sich als sensibler für den Übergang von einer agrarischen zu einer städtischen Gesellschaft: Sie wollten die wirtschaftlich ohnehin defizitären Plantagen verkaufen und stattdessen die Pastoral in den Städten, vor allem durch Tagesschulen (und mit Schulgeld), aufbauen. Und sie setzten sich auf Dauer durch.

Dies zeigt sich auch beim Wirken deutscher Jesuiten. Hier sind zwei Perioden zu unterscheiden. Die erste Generation (1740–1800), noch von der Kolonialzeit geprägt, umfasst insgesamt elf Jesuiten, von denen freilich meist wenig bekannt ist, abgesehen von Predigten (198–210); es war zumeist eine Pastoral zu Pferd. Von der zweiten Generation (1805–1833) von freilich nur fünf deutschsprachigen Jesuiten ist mehr bekannt. Sie engagierten sich mehr in der städtischen Pastoral und waren an den genannten Auseinandersetzungen beteiligt. Als Persönlichkeiten sind sie greifbarer und werden im Einzelnen gewürdigt (246–250).

Besonders ragt aus ihnen Anton Kohlmann heraus, der im vierten Teil eine entsprechend ausführliche Darstellung erfährt (251–320). Er lebte 1806–1824 in den USA, dann bis zu seinem Tode 1836 in Rom. Wengleich sprunghaft, schwierig und keine Führungsfigur, ist er doch eine markante Gestalt. Bezeichnend ist, dass er einerseits die USA als ein Land lobt, in dem es aller Voraussicht nach nie zu einer Jesuitenvertreibung kommen werde (270), andererseits in dem „demokratischen“ Geist des Landes eine Gefahr für den Orden erblickt, der nur durch Ausbildung des Nachwuchses in Europa begegnet werden könne (271). Auch er war in den innerjesuitischen Nativismus-Streit verwickelt (272–274); vor allem plädierte er für New York als Schwerpunkt gegen Maryland, wo die Gesellschaft Jesu „auf ewig wie in einem Grab verschart sein“ würde (273, vgl. 282). Erhalten sind von ihm weiter Predigten und (vor allem antiprotestantische und antiunitarische) Schriften.

Zusammenfassend stellt die Verf.in fest: „Verfolgt man die Entwicklung der Jesuiten aus den deutschen Provinzen [...], so lässt sich feststellen, dass sie sich aus den Strukturen der englisch geprägten Ausgangslage lösten, um in Rückbesinnung auf die ordenseigene Kernkompetenz in Schule und Öffentlichkeit eine Scharnierfunktion zwischen den Erfordernissen der ländlich geprägten Seelsorge für wenige Einwanderer in Streusiedlungen und der urban orientierten Etablierung des Ordens, auch angesichts des zunehmenden Diözesanklerus, im Hinblick auf neue Eliten und eine große Zahl von Einwanderern, einnahmen und damit in ignatianischer Tradition [...] [zur] Entwicklung des amerikanischen Katholizismus und der Societas Jesu in den USA beitrugen“ (342).

Bei dieser sehr fleißigen, detailreichen und auf umfangreicher Literatur- und Quellenkenntnis fußenden Arbeit ist leider das Fehlen einiger unerlässlicher formaler Hilfsmittel zu vermerken. Es fehlt ein Register, vor allem ein Personenregister; ferner ist weder ein Abkürzungsverzeichnis noch im Rahmen der Literaturangaben ein Verzeichnis der benutzten archivalischen Quellen zu finden. Letztere bzw. ihre Abkürzungen lassen sich nur aus dem Zusammenhang erschließen: JCP wird immerhin im Literaturverzeichnis (345) als „John Carroll Papers“ entschlüsselt; ARSI, nirgends erklärt, ist natürlich das römische Generalatsarchiv; GTU ist offensichtlich „Georgetown University“, AAB „Archive of the Archdiocese of Baltimore“; auch der mehrfach zitierte „Neue Weltbott“ kommt in keinem Verzeichnis vor. Querverweise im Text erfolgen nicht auf Seiten, sondern auf Kapitel-Angaben, sind also nicht für den Druck überarbeitet worden. Die Trennung von Artikeln und selbstständigen Monographien im Literaturverzeichnis dürfte nicht hilfreich für das Finden von im Text mit Kurztiteln zitierten Beiträgen sein.

Für die problemgeschichtliche Forschung dürfte nicht uninteressant sein, dass die „Nativismus“-Kontroverse die Kirchen- und Jesuitengeschichte der USA auch später durchzieht und in gewandelter Form wiederkehrt. Sie bricht z. T. ab 1850 auf, nachdem deutsche Jesuiten in größerer Zahl in die USA geströmt waren und dort ebenfalls an dem zu „demokratischen“ Geist ihrer Mitbrüder Anstoß nahmen (vgl. im Buch des Rez. „Geschichte der deutschen Jesuiten“, Band 1, 128 f.), dann aber vor allem, nachdem deutsche Jesuiten 1869 die Buffalo-Mission übernommen hatten, in den Kontroversen zwischen „Cahenslyismus“ (möglichstes Eigenleben der nationalen Einwanderergruppen) und „amerikanischer Integration“, die zugleich den Fronten zwischen kirchlich „Konservativen“ und „Progressiven“ entsprachen (ebd. II, 193–195). Was sicher diese Auseinandersetzungen von denen zu Anfang des 19. Jhdts. unterscheidet, ist, dass die Frage nach ländlicher oder städtischer Seelsorge hier keine Rolle mehr spielt. Aber es wäre doch interessant, welche Beziehungen, historische Linien oder vielleicht bewusste Anknüpfungen es hier gab.

Dem Buch beigelegt ist eine CD-ROM mit Edition der Briefe und Predigten.

KL. SCHATZ SJ

DOÉRT, FRIEDEL, *Carl Sonnenschein*. Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist in einer kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation. Münster: Aschendorff Verlag 2012. 788 S./Ill., ISBN 978-3-402-12948-7.

Die „roaring twenties“ des 20. Jhdts., in der Reichshauptstadt Berlin die „Goldenen Zwanziger“, profitierten vom Wirtschaftsboom und mündeten 1929 in die Weltwirtschaftskrise. Dieses Jahrzehnt war auch die Blütezeit des Wirkens von Carl Sonnenschein in Berlin, der in diesem Jahr früh verstarb. Dieser katholische Priester aus dem Rheinland war zu seiner Zeit einer der bekanntesten Geistlichen, der als Seelsorger und Sozialreformer, Schriftsteller und Vortragsredner, Organisator und Inspirator des Katholizismus auftrat und als eine charismatische Gestalt für ein sozial orientiertes Christentum eintrat. Sonnenscheins Bekanntheitsgrad hat im Laufe der Zeit, in der Nazidiktatur und der Nachkriegszeit, trotz erheblicher Bemühungen um die Erinnerung an diese große Gestalt und ihr Werk, doch erheblich nachgelassen. Lebte die Erinnerung in der Aufbauzeit der 50er- und 60er-Jahre etwas auf, so ebte sie im danach einsetzenden Kulturwandel wieder ab und erlebte in den 80er-Jahren wieder eine kleine Neubelebung, ohne dass es indessen zu einer wissenschaftlich soliden Aufarbeitung gekommen wäre. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass nun Friedel Doért mit dem vorliegenden Mammutwerk von 788 Seiten eine umfassende Studie von Leben und Werk vorgelegt hat, welche die bisherigen Darstellungen an Stofffülle und Details in den Schatten stellt. Das Vorhaben des Autors ist es, „dem Leben von Carl Sonnenschein biographisch nachzugehen“, wobei sein Buch „nur als ein Beitrag“ verstanden werden könne, „dem ‚endgültige[n] Buch‘ über ihn einen Schritt näher zu kommen“ (21). Das vorliegende materialreiche Buch stellt mithin nach Auffassung des Autors noch nicht die ultimative Biographie Sonnenscheins dar. Gewiss aber liefert es dafür wichtige Bausteine und außerordentlich reichhaltiges Material.

Autor der Studie ist der pensionierter Leiter einer Schule in Iserlohn, den der Name seiner Carl-Sonnenschein-Schule anregte, sich an die Arbeit zu machen und sie in Form einer Dissertation an der TU Dortmund (bei N. Mette) einzureichen. Das Buch, das zum 135. Geburtstag Sonnenscheins erscheinen sollte, ist nicht ausdrücklich nach Teilen oder Kapiteln gegliedert, sondern folgt einem chronologischen Schema mit lockerer Folge von kleinen und von sehr umfangreichen „Kapiteln“. Dabei konnte der Autor auf eine Reihe von älteren (Hoerber, Thrasolt, Grote) und neueren Biographien (Kumpff, Lubek) zugreifen, aber auch auf neueren Arbeiten zu spezifischen Aspekten wie die römischen Studienjahre. Vor allem aber wertet der Autor archivalische Quellen aus, deren Erschließung sich jedoch außerordentlich mühsam gestaltete, da ein umfassender Nachlass Sonnenscheins nicht vorliegt, sondern an vielen Fundstellen zu recherchieren war: Nicht weniger als 28 Archive mit den einschlägigen Beständen und Nachlässen suchte der Autor im Lauf seiner Recherchen auf (709–713). Weitere Quellen der Darstellung bilden natürlich Sonnenscheins Schriften, insbesondere seine Notizen und Weltstadtbetrachtungen in expressionistischem Stil, die sein spirituell-theologisches Denken und seine pastoral-soziale Praxis widerspiegeln. Dabei blitzen bisweilen geistlich-soziale Synthesen auf, wie der am 23. Januar 1927 in den Großstadtbetrachtungen geäußerte Imperativ: „Knie nieder vor dem Gottesantlitz in deinen Brüdern.“

Nach einer bio-bibliographischen Einleitung widmet sich der Autor zunächst dem familiären Hintergrund des in Düsseldorf geborenen Sonnenschein (1876), der einen durch Suizid verstorbenen Bruder und vier (Halb-)Schwestern hatte. Daran schließt sich eine Darstellung der Gymnasialzeit in Düsseldorf und vor allem der siebenjährigen Studienzeit in Rom an, die er an zwei Jesuiteninstitutionen verbrachte, studienmäßig an der Päpstlichen Universität Gregoriana und seminarmäßig am Collegium Germanicum, und mit einer damals üblichen Doppelpromotion abschloss (die heute Lizenzdiplomen entsprechen würden). Von besonderem Interesse ist hier die Inspiration, die er durch Vorkämpfer einer christlichen Demokratie und eines sozialen Katholizismus erfuhr, wie Giuseppe Toniolo, Romolo Murri und Luigi Sturzo (143–172). Wie Murri, den er anonym aus dem Italienischen übersetzte, setzte er sich damit der Verdächtigung des Modernismus aus.

Sodann werden seine Kaplansjahre in der Pfarrseelsorge dargestellt, die der im Jahr 1900 zum Priester geweihte Sonnenschein (Primizspruch: „Evangelizare pauperibus“) in Aachen, Köln und Elberfeld verbrachte, nicht ohne in Konflikte mit der kirchlichen Obrigkeit zu geraten, die vor allem mit seiner sozialen Praxis zusammenhingen. All dies führte zu seiner Beurlaubung und zur Tätigkeit im „Volkverein für das katholische Deutschland“ (in Mönchengladbach), der als Massenbewegung die Katholiken nach dem Kulturkampf aus dem Ghetto holen sollte. Nicht zuletzt ging es um die religiös-soziale Erweckung der Studenten und die Zusammenführung von Akademiker- und Arbeiterschaft. Diesem Zweck diente das „Sekretariat Sozialer Studentenarbeit“ (SSS), das Sonnenschein auf- und ausbaute, um zum einen soziale Kenntnis und Gesinnung durch Kurse, Studium sozialer Fragen, Betriebsbesichtigungen zu vermitteln und zum anderen zur eigenen sozialen Praxis wie Fürsorge, Mitarbeit in Arbeiter- oder Vinzenzvereinen anzuleiten. In aller Ausführlichkeit (237–456) werden die vielfältigen Aktivitäten beschrieben, zu denen auch soziale Arbeit in den Semesterferien, Sorge um preiswerte Studentenunterkünfte und Betreuung in Zeiten des Ersten Weltkriegs gehörten.

Diese verzweigte Tätigkeit wurde nach dem Krieg durch seinen Weggang nach Berlin von anderen Tätigkeiten abgelöst, denen der zweite, ebenfalls umfangreiche Schwerpunkt der Darstellung unter dem Titel „Berlin, du bunter Stein, du Biest“ gilt (467–664). Hier entfaltet der Autor die „Aktionsfelder“, auf denen Sonnenschein im Laufe der Zeit tätig wurde und die er von seiner Zentrale in der Berliner Georgenstraße steuerte. Ein überaus wichtiges Hilfsmittel für die Vernetzung der Aktivitäten war seine legendäre „Kartell“, in der seine jederzeit aktudierbare Personenkenntnis festgehalten war. Bei der Zentrale handelte es sich um etwa 20 verschiedene Institutionen, die zumeist er gegründet hatte und die hier ihre Geschäftsstelle hatten. Zu diesen Institutionen zählten, um nur die wichtigsten zu nennen, das „Akademische Arbeitsamt“ (AAA), der „Akademische Bonifatius Verein“ (ABV) und der „Akademische Vinzenz Verein“ (AVV); die „Caritas für Akademiker“ (CFA) und die „Fürsorge für kriegsbeschädigte Akademi-

ker“ (FfkA), die „Katholische Volkshochschule“ (KVB) und der „Kreis katholischer Künstler“ (KKK), das bereits erwähnte „Sekretariat Sozialer Studentendarbeit“, die „Sozialstudentische Zentrale“ (SZB) und die „Vereinigung katholischer Akademiker zur Pflege der Weltanschauung“ (VKAB). Dazu kommen weitere Institutionen wie die „Akademische Lesehalle“, der „Märkische Wassersport“, das „Presseapostolat“, die „Görresgesellschaft“, der „Geschichtsverein katholische Mark“, die „Rundfunkarbeit“ und andere. All diese Institutionen (Liste: 479) kommen zur Darstellung und zeigen das komplexe und ineinandergreifende Gebilde, das Sonnenschein mit vielen Helferinnen und Helfern geschaffen hat. Dabei hatte er als Zielgruppe vor allem Studentenschaft und Akademiker vor Augen, also die katholischen Eliten im urbanen Raum, konkret im weitgehend protestantischen Berlin. Ein Bericht über das frühe Ableben Sonnenscheins im Alter von 53 Jahren und über die spätere Erinnerungskultur in Form von Jubiläumsveranstaltungen und Pflege bedeutsamer Orte sowie eine Rückschau schließen den Text des Buches ab. Sodann folgt ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (709–773), das über die Archive Auskunft gibt, über mündliche Auskunftgeber, gedruckte Quellen und Literatur, aber auch eine Liste der vorkommenden Periodika enthält. Ein hilfreiches Personenregister schließt den stattlichen Band ab.

Das Werk ist eine breite und wohl fundierte Biographie des römisch ausgebildeten, sozial sensiblen und pastoral innovativen Priesters Dr. Carl Sonnenschein. Der Autor hat dafür zahlreiche Archivalien, mündliche Zeugnisse, gedruckte Quellen und einschlägige Literatur verarbeitet und eine facettenreiche Darstellung hervorgebracht. Zu Recht setzt Doërt als Schwerpunkt in seiner Darstellung die Fokussierung Sonnenscheins auf die akademischen Eliten und deren soziales Bewusstsein – sei es im Rahmen des „Volksvereins“ oder im Kontext der Großstadt Berlin. Gut arbeitet der Autor an vielfältigem Material heraus, dass es um Bildung der katholischen Minderheit im Reich und um soziale Sensibilisierung der katholischen Bildungselite ging, und zwar in säkularen und urbanen Kontexten, wie sie das aufstrebende Berlin der 20er-Jahre zur Genüge bot. Die Darstellung ist hinreichend nüchtern und distanziert und berichtet von den schnell versandeten Kanonisationsbemühungen, ohne selbst in einen hagiographischen Stil zu verfallen. Auch die Kritik an Sonnenschein und die problematischen Seiten seiner Persönlichkeit werden nicht ausgespart, was seiner Größe keinen Abbruch tut. So wird ein „Helfersyndrom“ vermutet (496), ohne dass seine Kreativität und Innovationskraft in Abrede gestellt würde. Dass seine Berliner Zentrale so schnell nach seinem Tod zusammenbrach, zeigt den charismatischen Grundzug, der auf die Person Sonnenschein zugeschnitten war und auf Spenden und Motivation der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter setzte, weniger auf solide Institutionalisierung und Finanzierung. Der Band arbeitet faktisch heraus, dass Sonnenschein im Sozialen, Urbanen und Akademischen die wichtigsten Felder sah, in denen sich das Christentum mit seinen Aufgaben der Pastoral zu bewähren hatte. Dabei war mit der Verkündigung und der Seelsorge, mit der Spendung der Sakramente und den gottesdienstlichen Feiern immer auch das diakonische Moment verknüpft. Eine hervorzuhebende Eigenart des Bandes sind auch die zahlreichen eingestreuten Abbildungen (ca. 80), beginnend mit der Familie Sonnenscheins, über die Orte und Ereignisse seines Wirkens und Porträts aus verschiedenen Lebensaltern bis zur Aufbahrung im St. Hedwig-Krankenhaus und zu den Beerdigungsfeierlichkeiten in der St. Hedwigs-Kathedrale. Im Sinne einer „visual history“ sind die Bilddokumente nicht nur Illustrationen zu den Texten, sondern bilden ein eigenes Medium mit Quellencharakter, das Auskünfte bereithält, die über Texte hinausgehen oder dort meistens keine Berücksichtigung finden (Akteure aus Klerus und Laientum, Gebäude, Architektur, Einrichtung, Kleidung, Prozessionen, Graphik, Buchtitel etc.).

Zum vorliegenden gedruckten Bd. gehören noch zwei weitere Teilbde., die für Käufer des Werks über das Internetportal des Verlags in elektronischer Form zugänglich sind. Von diesen „Materialbänden“ (36) enthält der zweite Bd. Auflistungen von Institutionen, die unter dem Patronat Sonnenscheins stehen oder seinen Namen tragen, aber auch Kunstwerke, Straßen mit seinem Namen, Gedichte. Vor allem liegt hier eine erweiterte und auf den Stand gebrachte Bibliographie vor, die auch audiovisuelle Medien erfasst. Der dritte Teilbd. dokumentiert Texte, Aufrufe, Briefe und verstreut vorliegende Unterlagen, aber auch Tabellen und Statistiken zum Wirken und Lebenswerk Sonnenscheins.

Der Autor stellt mit seinem Buch und seinen Detailforschungen nicht nur entscheidende Bausteine für eine künftige Biographie Sonnenscheins zur Verfügung, sondern bereichert durch seine Darstellung einer vielfach vernetzten Persönlichkeit die Kenntnis der politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Situation der späten wilhelminischen Kaiserzeit und der Weimarer Republik. Am katholischen Aufbruch aus dem teils erzwungenen, teils gewählten Ghetto dieser Zeit hat Sonnenschein sicher innovativ mitgewirkt und die Zeit- und Kirchengeschichte am Ort und weit darüber hinaus mitgeprägt. Überdies legt Doërt mit seinem Werk wichtige Fundamente für eine Pastoralgeschichte dieser Zeit, die zahlreiche Impulse auch für die Gegenwart enthält, ohne dass diese schon hinreichend aufgegriffen und fruchtbar gemacht worden wären. Dazu gehören Impulse zu einer diakonischen, urbanen und studentischen Pastoral, aber auch Anregungen zur Publizistik, zum Verhältnis zu den Künsten und nicht zuletzt zur christlichen Spiritualität in säkularen Kontexten. Man kann nur wünschen, dass das Buch weitere Arbeiten zu diesen und ähnlichen Themen anregt. Dabei geht es nicht um Imitation eines Seelsorgers in seiner Zeit, sondern um das Aufgreifen und Weiterdenken der Dimensionen von Pastoral, die Sonnenschein über die klassische Pfarrpastoral hinaus angedacht hat und die in gegenwärtigen Kontexten weiterentwickelt zu werden verdienen. Dazu bietet das Werk von Doërt viel detailliertes Material und zahlreiche Pfade.

M. STEVERNICH SJ

3. Systematische Theologie

BEINERT, WOLFGANG / STUBENRAUCH, BERTRAM (HGG.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 752 S./graph. Darst./CD im Anhang, ISBN 978-3-451-34054-3.

Das vorliegende Werk versteht sich als „komplette Neubearbeitung“ (8) des 1987 unter der alleinigen Herausgeberschaft von Wolfgang Beinert (= B.) erschienenen Lexikons der katholischen Dogmatik. Dieses hatte einen guten Ruf, da es, als *genus litterarium* „zwischen“ Lexikon und Handbuch angesiedelt, gern von theologisch Interessierten und Studierenden dazu benutzt wurde, sich einen Überblick über die wichtigsten Themen und Begriffe des Glaubens zu verschaffen. Dafür waren auch die zahlreichen Tafeln und Schaubilder besonders hilfreich. Dieses Lexikon konnte aber – so die Herausgeber des neuen – in der bisherigen Gestalt nicht weiter erscheinen, da sich seither „das dogmatische Verständnis, bedingt durch die Geschehnisse in Wissenschaft und Kirche, in manchen Punkten geändert“ hat (7). Um zu sehen, ob dieses Motiv wirklich zu einer überzeugenden Neubearbeitung geführt hat, sei im Folgenden stets auch ein Vergleich beider Werke angestellt.

1. *Zum Nomenklator*. Keine Frage: Es sind zu Recht alte (in ihrer Aktualität überholte) Lemmata entfallen, wie z.B. Konzelebration, Ontologismus, Traditionalismus, Uroffenbarung u. a. Dafür sind andere hinzugefügt worden. Hervorzuheben ist hier besonders eine Reihe von entweder ganz neuen oder doch stark erweiterten pneumatologischen und ekklesiologischen Stichworten (z.B. „Epiklese“, „Geist-Christologie“, „Unterscheidung der Geister“, „Gemeinsames Priestertum“, „Sakramentalität der Kirche“, „Synodalität“). Doch auch andere, bisher stiefmütterlich behandelte Themen erhielten eigene Artikel, z.B. „Apokalyptik“, „Fundamentalismus“, „Gerechtigkeit Gottes“, „Ökumenische Mahlgemeinschaft“, „Taufe Jesu“. Aber der Preis für diese wertvollen Ergänzungen ist sehr hoch. Denn dafür entfallen Lemmata und mit ihnen ganze Themenbereiche, die m.E. auf keinen Fall fehlen dürften. Es sind u. a. (!) folgende, die weder als eigenes Lemma noch im Sachregister (!) auftauchen: „Bund“, „Erfahrung/Gottese Erfahrung“, „Gebet“ (im Register nur unter „Grundvollzüge der Kirche“ (!)), „Institution/Institutionalisierung“, „Gesetz und Evangelium“, „Prophet/ Prophetie“. Die bisherigen, jetzt fehlenden Stichworte „Volk Gottes“, „Weltverantwortung“, „Wunder“ tauchen zumindest im Register auf. Zwar ist nicht zu tadeln, dass das Lemma „Theologische Tugenden“ weggefallen ist, wohl aber, dass damit auch das Thema „Hoffnung“ überhaupt keine (!) eigene Behandlung mehr findet (während

„Glaube“ und „Liebe“ eigene Stichworte haben). Ähnliches gilt auch vom Wegfall des Lemmas „Mönchtum/Ordensleben“. In *dieser* Form war der Artikel sicher entbehrlich, aber nirgendwo, auch nicht im Sachregister, erscheint etwas über die „Evangelischen Räte“, die doch in der neueren Dogmatik eine so hervorstechende Rolle spielen (siehe dazu M. Scheuer: Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg, 21992). Wären gegenüber diesen essenziellen Defizienzen nicht andere Lemmata entbehrlicher gewesen, indem man die entsprechenden Themenbereiche in andere Artikel aufgenommen hätte, z. B. „Fürsorge Gottes“ (in „Vorsehung“), „Hylemorphismus“ (in „Sakramente“), „Identität“ (in „Individuum“), „Zorn Gottes“ (in „Eigenschaften Gottes“)? – Merkwürdig sind zwei weitere Sonderlichkeiten: (1) Einige Male sind Lemmata auf zwei Autoren aufgeteilt, indem man das Thema in für mich unverständlicher Weise differenziert, z. B. „Geschöpflichkeit“, I. Anthropologisch, II. Schöpfungstheologisch; oder: „Gottes Herrschaft/Reich Gottes“, I. Eschatologisch, II. Theologisch; oder: „Nachfolge Jesu“, I. Anthropologisch, II. Ekklesiologisch. Da diese Differenzierungen gar nicht durchzuhalten sind, gibt es konsequenterweise ständig Überschneidungen und Verdoppelungen; es fehlt jede Integration. (2) Die Lemmata selbst weisen in ihrer Formulierung keine Folgerichtigkeit auf: So heißt es *Sakrament* der Versöhnung, *Sakrament* des Ordo, aber Ehe, Krankensalbung, Taufe (ohne Sakrament). Und schließlich ein kleiner „Schönheitsfehler“: Da das vorliegende Werk nicht nur Lexikon, sondern auch *Handbuch* sein will (in welchem man auch „stöbern“ kann), ist es nicht gerade sehr einladend, mit einem ziemlich komplizierten Artikel „Ablass“ zu beginnen (der hätte m. E. viel eher unter „Bußwerk“ eingeordnet gehört); das alte Lexikon hatte demgegenüber mit dem ersten Artikel „Abendmahlsberichte“ und anschließend mit einem eher „goutierbaren“ Artikel „Ablass“ einen viel einladenderen Anfang. – Blickt man jenseits der einzelnen, gerade kritisch gesichteten Lemmata auf die generelle Durchführung der Grundabsicht der Neuherausgabe (Änderung des dogmatischen Verständnisses in manchen Punkten; deshalb Notwendigkeit von Modifikationen usw.), so wird die entsprechende Erwartung m. E. nur schwerlich erfüllt. Denn es sind im Grunde nur zwei Autoren, die ein wirklich durchgreifendes, neuere Entwicklungen berücksichtigendes „Update“ vorgenommen haben: *Ulrich Lüke* (mit seinen schöpfungstheologischen Artikeln, die fast stets das Verhältnis Glaube – Naturwissenschaften betreffen) sowie *Hans-Joachim Sander* mit einigen in der Gotteslehre verankerten Lemmata über das Gewaltpotenzial des Monotheismus („Gewalt Gottes“, „Macht Gottes“) und über die Grenzen der Gottesrede („Namen Gottes“, „Negative Theologie“). Ansonsten unterbleiben fast völlig bzw. finden sich nur ansatzweise Auseinandersetzungen mit der Postmoderne und den darin implizierten Pluralismus/Relativismus- und Subjektproblemen, mit der neu sich stellenden Religionenproblematik (pluralistische Religionstheologie), mit der in der Phänomenologie gegebenen Neuentdeckung der „Gabe“, mit neuen ökumenischen Grundeinstellungen (Grenzen der „Konsensökumene“). Ganz zu schweigen von den derzeitigen fundamentalen Umwälzungen kirchlicher Strukturen „am Ort“ sowie der wachsenden Präsenz des Islam: Beide Themen finden keinerlei Echo.

II. Autoren und Inhalt. An den einzelnen Artikeln soll im Folgenden inhaltlich keine grundsätzliche Kritik geübt werden. Denn sowohl die Autoren des alten wie des neuen Lexikons sind ausgewiesene Theologen, die die Themen ihres Fachgebiets selbstverständlich beherrschen. Aber ausgesprochen unterschiedlich sind bei den einzelnen die didaktischen und sprachlichen Qualitäten und die Fähigkeit, komplexes Material zu systematisieren und aufzuarbeiten. Im neuen Lexikon ragen hier mit Abstand (!) *sehr positiv* heraus: *Helmut Hoping* (Christologie/Soteriologie), *Regina Radlbeck-Ossmann* (Mariologie), *Dorothea Sattler* (Sakramentenlehre), *Eva-Maria Faber* (Eschatologie). Die Substitution der entsprechenden Autoren der Erstausgabe (die ihrerseits schon z. T. ausgezeichnete Beiträge verfasst haben) durch die gerade genannten markiert einen deutlichen Fortschritt dieses „neuen“ Lexikons. Didaktisch vorzüglich sind auch die Artikel von *Wolfgang Beinert* (Teile der Ekklesiologie) und *Georg Kraus* (Teile der Gnadenlehre), die dabei ihre Beiträge aus dem alten Lexikon für das neue überarbeitet haben. Ebenso haben *Christoph Böttigheimer* (Theologische Erkenntnislehre), *Erwin*

Dirscherl (Theologische Anthropologie), *Julia Knop* (Teile der Christologie), *Johanna Rahner* (Teile der Ekklesiologie), *Bertram Stubenrauch* (Pneumatologie) und *Margit Eckholt* (Teile der Gnadenlehre) einige hervorragende Artikel verfasst, von denen nicht wenige aber daran kranken, dass sie viel zu viel Material präsentieren, ohne dieses im Einzelnen zu erläutern und für den theologischen Laien oder Anfänger aufzubereiten (vgl. z. B. den Artikel „Hermeneutik“, der u. a. auf 17 Zeilen fast die gesamten Hermeneutiken des 20. Jhdts. Revue passieren lässt: 330). Insgesamt sind hier manche Artikel des Vorgänger-Lexikons zwar sehr viel weniger umfassend und differenziert, dafür aber didaktisch wesentlich durchsichtiger. Defizienzen didaktischer Transparenz zeigen vor allem die Beiträge von *Hans-Joachim Sander* (Gotteslehre). Man muss nur einmal seinen Artikel „Analogie“ mit dem früheren von Wilhelm Breuning vergleichen, um die „Welten“ zu ermessen, welche hinsichtlich der Vermittlungskompetenz zwischen beiden liegen. Was sollen Sätze wie: „Metaphysisch wird [] die Lehre von den Eigenschaften Gottes in der antiken Philosophie fixiert (?), um einen (?) Idealismus durchzusetzen (?“ (147), oder: Gott „verfügt (?) aber über einen Zeitindex (?) und nutzt (!) ihn“ (232). Solche und viele ähnliche Sätze durchziehen die Beiträge des Autors und machen sie (bei aller theologischen Qualität) un-, miss- oder schwer verständlich.

Einige kleinere kritische Bemerkungen: Kann man so ohne Weiteres definitorisch (!) beginnen: „Das kirchliche Lehramt ist eine Autorität in der Kirche, die auf der bischöflichen Ordination gründet“ (402: Chr. Böttigheimer), um dann im weiteren Verlauf des Artikels festzustellen, dass es auch ein „nicht-bischöfliches“ Lehramt gibt? – Im Artikel „Ekklesiologie“ (J. Rahner) fehlt nicht nur jeder Hinweis auf den großen Komplex der „ecclesia ab initio“ bzw. „ab Abel“ etc. – der Artikel ist für diesen in der frühen Kirche so wichtigen Faktor m. E. auch nicht offen. Ähnlich fehlt in „Heilsbedeutung Marias“ (R. Radlbeck-Ossmann) der in der Väter-Theologie so bedeutsame Zusammenhang von „Maria-Ecclesia“. – Die „Mysterien des Lebens Jesu“ (*J. Knop*) werden als „heils-geschichtliche Konkretion der Menschwerdung Gottes“ (488) viel zu „abstrakt-theologisch“ verstanden und zu wenig in ihrer spiritualitätstheologischen Bedeutung (*École française* etc.) entfaltet (gerade einmal auf 18 Zeilen!). Die Literaturangaben von „Unterscheidung der Geister“ (*B. Stubenrauch*) bedürften unbedingt neuerer Ergänzungen, u. a. durch M. Schlosser (Hg.), *Die Gabe der Unterscheidung*, Würzburg 2008.

III. Summa summarum. Die auf weite Strecken hohe theologische Qualität der Beiträge wird gewiss bewirken, dass das vorliegende Werk ebenso wie das vorangehende zu Recht seinen guten Weg macht. Freilich wird es in seiner jetzigen komplexeren und didaktisch teils nicht so überzeugenden Form vermutlich eher Theologiestudierende an Universitäten ansprechen und weniger theologisch interessierte Laien (wie z. B. Teilnehmer am Würzburger und Wiener Fernkurs o. dgl.). Bedauerlicherweise fehlen – wie aufgezeigt – wichtige Themenbereiche. Vor allem finden die seit einiger Zeit geschehenden Umwälzungen in Kirche und Gesellschaft lediglich einen minimalen Niederschlag. Insofern ist die Qualifikation „neu“ im Titel nur mit Vorbehalten zu nehmen. Ein wirkliches „Update“ erfordert mehr als nur einige Modifikationen der Lemmata und eine CD im Anhang.

G. GRESHAKE

HOYE, WILLIAM W., *Die Wirklichkeit der Wahrheit*. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2013. 293 S., ISBN 978-3-658-01337-0.

Der amerikanische Theologe (= H.), seit Jahrzehnten in Deutschland lehrend (seit 1980 in Münster) achtet auf die Sprache (siehe auch zu seinem Buch „Gottese Erfahrung“ *ThPh* 68 [1991] 619–621 sowie über Cusanus ebd. 80 [2005] 102–104): „Wahrheit“ (= W.) verwenden wir im Singular und Plural („ein Hauptmotiv [44] dieses Buches“), mit wie ohne Artikel, mit unterschiedlichen Bedeutungen. Die Darlegungen sind zweigeteilt. Der Grundlegung dient Kap. I: Wahrheit als die menschliche Wirklichkeit. Im „zweiten Durchgang“, II.–XIV., werden, teils in Neuaufnahme früherer Aufsätze, Einzelthemen behandelt. – Ergänzend folgen Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie, Personen- und Sachregister.

I. Den Ausgangspunkt bildet „Wahrheit als Provokation heute“, beispielhaft im Blick auf U. Becks religionskritisches Programm, W. durch Frieden zu ersetzen. Zum grassie-

renden Fundamentalismus-Gerede liest man V. Gerhards deutliche Worte, bei Leugnung der Voraussetzungen philosophischen Fragens werde „aus dem methodischen Zweifel eine disziplinierte Dummheit“ (23). W. begegnet in der Korrespondenz – Thomas v. Aquin (= Th.) sagt: Angleichung – behauptenden Denkens zur Wirklichkeit. Menschlich gelingt diese nur in Grenzen; niemand „hat [besitzt] die Wahrheit“. Doch „in ihr wandeln“ sollen wir und finden (Teil-)W.en. Solche „Konkretisierungen“ darf man nicht verabsolutieren, darum sind wir zur Suche nach W. gehalten. W.en wie deren Erfahrung haben prädikative Struktur, in Synthetisierung von Was und Dass, Wesen und Sein. „Wahrheit ist die Vergegenwärtigung von Wirklichkeit in einem Bewusstsein“ (49). Im Gewissen geht es um sie, und ohne sie kann keine Gesellschaft bestehen. – Die 13 Einzelerörterungen können nicht in gebührender Ausführlichkeit vorgestellt werden. H., der dem Vorstand der Pieper-Stiftung angehört, stützt sich vor allem auf Th.

II. Gewissen als Konvergenzpunkt der W. Hier geht es besonders um Th.s These (der weder Ratzinger noch Spaemann folgen) von der bindenden Verpflichtung auch eines (gar schuldig) irrenden Gewissens. H. begründet das mit Th. aus der unbeirrten Suche nach „der Wahrheit (veritas)“, selbst bei Verfehlung (oder Abweis) des hier und jetzt konkret Wahren (*verum*). H. nennt das die Ironie der W. – III. W. als Grundlage der Toleranz. Der Begriff ist in der Tat ambivalent. Schon A. de Tocqueville hat angesichts der USA-Demokratie vor einer „Tyrannei der Mehrheit“ gewarnt (76); Goethe: „Dulden heißt beleidigen“ (78). Ihr Ursprung ist jedoch christlich: Barmherzigkeit mit = unter Sündern. Augustinus: „*tolerantia pacifica*“ (79). Ihre Grundlage ist die Liebe – während sie heute nicht selten ein diktatorischer Relativismus für sich reklamiert (nochmals ist von der Verabsolutierung des Friedensideals die Rede, V. Havel [85] spricht von verführerischem Irrtum). Auch der Glaube ist nicht etwa im Besitz der W.; „Glaube ist eine Zustimmung, aber nicht ein Erfassen“ (87). Es ist gerade die „absolute Wahrheit“, die Toleranz begründet. Gott ist nach Th. nicht „der Gegenstand der Religion, sondern deren Ziel“ (88), womit wir wieder bei der Gewissensfreiheit stehen. – IV. Zweifeln um der Wahrheit willen. Vor Descartes, der hier zu verteidigen ist, verweist H. auf die Scholastik, besonders auf Abaelards „*Sic et non*“. Th.: Der Richter muss beide Parteien hören (95). Wie anders demgegenüber agiert heutige „*political correctness*“, auch in akademischen Diskussionen! – V. Wahrheit als Ursache der Freiheit. Diese ist strengen Sinnes mehr als Selbstbestimmung (welche auch durch Instinkt und Triebe gesteuert sein mag), sondern Wahl- und Entscheidungsfreiheit, andererseits nicht (in Absetzung von Kant und Fichte) absolute, ursachlose „Spontaneität“ (103). Mit Th. sieht H. ihren Grund in „der menschlichen Erkenntnis, und zwar, dass sie das Einzelne, Partikuläre zu übergreifen vermag“ (107), während der Wille sie trägt. Nicht Gegenstand der Wahl ist die Glückseligkeit. Bei den Gegenargumenten beginnt Th. mit Schriftworten. Zu denen der Hirnforschung (besonders W. Singer und G. Roth) merkt H. an, dass hier Freiheit fälschlicherweise als absolute Spontaneität aufgefasst wird. Vernunft-Erwägungen fußen selbstverständlich ebenso wie bloße Reflexe auf neuronalen Prozessen. – VI. Wahrheit und Neugierde. Deren Lob wollen H. Blumenberg und andere der Neuzeit vorbehalten (HWP: „ein von Augustin gegen die antike Philosophie eingeführter Kampfbegriff“ [123]), immerhin, ohne die Vorschläge Maupertuis' zu Experimenten an lebenden Menschen zu unterschlagen. Aber Skepsis äußern bereits Cicero und Seneca. Das Mittelalter zeigt sich hier wie zumeist ambivalent, und zum Schluss rückt H. mit der Unterscheidung (bei Augustinus wie Th.) von *curiositas* und *studiositas* heraus. – VII. Wahrheit als Grundlage der Demokratie. Art. 1 GG bekennt sich zu den Menschenrechten; in der Unabhängigkeitserklärung der USA ist von Selbstvidenz und vom Schöpfer die Rede. Inzwischen hat Skepsis den rationalistischen Optimismus abgelöst. Dazu verweist H. auf Th.s Distinktion von Selbstvidenz *per se* und *quoad nos*. „Die Präsenz der Menschenrechte in der amerikanischen Demokratie hat nicht die Form von Werten [die hier Gänsefüßchen verdienen], sondern die anspruchsvolle Form von harten Grundwahrheiten“ (142). – VIII. Klugheit – die Kunst, das eigene Leben gemäß der Wahrheit zu koordinieren. Während im Moralismus das Gute gesollt sei, weil gesollt, so J. Pieper, gründet mit ihm (und Th.) H. das Sollen im Sein: als wirklichkeitsgemäß. In der Komplexität des Konkreten ist der Mensch auf sein Ziel gerichtet: ein Pfeil [Aristoteles schrieb vom Schützen!]. Hat das Kap. damit begonnen, dass sich die Bedeutung von

Klugheit heute fast ins Gegenteil zu früher verkehrt hat, so lautet das Fazit: Klugheit sei es, die jede Tugend überhaupt zur Tugend mache. – Dennoch gilt das Folgekapitel der Weisheit. (Was der Kant-nähere Rez. vermisst, ist der ethische Grundentschluss [*option fondamentale*], der sich in einem Strebesystem, das den Menschen als Pfeil denkt, selbstverständlich erübrigt. Die Grundtugend der Alten war die Gerechtigkeit [so noch etwa am Erfurter Fischmarkt zu sehen].) Weisheit ist eine Ziel-Bestimmung, zu der wir nur unterwegs sein können; ihre menschliche Form ist eben die (Weg-Tugend) Klugheit. Weise sind die Götter, die Menschen sind bestenfalls Philosophen = Liebhaber der Weisheit. Christlich ist sie das vollendende Geschenk des Heiligen Geistes. Wir sind damit nun explizit in der Theologie angekommen: – X. Gott als die Wahrheit selbst. Das sei ein christlicher Satz (erneuter Zwischenruf: Lautete der nicht eher: die sei der Logos, die zweite Person? Meint „wahr“ doch, genau genommen, nicht: „was ist“ [Augustinus, Solil. II, 8], sondern „was zeigt, was ist“ [De vera relig. 66]). H. aber liebt diesen Satz, weil er eine seiner Lieblingsthesen impliziert: die von Th. gelehrte Unerkennbarkeit Gottes als Letzterkenntnis. Muss man jedoch Erkennen als Begreifen denken? Sollte man es? In der Sache sind wir uns einig: H. entwickelt die Unerkennbarkeit an den Phänomenen Erlebnis, Staunen, dem Konkreten und dem Aussagesatz. Besonders erhellend finde ich die Ausführungen (182–185) zu „abstrakt“ und „konkret“; denn auch hier stehen wir vor einem eigentümlichen Wechsel in Sicht und Wertung (ein weiterer Kandidat für eine Fortsetzung von C. S. Lewis' *Studies in Words*). Während sich (siehe oben) in Sätzen Möglichkeit (Was) und Wirklichkeit (Dass) verbinden, ist Gottes Wirklichkeit von bloßen Möglichkeiten frei; er ist kein Seiendes, sondern das Sein. So kommen wir nur zur Wahrheit des Satzes, dass Gott existiert. Und das genügt hienieden. Was zum nächsten Thema führt: – XI. Wahrheit und Glaube. Tatsächlich hält Th. Glauben und Wissen aus- und gegeneinander (wie heutzutage fast alle). Er stützt sich dabei auf Hebr 11,1: W. als nicht sichtbar, und dies im platonisch-aristotelischen Klima, wonach einzig Einsicht wirklich Wissen schenkt (Griechisch wie Latein machen keinen Unterschied zwischen Wissen und Wissenschaft). Zudem wird im Hebr eher die Hoffnung definiert [vgl. Röm 4,18], die wirklich nicht weiß: Dass Gott mein Heil will, weiß ich im Glauben, nicht aber, dass/ob ich es erlange. Die „bewusste Unwissenheit“ (203) eignet so m. E. nicht dem Glauben. Einig sind wir uns wieder darin, dass er nicht schon das Ziel oder am Ziel ist. So gehört zu ihm der Stich der Sehnsucht, den C. S. L. „joy“ genannt hat. – XII. Wahrheit und die Autorität von Offenbarungstexten. Hier geht es um die zwei Bücher der Welt und der Offenbarung. Eine prominente Rolle spielt Galilei, der theologisch gegen die Theologen im Recht war, gerade in seiner Zusammenschau von „Glauben“ und „Wissen“ (so auch Johannes Paul II. vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften [218]). Unrecht hatte er mit der Behauptung, das Schöpfungsbuch sei in mathematischen Lettern geschrieben. H. liegt daran, die Bibel als ein Buch (eines Autors) zu nehmen, statt als eine Bibliothek. Zu lesen ist sie in der Fülle vierfachen Schriftsinns. Zuletzt kommen auch die Grenzen der auf die Welt angewandten Buchmetapher zur Sprache. Th. betont, dass nicht die W. der Dinge unsere W.en über die Dinge begründet, sondern ihr Sein. Die Identifikation von Sein und W. kritisiert H. an der Transzendentaltheologie K. Rahners. Eher als das Lesen eines Buchs ist Welterkenntnis Wahrnehmung von Wirklichkeit. – XIII. Wahrheit und Häresien. Nochmals ein Thema, das für viele keines mehr ist, setzt „Häresie“ doch, ob man sich zu ihr bekennt oder sie anderen vorwirft, „Leidenschaft für die Wahrheit“ (235) voraus und den Begriff des Dogmas. Macht kommt ins Spiel, natürlich auch bei Wissenschaftlern (G. K. Chesterton: „Ein Dogma ist etwas, was man nicht für dogmatisch hält“ [242]). Chr. Wolff, aus Halle vertrieben, beruft sich auf die Toleranz der Römischen Kirche „bey dem Systemate Copernicano“ (246).

Die wohl schwierigste Frage hat H. sich für das Schlusskapitel des Buchs aufgespart: XIV. Glückseligkeit als die Wahrnehmung der Wahrnehmung. Zuerst ist die heute fremdliche These zu erläutern, das Endziel unseres Lebens sei die Gotteserkenntnis. 1241 wurde in Paris die Unmittelbarkeit der Gottesschau dogmatisiert. Statt von einem *medium quo* (Mittel wodurch, wie beim inneren Erkenntnisbild) ist jetzt von einem *medium sub quo* (Mittel worunter) zu sprechen: Albertus Magnus prägt den Begriff des *lumen gloriae*. Aus der hiesigen Eudaimonia, bei Aristoteles: Erkenntnis des

höchsten Gegenstandes, wird die Gottesschau „*post hanc vitam*“. Und die gibt es nur als Betrachtung der W. selbst, worin Gott und Mensch „irgendwie im Bewusstseinsakt eins werden“ (254, de ver. q. 8, a. 1): nicht seinmäßig natürlich, doch erkenntnismäßig. Zur „*forma intellectus*“ wird [macht sich] hier Gott selbst (255 – „*sicut species intelligibilis*“), ohne dass aber, wie sonst, das Was vom Dass abstrahiert werden könnte. Darum gibt es einerseits keine Vermittlung, andererseits keine seinhaft pantheistische Verschmelzung. „Mit anderen Worten: Gott ist kein [einem Vorgriff entsprechender] Bewusstseinsinhalt der ‚visio‘, sondern vielmehr deren verursachendes Licht“ (257) – das wir nicht sehen können. So schenkt sich, nun durchaus mit Rahner sagbar, die „absolute Nähe des bleibenden Geheimnisses“ (258). Endlich erscheint auch (261) die Unterscheidung „zwischen Wesenserkenntnis und Unbegreiflichkeit“ (womit sich auch die oft geäußerte Sorge vor drohender Langeweile erledigt). Gegen Rahner indes, für den das Sein Gottes „selber ‚species intelligibilis impressa‘“ ist (265), erweitert H. sein obiges Zitat (8, 1 [266]): „Es ist nicht nötig, dass die göttliche Wesenheit Form des Intellektes selber werde, *sed quod se habeat ad ipsum ut forma*“ – in Analogie dazu, wie aus dieser und *materia* ein Seiendes wird. Noch mehr als im Erkenntnis-Inhalt also erblickt Th. die Gottähnlichkeit des verewigten Geist-Geschöpfes in der Weise seines Gott-Erkennens (267, Abs. 2, Z. 10 wäre „also“ in „als“ zu korrigieren). Gott schauen heißt, in Ihm und mit Ihm Ihn und sich und alles schauen. (Zuletzt aber wäre vom In und Mit im trinitarischen „Ineinanderblick“ – wenn nicht zu reden, immerhin ausdrücklich zu schweigen.)

J. SPLETT

CLARET, BERND J., „*Warum ist die Schöpfung so, warum nicht anders?*“ Ein Denkversuch über „die eschatologische Frage“ im Anschluss an Joseph Bernharts geschichtstheologische Reflexionen. Lindenberg: Kunstverlag Fink. 448 S., ISBN 978-3-89870-720-6.

Dieses Buch enthält die geringfügig überarbeitete Habilitationsschrift, die der Verf. (= C.) 2007/2008 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im Fach Dogmatik vorgelegt hat. Das Thema, das die Arbeit wie ein roter Faden durchzieht, ist die Theodizeefrage und die Antwort, die sich aus dem Glauben an den allmächtigen und barmherzigen Gott, von dem die Bibel und die christliche Botschaft sprechen, ergibt. Dieses Thema wird aber nicht, wie üblich, in einer nur fachtheologischen Reflexion erörtert, sondern gleichzeitig in der Weise eines nachdenklichen Rückblicks auf das Leben und das Werk Joseph Bernharts.

J. Bernhart, 1881 geboren und hochbetagt 1969 gestorben, war einer der bedeutenden katholischen Theologen des 20. Jhdts. In zahlreichen Vorträgen, Büchern und Zeitschriftenbeiträgen hat er seine Einsichten und Ansichten mitgeteilt. Gleichwohl ist er nicht allzu bekannt geworden. Dies ist möglicherweise dadurch zu erklären, dass er seine theologischen Gedanken in einer stark persönlich-existenziellen Weise und somit nicht einfach in der Tradition der Schultheologie entfaltet. Dazu kommt, dass es in seinem Leben einen Einschnitt gab, der für ihn selbst sehr bedeutsam war, zu dem er immer gestanden hat, der aber kirchlich nicht annehmbar war: Er war im Jahr 1904 zum Priester geweiht worden und dann einige Jahre als Seelsorger tätig gewesen, bevor er im Jahr 1913 das Priesteramt aufgab, um die Ehe mit Elisabeth Nieland einzugehen. Dieser Neuanfang hatte für Bernhart lebensmäßig viele Konsequenzen, aber in seinen (philosophischen) und theologischen Auffassungen zog er neue Orientierungen nur in kleinen Spuren nach sich. Es hatte freilich zur Folge, dass Bernhart sich immer wieder mit der Frage auseinandersetzte, was erstlich und letztlich Gottes Plan für seine Schöpfung und in ihr für die Wege jedes Menschen und auch für ihn persönlich sei und ob bzw. wie er ihn schließlich zu dem von ihm vorgesehenen und den Frieden für alles Geschaffene führen werde.

Diesem theologisch zentralen Thema geht C. in seinem Buch nach und vertraut sich bei seiner Bearbeitung sehr nachdrücklich den Erfahrungen und den Auffassungen Joseph Bernharts an. Er hat sich deshalb entschieden, so vorzugehen, weil ihn die Überzeugung leitete, seinem Gewährsmann das denkbar höchste Vertrauen entgegenbringen zu können. Superlativische Formulierungen, die diese Hochschätzung zum Ausdruck

bringen, ziehen sich wie ein *Cantus firmus* durch das Buch. Viele, entschieden zu viele Wiederholungen, die sich dabei ergeben, wirken nicht selten übertrieben und auch ermüdend.

Das Buch setzt ein mit einer „Explikation der Themen – und Problemstellung“ (16–72). Sodann folgen zwei sehr umfangreiche Teile. Der erste Teil ist überschrieben „Joseph Bernharts Lebenswerk: eine genuin christlich-theologische Deutung der Geschichte mit hoher Theodizee- und Dizee-Empfindlichkeit“ (73–302). Es folgt der zweite Teil „Denkversuch über ‚die eschatologische Frage‘ im Anschluss an Joseph Bernhart“ (303–373). Die „Zusammenfassenden Schlussgedanken“ (375–388) runden das Werk ab. Der Autor hat in sein Buch noch einen weiteren Text eingefügt: „Joseph Bernharts unwegige Biographie gibt zu denken“ (389–411). Während in der Habilitationsschrift „Warum ist die Schöpfung so, warum nicht anders?“ das Gefälle von der Biographie zur Theologie verläuft, ist in dem angehängten Text das Umgekehrte der Fall: Die Theologie verhilft dazu, die Biographie zu erhellen. Im Anhang hat C. ein ausführliches Literaturverzeichnis untergebracht.

Der Leser begegnet im vorliegenden Buch einer stark persönlich engagierten Gedankenwelt. Der erhoffte Erkenntnisgewinn stellt sich ein: Die Gründe für eine umfassende christliche Hoffnung werden deutlich; der existenzielle Einsatz und Beitrag J. Bernharts, der sie bezeugt hat, ist ebenfalls erkennbar. Der Verf. hat wohl beabsichtigt, eben so vorzugehen und also seine Erörterungen sowohl sachlich als auch persönlich vorzutragen. Der Rez. meint im Rückblick auf das umfangreiche Werk jedoch dem eigenen Empfinden auch noch dadurch Ausdruck geben zu dürfen, dass er an die Kardinaltugend der „temperantia“, zu Deutsch: „Zucht und Maß“ erinnert: Auch das Schreiben von Texten und gar Büchern sollte durch diese Tugend geleitet sein. W. LÖSER SJ

BALTES, DOMINIK, *Heillos gesund? Gesundheit und Krankheit im Diskurs von Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie* (Studien zur theologischen Ethik; Band 137). Freiburg i. Ue.: Academic Press / Freiburg i. Br.: Herder 2013. 384 S., ISBN 978-3-451-34171-7.

Mit dieser geringfügig überarbeiteten Dissertationsschrift, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs Universität Freiburg im Wintersemester 2011/12 angenommen wurde, möchte Baltes (= B.) einen „Beitrag zum rezenten Gesundheitsdiskurs“ (Vorwort) leisten. Schon die Anzahl der Kapitel – neun an der Zahl – deutet auf das breite Spektrum der behandelten Aspekte und Personen, die B. in zum Teil recht ausführlichen Analysen behandelt. Im zweiten Kap. (15–62) gibt B. einen Überblick über den derzeitigen Stand der Diskussion der zentralen Begriffe von Krankheit und Gesundheit, die jeweils in Intension wie Extension je nach Perspektive und Autor bemerkenswert variieren. Ergänzt wird das Referat über den gegenwärtigen Diskurs um einen Blick in die Begriffsgeschichte, der bis in die Antike zurückreicht (39). Angesichts der recht unterschiedlichen Konzeptionen des Verständnisses von Gesundheit (und Krankheit) kommt B. zu dem Ergebnis, „dass es wohl *den einen Begriff* der Gesundheit nie gegeben hat“ (61). Defizite im Verständnis von Gesundheit haben ihre Wurzeln u. a. in der Reduktion auf naturwissenschaftliche Fakten bzw. im Mangel an der angemessenen Berücksichtigung dieser Daten. Da durch den Begriffsumfang von Krankheit und Gesundheit auch der Bereich des medizinischen Handelns abgesteckt wird, weil ärztliches Handeln vor allem durch eine entsprechende medizinische Indikation legitimiert wird, ist ein allzu unbestimmtes Verständnis dessen, was als gesund und was als krank zu gelten hat, aus ethischer Perspektive zumindest unbefriedigend. Dieser Befund veranlasst den Autor im dritten Kap. (63–132) zu einer eingehenderen Befragung von Beiträgen aus Soziologie bzw. Gesundheitssoziologie und Philosophie, wobei ein besonderes Augenmerk auf den salutogenetischen Ansatz von Aaron Antonovsky gerichtet ist, der eher der Psychologie zuzurechnen ist.

Die Auswahl der konsultierten Autoren orientiert sich an der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Ansätze und deren Rezeptionshäufigkeit (vgl. 62). Im Verständnis von Talcott Parson ist Gesundheit der Zustand optimaler Leistungsfähigkeit (65). Wer seine Rolle, deren Profil stets auch gesellschaftlich vermittelt ist, angemessen ausfüllt, der ist

gesund. Auch Klaus Hurrelmann (70–76) definiert Gesundheit im Paradigma der Fähigkeit zur Bewältigung äußerer und innerer Anforderungen. Auf den israelisch-amerikanischen Medizinsoziologen Aaron Antonovsky (77–88) geht der Ausdruck Salutogenese in Entsprechung und Unterschied zu dem der Pathogenese zurück. Gesundheit wie auch Krankheit sind nicht als Zustand, sondern als Prozess zu verstehen. Zwischen Gesundheit und Krankheit besteht ein Kontinuum, das sich jeweils zu einem der beiden Pole verlagert. Ein Standardthema im Bereich medizinischer Ethik ist das *coping*, d. h. der angemessene Umgang mit Krankheit und anderen Einschränkungen. Salutogenetisches Denken greift dieses Thema auf und arbeitet an seiner Weiterentwicklung in Richtung auf die Stärkung der Widerstandsressourcen im Menschen (79f.). Dem biostatistischen Modell von Christopher Boorse (78–92) schenkt B. besondere Aufmerksamkeit, weil dieses Verständnis von Gesundheit und Krankheit eine breite Wirkungsgeschichte entfalten konnte. Stichwortartig charakterisiert, geht es bei Gesundheit um das gute Funktionieren von einzelnen Organen wie das des Gesamtorganismus. Biologische Funktionalität wie statistische Normalität bestimmen das Gesundheitsverständnis, dem zufolge Gesundheit als Abwesenheit von Krankheit verstanden wird. B. kritisiert diesen Ansatz als reduktionistisch, weil u. a. die subjektive Dimension von Gesundheit und Krankheit völlig außer Acht gelassen werde (vgl. 92). Dagegen legt Lennart Nordenfelt (92–109) den Akzent stärker auf das subjektive Erfahren von Gesundheit und Krankheit: Gesundheit versteht er als Fähigkeit zur Verwirklichung eigener Ziele und Krankheit als Behinderung dieser Fähigkeit. Damit wird Gesundheit – wenn auch nicht gänzlich – zur Bedingung für ein gelingendes Leben. Gesundheit besteht in der Fähigkeit zur Realisierung „vitaler Ziele“, die ihrerseits als notwendige und hinreichende Bedingungen für „minimal happiness“ anzusehen sind (95). B. diskutiert anhand des Bezugs auf andere Autoren (u. a. C. Lenk, O. Höffe, M. C. Nussbaum) die Grenzen dieses Ansatzes: Kann nicht auch Krankheit in den Dienst der Verwirklichung von Zielen gestellt werden? Die Defizite der bisher behandelten sozialwissenschaftlichen Ansätze erfordern Ergänzung und Korrektur aus philosophischer und medizin-anthropologischer Sicht (133–194).

Das Programm der anthropologischen Medizin von Viktor von Weizsäcker, das als entschiedene Wende zum Subjekt zu verstehen ist, steht am Anfang des vierten Kap.s (133–194). Subjektives Empfinden wie auch die Biographie des Patienten rücken in den Vordergrund. Ein Markenzeichen des Ansatzes von Weizäckers ist sein Gestaltkreis-Modell, dessen Kern die „Einheit von Wahrnehmen und Bewegen“ (139) ist. Das heißt in Bezug auf das Arzt-Patient-Verhältnis: Der Arzt diagnostiziert beim Patienten eine Krankheit – doch es handelt sich dabei nicht um eine „Gegenstandserkenntnis“, denn ohne das subjektive Empfinden des Patienten wahrzunehmen, ist Krankheit nicht zu erkennen. Zu ihrem angemessenem Verständnis bedarf es des Gesprächs zwischen Arzt und Patient. Bei seinem Verständnis des besonderen Arzt-Patient-Verhältnisses greift von Weizsäcker auf die Dialogphilosophie Martin Bubers zurück. Bei der Deutung von Gesundheit als Wahrheit und von Krankheit als Unwahrheit gilt es zu berücksichtigen, dass Menschen sich in Krankheiten flüchten können, um bestimmten Beschwerden des Lebens zu entkommen. Allerdings bietet Krankheit auch die Chance einer Neuorientierung. Der Sinn von Leiden zeigt sich darin, „dem Menschen seine stets fragmentarisch bleibende Grundverfassung zu verdeutlichen, Leiden ist die Durchgangsstufe zur Schaffung höherer Werte“ (151). Eine der kritischen Anfragen von B. richtet sich darauf, ob von Weizsäcker die Dringlichkeit der Sinnfrage menschlichen Daseins nicht zu sehr für die Erfahrung des Krankseins reserviert. Verlufterfahrungen ist der Mensch auch jenseits von Gesundheit und Krankheit ausgesetzt (159–169). Insgesamt aber ist der Ansatz von Weizäckers positiv zu würdigen, weil er ein allzu eindimensionales Verständnis von Krankheit im Sinne einer Abweichung von „definierten Normbefunden“ (160) aufbricht. Den Ertrag des strukturontologischen Ansatzes von Heinrich Rombach (160–173) für das Verständnis von Gesundheit und Krankheit vermag Rez. nicht so recht zu erkennen. Ähnlich wie bei von Weizsäcker kritisiert B. auch bei Rombach eine zu positive Sicht der Krankheit als privilegierter Ort einer Metanoia (vgl. 173). Bei Wilhelm Kamlah, der den Gütern der Vitalität einen besonderen Stellenwert zumisst und in der Gesundheit die unabdingbare Voraussetzung eines gelingenden Lebens sieht, merkt

B. kritisch an, dass Kamlah die Vorstellung des gelingenden Lebens zu sehr am Maßstab der Leistungsfähigkeit ausrichtet. Außerdem rechtfertigt Kamlah die Selbsttötung.

Das fünfte Kap. „Gesundheit und Heil“ (195–271) steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Titel der Arbeit „Heillos gesund?“, denn die kritische Anfrage, ob denn Gesundheit in unserer Zeit das, was theologisch unter Heil zu verstehen ist, (zumindest zum Teil) ersetzt habe, durchzieht die einzelnen Kapitel wie ein roter Faden. B. lässt zu Beginn des Abschnitts keinen Zweifel daran, dass Heil nicht vom Menschen bewirkt werden kann, sondern „sich der gnadenhaften Zuwendung Gottes verdankt“ (195). Freilich gibt es einen Zusammenhang zwischen Gesundheit und Heil, insofern gerade die biblische Sprache sich bei der Vorstellung des Heils auch der Bilder des Gesundheitsens bedient. Die Rückfragen zum Verständnis von „Heil“ im Alten und Neuen Testament belegen das, denn anders bliebe unverstänlich, warum Jesus Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben hat. Gleichwohl findet sich keine Verabsolutierung „von irdischem Heil im Sinne von Glück und Wohlergehen“ (211). Im Laufe der Theologiegeschichte verschieben sich die Akzente im Verständnis des Verhältnisses von Glück (Gesundheit) und Heil. Während Augustinus vor allem in seinem Spätwerk den Hiatus zwischen der *beatitudo* und dem endgültigen Heil betont, plädiert Thomas von Aquin für eine Integration von Glücksstreben und endgültigem Glück (Heil) als dem höchsten Gut des Menschen (vgl. 216–227).

Relativ ausführlich behandelt B. neuere philosophische und theologische Ansätze zum Heilsbegriff und -geschehen (227–255). Bernhard Welte und Theodor W. Adorno werden berücksichtigt, von theologischer Seite vor allem Thomas Pröpfer. So sehr die jeweiligen Bezugnahmen in sich erhellend sind: Zuweilen scheint B. das Thema der Arbeit aus dem Blick zu verlieren, wenn Fragen der Soteriologie und Eschatologie und schließlich noch die moderne Säkularisierungsdebatte (255–266) mit den Antipoden Karl Löwith und Hans Blumenberg ins Spiel gebracht werden. Im Abschnitt „Gesundheit, Heil und Freiheit“ (266–271) bietet B. eine Zusammenfassung, in der die Thematik des Kapitels explizit zum Thema „Gesundheit“ in Bezug gesetzt wird. Dem Schema „Darstellung“ und „Würdigung“ folgt das sechste Kap. (273–324), das sich exemplarisch mit Beiträgen aus der moraltheologischen Handbuchliteratur und entsprechenden Lexikonartikeln auseinandersetzt. Namhafte Autoren wie Bernhard Häring (273–294), Richard Egenter (294–296), Franz Böckle (296–303), Josef Römelt (319–322) und Helmut Weber (322–324) werden u. a. konsultiert. Die Frage der Einheit von Leib und Seele im Kontext des Diskurses über Gesundheit und Krankheit durchzieht wie ein roter Faden viele Beiträge der genannten Autoren; ebenso das schwierige Verhältnis von Krankheit und Sünde, das ein wesentliches biblisches Erbe ist. In gleicher thematischer Gliederung behandelt B. im siebten Kap. (325–337) kirchenamtliche Dokumente wie das Apostolische Schreiben „*Salvifici Doloris*“ (1984) von Papst Johannes Paul II., das vom Rat der EKD und der DBK 1989 gemeinsam verantwortete Dokument „Gott ist ein Freund des Lebens“ und den „Katholischen Erwachsenenkatechismus. Leben aus dem Glauben“ (1995). Eine „Tendenz zur christlichen Mystifizierung“ des Leidens kritisiert B. am Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II., während der Erwachsenenkatechismus in der Deutung des Sinns des Leidens auffallende Zurückhaltung übt. „Gott ist ein Freund des Lebens“ unterstreicht u. a. den Geschenkcharakter der Gesundheit, die nicht einfach ein von der Medizin herstellbares Gut ist.

Das achte Kap. „Schlussüberlegungen: Ausfall der großen Transzendenz und mögliche Folgerungen“ (339–354) bietet nicht nur eine rückblickende Ergebnissicherung, die angesichts der Fülle der behandelten Themen und Autoren bereits ein schwieriges Unterfangen ist, sondern stellt sich der Frage, welcher Stellenwert der Gesundheit in einer Gesellschaft zugemessen wird, in der von vielen Menschen der christliche Sinnhorizont nicht mehr geglaubt wird. Gesundheit gehört nach christlichem Verständnis zu den vorletzten Dingen, denn auch kranke Menschen sind nach dem christlichen Verständnis ebenso wie die gesunden zum Heil berufen. Die Kritik seitens der Theologie an der Gesundheitsdefinition der WHO, nach der Gesundheit „ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen (Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity)“ ist, sollte nicht dazu

verleiten, den Wert der Gesundheit gering zu achten. Außerdem ist Vorsicht bei dem Versuch geboten, Krankheiten vorschnell einen Sinn zuzuschreiben. Nicht Sinnfindung in der Krankheit ist angemessen, sondern Sinnfindung aus Anlass einer Krankheit. Auf der anderen Seite sollte vor einer Überschätzung der Bedeutung derjenigen Gesundheit gewarnt werden, die unter Umständen vorschnell mit Aktivität und Leistungsfähigkeit verbunden wird. Das kann nicht nur zu einer Minderbewertung von Leistungen führen, die Kranke und behinderte Menschen täglich vollbringen, sondern nährt auch die Gefahr, die Endlichkeit und Begrenztheit menschlichen Lebens auszublenden.

B. endet im neunten Kap. (355–359) mit einem Fazit und Ausblick, in dem er noch einmal die These von der Säkularisierung der christlichen Heilsvorstellung im Paradigma der Gesundheit kritisiert, insofern Vorstellungen und Begriffe aus dem „eudämonologischen Wortfeld“ (357) einfach adoptiert werden. Hingewiesen sei auf das Zitat von Martin Honecker (358, Anm. 6): „Wie zu Beginn betont, ist für das Reden von Heil eine Dichotomie von Heil und Unheil wesentlich. Krankheit ist dann zwar ein Unglück, aber kein Unheil.“

B. führt den Leser verlässlich durch die große und bedeutende Thematik von Gesundheit und Krankheit im Kontext des Heilsverständnisses. Wenn er auch zuweilen bei den Referaten einzelner Autoren diese Thematik etwas aus den Augen verliert, so bieten doch die Zusammenfassungen und Ausblicke am Ende der Kapitel dem Leser genügend Möglichkeiten zur Orientierung. Das Buch sei Studierenden wie Lehrenden zur aufmerksamen Lektüre empfohlen. Bei einer Neuauflage wären einige Druckfehler zu korrigieren (ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf den Seiten 22, 33, 48, 55, 67, 126, 156, 162, 201, 241, 253, Anm. 226, 265, 294, 300, 313).

J. SCHUSTER SJ

MERTES, KLAUS, *Verlorenes Vertrauen – Katholisch sein in der Krise*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2013. 224 S., ISBN 978-3-451-34172-4.

Am 20. Januar 2010 hatte Klaus Mertes (= M.) als damaliger Rektor des Canisius-Kollegs Berlin, veranlasst durch ein Gespräch mit drei ehemaligen Schülern, einen Brief an 600 Personen gerichtet, von denen er annehmen musste, dass manche unter ihnen in den 70er- und 80er-Jahren Opfer sexualisierter Gewalt an der Schule geworden waren; er bat sie, falls dies zuträfe, sich zu melden. Damals ahnte er nicht, welche Lawine er durch diesen Brief, mit dem er dazu beitragen wollte, dass das Schweigen gebrochen wird, in Deutschland und über Deutschland hinaus auslösen würde. Das vorliegende Buch ist die tiefgehende Reflexion über die im Zusammenhang mit diesem Schritt gemachten Erfahrungen. Was bedeutet Katholischsein in dieser Krise und für den Umgang mit ihr? Der erste Teil (11–51) behandelt die Vertrauenskrise, der zweite (53–139) die Symptome des Missbrauchs von Macht, und ein dritter Teil (141–204) verweist auf Vertrauensressourcen. Im Anhang findet sich der Wortlaut des genannten Briefs (207–209).

Bereits in dem Brief hieß es: „[...] es drängt sich zugleich auch die Frage auf, welche Strukturen an Schulen, in der verbandlichen Jugendarbeit und auch in der katholischen Kirche es begünstigen, dass Missbräuche geschehen und de facto auch gedeckt werden können. Hier stoßen wir auf Probleme wie fehlende Beschwerdestrukturen, mangelnden Vertrauensschutz, übergreifige Pädagogik, übergreifige Seelsorge, Unfähigkeit zur Selbstkritik, Tabuisierungen und Obsessionen in der kirchlichen Sexualpädagogik, unangemessenen Umgang mit Macht, Abhängigkeitsbeziehungen“ (209). Die in dem Brief angesprochenen Probleme werden in diesem Buch im Einzelnen entfaltet.

Im ersten Teil über die Vertrauenskrise beschreibt M. vor allen seinen eigenen Weg zu diesen Einsichten. Gegenüber den Missbrauchsopfern haben Vertreter der Institution weitgehend versagt und eher die Täter geschützt; ihr Umgang mit der Krise war dann oft jammernd oder zynisch oder sektiererisch (17). Für die vom Missbrauch Betroffenen gehörten das Wegschauen und Weghören derer, die sie eigentlich hätten schützen müssen, zu ihrem bleibenden Schmerz (20). „Einem Opfer zuzuhören – nicht aus der beobachtenden, begleitenden oder therapeutischen, sondern aus der beteiligten, sich selbst zum System rechnenden Perspektive – bedeutet, sich einem anderen Blick auf sich selbst zu öffnen“ (21). Zu den innerkirchlichen Problemen gehört auch, dass z. B. homosexuell veranlagte Mitglieder des Klerus bisher „nicht ohne Selbstgefährdung in der

Ich-Form über ihre Sexualität sprechen können“; auch sie werden „Opfer eines ihnen auferlegten Schweigens“ (22).

Vom Leitartikler einer überregionalen Zeitung wurde der Autor ganz offen als „Verräter an der Sache der Kirche“ bezeichnet (29); andere behaupteten, seine Weise, die Opferperspektive vor die Interessen der Institution zu stellen, sei selbst nur eine verkappte Weise der Imagepflege (30). Zur selben Institution wie die Täter zu gehören heißt aber durchaus nicht, dass es sich um eine Täter-Institution wie etwa die Mafia handelt. Denn für die Kirche selbst ist der Missbrauch eine Katastrophe, während die Mafia nur Angst haben muss, erwischt zu werden (44). Sehr wichtig ist die Einsicht, dass die Entdeckung des Missbrauchs grundsätzlich die nachträgliche Erkenntnis einschließt, dass man die Symptome nicht als Symptome erkannte, obwohl man sie kannte (48). Diese Einsicht braucht man nicht zu verdrängen; sie gehört zum menschlichen Leben.

Der zweite Teil handelt vom Problem mit der Macht: „Machtmissbrauch durch sexualisierte Gewalt gegenüber Schutzbefohlenen ist der monströse Fall, der zwei Themen unübersehbar auf die Tagesordnung setzt, die schon vorher aufgrund anderer Erfahrungen in der Kirche für viele Katholiken belastet waren und sind: Macht und Sexualität.“ (55) Zu diesen Themenbereichen gehören: mangelnde Partizipation aller Getauften an der Leitung der Kirche, ungeklärte Stellung der Frau in der Kirche, Diskriminierung von Homosexuellen, Pflichtzölibat, undialogische interreligiöse Begegnung, Formen kontraproduktiven Lebensschutzes (59). Es handelt sich nicht nur um Modethemen der westlichen Welt. Zu den Krisensymptomen gehören Hasssprache, Denunziation und Taubheit. „Es gibt gegenwärtig in der katholischen Kirche ein Netzwerk von Geisterfahrern, das sich selbst immer tiefer in die eigene virtuelle Welt aus Lagertheorien, Kirchenkampfvisionen und Verschwörungstheorien verstrickt, aber zugleich Macht ausübt. Auch die Kirchenleitung lässt sich davon einschüchtern“ (61). Bisher ist ein Machtwort gegen das Denunziantenwesen unterblieben, „welches das Vertrauen und die Rechtskultur in der Kirche untergräbt“ (63). Auch gilt: „Innerkirchliches Sprechen ist oft merkwürdig blind für die Möglichkeit, dass diejenigen, über die gesprochen wird, mithören könnten“; der Autor nennt als Beispiel „in vitro“ gezeugte Kinder, Homosexuelle oder deren Eltern und Geschwister, religionsverschiedene Ehen (73). Und: „Je mehr Huldigungsgesten und Anpassung Voraussetzung für innerkirchliche Karrieren sind, desto erbärmlicher sieht die Besetzung der Leitungsposten am Ende aus. Das System schafft sich selbst immer mehr ab, je strenger und enger es seiner eigenen Logik eines kindlichen Vertrauens in ‚die da oben‘ folgt“ (80). Ein überzogenes Priesterbild besteht in der Meinung, die Priester stünden in einer „besonderen“ Nähe zu Gott. In Wirklichkeit ist Gott jedem Menschen besonders nahe (84). Es müsste die Kirche auch in höchstem Maße alarmieren, dass es Missbrauchstäter gegeben hat, die Orden und geistliche Gemeinschaften gegründet haben, und dass dann gerade solche Gruppen, in denen die Freiheit der Mitglieder eingeschränkt war, höchste kirchliche Anerkennung gefunden haben (89). Nach den Berichten von Missbrauchsoffern hat das Gefühl, bevorzugt zu werden und etwas Besseres zu sein, oft eine große Rolle gespielt (93). „Die Aufdeckung der Missbrauchsfälle trifft die Kirche in einer Zeit, in der das kirchliche Lehramt sich in eine Situation hineinmanövriert hat, in der es mehr und mehr Gehorsamsakte verlangt und die Katholizität der Gläubigen daran festmacht, ob sie auch tatsächlich gehorchen.“ Zuspitzung von äußerer Autorität ohne überzeugende Argumente zerstört die Kirche als Gemeinschaft von Glaubenden, die einander verstehen können und einander etwas zu sagen haben; ein Beispiel dafür sind manche offizielle Äußerungen zum Thema Frauenordination (103). Mit dem sehr treffenden Wort „übergriffig“ bezeichnet der Verf. nicht nur den sexuellen Missbrauch, sondern auch Formen der Seelsorge, die versuchen, „ganz schnell ganz nah dran zu sein am anderen“ (116). Er spricht geradezu von einem Bündnis offizieller Sexualmoral mit unkeuscher Seelsorgepraxis (119). Aber wenn man allgemein in der heutigen Gesellschaft sexuelle Praktiken, denen jemand zustimmt, für problemlos hält, ist doch darauf hinzuweisen, dass Zustimmung Ausdruck von Freiheit und Liebe sein kann; sie kann aber auch „erzwungen sein, erkaufte, erschlichen“ (125). „Unkeuschheit ist Manipulation, interessegeleiteter Blick auf die andere Person, Übergehen von Schamgefühlen, Ausnutzen von Unsicherheit,

übergreifige Nähe“ (116). „Es ist eine Falle der kirchlichen Sexualmoral, dass sie wegen ihrer thematischen Verengung auf den Geschlechtsakt voyeuristische Interessen gerade auch bei denjenigen bedienen kann, die sie mit großem moralischem Pathos predigen“ (117). In der sexuellen Begegnung ist jeder Mensch Schutzbefohlener (125).

Nach der Bestandsaufnahme und der begründeten und mit vielen Beispielen belegten Kritik an den strukturellen Ursachen von Missbrauch ist zu fragen, welche Vertrauensressourcen in der Kirche bestehen. Sie liegen im Glauben an Jesus Christus. Das Katholische an der Kirche besteht in der Sicht des Verf.s in ihrer Offenheit für Charisma und Lehramt (157). Ökumenisch mag sogar gelten, dass man die evangelische Kirche als eine Kirche der Freiheit von der Bevormundung durch die Kirche ansehen kann (152). Die Kirche muss die Zeichen der Zeit in der Kommunikation mit der Welt erkennen (169). „Es gibt eine Weise, die Kontinuität zu betonen, die blind macht für die Zeichen der Zeit. Die Einheit der Kirche [...] gründet nicht in der widerspruchsfreien Zuordnung von Texten zueinander, sondern in der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, und in seinem Geist, der aus den Ereignissen der Gegenwart nicht nur zu Einzelnen, sondern zu der Kirche als ganzer spricht. Das jedenfalls gehört zum katholischen Kirchenverständnis dazu“ (174). Weder ist der Hinweis auf Mängel in der Kirche Nestbeschmutzung, noch ist der Hinweis auf den Schatz des Glaubens Imagepflege (186). Deshalb beginnt für den Autor Katholischsein in der Krise „mit der Übung der Dankbarkeit: Ich gebe mich also an die Orte, in denen ich den Schätzen der Kirche begegne: insbesondere Menschen, die nach Gott fragen und suchen“ (186).

Dieses Buch musste geschrieben werden, und es ist allen zu empfehlen, die der Kirche verbunden sein wollen und nach den notwendigen Reformen fragen. Es bringt die gegenwärtigen Hauptprobleme der Kirche auf den Punkt. Der Autor spricht mit einem Freimut, der seiner Glaubensüberzeugung entspricht. Seinen Grundaussagen kann ich nur zustimmen.

P. KNAUER SJ

BERNDT, SEBASTIAN, *Gott haßt die Jünger der Lüge*. Ein Versuch über Metal und Christentum: Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen. Hamburg: tredition 2012. 361 S./Ill., ISBN 978-3-8472-7090-4.

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass die Erfurter Dissertationsschrift von Sebastian Berndt (= B.) lange keinen Rezensenten gefunden hat. Selbst der Autor rechnet anscheinend mit dem Unverständnis der Fachwelt und gibt im Klappentext eine Empfehlung zur Aufstellung innerhalb der Bibliotheken – scheint es sich doch beim Thema „Metal“ um ein Jugendphänomen zu handeln, das abgelegt wird, sobald sich die Adoleszenz durchgesetzt hat. Außerdem existiert eine Fülle von Literatur zum Thema des Bösen in dieser Musikrichtung. B. tritt diesen Vorurteilen jedoch energisch (und – so viel sei vorweggenommen – zu Recht) entgegen: Zum einen strotzt die sog. Literatur von Vorurteilen und Unkenntnis (31 f.), zum anderen ist das Phänomen „Metal“ durch das Wacken-Open-Air-Festival, das größte Metalfestival der Welt mit über 75.000 Besuchern, bereits ein Thema für die Kulturkanäle des öffentlich-rechtlichen Fernsehens wie für die Feuilletons der großen Tageszeitungen. Höchste Zeit also, sich ernsthaft mit diesem Thema auseinanderzusetzen, auch wenn, so muss B. zugeben, sich weder Christen noch Metaller an einer detaillierten und differenzierten Auseinandersetzung interessiert zeigen (23). B. leistet diese Auseinandersetzung bewusst aus der jeweiligen Innenperspektive, d. h., er selbst ist Teil der Metalszene (33) und zudem katholischer Theologe. Für ihn gilt es, Metal als Zeitphänomen wahrzunehmen und über die Auseinandersetzung mit der „Szene“ zu einem „tieferen Verständnis für das Eigene, Christliche“ zu gelangen (40).

In einem ersten großen Teil arbeitet sich B. daher an den Klischees gegenüber Metal ab: Satanismus, Neuheidentum, Rechtsextremismus, Gewalt und Drogenkonsum sind die großen Themen. B. definiert den „Satanismus“ der Szene wohl völlig richtig nicht als „theologischen“ Satanismus, sondern als „ästhetischen, als Befreiung des Individuums von allen Herrschaftszwängen und Abhängigkeiten“ (z. B. 134 f.). Auf dieser definitorischen Basis kann B. sogar ein bestimmtes Ethos des Metallers herausarbeiten, zu dessen Werten etwa Authentizität, Ehrlichkeit, Solidarität und Loyalität gehören (259) – Werte also, die durchaus christlich interpretiert werden könnten. Allerdings, so muss B. ein-

schränken, gelten diese Werte für den Metaller nur als „individuell verpflichtend“, da dieser zwischen wertvollen und weniger wertvollen Individuen unterscheidet (271). Nicht zuletzt diese elitäre Einstellung macht den Metal anfällig für rechtsextreme Tendenzen, auch wenn er sich selbst als „unpolitisch“ gibt. Gerade diese Tendenzen zu faschistischem und gewalttätigem Denken als „spielerisch“ abzutun, ist nicht nur Bestandteil einer Selbstimmunisierung der Szene; auch B. scheint es sich mit dieser „Unterscheidung“ zu leicht zu machen (z.B. 186).

Entscheidend für seine Auseinandersetzung mit Metal ist jedoch sein Verständnis dieser Szene als „Apokalyptik“ (254). Aus einer persönlichen Betroffenheit vom Bösen würden grundlegende gesellschaftliche Annahmen in Frage gestellt, um „jedes einzelne Individuum zur Rechtfertigung, zur bewussten Reflexion über sein Leben, seine Identität und sein Weltverständnis herauszufordern“ (255). Dementsprechend ist auch das Thema vor allem des extremen Metal das metaphysische Böse, das in seiner erfahrbaren Realität lediglich dargestellt, nicht aber bewertet wird (282f.; 295). Folgerichtig schließen sich knappe theologische Reflexionen zur Theodizee an, bei denen der Systematiker jedoch bemängeln wird, dass sie die Vielfalt des Diskurses nicht widerspiegeln (296–313). Dennoch lege der Metal hier einen Finger in eine offene Wunde innerhalb der christlichen Theologie: den Umgang mit dem real existierenden Bösen, das sich in den „Strukturen der Welt“ zeige. Er selbst habe einen Weg gefunden, mit dem Bösen auf spielerische, aber realistische Weise umzugehen und „angesichts der Bedrohung handlungsfähig zu bleiben“ (343). – Ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister, in dem auch die benannten Bands aufgeführt sind, schließen die Arbeit ab.

B. ist mit seiner Studie zum ersten Mal eine ernsthafte theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Metal“ gelungen. Seine Verankerung in der Szene hat dabei geholfen, Diskurse punktgenau zu treffen, wobei sie gerade bei den Themen „Gewalt“ und „Rechtsradikalismus“ durchaus auch hinderlich gewesen sein dürfte; die Diskussion um diese Bereiche ist selbst innerhalb der Szene vielschichtiger gelagert und wird, wie der Rez. ebenfalls aus eigenen Erfahrungen weiß, differenzierter geführt. B. selbst muss einräumen, dass die Authentizität der Szene durchaus danach verlangen könnte, angesichts einer sich steigernden Wahrnehmung als Teil der anerkannten „Kultur“, ihre Gefährlichkeit durch gewalttätige Aktionen zurückzugewinnen; in den 90er Jahren gab es etwa eine Reihe von Brandstiftungen an Kirchen sowie einige Morde (291, Anm. 50 u. 51). Für eine apokalyptische Bewegung ergibt Gewalt ja durchaus einen Sinn; deswegen fragt sich der Rez., warum ein solches Fazit nur in einer knappen Anmerkung gezogen wird. Zudem wäre es dem nicht eingeweihten Leser hilfreich gewesen, wenn B. mehr von seinen Insider-Informationen zur visuellen und auditiven Verfügung gestellt hätte (Bandfotos, Homepages, Hörbeispiele etc.); informative Bilderreihen wie auf S. 285 sind leider die Ausnahmen.

Dennoch bleibt „Gott haßt die Jünger der Lüge“ eine im wahrsten Sinne des Wortes bahnbrechende Studie, die nicht nur für den moraltheologischen Bereich von Relevanz ist, sondern neben der Pastoraltheologie vor allem die systematischen Fächer interessieren sollte.

A. MATENA

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böker SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Eud. 4.41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15
in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität
nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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.

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes

Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von *Codex Monacensis Graecus 314*^{*}

Denn hier finden wir nicht allein, was einer oder zwei Heilige getan haben, sondern was das Haupt selbst aller Heiligen getan hat und noch alle Heiligen tun.

Martin Luther, Zweite Vorrede auf den Psalter

VON LORENZO PERRONE

1. Einleitung: Origenes' Schriften zu Ps 15

Laut dem Schriftenverzeichnis des Origenes im Brief 33 von Hieronymus an Paula soll der Alexandriner Ps 15 jeweils einen Kommentar (*liber unus*) und drei Homilien (*homiliae III*) gewidmet haben.¹ Die von Marina Molin Pradel neuentdeckte Sammlung der Psalmenhomilien im *Cod. Monac. Graec. 314* [im Folgenden: *Cod. Graec. 314*] der Bayerischen Staatsbibliothek enthält dagegen nur zwei Homilien.² Auch wenn die Zahl nicht übereinstimmt, lässt sich jedoch nicht bestreiten, dass diese anonym überlieferten Texte dem Origenes zuzuweisen sind, und zwar auf Grund sowohl äußerer als auch innerer Kriterien. Die zwei Homilien sind unmittelbar aneinandergesetzt, wobei sie deutlich von derselben Hand stammen, wie im Folgenden ersichtlich sein wird. Dazu ist die zweite als ein Text des Origenes durch ein Fragment bezeugt, das Pamphilus für seine *Apologie* exzerpierte, die später von Rufinus ins Lateinische übersetzt wurde.³ Das einfüh-

^{*} Der Text geht auf ein Referat zurück, das anlässlich der Studententagung „Der ‚neue‘ Origenes im Codex Monacensis Graecus 314“ (Seminar für Klassische Philologie, Heidelberg, 30.11.2013) gehalten wurde.

¹ Ich zitiere Ep. 33 nach *P. Nautin*, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977, 228–229 (Zeilen 11–12, 41): *In XV^o librum I... In XV^o omeliae III*. Vgl. auch die Prospekte auf Seiten 249 und 258. Die Schriften des Origenes werden, wenn nicht anders angegeben, nach der GCS-Ausgabe mit Seiten- und Zeilenangabe zitiert; die Titel-Abkürzungen sind dem folgenden Band entnommen: *A. Monaci Castagno* (Hg.), Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere, Roma 2000, xiii–xv.

² *Cod. Graec. 314*, ff. 1r–16r (= H15Ps I); ff. 16v–30r (= H15Ps II). Zur Münchner Handschrift und ihrer Entdeckung siehe jetzt *M. Molin Pradel*, Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il *Cod. graec. 314*, in: *Adam* 18 (2012) 16–40. Für eine kurze Einführung vgl. *M. Molin Pradel/L. Perrone*, Die Homilien des Origenes zu den Psalmen, in: *Das Alte Testament und sein Umfeld. Vom Babylonischen Talmud zu Lassos Bußpsalmen. Schätze der Bayerischen Staatsbibliothek*, Luzern 2013, 85–87 (mit Abbildungen); *L. Perrone*, Une nouvelle collection de 29 homélies d'Origène sur les Psaumes: le *Codex Graecus 314* de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, in: *Medieval Sermon Studies* 57 (2013) 13–15; *ders.*, Origenes redivuus: la découverte des Homélies sur les Psaumes dans le *Cod. Gr. 314* de Munich, in: *REAug* 59 (2013) 55–93.

³ Vgl. *Pamph.*, *Apol.* 142–145 (Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène*, Texte critique, traduction et notes par *R. Amacker* et *É. Junod*, Paris 2002, 228–232).

rende Lemma weist einfach auf eine Auslegung des Alexandriner zu Ps 15 hin, ohne die dazugehörige Schrift genauer anzugeben.⁴ Dies mag vielleicht mit dem Zustand der Überlieferung der Werke des Origenes zu den Psalmen zu tun haben, wenn nicht andere Gründe bei Pamphilus (oder bei seinem Übersetzer) eine Rolle spielten. In der Tat enthält das Verzeichnis des Hieronymus, auf dem Katalog des Eusebius im *Leben des Pamphilos* basierend, einige Lücken, welche auch die Psalmenschriften betreffen. Gelegentlich bezieht sich nämlich der Alexandriner auf detaillierte Auslegungen, wohl eher in Form von *tomoi*, die in unserer Liste nicht vorkommen.⁵

Ein Versehen des Hieronymus bei der Aufzählung der Homilien lässt sich allerdings nicht ausschließen, was übrigens auch in anderen Fällen geschehen ist.⁶ Wichtiger ist jedoch die Tatsache, dass er sich als unser bester Zeuge für die beiden Homilien von *Cod. Graec.* 314 erweist, was ihren Inhalt und die Argumentationsweise angeht. In seinem *Tractatus de psalmo XV*, der ohnehin durch die ungewöhnliche Länge im Vergleich zu den anderen auffällt⁷, hatte Hieronymus durchweg den Text der zwei Münchner Predigten vor Augen, wie es die zahlreichen Parallelstellen verraten⁸. Wenn er Origenes nicht einfach abgeschrieben und adaptiert hat, wie Vittorio Peri früher im Allgemeinen von den *Tractatus in Psalmos* behauptet hat,⁹ so hat er sich doch von ihm mehrmals inspirieren lassen und seine Auslegung benutzt, soweit ihm diese annehmbar erschien. Wir werden demnächst feststellen können, wie manche Weglassungen bezüglich der von *Cod. Graec.* 314 gebotenen Interpretation mit kühneren Formulierungen des Origenes zu tun haben, die Hieronymus offenbar nicht akzeptieren konnte.

Ob Hieronymus auch den Kommentar des Origenes zu Ps 15 kannte, lässt sich nicht beweisen, obgleich man den Eindruck gewinnt, dass weiteres origenisches Gut in dem *Tractatus de psalmo XV* vorhanden ist. Auf jeden

⁴ Vgl. ebd. 142 (228): „Pamphilus. Sed et in quinto decimo psalmo exponens illum uersiculum“.

⁵ So fehlt in Ep. 33 u. a. ein *tomus* zu Ps 47, der von CC VII, 31 (182,3–9) erwähnt wird: οὐ κατὰ τὴν ἐνεστῶσαν νομίζοντες εἶναι πραγματεῖαν σαφηνίσαι ὑπερτιθέμεθα εἰς τὰ ἐξηγητικά τῶν προφητῶν, ἀπὸ μέρους κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν διηγησάμενοι περὶ πόλεως θεοῦ ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ πέμπτον ψαλμὸν καὶ τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ ἑβδομον ψαλμὸν. Vgl. auch den Hinweis auf einen *tomos* zu Ps 31 in CRm IV,1.

⁶ Wie festgestellt von Nautin, Origène (wie Anm. 1), 228, 249–250.

⁷ Vgl. *Hieronymus*, *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, Turnhout 1958, 364–385.

⁸ Bei der Vorbereitung der kritischen Edition konnte ich eine deutliche Anlehnung des Hieronymus an den folgenden Stellen (die nach meiner Paragraphen-Nummerierung angegeben werden) feststellen: H15Ps I,1 (ff. 1v, 2r); I,5 (f. 8r); I,6 (ff. 9v, 10v); I,7 (ff. 11r, 11v, 12r, 12v); I,8 (f. 13r); H15Ps II,2 (f. 18r); II,3 (ff. 18v, 20v); II,5 (ff. 23v, 24r); II,7 (f. 25v); II,8 (f. 27r); II,9 (f. 28v); II,10 (f. 29r). Für eine erste Untersuchung der *Tractatus* im Lichte der neuen Psalmenhomilien, vgl. A. Capone, „Folia vero in uerbis sunt“: *parola divina e lingua umana nei Tractatus in psalmos attribuiti a Gerolamo*, in: Adam. 20 (2014) 437–456.

⁹ Vgl. V. Peri, *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano 1980. Sein Resultat wurde durch die italienische Übersetzung der *Tractatus* popularisiert: *Origene – Gerolamo. 74 Omelie sul Libro dei Salmi*, Introduzione, traduzione e note di G. Coppa, Milano 1993. Zur Widerlegung der These von Peri sei besonders auf den folgenden Beitrag hingewiesen: P. Jay, *Jérôme à Bethléem: les Tractatus in Psalmos*, in: *Y.-M. Duval* (Hg.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, 367–380.

Fall scheint Hieronymus noch etwas mehr von der Exegese des Alexandriners zu diesem Psalm gekannt zu haben. Mindestens im Zusammenhang mit den Polemiken, die während der Kontroverse um den Pelagianismus entstanden sind, erwähnt der *Brief* 133 eine Auslegung des Alexandriners, die in unseren beiden Homilien nicht vorkommt. Es handelt sich um eine Interpretation, die Origenes zum Vers 7b („meine Nieren haben mich bis in die Nacht unterwiesen“) geboten haben soll: Nach Hieronymus hätte er die Schriftstelle im Sinne einer völligen *apatheia* in sexueller Hinsicht ausgelegt, welche die Heiligen zu erreichen imstande seien.¹⁰

Eine derartige Erklärung wird wiederum von den wenigen Fragmenten zu Psalm 15, die unter dem Namen des Origenes in den Katenen stehen, nicht bezeugt.¹¹ Diese Exzerpte zeigen außerdem keine besonderen Berührungspunkte mit den Münchner Homilien. Unabhängig davon hat seinerzeit Robert Devreesse darauf verzichtet, sie irgendwie auf Origenes zurückzuführen, weil die Handschriften der *Catena Palaestinaensis*, worauf er sich für sein Repertorium vorwiegend stützte, keine Exzerpte zu diesem Psalm liefern.¹² Er begnügte sich damit, auf die zuvor besprochenen Stellen zu den V. 7 und 9 bei Hieronymus und Rufinus hinzuweisen. In diesem Kontext werde ich mich nur darauf beziehen, wenn die Exzerpte interessantes Vergleichsmaterial enthalten, ohne auf die Frage der Authentizität eingehen zu können. Noch werde ich mich darum bemühen, abgesehen von den *Tractatus* des Hieronymus, das Fortleben der Münchner Homilien bei denjenigen Autoren zu verfolgen, die von der Psalmenauslegung des Origenes beeinflusst wurden, wie zum Beispiel Eusebius von Cäsarea, Hilarius von Poitiers oder Didymus der Blinde. Stattdessen sollen hier die Stellen in den Schriften des Alexandriners berücksichtigt werden, in denen er Zitate aus Ps 15 herangezogen beziehungsweise kommentiert hat. Insgesamt handelt es sich um kaum mehr als ein Dutzend Stellen, wobei sie nicht ohne Interesse sind. Denn die Zitate konzentrieren sich fast alle auf die Perikope, die Origenes in der zweiten Homilie kommentierte (Ps 15,7–11), und ganz besonders auf die V. 9–10. Diese stellen bekanntlich seit der Apostelgeschichte ein christologisches *testimonium* ersten Ranges dar, das sich

¹⁰ Vgl. *Hieronymus*, Ep. 133,3: „Doctrina tua Origenis ramusculus est. In eo enim psalmo ubi scriptum est (ut de caeteris taceam) ‚Insuper et usque ad noctem erudierunt me renes mei‘ (Ps 15,7b), asserit uirum sanctum, de quorum uidelicet et tu numero es, cum ad uirtutum uenerit summitatem, ne in nocte quidem ea pati quae hominum sunt, nec cogitatione uitiorum aliqua titulari“. Zum Kontext der Auseinandersetzung mit den Pelagianern, siehe zuletzt A. Caruso, „Ramusculus Origenis“: l’eredità dell’antropologia origeniana nei Pelagiani e in Girolamo, Roma 2012.

¹¹ Vgl. PG 12, 1209c–1216c; PG 17, 109a–b; J. B. Pitra (Hg.), AS II, Paris 1884 (Neudruck 1966), 469.

¹² Vgl. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Città del Vaticano 1970, 11: „Les neuf psaumes qui suivent (XIII–XXI) ne sont représentés par aucun fragment dans Barocc. 235 et Vat. 1789“. Zu den Problemen, welche die Katenenüberlieferung der Psalmenkommentare des Origenes mit sich bringt, vgl. u. a. B. Villani, *Zur Psalmenauslegung des Origenes*. Einige Beobachtungen am Beispiel von Psalm 2, in: S. Kaczmarek/H. Pietras (Hgg.), *Origeniana Decima: Origen as Writer*, Leuven 2011, 491–506.

der Alexandriner für seine Auslegung zunutze machte, indem er darin seinen Schlüssel und den roten Faden gewann, der ihn über viele Umwege ans Ziel führte.¹³

2. Der homiletische Rahmen: Perikopeneinteilung und Gestaltung der Auslegung

Ausgehend von dieser Bemerkung empfiehlt es sich, zunächst den homiletischen Rahmen der Auslegung von Ps 15 kurz zu skizzieren. Der Prediger war sich eigentlich sehr wohl bewusst, wie sehr die besonderen Umstände seiner Kommentierung in Anwesenheit einer Gemeinde, die ihm nicht immer willig folgte, den Gang der Interpretation bedingten. Es ist also kein Zufall, wenn er sich oft ausdrücklich darauf bezieht. Auf der anderen Seite entspricht das Bild, das wir hierzu aus den neuen Homilien von *Cod. Graec. 314* bekommen, weitgehend dem Fazit, das man aus den schon bekannten Texten gewinnen konnte, wenn auch manches im Dunkel bleibt.¹⁴

Erwartungsgemäß folgt die Predigt unmittelbar nach einer Lesung des jeweiligen Psalms, die aber in vielen Fällen eine überraschend kleine Textperikope enthält. Dies lässt sich zum Beispiel zu Beginn der 2. Homilie klar beobachten, da hier Origenes genau auf den Anfang der „heutigen Lesung“ hinweist, das heißt auf V. 7.¹⁵ Dasselbe geschieht auch bei der 2. Homilie zu Psalm 67, die nach Aussage des Predigers mit der Lesung von V. 5 einsetzte (und nur bis V. 7 reichte).¹⁶ Der Leser von *Cod. Graec. 314* weiß natürlich, dass die erste Homilie zu Ps 15 bis V. 6 kam, aber bei der 2. muss man annehmen, dass die Psalmenlesung absichtlich nur auf den zu kommentierenden Teil beschränkt war, ohne die vorangehende Textpartie zu wiederholen. Wie solche Perikopeneinteilungen zustande gekommen sind, lässt sich nicht ermitteln. Da in unseren Homilien – im Unterschied zu anderen – von Zeitdruck kaum die Rede ist, hat vermutlich der Prediger selbst die Länge nach seinem Gutdünken bestimmt, statt dass er sich an eine feste Leseordnung gehalten hätte. Rein statistisch gesehen besprechen die Psalmenhomilien in den

¹³ *Biblia Patristica* signalisiert eine Anspielung auf Ps 15,5 in H10s IX,5 („quorum pars est Dominus ‚nec ulla iis portio habetur in terris‘“), die nach W. A. Baebrens (Hg.), Origenes, Werke; Band 7,2, Leipzig 1921, eher auf Ps 72,26 zu beziehen ist.

¹⁴ Die beste Behandlung der Homiletik des Origenes bleibt A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987. Vgl. außerdem K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin/New York 1986; und Ch. Marksches, „... für die Gemeinde im Grossen [sic!] und Ganzen nicht geeignet ...?“. Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: *Ders.*, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin 2007, 35–62. Für weitere Bibliographie siehe M. Maritano, *Rassegna bibliografica su „Origene omileta“*, in: E. dal Covolo/L. Perrone (Hgg.), *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi*, Roma 1999, 141–162.

¹⁵ H15Ps II,2 (f. 17v): Ἦν δὲ ἀρχὴ τοῦ σήμερον ἀναγνώσματος· εὐλογῆσω τὸν Κύριον τὸν συνετίσαντά με (Ps 15,7a).

¹⁶ H67Ps II,2 (f. 99v): ἡ ἀρχὴ τοῦ σήμερον ἀναγνώσματος πρόσταγμα ἦν. Die Formulierung erinnert an ähnliche Stellen in H37PsL I (I,32–36): iste psalmus qui nunc lectus est; H1er V,1 (30,21): ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σήμερον ἀναγνώσματος.

meisten Fällen einen relativ kurzen Textabschnitt von sechs bis sieben Versen, aber sie können auch kleinere Perikopen von sogar nur zwei oder drei Versen zu ihrem Gegenstand machen.¹⁷ Diese Tatsache zeigt noch eindeutiger, in welchem Maße sich die homiletische Behandlung der Psalmen durch Origenes ausdehnte und wie weit sie in die Nähe eines regelrechten Kommentars kam.

Was die zwei Homilien zu Ps 15 betrifft, so erweist sich die daraus resultierende Einteilung des Psalmtextes durchaus als sinnvoll. Die ungefähr gleiche Länge der zwei Predigten spiegelt diese Tatsache entsprechend wider.¹⁸ Der Schwerpunkt der Auslegung lag nämlich für Origenes, wie oben angekündigt, in den V. 7–11, so dass die ausgewählte Perikope der 2. Homilie kürzer ausfallen musste. Eine gewisse „Planung“ lässt sich nicht bestreiten, auch insofern, als Origenes gerade anhand der V. 9–10 sozusagen eine Brücke zwischen den beiden Predigten herstellt. Er bezieht sich schon im Voraus auf diese Schriftstelle in der ersten Homilie, wenn er „die sprechende Person“ (τὸ πρόσωπον τὸ λέγων) des Psalms zu erklären versucht, und er wiederholt das zu Beginn der 2. Homilie. Hier finden wir auch die einzige Angabe, die den zeitlichen Abstand zu der vorherigen Predigt umschreibt, obgleich sie wenig ergiebig ist. Der Prediger erinnert nämlich an die Ausführungen zur Propon-Auslegung, die er „neulich“ (καινότερον) seinem Publikum vorgetragen hat.¹⁹ Andererseits findet sich in der ersten Homilie ein Hinweis auf eine frühere Erläuterung (ὡς πρόην διηγησάμεθα), der – ebenso wie ähnliche Rückverweise an anderen Stellen von Origenes' Schriften – für uns leider im Grunde nur die Kontinuität seiner Tätigkeit als Schriftinterpret und Prediger bezeugt.²⁰

Nun auf die Gestaltung der Kommentierung eingehend, entfaltet sich die Exegese in der Regel anhand der einzelnen Verse, abgesehen von den einleitenden Prologen, die meistens sehr kurz sind. Die Psalmverse aber bieten häufig mehr als ein Lemma zur Auslegung, denn der Prediger teilt sie zusätzlich in kleinere zu kommentierende Einheiten ein. Hinzu kommt die häufige

¹⁷ Außer H67Ps II (ff. 98v–115v: Ps 67,5–7) s. noch H76Ps III (ff. 193v–204r: Ps 76,17–18); H76Ps IV (ff. 204v–213v: Ps 76,19–21); H77Ps II (ff. 228v–242v: Ps 77,9–11).

¹⁸ Es sind jeweils 16 und 14 Blätter in Cod. Graec. 314: H15Ps I = ff. 1r–16r; H15Ps II = ff. 16v–30r.

¹⁹ H15Ps II,1 (f. 16v): Εὐρομεν δέ τι ἐπὶ τούτου τοῦ ψαλμοῦ καινότερον.

²⁰ H15Ps I,4 (ff. 6r-v): Ἐάν μὴ φυλασσόμεθα, ἀλλ' ὅτε δήποτε κἂν ἐπὶ βραχὺ καταλειπόμεθα, εὐθέως πειρασμοῖς περιπίπτομεν καὶ εὐθέως καταλειπόμενοι, ἀσθανόμεθα ὅτι ἐπελάθετο, ὡς πρόην διηγησάμεθα, ἡμῶν πως ὁ Κύριος. Bezieht sich hier Origenes auf den verlorenen *tomus* zu Ps 9? Wie bekannt ist, hat sich Nautin auf diese und ähnliche Wendungen gestützt, um die Chronologie der Homilien des Origenes festzulegen. Vgl. *Nautin*, Origène (wie Anm. 1), 389–409, der besonders HJer. VIII,3 (58,11–13) und XVIII,10 (164,13–16) heranzieht, um die Anteriorität von HPs im Homilien-Zyklus zu behaupten. Dass seine Rekonstruktion revisionsbedürftig ist, zeigte neulich *A. Grappone*, *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, in: Aug. 41 (2001) 27–58. Die zeitlichen Indizien, die Cod. Graec. 314 zu entnehmen sind, lassen eher an eine Datierung gegen Ende der literarischen Tätigkeit des Origenes denken. Merkwürdigerweise schweigt HRG V,6 (Origène. *Homélie sur Samuel*, *Édition critique, introduction, traduction et notes par P. et M.-Th. Nautin*, Paris 1986 [188,22–28]) über jegliche vorausgehende Auslegung von Ps 15, obwohl dieser Psalm dort zitiert wird, während Origenes sich auf einen früheren Kommentar zu Ps 21 bezieht.

Einführung von Schriftaportien, die eine eigene Bearbeitung verlangen, wobei der Prediger seine Hörer darauf vorbereitet. Auch im Zusammenhang damit gibt es dann wiederholte Aufrufe an die Gemeinde, die sich besonders gern als Bitten um deren betende Unterstützung bei der Auslegung ausgeben, wenn sich Origenes nicht selbst daran macht und seine Auslegung mit einem Gebet begleitet.²¹ Das unvermeidliche Resultat davon ist eine Fragmentierung der Interpretation, die nur ab und zu versucht, einem solchen Schicksal zu entgehen, indem sie Bezugspunkte zwischen den verschiedenen Textabschnitten herausstellt oder zurückgreifende beziehungsweise weiter verbindende Argumentationen ins Feld führt. Origenes scheint dies eingesehen zu haben; denn er zeigt sich von Zeit zu Zeit bemüht, den Hörern sein Vorgehen zu klären, indem er manche Abschnitte bildet. So trennt er präzise die Ausführungen zum Psalmentitel in der erste Homilie vom Beginn der eigentlichen Auslegung von Ps 15.²² Wenig später rechtfertigt er in derselben Homilie die „mäßige Digression“, die er sich bei der Kommentierung von V. 1b im Hinblick auf die Kirche als dem mystischen „Leib Christi“ und die pastoralen Folgen davon geleistet hat.²³ Allerdings kommen solche Wendungen nur allzu spärlich vor, um gegen die besagte Fragmentierung der Exegese effektiv zu wirken.²⁴ Man darf deshalb dieses Bild nicht aus den Augen verlieren, wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, eine synthetische Perspektive aus der analytischen Behandlung des Predigers zu gewinnen. Wir sind zwar sozusagen in einer besseren Lage mit den zwei Homilien zu Ps 15; denn Origenes selbst lässt hier ein einheitliches Thema ahnen. Dennoch gestaltet sich seine Exegese weitgehend kaleidoskopartig, wie aus einer Zusammenfassung des Inhalts hervorgehen wird.

3. Eine Übersicht zu der Auslegung von Ps 15: Ein christologischer Leitfaden

Der eigentlichen Auslegung von Ps 15 schickt Origenes in seiner ersten Predigt zwei Abschnitte voran, die zunächst den Psalmtitel (I,1) und dann „die sprechende Person“ (I,2), erklären sollen.²⁵ Der Alexandriner legt Wert dar-

²¹ Ein eindrucksvolles Beispiel befindet sich in H15Ps II,6 (f. 24v), wo der Prediger sein Gebet an den Logos adressiert, um die Lösung einer *quaestio* einzuleiten: Ἐπεὶ ἡμεῖς, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐπιδήμει, σαφηνίζέ μοι καὶ τοῖς ἀκροᾶσθαι γνησίως βουλομένοις πᾶς ὁ διάβολος ἴσταται ἐκ δεξιῶν τοῦ Ἰησοῦ (Za 3,1). Zu diesem Aspekt siehe L. Perrone, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata*, Brescia 2011, 358–430.

²² H15Ps I,1 (f. 2v): Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρηται εἰς τὴν ἐπιγραφὴν.

²³ H15Ps I,3 (f. 6r): Ταῦτα ἐν παρεκβάσει μετρίως διὰ τὸ φύλαξόν με, Κύριε (Ps 15,1b).

²⁴ In Bezug auf unsere beiden Texte kann man noch auf die folgenden Stellen verweisen: H15Ps II,8 (f. 28v): Ταῦτα διὰ τὸ οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν ἄδην (Ps 15,10a). Ἐδει γὰρ παραστήσαι, ὅτι γυμνὴ ψυχὴ πρὸς ψυχᾶς γεγένηται; II,9 (f. 29r): Ταῦτα διὰ τὸ οὐ δώσεις τὸν δαίμόν σου ἰδεῖν διαφθοράν (Ps 15,10b). Ἐδει γὰρ συνεξετασθῆναι τὸ ξενίζόντως λεγόμενον παρὰ τὴν συνήθειαν τῶν πολλῶν.

²⁵ Bei der Angabe von Paragraphen stütze ich mich auf meine sich in Vorbereitung befindende Edition.

auf, einleitend die Psalmtitel zu besprechen, wie wir es in der Sammlung von *Cod. Graec.* 314 noch am Beispiel von fünf weiteren Homilien beobachten können. Es sind jeweils die Anfangshomilien zu Ps 73, 76, 77 und 80 sowie die Homilie zu Ps 74.²⁶ Doch wie diese Aufzählung selbst zeigt, tut er dies nicht in allen Fällen.²⁷ Man darf vermuten, dass die Auslassung von Erläuterungen zu einzelnen Psalmtiteln ihren Grund darin hat, dass sie woanders kommentiert wurden, und zwar wenn sie zum ersten Mal im Text vorkommen. In Bezug auf Ps 15 scheut sich Origenes nicht, die ganze Reihe der Psalmen aufzulisten, die denselben Titel „στηλογραφία“ tragen, wenn auch mit unterschiedlichen Zusätzen (Ps 55–59).²⁸ Doch im Unterschied zu Hieronymus, der die sechs Psalmen auf die Menschwerdung Christi und besonders auf sein Leiden bezieht,²⁹ bemüht sich Origenes nicht, aus der angegebenen Bestandsaufnahme einen gemeinsamen Nenner für die Auslegung der Psalmenreihe zu gewinnen. Er legt ausschließlich den Titel von Ps 15 aus, wobei für ihn die hier erwähnte „Inscription“ (στηλογραφία) auf die lebende „Stele“ hindeutet, die jeder mit seinem guten beziehungsweise bösen Tun aufrichtet.³⁰ Außerdem: Statt sich wie Hieronymus auf die verschiedenen Formen des Titels im hebräischen Text oder in den anderen Editionen der griechischen Bibel zu berufen,³¹ zieht es der Alexandriner vor, eine scheinbare Apo-

²⁶ Vgl. H73Ps I,1 (ff. 115v–116r): ἀνεγνώσθη δὴ ὁ τρίτος καὶ ἑβδομηκοστὸς ψαλμὸς, διὰ τῆς ἐπιγραφῆς παρορμῶν ἡμᾶς; H76Ps I,1 (f. 171r): τοῦτο οὖν δηλοῦσθαι νομίζω ἐν τῇ ἐπιγραφῇ τοῦ ψαλμοῦ, οὕτως ἔχουσι· εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ Ἰδιθουμ τῷ Ἀσάφ ψαλμὸς (Ps 76,1); H77Ps I,1 (f. 214r): πολλάκις λέγομεν ὅτι οἱ ἐπιγεγραμμένοι συνέσεως ψαλμοὶ διὰ τῆς ἐπιγραφῆς ἐπιστρέφουσι τὸν ἀκούοντα ζητεῖν τὰ ἐν τῷ ψαλμῷ λεγόμενα ὡς δεόμενα ἐρμηνείας καὶ διηγήσεως; H80Ps I,1 (f. 329v): διὰ τοῦτο γράφεται ψαλμὸς ἐξῆς τῆ εὐχῆ τῇ περὶ τῆς ἀμπέλου· ὁ ὑπὲρ τῶν ληνῶν (Ps 80,1). Vgl. auch H74Ps I,1 (f. 154v); H38Ps I,2 (Origene, Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVII–XXXVIII, a cura di E. Prinzivalli, Firenze 1991 [326,13–18]): „in psalmis ergo diuinae Scripturae quicumque sunt superscripti secundum Septuaginta <in finem apud alios> interpretes uictoriales uel ad uictoriam uel uictori attuluntur, pro eo uidelicet quod uelut uictoriae laus in ipsis inferatur“.

²⁷ Während Ps 36 einfach die Zuschreibung τῷ Δαυίδ aufweist, tragen Ps 67 und 75 Titel, die Origenes nicht bespricht.

²⁸ H15Ps I,1 (f. 1r): Εἰ δὲ βούλει εἰδέναι ὅσοι εἰσὶν ψαλμοὶ ταύτην ἔχοντες μετὰ καὶ ἑτέρων τινῶν προσκειμένων τῇ στηλογραφίᾳ τὴν ἐπιγραφὴν, μάθηται ὅτι ὁ πεντηκοστὸς πέμπτος καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἕκτος καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἑβδόμος καὶ ὁ ἐξῆς αὐτῷ ὁ πεντηκοστὸς ὄγδοος καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἑνατὸς «εἰσιν». Vgl. das ähnliche Vorgehen in FrPs 8,1 (PG 12, 1181D,8–1184A,1): Καὶ ἐν τῷ ὄγδοηκοστῷ καὶ ὄγδοηκοστῷ τρίτῳ ψαλμῷ τὴν ὑπὲρ τῶν ληνῶν εὐρῆσις ἐπιγραφὴν.

²⁹ Hier., Tr. XV,1 (364,18–19): „Qui omnes referuntur ad dispensationem et passionem Domini nostri Saluatoris“. Die Gesamtzahl 6 erklärt Hieronymus wie folgt: weil das Leiden Christi „in sexta die mundi“ (365,28) geschieht.

³⁰ Damit spürt man eine gedankliche Nähe zur Idee einer ständigen „Selbstporträtierung“ durch die eigenen Taten in H38Ps II,2 (376,102–103): „Omne ergo quod agitur a nobis per singulas horas uel momenta, imaginem aliquam deformat“.

³¹ Hier., Tr. XV,1 (364,1–14): „Tituli inscriptio ipsi Dauid. Pro quo quinta editio ipsum uerbum hebraicum posuit ‚machtam Dauid‘: quod Aquila interpretatus est ‚humilis et simplicis Dauid‘, Symmachus ‚humilis et immaculati Dauid‘. Et ipse rursus Aquila in quinquagesimo quinto psalmo et in ceteris usque ad quinquagesimum nonum hoc ipsum uertit, ut diceret ‚humilis perfecti Dauid‘. Ex quo intellegimus, unum uerbum et simplicem et immaculatum et perfectum sonare, ita tamen ut semper singulis humilitas praeponatur; quod apud Hebraeos compositum est ex duobus integris, ut quomodo dicimus, omnipotens, duo uocabula in uno sermone concluden-

rie zu lösen, die aus dem Gegensatz von zwei Schriftstellen entstehen könnte: einerseits das Verbot von Dtn 16,22, eine „Stele“ aufzurichten, weil „Gott diese hasst“ (*Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ στήλην, ἃ ἐμίσησεν Κύριος*), andererseits Jakobs Errichtung einer „Stele“ zur Erinnerung an Rachel in Gen 35,20. Die Lösung besteht, wie eben angedeutet, in der positiven Einschätzung Gottes von den lebenden „Stelen“, sofern auf diesen die guten Handlungen der Menschen eingetragen sind. Dabei nutzt der ehemalige Grammatiker Origenes eine Inkongruenz im Septuaginta-Text von Dtn 16,22 (das Relativpronomen im Plural statt im Singular), um seine Exegese zu untermauern.³²

Anders als der Titel bietet die Prosopon-Erklärung einen unmittelbaren Schlüssel zur Interpretation von Ps 15 an. Denn das Erste, was Origenes dazu zu sagen hat, ist, dass die darin sprechende Person „unser Herr Jesus Christus ist“.³³ Auf diese Weise leitet er sofort seine christologische Interpretation ein, obwohl sie je nach Homilie anders ausfällt. In der ersten bezieht sich der Alexandriner vornehmlich auf den Erlöser als Gottessohn, in der zweiten auf ihn als Menschen, obwohl im Grunde die Seele Christi implizit oder explizit einen Schwerpunkt beider Texte bildet. Deshalb ist die Deutung vom Prosopon nicht auf einmal festgelegt, sondern muss sich nach und nach dem Profil des Texts anpassen. Im Laufe der Kommentierung sieht man, wie die Prosopon-Angaben sich beim Prediger ändern, auch insofern, als er die christologische Interpretation im ekklesiologischen und anthropologischen Sinn erweitert. Im Hinblick auf die Schwierigkeiten, die der Wechsel der Prosopa mit sich bringt (worüber sich Origenes schon in seinem Jugendkommentar zum Hohelied geäußert hatte),³⁴ erwägt er zu Beginn der ersten Homilie, auf welchen Wegen die Prosopon-Auffindung in Bezug auf Christus durch den Interpreten geschehen mag. Es ist eine besonders prägnante Formulierung, weil sie den forschenden Ansatz des Origenes, mit und ohne Deckung des biblischen Textes, einleuchtend widerspiegelt. Er weist nämlich auf Fälle hin, in denen man das Prosopon verschiedentlich, und zwar gut oder schlecht, identifizieren kann: durch „Erfindung“, „Intuition“, „Erleuchtung“ oder „Konjektur“; in anderen Fällen erfährt man dagegen das Prosopon aus der Schrift selbst, wie es gerade mit Ps 15 geschieht.³⁵ So führt

tes, ita et uerbum machtam in syllaba quae appellatur mac humilitatem sine ambiguitate demonstrat, in sequenti autem quae dicitur tham tria quae supra diximus sonat“. Vgl. auch ebd. (365,49–52,59–69).

³² H15Ps I,1 (ff. 1v–2r): Εἰ ἦν ἀπλούτερον νοούμενον τὸ γεγραμμένον, οὕτως ἂν εἴρητο: „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ στήλην, ἐμίσησε γὰρ στήλας ὁ Κύριος“ ἢ „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ στήλην, ἣν ἐμίσησε Κύριος“.

³³ H15Ps I,2 (f. 2v): Ἰδόμεν δὲ καὶ τὸν ψαλμὸν, τοῦτο πρῶτον εἰπόντες, ὅτι τὸ πρόσωπον τὸ ἐν τῷ ψαλμῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐστὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

³⁴ Phil 7,1 (Origène. Philocalie, 1–20: Sur les Écritures et La Lettre à Africain sur l'histoire de Suzanne, Introduction, traduction et notes par M. Harl et N. de Lange, Paris 1983 [326,1–4]).

³⁵ H15Ps I,2 (ff. 2v–3r): Ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν, ἐὰν λέγωμεν ὅτι τὸ πρόσωπὸν ἐστὶν ἐν ψαλμῷ ἐν προρρήσει τοῦ Κυρίου ἡμῶν, εἴτε εὐρίσκοντες εἴτε ἐπιβάλλοντες εἴτε φωτιζόμενοι εἴτε στοχαζόμενοι, ὑγιῶς ἢ οὐχ ὑγιῶς λέγομεν· ἐπὶ τινῶν δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν μαθηθόμενοι τὸ πρόσωπον, ὥσπερ ἐπὶ τούτου τοῦ ψαλμοῦ.

der Alexandriner Petrus als „Interpreten“ ein und zitiert ausgiebig aus seiner Pfingstrede (Apg 2,25–31).³⁶ Zu Beginn der zweiten Homilie wird er dann auf das Zeugnis des Apostels erneut zurückgehen, um dieses Mal die Schwierigkeit zu unterstreichen, den von Petrus gelieferten Schlüssel für die Interpretation des Psalms konsequent anzuwenden (II,1).³⁷

Auf jeden Fall kündigt sich für Origenes mit dem langen Zitat von Ps 15,8–11 aus der Apostelgeschichte im Wesentlichen das Hauptthema unseres Psalms an: der Abstieg Christi in die Welt bis zum Hades infolge seiner Menschwerdung und seines Todes und sein glorreicher Aufstieg in den Himmel als Auferstandener. Der Alexandriner begründet zugleich den gesamten Prozess in soteriologischer Hinsicht, indem er auf den „Heilsplan“ (οἰκονομία) und seine universelle Auswirkung mit Hilfe von Eph 4,10 verweist („Derselbe, der herabstieg, ist auch hinaufgestiegen bis zum höchsten Himmel, um das All zu füllen“). Dieselbe Schriftstelle verwendet er in ähnlicher Weise in der 4. Homilie zu Ps 77, um die Notwendigkeit des Abstiegs vom Logos als dem lebendigen Brot (Joh 6,51) – wofür wir eigentlich im Vaterunser bitten (Mt 6,11) – bis in die Unterwelt zu unterbreiten.³⁸ Es ist jedoch in erster Linie das Zitat aus V. 10, welches Aufmerksamkeit auf das Motiv der *katabasis* vom Erlöser lenkt, wie wir es auch woanders beobachten: zum Beispiel im 6. Buch des *Johanneskommentars* und in der *Homilie zu 1 Sam 28*.³⁹

Die Identifizierung der „sprechenden Person“ mit dem Erlöser eröffnet den Weg zum Kommentar: das anfängliche Lemma, bestehend aus V. 1b–2a (Φύλαξόν με, Κύριε, ὅτι ἐπὶ σοὶ ἤλπισα, εἶπα τῷ Κυρίῳ), wird in einem zweifachen Schritt ausgelegt (I,3). Erstens illustriert Origenes damit das Gebet Christi zum Vater, zweitens bezieht er dieses Gebet auf die Kirche als Christi „Leib“. Mit der ersten Erklärung trägt er eine Neuformulierung seiner bekannten Gebetstheologie vor, wie er sie hauptsächlich im *Perì euchês* vertritt. Allerdings findet man im Traktat keine so scharfe Behauptung der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, die den Sohn dazu nötige, sich um Hilfe bittend an den Vater zu wenden. Hier dagegen heißt es mit einem kühnen Gedankengang, der die christologische Sicht unserer Homilien schon durch-

³⁶ Origenes beschränkt sich nur auf das Petruszeugnis, ohne an das Paulus-Zitat von Ps 15,10 in Apg 13,35 zu erinnern.

³⁷ H15Ps II,1 (f. 17r).

³⁸ H77Ps IV,10 (f. 260r): Καταβανέτω οὖν ὁ ἄρτος μόνος πρὸς πάντας τοὺς κάτω - πάσα δὲ ἡ γενητὴ φύσις κατωτέρα θεοῦ - καὶ καταβαίνων ὁ ἄρτος πάντα τρεφέτω! Οὗτος δὲ ὁ ἄρτος καταβαίνων, ὄρα μέχρι ποῦ καταβαίνει· οὐ μέχρι γῆς μόνης, ἀλλὰ καὶ μέχρι τῶν κατώτατων τῆς γῆς (Eph 4,9). Ὁ καταβάς γὰρ αὐτός ἐστιν καὶ ἀναβάς ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν (Eph 4,10).

³⁹ ClO VI, 35, 175 (144,9–11): Περί τῆς εἰς Ἄδου καταβάσεως τὸ Οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν Ἄδην (Ps 15,10) ἐν πεντεκαιδεκάτῳ ψαλμῷ εἰρηται; HRg I,6 (288,22–26): τὸ εἰρημένον ἐν Ψαλμοῖς, ἐρμηνευθὲν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν ταῖς Πράξεσιν αὐτῶν περί τοῦ τὸν σωτήρα εἰς Ἄδου καταβεβηκένας; Γέγραπται ὅτι ἐπ' αὐτὸν φέρεται τὸ ἐν πεντεκαιδεκάτῳ Ψαλμῷ· ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς Ἄδου, οὐδὲ δώσεις τὸν διστόν σου ἰδεῖν διαφθοράν (Ps 15,10).

blicken lässt: Nur der Vater ist „bedürfnislos“ (ἀνευδεής), während all die anderen Wesen „bedürftig“ (ἐνδεείς) sind.⁴⁰ Christus selbst, sogar auch, insofern er die Weisheit ist, ist von diesem Zustand nicht ausgenommen, wobei er als Einziger ausschließlich des Vaters bedarf, im Unterschied zu den anderen geistigen Wesen, die auf viele Vermittler mit Gott angewiesen sind, und zwar angefangen mit der Person des Erlösers selbst. Da dieser eine solche Vermittlung überhaupt erst gewährt, muss im Prinzip das Gebet der Christen an den Vater immer durch den Sohn adressiert werden, worauf schon die Gebetsschrift ausführlich und genauso verbindlich hingewiesen hatte.⁴¹

Dennoch bemüht sich der Prediger in einer zweiten Erklärung von Ps 15,1b–2a, die bewusste Kühnheit seiner Festlegung, der Sohn sei vom Vater abhängig, den Zuhörern gegenüber etwas zu lindern. Infolgedessen schlägt er eine andere Interpretation vor, die wohl von „den meisten“ – wie er ausdrücklich beteuert – als angenehmer empfunden sein wird. Nach dieser zweiten Erklärung handelt es sich um das Gebet, das Christus im Namen seiner „Glieder“, das heißt der Kirche, an den Vater adressiert. Allerdings sollten diese ekklesiologischen Implikationen, die jetzt ans Licht kommen, den christologischen Ansatz nicht in den Hintergrund drängen. In Wirklichkeit ist der Prediger mit seiner zusätzlichen Auslegung daran interessiert, das Bild Christi auch in anthropologischer Hinsicht zu ergänzen; deswegen nennt er anschließend ein Hauptmotiv seiner Auffassung von der Menschwerdung: Wie der Mensch – paulinisch aus Leib, Seele und Pneuma bestehend (1 Thess 5,23) – ein zusammengesetztes Wesen ist, so ist auch Christus „zusammengesetzt“ (σύνθετος), und zwar ist er ein solches Wesen wieder einmal in Bezug auf die Heilsökonomie.⁴² Derselbe Gedanke kehrt in der zweiten Homilie wieder, wo Origenes sich noch einmal darauf beruft, den Abstieg der Seele Christi in den Hades darzustellen. Es ist für ihn auch ein Anlass, gegen diejenigen zu polemisieren, die einen pneumatischen Leib und eine mit dem Logos wesensgleiche Seele behaupten: Mit derartigen Vorstellungen würden sie die Güte des Logos, der um der Menschen willen als „zusammensetzter“ in die Welt kam, zunichte machen.⁴³

⁴⁰ H15Ps I,3 (ff. 3v–4r): Τῷ γὰρ Πατρὶ πῦχετο λέγων· φύλαξόν με, κύριε (Ps 15,1b), ἐπεὶ ὁ σωτὴρ ἐνδεής τοῦ Πατρὸς καὶ μόνος ὁ θεὸς τῶν ὄλων ἀνευδεής καὶ οὐδενὸς χρεῖαν ἔχει. Nicht zufällig hat Hieronymus diese Erklärung fallen gelassen.

⁴¹ Siehe besonders Orat XV, mit meinem Kommentar dazu in: *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata* (wie Anm. 21), 133–140.

⁴² H15Ps I,3 (f. 5r): Σύνθετός ἐστιν ὁ σωτὴρ διὰ σέ· σὺ μὲν σύνθετος εἶ, ἔχων σῶμα ἕλαττον τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς σου καὶ τῆς φύσεως τοῦ πνεύματός σου. Ὁ δὲ σωτὴρ μου καὶ Κύριος σύνθετός ἐστιν διὰ τὴν ἐκκλησίαν οὖσαν αὐτοῦ σῶμα, περὶ ἧς εὐχόμενος δεομένης φυλακῆς λέγει· φύλαξόν με, Κύριε (Ps 15,1b). Dieselbe Auffassung vertritt Origenes, unter anderem in CC I,66; II,9; Dial 6. Vgl. dazu *M. Fédou*, *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1995, 147–148.

⁴³ H15Ps II,8 (ff. 27r–v): Ὅθεν πλανῶνται οἱ λέγοντες ὅτι οὐ σύνθετος ὁ σωτὴρ ἐπιδημηκεν, ἀλλὰ ἀναλαβὼν σῶμα ὁμοιον τῇ ὑπερχούσῃ τοῦ αὐτοῦ λόγου οὐσία, μᾶλλον δὲ ταῦτόν τῃ οὐσίᾳ τοῦ λόγου, καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ ταύτῃ τῇ οὐσίᾳ τοῦ λόγου ἦν.

Die Implikationen, die sich ekklesiologisch und anthropologisch aus der christologischen Perspektive des Origenes ergeben, bringen unseren Prediger dazu, den Zuhörern die Verpflichtung zur wechselseitigen Bruderliebe innerhalb der Gemeinde als Leib Christi einzuschärfen. Wenn solche Verpflichtung in erster Linie die Christen betrifft, werden die Heiden trotzdem nicht ausgeschlossen: Alle Menschen sind ja nach dem Abbild des Logos geschaffen (Gen 1,26), und kein Christ soll sich deshalb erlauben, sich leichtfertig an einem Heiden zu vergehen. Die lebhaft anmutenden Ausführungen bilden ohnehin einen Exkurs mit Bezug auf den Gang der Auslegung, wie kurz darauf vom Prediger selbst eingeräumt wird. Doch sie spiegeln eine vertraute Haltung des Origenes wider, die auch in den Münchner Homilien häufig zu Wort kommt, denn sie betrifft die christliche Substanz der menschlichen Beziehungen innerhalb und außerhalb der Kirche. Besonders einprägsam sind hierzu die Überlegungen, die der Alexandriner in der *Homilie zu Psalm 81* anstellt, indem er das „Rollenspiel“ jeder menschlichen Existenz nach dem Vorbild Gottes sowie seiner Engel und Heiligen zu gestalten und einzuordnen versucht.

Nach dieser zum Teil sehr leidenschaftlichen Paränese nimmt der Prediger die Auslegung von V. 1 noch einmal auf (II,4): Der „Schutz“, wofür im Psalm gebetet wird, ist eine Notwendigkeit für jeden Menschen, wenn man den Versuchungen erfolgreich entkommen will. Die Engel haben sicherlich einen besonderen Auftrag, zu schützen, aber nur der Erlöser kann solchen Schutz am wirkungsvollsten gewähren, weil er allein „der Engel“ ist, „der uns von allen Übeln befreit“ (Gen 48,16)⁴⁴. Das Genesis-Zitat, das mitunter auf Jakob als Typus Christi anspielt, regt Origenes dazu an, sich kurz auf das Motiv von Christus als Engel zu besinnen. Damit bereichert er den bisher dargestellten Aufriss seiner Christologie um einen zusätzlichen Aspekt: die Angelologie. Auch sie ist im Rahmen der *katabasis* und des damit verbundenen Heilsplans zu betrachten: Der Alexandriner sieht, an die *kenosis* von Phil 2,6–8 anknüpfend, den Abstieg des Logos in die Welt zunächst als eine Metamorphose und Assimilierung an die Engel, bevor er zum Menschen wird.⁴⁵ Hinzu kommt die Anlehnung an die Worte des Paulus in 1 Kor 9,22: Der Erlöser, dessen Vorbild den Apostel inspiriert, „wird alles allen“, um alle zur Vollendung zu bringen.

Trotz unvermeidbarer „Umwege“, die die detaillierte Kommentierung benötigt, geht der christologische Leitfaden auch im Folgenden nicht verlo-

⁴⁴ H15Ps I,4 (ff. 6v–7r): Ἐγὼ οὐ πιστεύω ὅτι Μιχαὴλ ἢ Γαβριὴλ ἢ τις τῶν ἁγίων ἀγγέλων δύναται ῥύσασθαι ἐκ πάντων τῶν κακῶν· μόλις ἐξ ἑνὸς κακοῦ δύναται ῥύσασθαι, ἔστω καὶ ἐκ δευτέρου. Τίνα οὖν ζητῶ ῥυόμενον ἐκ πάντων τῶν κακῶν ἢ τὸν ἐξουσίαν ἔχοντα καὶ εὐλογεῖν τὸν Ἐφραΐμ καὶ τὸν Μανασσῆ (Gen 48,13–17); Τίς οὗτος ὁ ἄγγελος ὁ ῥυόμενος ἐκ πάντων τῶν κακῶν (Gen 48,16); Χριστὸς Ἰησοῦς, οὗ καλεῖται τὸ ὄνομα μεγάλης βουλήs ἄγγελος (Is 9,5).

⁴⁵ Siehe weiter unten die entsprechende Behandlung in der zweiten Homilie (Anm. 70).

ren. Wenn V. 2b-c (*Κύριός μου εἶ σύ, ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις*) die Selbstgenügsamkeit beziehungsweise die Bedürfnislosigkeit allein des Vaters noch einmal betont (I,5), und V. 3a (*τοῖς ἀγίοις τοῖς ἐν τῇ γῆ αὐτοῦ ἔθανμάστωσεν*) eine *synkrisis* zwischen den Wundern des Mose in der Wüste und denen von Josua im „Heiligen Land“ zieht (I,6), die den Vorrang des Josua beweisen soll, zwingt speziell die Interpretation von V. 4c (*Οὐ μὴ συναγάγω τὰς συναγωγὰς αὐτῶν ἐξ αἱμάτων*) den Prediger, auf die Frage nach dem Prosopon wieder einzugehen (I,7). Mittels einer seiner beliebten „Personifizierungen“, die das Lemma sowohl rhetorisch paraphrasiert als auch paränetisch ausbaut, gelingt es Origenes wieder einmal, den Erlöser als „die sprechende Person“ anzugeben: Christus ist also derjenige, der die nicht mit dem „Blut“ der Sünden befleckten Menschen versammelt.⁴⁶ V. 5 (*Κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου· σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί*) bestätigt wiederum die Prosopon-Angabe in Bezug auf den Erlöser, der eine zweifache Erbschaft besitzt: im Himmel und auf Erden. Seine Erbschaft im Himmel ist der Vater, diejenigen auf Erden sind seine Heiligen (I,8), wobei sich ein sozusagen symmetrisches Verhältnis ergibt: Wie der Sohn die Güte des Vaters empfängt, so empfangen die Heiligen vom Sohn die Güter, die der Vater ihm schenkt.⁴⁷

Zum Abschluss der erste Homilie wird diese wechselseitige Beziehung noch deutlicher, da Origenes plötzlich bemerkt, den „Kelch“ (*ποτήριον*) von V. 5a noch nicht ausgelegt zu haben (I,9).⁴⁸ Damit führt er die für ihn so typische Rede von der „geistigen Nahrung“ ein, die sich auf den Logos als „lebendiges Brot“ (Io 6,51) und „wahre Rebe“ (Io 15,1) gründet. Er ist also die „Speise“ und der „Trank“ der Gläubigen, so, wie es der Vater für den Sohn ist.⁴⁹ Der Logos bedarf nämlich des Vaters als Speise und Trank, denn er ist nicht „ohne Bedürfnisse“, wie der Prediger nochmals wiederholt. Deshalb wird er immer vom Vater ernährt.⁵⁰ Der Alexandriner lässt allerdings

⁴⁶ H15Ps I,7 (ff. 11v–12r): Δεῖ καθαρὸν εἶναι ἀπὸ αἱμάτων καὶ ἀπὸ μολυσμοῦ, ἀπὸ φόνων, ἀπὸ τραυμάτων τὸν μέλλοντα συναγεσθαι ὑπὸ τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον. Τούτοις πῶς οὐ· τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον σαφῶς ἐστὶ τοῦ συναγότος τὰς συναγωγὰς τὰς οὐκ ἐξ αἱμάτων τὸ λέγον· οὐ γὰρ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἅγιοι ἐγεννήθησαν (Io 1,13). Die Ergänzung von οὐ scheint aus dem Zusammenhang sowie auf Grund der folgenden Aussage des Hieronymus nötig zu sein. Vgl. Hier., Tr. XV,4 (211–213): „Manifeste qui loquitur Saluator est. Quis enim poterat alius dicere, ‚Non congregabo conuenticula eorum de sanguinibus‘ (Ps 15,4c)?“.

⁴⁷ H15Ps I,8 (f. 12v): Δύο κληρονομίας ἔχει ὁ σωτήρ, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτέρῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ κατωτέρῳ· ἐπὶ τῷ ἀνωτέρῳ τὸν θεόν, ἵνα ἀπ' αὐτοῦ ὠφεληται καὶ εὐεργετήται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς· ἐπὶ τῷ κατωτέρῳ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ, ἵνα τὰ ὠφελιμώτατα, ἃ λαμβάνει ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, διδῷ τοῖς ὠφελουμένοις.

⁴⁸ H15Ps I,9 (f. 13v): Μικροῦ δεῖν παραλελοίπαμεν τὸ ποτήριον!

⁴⁹ H15Ps I,9 (f. 13v): Ἡμεῖς μὲν τὸν σωτήρα πίνομεν καὶ τὸν σωτήρα ἐσθίομεν· ἐστὶ γὰρ ὁ λόγος ἄρτος ζῶν, ἐξ οὐρανοῦ καταβάς (Io 6,51), καὶ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (Io 15,1).

⁵⁰ H15Ps I,9 (ff. 15r-v): Ὁ δὲ σωτήρ μου οὐδέποτε ἀμελεῖ τῆς ἑαυτοῦ τροφῆς, ἀλλὰ ἀεὶ ἐργήγορε καὶ τρέφεται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς. Εἰ δὲ καθ' ὑπόθεσιν μὴ τρέφοιτο, οὐκ οἶδα τί ἀκολουθεῖ. Τρέφεται μέντοι καὶ αἰεὶ τρέφεται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ὁ σωτήρ.

durchblicken, dass auch der Vater seinerseits Freude daran hat, dass er Speise und Trank des Sohnes ist.⁵¹ Denn die immer wiederkehrende Rede von der geistigen Nahrung sprengt bekanntlich bei Origenes auch die hierarchisch-ontologischen Einschränkungen. Sie lässt dadurch eine wenn auch ungleiche Dynamik der wechselseitigen Anteilnahme bei all denjenigen entstehen, die sich an diesem Prozess beteiligen. Origenes hat dieses Thema besonders bei seiner Auslegung der Brotbitte im *Perì euchês* entfaltet.⁵² Es findet aber einen großen Nachklang in den Münchner Homilien, speziell in dem langen Zyklus über Ps 77⁵³. Dort wie hier unterstreicht der Prediger die Notwendigkeit der geistigen Nahrung als das Mittel, um nicht der Sterblichkeit zum Opfer zu fallen. Diese Überlegungen zeitigen eine neue christologische Implikation infolge einer Aporie, die aus 1 Tim 6,16 resultiert: Wenn der Vater nach dem Apostel „der Einzige ist, der die Unsterblichkeit besitzt“, dann wird die Unsterblichkeit des Erlösers durch den Vater gesichert, der ihm kontinuierlich Leben schenkt.⁵⁴

Endet die erste Homilie mit diesen noch etwa ungenauen Formulierungen über Christus als Gott und Mensch, so stellt die 2. Homilie eine Weiterführung der christologischen Auslegung von Ps 15 dar, die die Sicht des Origenes viel präziser erscheinen lässt. Wie oben bereits erwähnt, kehrt der Prolog auf die Frage nach dem Prosopon zurück. Wir kennen schon die Lösung des Alexandriners: Die Autorität der Apostel begründet unmissverständlich die Identifizierung „der sprechenden Person“ mit Christus (II,1). Doch der Prediger gibt zugleich zu, es sei nicht leicht, den ganzen Psalm in diesem Sinne zu interpretieren.⁵⁵ Zu dem Zweck hilft, nach dem von der Gemeinde erbetenen Gebet zur Unterstützung der Kommentierung, eine Distinktion unter denjenigen Stellen einzuführen, die in der Schrift von Christus sprechen: Man muss diejenigen unterscheiden, die sich auf ihn als Gott beziehungsweise als Menschen beziehen, oder genauer gesagt (wie sich übrigens Origenes selbst ausdrückt), sie einerseits auf den „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15), andererseits auf die Seele Christi verteilen. Die Tagesperikope, beginnend mit V. 7a, ist nun auf den Erlöser als

⁵¹ H15Ps I,9 (ff. 13v–14r): ἔστιν οὖν αὐτοῦ ποτήριον ὁ Πατήρ μακαρίου καὶ τοῦ πίνοντος. τί δὲ δεῖ λέγειν καὶ περὶ τοῦ πινομένου; Ποίαν μακαριότητα εἰπωμεν ἐπὶ τοῦ Πατρὸς;

⁵² Vgl. besonders Orat XXVII,11–12 und meine Ausführungen dazu in: La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata (wie Anm. 21), 224–227.

⁵³ Vor allem in H77Ps IV.

⁵⁴ H15Ps I,9 (f. 15v): ὦ Παῦλε, ἄρα μόνος ἔχει ἀθανασίαν (1 Tim 6,16) ὁ Πατήρ, ἄλλος δὲ οὐδεὶς; οὐ φησιν· οὐ γὰρ ἐπίκτητος ἐκείνου ἡ ἀθανασία, ἀλλὰ φύσει πέφυκεν αὐτῷ. Οὐδὲν ἐνδέχεται γενέσθαι περὶ τὸν θεόν, ἵνα μὴ ἀθάνατος ᾗ ὁ δὲ σωτὴρ ἀθάνατος, ἐπισκευαζομένης αὐτῷ τῆς ἀθανασίας, φησι γοῦν μεταλαμβάνειν ἑαυτὸν τοῦ Πατρὸς πρὸς ὃν εἶπε· σὺ εἶ ἡ μερίς κτλ. (Ps 15,5).

⁵⁵ H15Ps II,1 (ff. 17r–v): Τὰ μὲν οὖν ἐγκείμενα ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν σωτήρα, οἷς οἱ ἀπόστολοι ἐχρήσαντο, καὶ πρὸς λέξιν κεκρατημένως δι' ἡμῶν διηγησάθαι καὶ αὐτὰ μὲν οὐ πάντῃ ἐστὶν εὐχέρης· ὄλον δὲ τὸν ψαλμὸν σαφημίαι καὶ πρὸς λέξιν ἐφαρμόσαι ἑαυτῷ, ἀποδεικνύοντα ὅτι τοῦ σωτήρος ἐστὶ τὸ πρόσωπον, καὶ διδάξαι ἀξίως τοῦ σωτήρος τὰ λεγόμενα, δοκεῖ μοι αὐτοῦ τοῦ σωτήρος χρεῖαν ἔχειν.

Menschen zu beziehen, wobei die Seele Christi, auch im Hinblick auf die Worte von V. 9–10, allmählich in den Mittelpunkt rückt (II,1).⁵⁶

In der Tat kann V. 7a (*εὐλογήσω τὸν Κύριον τὸν συνετίσαντά με*) nur auf Christus als Mensch hinweisen. Dennoch ergänzt Origenes die gerade erwähnte Distinktion – mit späterer Terminologie gesagt – von den „zwei Naturen“ durch die wichtige Anerkennung ihrer „hypostatischen“ Einheit: Der Erstgeborene der ganzen Schöpfung vereinigt sich mit dem Menschen Christus, so dass er die hier vorliegenden Psalmworte, infolge der *communicatio idiomatum*, zugleich als Mensch und Gott aussprechen kann (II,2).⁵⁷ Diese Henosis des menschengewordenen Logos steht wohl im Hintergrund bei der Auslegung von V. 7b (*ἔτι δὲ καὶ ἕως νυκτὸς ἐπαίδευσάν με οἱ νεφροί μου*), wo die „Nieren“ dem Prediger zunächst Schwierigkeiten zu bereiten scheinen (II,3). Er beruft sich auf eine Redensart der Schrift, insofern die „Nieren“ nirgendwo „außerhalb der christlichen Lehre“ (*ἔξω τοῦ λόγου*) mit dem Prozess der Erziehung und des Verstehens des Menschen verbunden werden – eine Bemerkung, die Hieronymus weitergesponnen hat.⁵⁸ Der Alexandriner lässt, im Unterschied zu der Interpretation, die er an anderer Stelle gibt, dieses Mal die geläufige Verbindung der Nieren mit dem *ἐπιθυμητικόν* und dem damit verbundenen Motiv der Fruchtbarkeit zunächst außer Acht,⁵⁹ um sie als „die Samen“ oder „die Wurzel“ der „Begriffe“ zu betrachten. Das biblische Paar „Herz und Nieren“ (wobei das „Herz“ als der Sitz vom *hegemonikon* gilt) lädt den Alexandriner ein, diese andere Interpretation vorzulegen, die allerdings einmalig in seinem Werk zu sein scheint. Sie beinhaltet einen christologischen Aspekt, der demnächst zu Worte kommt: Die „Erziehung“ der „Nieren“ im geistigen Sinn hilft nämlich, die *impeccantia* der Seele Christi zu begreifen.

Origenes erinnert danach ein zweites Mal an die Perspektive der *kenosis* anhand von Phil 2,6–7, um nun den Abstieg des Erlösers in die Welt in erster Linie der Seele Christi zuzuweisen: Nicht der Erstgeborene der ganzen

⁵⁶ H15Ps II,2 (ff. 17v–18r): Ἐν γὰρ ταῖς γραφαῖς διαστέλλεις πότε λέγει Κύριος, ὁ κατὰ τὴν θεότητα νοούμενος, καὶ πότε λέγει Χριστός, ὁ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον νοούμενος. Τὰ δὲ ἐν τῷ ψαλμῷ νῦν ἀπὸ Χριστοῦ προσώπου λέγεται τοῦ νοουμένου κατὰ τὸ ἀνθρώπινον.

⁵⁷ H15Ps II,2 (f. 18v): Ἡνώθη γὰρ ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1,15), τὸ πνεῦμα τῆς βουλήs καὶ ἰσχύs (Is 11,2), τῷ σωτήρι τῷ νοουμένῳ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, γεννωμένῳ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (Rm 1,3). Καὶ οὕτως λέγει, τῆς ἐνώσεως ἀντιλαμβανόμενος, τὸ εὐλογήσω τὸν Κύριον τὸν συνετίσαντά με (Ps 15,7a).

⁵⁸ H15Ps II,3 (ff. 18v–19r): Οὐκ οἶδα δὴ τοὺς νεφροὺς παραλαμβανόμενος τοῖς ἔξω τοῦ λόγου εἰς τὰ περὶ συνέσεως ἢ ἐντρεχέας πράγματα ὡς ἐν τῇ γραφῇ· ἐν γὰρ τῇ γραφῇ ὁ θεὸς ἐτάζων τὰ κρυπτά, ἐτάζει καρδίας καὶ νεφροῦς. Vgl. Hier., Tr. XV,7 (359–367): „Nam quantum in memoria mea est, nec apud philosophorum quempiam nec apud rhetorum, nec apud poetas, nec apud ipsos quidem medicos, qui naturae corporum scientiam reprimunt, umquam legisse me noui, renes pro intellectibus et profunda cogitatione positos. Scriptura autem hac consuetudine utitur, ut quando uult secretum aliquid et arcanum uel mysticum demonstrare, dicat ‚Scrutans corda et renes Deus‘ (Ps 7,10); ut, cor secretum cum sit, secretiores cordis partes sint renes“.

⁵⁹ Vgl. FrLam 73 (264,11): Νεφροὶ δὲ ἐν τῇ γραφῇ τὸ ἐπιθυμητικόν; H37Ps L 1,6 (282,1–20).

Schöpfung, sondern sie steigt vom Himmel hinab, wobei sie die „Schätze“ mit sich trägt, die sie in ihre „Nieren“ gelegt hat. Es sind diese, die die Seele Christi so vorbereitet und im Voraus „erzogen haben“, dass Christus als Mensch imstande ist, der Sünde in der „Nacht“ (Ps 15,7b) dieser Welt völlig zu entgehen.⁶⁰ Bleibt diese Deutung der „Nieren“ einzigartig im Werk des Alexandriners, ihr anzunehmender Kontext ist trotzdem leicht erkennbar: Es ist bekanntlich die Lehre von der Seele Christi im Zustand der Präexistenz, die dann explizit wird, als Origenes das Schicksal des Erlösers von dem der anderen Menschen im Lichte von Ps 50,7 unterscheidet. Diese Schriftstelle wird im Allgemeinen von ihm in dem Sinne interpretiert, dass keiner ohne die *sordes* in die Welt kommt, das heißt ohne die „Makel“, die an jedem Menschen infolge der Verbindung der Seele mit dem Leib haften.⁶¹ Aber an dieser Stelle bedient sich Origenes des Zitats aus Ps 50,7 eher, um die Einzigartigkeit der Seele Jesu zu behaupten, ohne Christus selbst (wie er dies woanders tut) als *sordidatus* um der Menschen willen zu betrachten.

Wie die Interpretation von V. 8 weiter zeigt (*προωρώμην τὸν Κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἔστιν, ἵνα μὴ σαλευθῶ*), besteht eine solche Einzigartigkeit in der einmaligen Beziehung zwischen der Seele Christi und dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung. Darin tritt die zuvor angedeutete „hypostatische Einheit“ zwischen Mensch und Gott in Christus am deutlichsten hervor. Der Logos ist nicht nur der Seele ständig gegenwärtig, sondern er vereinigt sich mit ihr beziehungsweise mit dem Menschen Jesus, so dass man nicht mehr von „dem einen“ und „dem anderen“ sprechen kann.⁶² Die Argumentation zu Gunsten dieser an sich durchaus „klassischen“ christologischen Formulierung basiert auf einer Schriftstelle, die Origenes auch anderswo zu demselben Zweck verwendet hat: gemäß 1 Kor 6,7, „wer sich mit dem Herrn vereinigt, wird ein Geist mit ihm“. Es handelt sich für den Alexandriner um ein wichtiges *testimonium* für seine Rede von der Vergöttlichung, aber diese paradigmatische Bedeutung ist gerade von seiner christologischen Relevanz abhängig. Wie in *Peri euchês* die „Seele“ im Verlauf des geistigen Fortschritts dazu berufen ist, in

⁶⁰ H15Ps II,3 (f. 19v): Καὶ ἰδὼν μοι ἐκείνην τὴν ψυχὴν, ἣτις οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ, ἀλλ' ἑαυτὴν ἐκέλευσε μορφὴν δούλου λαβοῦσα (Phil 2,6–7), νοῶν μοι ταύτην τὴν ψυχὴν, ὅρα αὐτὴν ἐναποθησαυρίζουσιν δόγματα καὶ νοήματα, καὶ ἐναποτιθεῖσαν οὐ τῇ καρδίᾳ ἀλλὰ τοῖς νεφροῖς, ἵνα ἀπὸ τῶν νεφρῶν ἀναβῆ ἐπὶ τὴν καρδίαν· ὅρα μοι τὴν ψυχὴν Ἰησοῦ ἐρχομένην ἐπὶ τῶν οὐ σωματικῶν νεφρῶν, ἔχουσιν τὰ παιδεύοντα καὶ τὰ ἐπιστρέφοντα, δι' ἃ συνεπιδημήσαντα ἐκείνη τῇ ψυχῇ οὐκ ἔργω ἀμαρτίαν (2 Cor 5,21) καὶ οὐχ ἡμαρτεν καὶ οὐκ ἐλάλησεν ἀμαρτίαν ἄνθρωπος ὧν.

⁶¹ H15Ps II,3 (f. 20r). Origenes hat mehrmals Ps 50,7 kommentiert, um seine Lehre vom *ῥύπος* (beziehungsweise der *sordes*) der Seele darzulegen. Vgl. zum Beispiel CMt XV,23; CRm V,9,12; CC VII,50; HLv VIII,3. Siehe auch G. Sfameni Gasparro, Corpo, in: *Monaci Castagno* (Hg.), Origenes. Dizionario (wie Anm. 1), 87–92, besonders 91.

⁶² H15Ps II,3 (ff. 20v–21r): Ἡ ἀνθρωπίνῃ λέγει ψυχῇ Ἰησοῦ τὸ προωρώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου (Ps 15,8a). Ποῖον Κύριον; ἀρὰ γε τὸν Πατέρα λέγει ἢ τὸν πρωτότοκον πάσης τῆς κτίσεως (Kol 1,15) αἰεὶ αὐτῇ παρόντα; τί δὲ λέγω „παρόντα“; ἡνωμένον, ἵνα μηκέτι ἄλλος ἢ ἄνθρωπος καὶ ἄλλος ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1,15).

das „Pneuma“ einzugehen, so ist die Seele Christi sozusagen „archetypisch“ ein Pneuma mit dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung.⁶³

Origenes hält sich noch eine Weile über V. 8 (II,4) und das Bild der „Nieren“ im V. 7b (II,5) auf. Es sind zwei bedeutsame Abschnitte dieser Predigt, weil der Alexandriner im ersten die Seelenlehre im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus kurz erörtert. Gegen die valentinianische These von den festen Naturen der Menschen bemüht er sich ein weiteres Mal, den Zustand der **πνευματικοί** als das Ziel der geistigen Vollendung im Lichte der Vereinigung von Seele und Logos darzulegen,⁶⁴ wobei er hier in besonders eindrucksvoller Weise das Motiv nicht nur der *imitatio Christi* (mit 1 Kor 11,1), sondern auch der *imitatio Dei* (mit Mt 5,48 und Lv 11,45) einführt. In dem darauf folgenden Abschnitt empfindet der Alexandriner das Bedürfnis, die „Nieren“ jetzt im Rahmen seiner Lehre vom „inneren Menschen“ und den geistigen Sinnen zu erklären. An dieser Stelle ergänzt er seine Interpretation wohl in Bezug auf die **κοινὰ ἔννοιαι** und das damit verbundene Naturgesetz. Wie er es zu Anfang der ersten Homilie bei der Auslegung des Psalmtitels getan hat, bezieht er sich nochmals auf Rm 2,14–15. Im Grunde zielt er weiter auf das Ziel der Vollendung hin, denn die „Nieren“ liefern die Voraussetzungen und die Vorbedingungen zur geistigen Aktivierung der Menschen. Deren reifste Frucht ist nämlich die ständige Innewohnung des Logos in der Seele, wobei auch der Vater neben ihm – wie es häufig der Fall bei Origenes ist – mit einbezogen werden kann.

Mit der Auslegung von V. 8 im Hinblick auf die Innewohnung des Logos in der Seele der Heiligen nach dem Vorbild Christi kündigt sich schon der christologische Höhepunkt an, den die Kommentierung von V. 9 und 10 mit sich bringt. Bei der Lösung einer neuen scheinbaren Aporie im Psalmtext (dieses Mal mit Za 3,1) berührt der Alexandriner schon den soteriologischen Prozess, der durch den Tod Christi, seinen Abstieg in die Unterwelt, seine Auferstehung und seinen Aufstieg in den Himmel die Beseitigung der Sünde erreicht (II,6). Nachdem Origenes die Variante von V. 9a-b (**Διὰ τοῦτο ἠύφρανθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ δόξα μου**) im Text der Apostelgeschichte – das heißt **γλώσσα** statt **δόξα** – mittels einer Gleichsetzung zwischen „Zunge“ und „Herrlichkeit“ auch in eigener Sache brillant erklärt hat⁶⁵, wendet er sich schließlich dem apostolischen Zeugnis zu (II,8). Wie

⁶³ H15Ps II,3 (f. 21r): **Εἶτα ὁ μὲν κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμᾳ ἐστίν** (1 Kor 6,17), οὐ θέλεις δὲ τὴν μὴ ἁμαρτάνουσιν ψυχὴν, τὴν ἐκουσίως καταβάσασιν, τὴν μὴ ἀρπαγμὸν ἠγησαμένην τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil 2,6), ἐν πνεύμα γεγενῆσθαι καὶ ἐν γεγενῆσθαι πρὸς τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Kol 1,15). Zur Verwendung von 1 Kor 6,17 als Paradigma für die Vereinigung der Seele Christi mit dem Logos vgl. *Prin* II,6,3 (142,4–10; 143,14–17); *CIo* XX-XII,25,326 (470,20–24).

⁶⁴ H15Ps II,4 (f. 21r): **Ἄει γὰρ ἐν τῷ τιμιωτέρῳ καὶ δεξιῷ τόπῳ τῆς ψυχῆς ἦν παρὸν τὸ βοηθοῦν, παρὸν ὁ Πατὴρ ἢ παρὸν ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως** (Kol 1,15), ἐνούμενος τῇ ψυχῇ, ἵνα εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὸ **ἵνα μὴ σαλευθῶ** (Ps 15,8).

⁶⁵ H15Ps II,7 (f. 25v): **ἠγαλλιάσατο ἡ δόξα μου** (Ps 15,9b): **δόξα δὲ μου ἐστίν ἡ γλώσσα**

zuvor angegeben, ist dieser Abschnitt auch in der lateinischen Übersetzung des Rufins erhalten.⁶⁶

Die „Hoffnung“, die V. 9c mit Bezug auf das „ruhende Fleisch“ verkündet (*Ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι*), geht nach den Worten des Origenes auf die Person „meines Herrn Jesus“ zurück und betrifft nicht so sehr die Auferstehung des Leibes an sich als vielmehr seine glorreiche Aufnahme in den Himmel.⁶⁷ Diese wird zunächst zum eigentlichen Schwerpunkt im Heilsereignis von Tod und Auferstehung Christi, bevor der Alexandriner rekapitulierend auf die Seele Christi und ihren Abstieg bis zum Hades anhand von V. 10a eingeht. Denn Christus ist der erste Mensch, der mit seinem „irdischen Leib“ (*γήϊνον σῶμα*) in den Himmel aufsteigt, wobei dieser Leib die Merkmale des Leidens noch auf sich trägt. Nicht nur lassen sich nicht die angeblichen Himmelfahrten von Elias und Henoch, deren Schriftzeugnis für den Alexandriner unerschlüssig bleibt, mit dem Aufstieg Jesu vergleichen:⁶⁸ Um das nie Gesehene „Schauspiel“ (*θέαμα*) des „Erstgeborenen der Toten“ (Kol 1,18; Of 1,5) auszumalen, der mit seinem von den Wunden noch gezeichneten Fleisch durch die Pforten des Himmels eingeht, bedient sich Origenes der Texte von Is 63,1–7 und Ps 23,7–10. Wie er es unter anderem auch im *Johanneskommentar* tut, entnimmt er diesen Schriftstellen einen Dialog zwischen dem Auferstandenen und den himmlischen Scharen der Engel, die ihn nach anfänglichem Staunen und nach Ratlosigkeit als den triumphierenden Herrn mit seinem Leib (*ὡς νικηφόρος νικήσας μετὰ τοῦ σώματος*) jubelnd empfangen.⁶⁹

Mit dem Übergang zum Kommentar von V. 10a (*ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν ᾄδην*) rückt die Seele Christi für eine kurze Weile wieder in den Mittelpunkt. Sie allein steigt in den Hades hinab, weil sich dort nur die Seelen aufhalten, während Christus zuvor als „Zusammengesetzter“ (*σύνθετος*) in die Welt kommt. Doch jetzt betrachtet der Prediger die ganze Tragweite des Abstiegs des Herrn, in erster Linie wohl als Logos verstanden, aus den Höhen des Himmels, und beschreibt seine *katabasis* vor allem im Sinne einer fürsorglichen und entgegenkommenden *kenosis*. Denn der Erlöser geht mit seinem Abstieg in eine „Metamorphose“ oder „Verwandlung“ ein, die sich je nach der unterschiedlichen Lage der geisti-

μου. Origenes erwägt zunächst die Möglichkeit eines Schreibfehlers und bringt dann seine Gleichsetzung ein. Vgl. auch Hier., Tr. XV,9 (488–490): „Pro eo autem quod in Actibus apostolorum et in editione vulgata legitur, ‚Exultavit lingua mea‘ (Ps 15,9b), sciendum apud ceteras editiones et apud ipsos quoque Septuaginta non ‚linguam‘ positam esse, sed ‚gloriam‘“. Die persönliche Note kommt vor allem in dem Gebet vor, das der Alexandriner an die Gemeinde adressiert: (f. 25v): *Ἐύξασθε περὶ ἐμοῦ, εἰ καὶ ἀνάξιός εἰμι, ἵνα ἐκ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ καὶ ὑμῶν δὲ ὁ θεὸς γλώσσάν μοι καὶ δόξαν, ὥστε δοξάζεσθαι με παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἢ γλώσσά μου.*

⁶⁶ Vgl. oben Anm. 3.

⁶⁷ H15Ps II,8 (ff. 26v–27r): *Ἐπ' ἐλπίδι* (Ps 15,9c) *πελίκης; Οὐχ ὅτι ἀνέστη ἐκ νεκρῶν ἐνθάδε - τοῦτο γὰρ μέτρον ἦν -, ἀλλὰ ἐλπίς ἦν, ὅτε ἀνελήφθη εἰς οὐρανόν.*

⁶⁸ Zum Vergleich mit Henoch und Elias siehe H15Ps II,8 (f. 26r).

⁶⁹ Zum ähnlichen Gebrauch von Is 63, vgl. ClO VI,56,288–289 (164,29–165,9); CMt XVI,19 (540,7ff.); HIud VII,2 (508).

gen Wesen richtet: So wird er zum Engel mit den Engeln und zum Menschen mit den Menschen. Nur dadurch wird es möglich, die Teilhabe an dem Logos nachzuvollziehen, und zwar auf Grund des Prinzips: „Christus gebigt sich zu jedem so, wie jeder ihn aufnehmen kann.“⁷⁰

Nach schneller Erledigung der Auslegung von V. 10b (*Οὐδὲ δώσεις τὸν οὐσιὸν σου ἰδεῖν διαφθοράν*), wo „sehen“ als Redensart der Schrift im Sinne von „erfahren“ erklärt wird (II,9), fassen die kurzen Kommentare von V. 11a (*Ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς*) und 11b (*πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου*) die die zwei Predigten durchziehende Vorstellung von Christus als Mensch und Gott (II,10) zusammen: einerseits bemerkt Origenes, dass in Christus „das Menschliche“ beziehungsweise „das zusammengesetzte Wesen mit dem Leib“ auf dem Weg zum Himmel hinaufsteigt, wobei er uns als unser Vorbild „zum Vater und Gott des Universums“ führt⁷¹; andererseits genießt der Sohn, nun in seinem Verhältnis zum Vater gesehen, die „Freuden“, die ihm der Vater durch die ständige Betrachtung seines „Angesichts“ (*πρόσωπον*) schenkt⁷².

4. Zum Abschluss: Eine Bereicherung der origeneischen Christologie

Wenn dieser Überblick, trotz seiner Länge, den gedanklichen Reichtum der beiden Homilien nur ungenügend widerzuspiegeln vermag, so ist umso schwieriger, nun nach dem eigentlichen Ertrag zu fragen, den wir für unser Bild der origeneischen Christologie gewinnen können. Um ein knappes und vorläufiges Fazit zu ziehen, lässt sich zunächst feststellen, dass die zwei Predigten zahlreiche Elemente enthalten, die in einer Kontinuität mit dem bisher Bekannten stehen. Der Gesamtaufriß des Heilsereignisses in Christus, durch die zwei miteinander verbundenen Momente seiner *katabasis* und *anabasis*, stellt in gewissem Sinne eine schon „klassisch“ anmutende Formulierung der Christologie dar. Sie kehrt mehrfach in den Schriften des Alexandriner wieder, vor allem in *Peri archôn* und im *Johanneskommentar*, auch wenn wir eine ausführlichere Behandlung anhand des Psalmtextes bekommen. Wenn dagegen die dem Origenes eigentümliche Lehre der *epinoiai* Christi nicht besonders in Erscheinung tritt, so darf man sie jedoch ohne Weiteres voraussetzen, denn sie ist im *Cod. Graec.* 314 mehrmals bezeugt.⁷³

⁷⁰ H15Ps II,8 (ff. 27v–28r): οὐ γὰρ ἐχάρουν αὐτὸν οἱ κατώτεροι, ἀλλ’ ὥσπερ ἐμοὶ γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως παρ’ ἄλλοις ἄγγελος καὶ παρ’ ἄλλοις θρόνος, κυριότης, ἀρχή, ἐξουσία· καὶ ἐκάστω γίνεται ὁ Χριστός, ὅπερ ἕκαστος δύναται αὐτὸν χωρῆσαι.

⁷¹ H15Ps II,10 (f. 29r): Αναβαίνει γὰρ ἐπὶ τὰς ὁδοὺς τῆς ζωῆς τὸ ἀνθρώπινον καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ μάλιστα ὁδόν. Τοῦτο τὸ σύνθετον τοῦ σώματος, περὶ οὗ ταῦτα εἰρήκαμεν, φησί· ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς (Ps 15,11a).

⁷² H15Ps II,10 (f. 29v): Μετὰ τοῦτο ἔστι· πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου (Ps 15,11b). Καὶ περὶ τοῦτου δὲ λεκτέον, ὅτι αἱ ἀληθῆς εὐφροσύνας εἰσὶν, ἃν Χριστὸς πληροῦται, ἀπὸ τοῦ πατρικοῦ γενόμενα προσώπου θεωρουμένου αὐτῷ.

⁷³ Hinweise dazu findet man zum Beispiel in H36Ps II,1 (ff. 42r–v): νοήσεις δὲ τὸ λεγόμενον ἐπιστήσας ταῖς περὶ τοῦ Κυρίου ἐπινοίαις. Vgl. außerdem H36Ps I,4 (f. 39v); H67Ps II,8 (f. 114v); H73Ps I,5 (f. 121v); H77Ps VI,2 (ff. 278r–v).

Weiter anzumerken ist die Vielfalt der Implikationen, welche die christologische Sicht des Origenes mit sich bringt, da sich sein diesbezüglicher Diskurs in einem breiteren Rahmen entfaltet, der zusätzlich den Zentralwert der Christologie innerhalb seiner Theologie bestätigt. Die vielen soteriologischen, ekklesiologischen, anthropologischen und angelologischen Korollare stehen vor allem im Vordergrund, während der Zusammenhang der Pneumatologie mit der Christologie kaum angesprochen wird. Vielleicht ließe er sich mittels der oft skizzierten Vorstellung des geistigen Fortschritts gewinnen, insofern für die Vollkommenen das „Einswerden“ mit Christus ein „Einssein im Geist“ mit dem Logos bedeutet. Allerdings konzentriert sich Origenes vorwiegend auf die innertrinitarische Relation zwischen Logos und Vater, ohne den Geist mitzueinbeziehen. Außerdem scheint dieser Zug die neuen Psalmenhomilien doch weitgehend zu charakterisieren, sogar dann, wenn sie sich mit dem für sie durchaus zentralen Thema der Vergöttlichung befassen.⁷⁴

Was das Verhältnis des Sohnes zum Vater betrifft, sehen wir eine deutliche Überzeugung von der Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn, die gut zu dem bekannten Ansatz der origeneischen Christologie passt, insofern unser Prediger dieselbe subordinatianische Note verrät. Einige Akzente sind dennoch ungewohnt, wie die Notwendigkeit des Bittgebets des Sohnes, nicht nur als Mensch, sondern auch als die Weisheit, an den Vater. Die ontologische Abhängigkeit des Sohnes (sowie selbstverständlich aller anderen geistigen Wesen) kommt weiter zum Vorschein, wenn Origenes dessen Erhaltung am Leben vom Vater als seiner „Speise“ und „Trank“ abhängig macht. Diese „Ernährung“ des Sohnes durch den Vater erweist sich dann als die ständige Schau seines Angesichts, die den Sohn mit „Freuden“ erfüllt. Man bekommt mitunter den Eindruck einer Reziprozität der geistigen Beziehung, weil der Alexandriner auch auf die Freude des Vaters anspielt, des Sohnes „Speise“ und „Trank“ zu sein. Immer wieder spürt man das Bestreben, die Einzigartigkeit von Christus gegenüber allen anderen geistigen Wesen zu betonen, ohne andererseits seine wesentliche Rolle als Vermittler und Vorbild für die Menschen zu mindern.

Das Geheimnis von Christus, soweit von ihm zugleich als Gott und Mensch die Rede ist, formuliert Origenes erneut sozusagen „klassisch“, indem er von einer so intimen Union beider spricht, die Logos und Mensch in einem Wesen vereint. Andererseits erkennt er auch die Notwendigkeit, göttliche und menschliche Aspekte in Christus anhand der jeweiligen Schriftstellen zu unterscheiden. In diesem Rahmen spielt die Lehre von der Seele Christi eine größere Rolle. Denn ihre Vereinigung mit dem Logos, die sie zu einem „Pneuma“ macht, wird vom Alexandriner auf dieselbe Weise

⁷⁴ Vgl. dazu meinen Beitrag: „Et l'homme tout entier devient Dieu“: La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes (Paris, 26. Oktober 2013).

argumentiert, wie er sie in *Peri archôn* vorgetragen hat.⁷⁵ In der Darstellung des Christus-Ereignisses offenbart sich weiterhin der Protagonismus der Seele speziell in der *katabasis* des Erlösers: zunächst in die Welt und dann bis zum Hades nach dem Tode Christi. Somit haben wir zweifellos mit dem Hauptkern der christologischen Darlegung unserer beiden Homilien zu tun, aber die zum Teil skizzenhaften Bemerkungen des Alexandriners lassen verschiedene Fragen aufkommen. Manchmal scheint die Seele, sozusagen im Alleingang, den Prozess der Menschwerdung zu übernehmen (wobei die zusammengesetzte menschliche Natur Christi aus Leib, Seele und Geist klar gegen gnostische Abweichungen verteidigt wird), während an anderer Stelle die *kenosis* des Logos eher in den Vordergrund tritt. Sie gestaltet sich durch Verwandlungen, die jeweils darauf zielen, jedem gerecht zu werden, dem sie gelten sollen. Dabei spürt man einen neuen Akzent, wenn die Assimilierung des Logos an die Engel und die Menschen auch damit gerechtfertigt wird, dass die Welt dank der *katabasis* des Erlösers ihre Ordnung und Vollendung empfangen soll. Vor allem aber lässt die wiederholte Behandlung der „Nieren“ in V. 7b die Lehre von der Seele Christi in einem anderen Licht erscheinen, denn Origenes hat sonst nirgends auf ähnliche Weise argumentiert.

Zuletzt verraten unsere Homilien eine teilweise neue Sprache, auch, wenn sie auf die *anabasis* des auferstandenen Christus zu sprechen kommen. Der „irdische Leib“ des Auferstandenen hatte sich bisher bei Origenes nicht gleichzeitig so vom Leiden gezeichnet und so triumphierend gezeigt, dass er auch die biblischen Präzedenzfälle von Henoch und Elias ganz beiseiteschieben würde.⁷⁶ Der Prediger war sich dessen bewusst, dass er vielleicht mit solchen Reden (ganz besonders in seiner palästinensischen Umgebung) bei manchen Gemeindemitgliedern Anstoß erregen würde, strengte sich trotzdem nicht an, hier wie anderswo in unseren Homilien, seine Zunge im Zaum zu halten. Er hatte ja seine Zuhörer gebeten, sie möchten mit ihrem Gebet helfen, dass ebendiese Zunge sowohl bei Gott als auch bei den Menschen verherrlicht werde.⁷⁷ Die neuentdeckten Münchner Homilien beweisen jetzt, dass diese vor langer Zeit geäußerte Erwartung in Erfüllung gegangen ist.

⁷⁵ Vgl. H15Ps II,3 (ff. 20v–21r) mit Prin II,6,3 (142,4–10; 143,14–17).

⁷⁶ Diese Verdrängung der zwei Präzedenzfälle vom Alten Testament kommt trotz deutlicher Parallelen in ClO VI,56,288–289 (164,29–165,9) gar nicht vor.

⁷⁷ Vgl. oben Anm. 65.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15
in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität
nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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.

Musste Jesus für uns leiden?

Soteriologie und Gottesbild

VON KLAUS VECHTEL SJ

Einleitung

Vor wenigen Jahren veröffentlichte der islamische Schriftsteller Navid Kermani in der „Neuen Zürcher Zeitung“ eine Bildbetrachtung zu Guido Renis Altarbild „Kreuzigung“ (San Lorenzo in Lucina, Rom).¹ Kermanis teils scharfe Kritik an einem als barbarisch und körperfeindlich empfundenen Symbol, das eher mit einer Verklärung des Leidens und mit Gewaltverherrlichung als mit der Erlösung der Menschheit verbunden wird, löste eine lebhaft kulturpolitische Debatte aus, die gezeigt hat, welche Erklärungsnot um das Kreuz auch im innerchristlichen Bereich besteht.² Dabei sieht sich der christliche Glaube bereits seit seinen Anfängen durch den Tod Jesu am Kreuz herausgefordert. Die biblischen Hinweise auf eine Flucht der Jünger (Mk 14,50; Joh 16,32) beziehungsweise die nach der Gefangennahme und Kreuzigung Jesu erfolgte Rückkehr von Gliedern des Jüngerkreises nach Galiläa deuten darauf hin, dass Jesu Kreuzestod seinen Anhängern zunächst als ein unbegreifliches Geschehen erscheinen musste. Durch den Glauben an die Auferstehung, so Jörg Frey, wurde das Faktum des Todes Jesu jedoch nicht entschärft: Dass Jesus, den Gott von den Toten auferweckt und zum Herrn einsetzt, in den Tod dahingegeben wurde, bedurfte einer Erklärung.³

Im Folgenden steht die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu und dessen Implikationen für das christliche Gottesbild im Mittelpunkt: Warum musste Jesus leiden? Ist der christliche Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Jesu Ausdruck eines Gottesbildes, das Gewalt und Leiden verherrlicht?

¹ Trotz der Ablehnung des Kreuzes kommt Kermani zu einer bemerkenswerten Neuinterpretation des Kreuzesgeschehens. Der Jesus, den Guido Reni in seiner „Kreuzigung“ darstellt, wird für Kermani zum Repräsentanten einer Menschheit, die an Gott leidet, weil sie seine Gegenwart vermisst. Vgl. *N. Kermani*, Bildansichten: Warum hast Du uns verlassen?, in: Neue Zürcher Zeitung vom 14.03.2009, online unter: http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/warum_hast_du_uns_verlassen_guido_renis_kreuzigung-1.2195409; zuletzt aufgerufen am 29.06.2014.

² Vgl. dazu *J.-H. Tüch*, Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse, in: *IKaZ* 38 (2009) 220–234. Vgl. auch: Ein gebildeter Mann. Gesagt, getan: Kardinal Lehmanns Brief an Roland Koch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 16.05.2009; *Th. Assheuer*, Ein Gotteslästerer, in: *DIE ZEIT* vom 20.05.2009, online unter: <http://www.zeit.de/2009/22/Portraet-Kermani>; zuletzt aufgerufen am 29.06.2014; *F. W. Graf*, Kant hat dasselbe gelehrt wie Kermani, in: Frankfurter Allgemeine Feuilleton vom 21.05.2009, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/hessischer-kulturpreis-kant-hat-dasselbe-wie-kermani-gelehrt-1799618.html>; zuletzt aufgerufen am 29.06.2014.

³ Für Frey stellt dabei die Jüngerflucht ein historisch kaum bezweifelbares Faktum dar. Vgl. *J. Frey*, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Diskussion, in: *Ders./J. Schröter* (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 3–50, hier 45–50.

- Dazu wird in einem ersten Punkt eingegangen auf eine Debatte, die im Jahr 2012 ein theologisches Streitgespräch zwischen den renommierten Systematikern Magnus Striet und Jan-Heiner Tück über den christlichen Erlösungsglauben ausgelöst hat.⁴
- In einem zweiten Punkt sind die in dieser Debatte aufgeworfenen Fragen auf zwei verschiedene Deutungsmodelle des Todes Jesu zu beziehen: Der Tod Jesu als Zeichen der Liebe Gottes oder als Stellvertretung der Sünder.
- Schließlich soll eine Vermittlung dieser beiden Deutungsmodelle – insbesondere mit Hilfe der Kategorie der sakramentalen Ursächlichkeit – unternommen werden.

1. Der theologische Disput um den Kreuzestod Jesu

Für den Freiburger Systematiker Magnus Striet ist das Verständnis von Jesu Kreuzestod und der darin erwirkten Erlösung des Menschen belastet durch die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury. Striet charakterisiert die Satisfaktionslehre folgendermaßen: Gott macht seinen eigenen Sohn zum Opfer und setzt ihn der Brutalität des Kreuzes aus, damit der Mensch mit Gott versöhnt werden kann. Der Mensch hat durch mangelnde Ehrerbietung die Schöpfungsordnung verletzt, kann aber aus sich selbst heraus keine Genugtuung beziehungsweise Sühne leisten, die Gott gegenüber groß genug ist. Aus diesem Grund bleibt Gott nichts anderes übrig, als durch den Sühnetod seines Sohnes selbst das Versöhnungswerk zu leisten.⁵ Gegenüber einer so verstandenen Satisfaktionslehre, die wohl nicht Anselms Intention vollständig wiedergibt, sondern eine theologiegeschichtlich wirksam gewordene Rezeption Anselms, macht Striet zwei Einwände geltend:⁶

⁴ Vgl. *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg i. Br. 2012; vgl. dazu auch *P. Schroffner*, Das Kreuz. Symbol der Gewalt oder Zeichen des Heils?, in: *StZ* 138 (2013) 417–420.

⁵ Vgl. *M. Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: *Ders./Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 11–31, hier 13–14. Das Spezifikum der Satisfaktionslehre, wie sie *üblicherweise verstanden wird*, lässt sich nach Gisbert Greshake folgendermaßen zusammenfassen: Das Wesen der Erlösung liegt darin, „daß der Gottmensch Jesus Christus am Kreuz Gott die gerechte Sühne für unsere Schuld leistet und durch sein Leiden und Sterben die unendliche Genugtuung für unsere Sünden bezahlt, die wir nicht zahlen können, so daß durch ihn der Gerechtigkeit Genüge getan, sein Zorn besänftigt und Versöhnung zwischen Gott und Menschheit gestiftet wird“ (*G. Greshake*, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: *Ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. [u. a.] 1983, 80–104, hier 80).

⁶ Gegenüber jüdischen und islamischen Einwänden will Anselm zeigen, warum Gott aus Respekt vor der menschlichen Freiheit die Sünde nicht durch seine allgemeine Versöhnungsgesinnung, sondern durch eine geschichtliche Versöhnungstat hinwegnimmt. Dabei geht es in Jesu Kreuzestod, so zeigt die neuere Anselm-Forschung, nicht um die Wiederherstellung der Ehre, die Gott für sich verlangte. Es geht vielmehr um die Ehre, die den universalen *ordo* des Rechts und des Friedens zwischen Gott und Mensch begründet und welche somit auch die Ehre, die Würde und den Frieden des Menschen begründet. Anselms Satisfaktionslehre bliebe folglich, wenn auch in der zeitbedingten Gestalt seiner Denkkategorien, der biblischen Bundestheologie verpflichtet.

- Zum einen krankt die Satisfaktionslehre am Erbe der augustinischen Ursündenlehre: Die Vorstellung einer in der Ursünde Adams grundgelegten Schuld des Menschen macht die Menschwerdung Gottes notwendig und verhindert es, dass Sünde nicht streng freiheitstheoretisch als Handlung des verantwortungsfähigen Subjekts verstanden werden kann.
- Zum anderen wird der Gedanke der Wiederherstellung der Ehre Gottes kritisiert.⁷ Auch wenn es allein die Initiative des barmherzigen Gottes ist, welche die Möglichkeit zur Versöhnung eröffnet, so werde der Tod Jesu bei Anselm als die *Bedingung* des Sündennachlasses gedacht. Es sei nicht zuletzt die Unendlichkeit Gottes, die der Sünde ein unendliches Gewicht verleihe und das Maß der Genugtuung bestimme.⁸

Für Striet ist in der Satisfaktionslehre eine Verdunkelung Gottes grundgelegt, die notwendigerweise in den neuzeitlichen Emanzipationsprozess vom christlichen Gott hineinmündet und zum „Tod Gottes“ führt. Striet will den Kreuzestod Jesu aus einem sühnetheoretischen Zusammenhang als Erlösungsgeschehen herauslösen. Dazu knüpft er an den Gedanken der Selbstmitteilung Gottes an: Gott, der sich in der Geschichte offenbar macht, lässt den Tod „nicht das letzte Wort über den Menschen sein“⁹. Tod und Auferstehung Jesu machen die Endgültigkeit der Treue Gottes offenbar, die sich in der Lebensgeschichte Jesu und seiner Zuwendung zu den Menschen bereits zeigt. Durch diese Selbstoffenbarung wird dem Menschen, der sich in der Sünde des Misstrauens immer wieder in eine heillose Egozentrik verstrickt, erneut und endgültig das Vertrauen auf Gott und seine Treue ermöglicht.

Erlösung wird somit nicht primär im Kontext der Schuld und der Sündigkeit des Menschen angesiedelt. Es ist vielmehr die „in der Endlichkeitsstruktur des Menschen liegende[.] Erlösungsbedürftigkeit“¹⁰, die eine theologische Deutung des Kreuzestodes Jesu bestimmt. Gott leistet in der Menschwerdung und dem Kreuzestod seines Sohnes nicht Sühne für die

Vgl. *Greshake*, Erlösung und Freiheit, 92–99; vgl. auch *K. Kienzler*, Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs, in: *H. Heinz [u. a.]* (Hgg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990, 89–116; *J. Knop*, Heil, Leben und Hoffnung. Erlösungsmodelle im diachronen Diskurs, in: *Striet/Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 127–145, hier 137–142.

⁷ Allein dieser Gedanke, so Striet (*ders.*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 17) im Anschluss an Thomas Pröpper, mache es verständlich, warum die Sünde nicht durch Gottes den Menschen aufrichtende Offenbarung, sondern durch einen die Schuld begleichenden Sühneakt vergeben werden müsse.

⁸ Für Thomas Pröpper (*ders.* Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1999, 78) leidet die Satisfaktionslehre, bei aller notwendigen Differenzierung, die gegenüber Anselm angebracht ist, doch an einer „Verselbständigung des Sühnemotivs“ (vgl. zum Ganzen ebd. 74–79). Dorothea Sattler (*dies.*, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br. 2011, 128–138) identifiziert zwei Schwerpunkte der theologischen Kritik an Anselm: Zum einen werde durch die herausgestellte Notwendigkeit der Menschwerdung die Gnade des Erlösungsgeschehens in Frage gestellt. Zum anderen sei die bei Anselm gedachte Äquivalenz zwischen menschlicher Sünde und der von Gott eingeforderten Strafe dafür verantwortlich, das Todesleiden des Gottmenschen als Denknötigkeit erscheinen zu lassen.

⁹ *Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 19.

¹⁰ Ebd. 21.

Sünde des Menschen. Die Sühnetat des Gottessohnes besteht vielmehr darin, dass Gott in ihm die Konsequenzen trägt für eine Schöpfung, die auf menschliche Freiheit hin entworfen ist und die deshalb die Möglichkeit einer Geschichte von Gewalt, Hass und Unbarmherzigkeit enthält. Striet hält fest:

Gott leistet in der Menschwerdung die Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er dem Sohn zumutete, was er allen Menschen zumutet: [e]in Leben, das nicht nur voller Schönheit und Lust sein kann, sondern auch ungeheure Abgründe bereithält. Wenn man so will, „sühnt“ Gott sein riskantes Schöpfungswerk, und er gibt zugleich Hoffnung auf Zukunft.¹¹

Es ist zu vermuten, dass eine solche Deutung des Kreuzestodes Jesu, die auf den Sühnedanken und die Erbsündenlehre verzichtet, dem Denken und Empfinden vieler Christen entgegenkommt. Im Offenbarwerden der Treue Gottes am Kreuz ist dem Menschen eine endgültige Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes und zum Glauben geschenkt und darin liegt unsere Erlösung.¹² Allerdings werden auch Bedenken geäußert gegen diese Interpretation von Kreuz und Erlösung:

- Der Gedanke – so die Kritik –, dass der Gekreuzigte für das Schöpfungsrisiko Gottes gestorben ist, führt dazu, dass die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch den Kreuzestod Jesu umgeschrieben wird zu einer Selbstrechtfertigung Gottes.¹³ Dass Gott eine Schöpfung angelastet werden muss, die mit der Freiheit des Menschen auch die Sünde und den Unglauben provoziert, mache den Gottesbegriff in höchstem Maße ambivalent und setze ihn der Gefahr einer Verdunkelung aus. Meines Erachtens muss man diesen Schluss, trotz der missverständlichen Rede der Satisfaktion Gottes für die eigene Schöpfungstat, nicht notwendigerweise ziehen. Mit Karl-Heinz Menke lässt sich Striets vom neuzeitlichen Freiheitsgedanken bestimmte Konzeption so verstehen, dass es in der Geschichte Jesu um die Glaubwürdigkeit des Schöpfers geht, der die Freiheit, die er seiner Schöpfung schenkt, auch dann nicht zurücknimmt, „wenn diese Freiheit ihre Möglichkeiten so furchtbar pervertiert wie in Auschwitz“¹⁴.
- Für Karl-Heinz Menke steht die These Striets somit in einer Linie mit anderen theologischen Entwürfen: Das Christusergebnis wird in diesen Entwürfen als heilsbedeutsam erkannt, insofern es dem Menschen das Vertrauen ermöglicht, dass Tod und Unrecht nicht das letzte Wort ha-

¹¹ Ebd. 23.

¹² Das „Für uns gestorben“ der biblischen Schriften wird von Striet so gedeutet, dass die Endlichkeit des Menschen und die durch seine Freiheit provozierte Möglichkeit des Misstrauens und der Abkehr von Gott nicht das letzte Wort haben (vgl. ebd. 26–28).

¹³ Eine Sühne Gottes für sein riskantes Schöpfungsunternehmen mache aus dem biblischen „pro nobis“ der Heils- und Erlösungsbotschaft ein „pro semetipso“: Christus muss für Gott selbst Sühne leisten. Vgl. *J.-H. Tück*, Am Ort der Verlorenheit. Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes, in: *Striet/Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 33–58, hier 45–48.

¹⁴ *K.-H. Menke*, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: *Striet/Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 101–125, hier 106.

ben.¹⁵ Der Kreuzestod sei kontingenter Ausdruck der radikalen Liebe Gottes. Ein solches Verständnis des Kreuzestodes Jesu sei zwar zutreffend, jedoch nicht hinreichend, weil durch den Tod des Gottessohnes am Kreuz eine einmalige Entmachtung der Sünde stattfinde. Striets Sündenbegriff, so Menke, greife zu kurz. Die Sünde sei eine objektive Wirklichkeit, die nur innergeschichtlich bekämpft und besiegt werden könne.¹⁶ Dies geschieht im Kreuzestod Jesu, indem der Sohn Gottes an die Stelle des sündigen Menschen tritt, um dadurch einen neuen Zugang zur Gemeinschaft mit Gott zu ermöglichen.¹⁷

Damit ist die entscheidende Frage angeschnitten, die Striets Vorstoß aufwirft: Liegt die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu darin, die Vollen- dung der in der Menschwerdung begonnenen Selbstmitteilung Gottes zu sein? Oder kommt dem Kreuzesgeschehen eine eigene soteriologische Qualität zu, die erst die Wirklichkeit des sündigen Menschen verändert? Ist das Kreuzesgeschehen Zeichen der Liebe Gottes oder ein stellvertretendes und so erst den Menschen erlösendes Handeln Christi? Mit diesen Fragestellungen sind unterschiedliche theologische Konzeptionen von Kreuz und Erlösung berührt. Diese sollen in einem nächsten Abschnitt deutlicher profiliert und diskutiert werden, gerade auch im Blick auf die Frage nach dem darin zum Ausdruck kommenden Gottesverständnis.

2. Deutungsmodelle des Todes Jesu

Die unterschiedlichen soteriologischen Entwürfe verschiedener Epochen der Theologiegeschichte sind immer wieder in der Form von Typisierungen dargestellt worden, die das Gemeinsame einer Denkrichtung oder Epoche herausarbeiten wollen.¹⁸ Abgesehen von der Unterscheidung zwischen inkarnatorischer (ostkirchlicher) Soteriologie und staurozentrischer (westkirchlicher) Soteriologie¹⁹ werden in neuerer Zeit im Anschluss an Gisbert Greshake folgende Typen von Erlösungsvorstellungen unterschieden:²⁰

¹⁵ Vgl. dazu etwa *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsge- schichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, 330–337. In einem letzten Punkt, in dem Kessler einen theologischen Ansatz zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu skizziert, heißt es: „Zweitens stellt das Sterben Jesu die äußerste Bewährung seiner vertrauenden Offenheit gegenüber Gott und seines Daseins für die Menschen dar. [...] So legt Jesus erst in der bis in das Ende durchgehal- tenen Treue und Liebe Gott verbindlich als den verlässlichen und gnädigen aus. So spricht er im Ernstfall seiner eigenen Verlorenheit Gott erst radikal als den zu, der sich der Verlorenen gütig annimmt“ (ebd. 337).

¹⁶ Vgl. ebd. 107f.

¹⁷ Vgl. *Tück*, Am Ort der Verlorenheit, 48–50.

¹⁸ Vgl. zu solchen Typisierungen *K.-H. Menke*, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie des 20. Jahrhunderts, in: *ThPh* 81 (2006) 21–59, hier 21–23; *Sattler*, Erlösung, 42–48.

¹⁹ Vgl. dazu auch *H. Kessler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 43–60.

²⁰ In den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat hingegen der skandinavische Theo- loge Gustav Aulén unterschieden zwischen einer Soteriologie des „Christus victor“, einer Soterio- logie des „Christus victima“ und einer Soteriologie des „Christus exemplar“ (*G. Aulén*, Die drei

- Der Typus der Alten Kirche versteht Erlösung im Anschluss an die antike Paideia-Idee als Erziehungsprozess.
- Der Typus des Mittelalters versteht Erlösung als Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Ordo und als innere Begnadung des Einzelnen.
- Die neuzeitliche Erlösungslehre ist hingegen bestimmt von dem Vermittlungsversuch zwischen traditioneller Erlösungslehre und der neuzeitlichen Erfahrung der Subjektivität.²¹

Wenn im Disput um Magnus Striets soteriologische Thesen unterschiedliche Modelle von Erlösung zur Diskussion stehen, dann ist festzuhalten: Bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen kreisen diese Modelle jeweils auch um die neuzeitliche Problematik einer Vermittlung von Heil und Erlösung und personaler Freiheitsgeschichte. Ohne hier den Anspruch einer umfassenden Darstellung neuerer soteriologischer Entwürfe zu erheben, ließe sich in der Debatte um Striets Thesen folgende Unterscheidung treffen:²²

- Ein Typus versteht die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als Offenbarung und Zeichen der Liebe Gottes.
- Ein anderer Typus hingegen versteht die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als Stellvertretung in einem Bundesgeschehen zwischen Gott und Mensch.

Diese beiden Deutungsmodelle werden im Folgenden skizziert.

2.1 Der Kreuzestod Jesu als Zeichen der Liebe Gottes

Eine Reihe von neueren soteriologischen Entwürfen erkennt im Leiden und Sterben Jesu das Ereignis, in dem sich die Qualität der Beziehungswilligkeit Gottes offenbart. In Jesu Leben und Sterben erweist sich Gott als der „grenzenlos Beziehungsmächtige und Beziehungswillige“²³, dessen Beziehungsmächtigkeit auch dort bestimmend bleibt, wo menschliche Beziehungen durch Sünde und Tod zerstört werden.²⁴ Für Thomas Pröpper gilt: Etwas

Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZStH 8 [1931] 501–538). Vgl. zum Ganzen G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Ders.*, Gottes Heil, 50–81. Der Einteilung von Greshake folgen G. L. Müller, Neue Ansätze zum Verständnis von Erlösung, Anfragen an Eugen Drewermann, in: MThZ 43 (1992) 51–73, hier 58–61; W. Beinert, Jesus Christus, der Erlöser von Sünde und Tod. Überblick über die abendländische Soteriologie, in: K. J. Rivinius (Hg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas, Sankt Augustin 1983, 196–221; vgl. auch Pröpper, Erlösungsglaube, 69–103.

²¹ Im Unterschied zu den patristischen und mittelalterlichen (aber auch reformatorischen) Vorstellungen von Erlösung stehen moderne soteriologische Konzeptionen „unter dem Druck der Gottesfrage und damit dem Ausweis einer Legitimität und der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt“: Müller, Neue Ansätze, 60f.; vgl. auch J. Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 9–52.

²² Karl-Heinz Menke unterscheidet in der Soteriologie des 20. Jahrhunderts vor allen Dingen drei Modelle: ein christozentrisches Modell der Stellvertretung; das anthropozentrische Modell der Erlösung als Befreiung sowie ein ekklesiozentrisches Modell der Erlösung vom Communio-Gedanken her (vgl. Menke, Denkformen der Soteriologie, 23–52).

²³ Werbick, Soteriologie, 209.

²⁴ Vgl. ebd. 206–211; und Sattler, Erlösung, 155–160.

Größeres als eine Liebe, die auch die Feinde nicht aufgibt, sondern auf deren Ablehnung eingeht, ohne selbst dabei vernichtet zu werden, ist schlechthin nicht denkbar. So erweisen sich das Kreuzesgeschehen und die Auferstehung als die Offenbarung der Liebe Gottes zum Menschen.²⁵ In den unterschiedlichen Entwürfen zur Soteriologie lässt sich somit ein gemeinsamer Grundzug erkennen: Das Todesgeschick Jesu wird als Offenbarung Gottes gedacht. Gottes unbedingte Liebe kommt im Kreuzesgeschehen zeichenhaft-sakramental zum Ausdruck: „Jesus Christus ist das Sakrament des erlösenden Wesens Gottes.“²⁶ Es war nicht zuletzt Karl Rahner, der diesen realsymbolisch-sakramentalen Charakter von Leben und Sterben Jesu als Ausdruck der endgültigen Zusage Gottes zur Welt betonte.²⁷

Der Tod Jesu wird nicht, wie in der Satisfaktionstheorie, als *Bedingung* für den Sündennachlass beziehungsweise als Äquivalent für die Sünde des Menschen gedacht.²⁸ Wie steht es dann jedoch um seine Notwendigkeit?²⁹ Das Neue Testament versteht den Tod Jesu als ein durch Gottes Heilsratschluss gesetztes Geschehen, das in Übereinstimmung mit dem in der Schrift niedergelegten Willen Gottes steht (Mk 8,31; Lk 17,25; 24,4.44.46; Joh 3,14; 12,34).³⁰ Gegenüber den Extremen einer Denknötwendigkeit des Kreuzestodes und einer Zufälligkeit oder Willkürlichkeit des Todesschicksals Jesu geht man aus von einer biblisch bezeugten Selbstbestimmung Gottes zur Liebe.³¹ Das Kreuz Christi wird somit zur Konsequenz der Bejahung der sündig gewordenen Freiheit des Menschen, einer Bejahung menschlicher Freiheit, „die sich lieber foltern lässt als ihn [den Menschen] zu der von ihr erhofften Gegenliebe zu zwingen“³². *Notwendig* ist die Dahingabe des Sohnes allein im Sinne einer Konsequenz der Liebe Gottes, die in diesem Ge-

²⁵ Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 59–61.

²⁶ *Sattler*, Erlösung, 165; vgl. zum Ganzen ebd. 39–41, 155–166.

²⁷ Auf Rahners Grundgedanken wird später noch zurückzukommen sein. Vgl. dazu *H. Vorgrimler*, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978, 76–79.

²⁸ Auch wenn es in Anselms Satisfaktionslehre um die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Schöpfungsordnung und nicht um eine private Ehre Gottes geht, so bleibt für Jürgen Werbick doch die Frage, wie die stellvertretende Sühne und die von Gott verhängte Strafe dem Menschen so zugute kommen können, dass durch die Sühne wiedergutmacht wird, was durch die Sünde des Menschen zerstört wurde. Die Satisfaktionstheorie verdeckte dieses Problem, indem sie es in privatrechtlichen Kategorien darstelle. Die sühnende Ersatzleistung stehe zum Übel in Verhältnis einer quantitativen Äquivalenz. Vgl. *Werbick*, Soteriologie, 240–248. Ähnlich hält Julia Knop, die dem Anliegen Anselms positiv gegenübersteht, fest, dass Heil und Unheil sich in der Satisfaktionslehre wie quantitative Größen gegenüberstehen. Wie das durch den Sohn eröffnete Heil den Menschen in Freiheit erreiche, bleibe ungeklärt (vgl. *Knop*, Heil, 139f.).

²⁹ Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 97f.

³⁰ Jörg Frey (*ders.*, Probleme der Deutung des Todes Jesu, 48) erblickt im neutestamentlichen *dei* das Zeugnis einer frühen Deutung des Todes Jesu.

³¹ Gott bleibt der Selbstbestimmung zur Liebe auch in der größten Anfechtung des gewaltsamen Todesschicksals Jesu treu und spricht so das erlösende Ja zum Menschen, das diesem ermöglicht, sein Nein zu Gott und den Mitmenschen in ein Ja verwandeln zu lassen. Vgl. *Sattler*, Erlösung, 140.

³² So fasst Menke in seinem Überblick über soteriologische Denkformen des 20. Jahrhunderts das Anliegen Thomas Pröppers zusammen. Menke sieht Pröppers Ansatz dabei durchaus als Weg zu einer Synthese der verschiedenen soteriologischen Ansätze (*Menke*, Denkformen der Soteriologie, 56).

schehen ihre Treue zu sich selbst und zum Menschen erweist. *Bedingt* ist die Dahingabe des Sohnes, insofern „Jesu Tod die faktische Tat von Menschen darstellt“³³. Es ist nicht Gott, der den Tod des Sohnes „will“.

Wird jedoch der Tod Jesu als Realsymbol der Liebe und Treue Gottes gedeutet – wie lässt sich dann die auf das Alte Testament (Jes 53; Lev 16; Lev 4; 5) zurückgreifende Vorstellung des Todes Jesu als Sühne verstehen (Röm 3,25; 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3,13)?³⁴ In diesem Zusammenhang soll auf den evangelischen Systematiker Ingolf Dalferth verwiesen werden. Dalferth setzt sich mit der von ihm als „Tübinger Antithese“ bezeichneten Position namhafter evangelischer Exegeten auseinander, die sich gegen die Kritik Rudolf Bultmanns am Verständnis des Kreuzestodes Jesu als stellvertretendes Sühnopfer wenden: „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist nur mit dem Sühnegedanken zu fassen“³⁵, so lautet die „Tübinger Antithese“. Was jedoch, so fragt Dalferth, wird durch die Kategorien von Opfer und Sühne ausgesagt?³⁶ Für die nachexilischen Sühnevorstellungen Israels, die an den Tempelkult gebunden sind, gilt: Sühne ist nicht eine Art Ersatzleistung, durch die eine Gesetzesübertretung wieder ausgeglichen wird. Sühne ist keine menschliche Leistung, die einen beleidigten Gott besänftigen soll. Sühne ist Inkorporation in das Heilige, ein Vorgang also, der zur Gemeinschaft mit Gott führt und so dem Menschen Heil schenkt. Durch das Opfer gewährt Gott dem Menschen die Möglichkeit, dem Teufelskreis der Sünde zu entkommen und zu einem neuen Leben mit Gott zu finden. Sühne ist Inkorporationsgeschehen, und das Opfer ist symbolischer Inkorporationsvollzug. Sühne ist als gnädige Gabe Gottes zu verstehen.³⁷

³³ *Pröpfer*, Erlösungsglaube, 99. Vgl. zum Ganzen ebd. 94–100. Ebd. 97: „An sich bedurfte Jesu Liebe des Kreuzesmordes nicht, um sie selbst zu sein.“

³⁴ Für Helmut Merklein (*ders.*, Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: *Heinz [u. a.] [Hgg.]*, Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, 155–183, hier 161) ist es denkbar, dass Jesus, der angesichts des Zusammenstoßes mit der sadduzäischen Tempelbehörde mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Endes rechnen musste, im Rückgriff auf Jes 53 seinen Tod als Sühne für Israel verstehen konnte, so dass auch angesichts der mehrheitlichen Ablehnung Israels die Wirksamkeit des von Jesus proklamierten Heilshandelns nicht in Frage gestellt wurde: „So verstanden, stellt Jesu Sühnetod keine zusätzliche Heilsbedingung dar. Er erscheint vielmehr als Konsequenz jenes eschatologischen Heilshandelns an Israel, das Jesus mit der Verkündigung der Gottesherrschaft proklamiert hatte.“

³⁵ *H. Gese*, Die Sühne, in: *Ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 85–106, hier 105. Vgl. *I. U. Dalferth*, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: *JBTh* 6 (1991) 173–194, hier 174.

³⁶ Dalferth deutet diese exegetische Position als theologisch-hermeneutische These. Demnach ist es nicht die Kategorie des Sühnopfers schlechthin, in der die Heilsbedeutung des Todes Jesu zum Ausdruck kommt. Theologisch bedeutsam hingegen ist das, was „mittels dieser Kategorie ausgesagt wird“ (ebd. 185; Hervorhebung hier und im Folgenden entsprechend Originaltext). Vom Tode Jesu muss so gesprochen werden, „wie von ihm im Neuen Testament gesprochen wird, wenn er als Sühnopfer zur Sprache kommt“ (ebd.). Vgl. zum Ganzen *I. U. Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 262–271.

³⁷ „Gott selbst ist es, der die Sühne ermöglicht, er allein ist Subjekt des Inkorporationsgeschehens“ (*Dalferth*, Die soteriologische Relevanz, 187; vgl. auch *ders.*, Der auferweckte Gekreuzigte, 271–273). Für Helmut Merklein ist der biblische Sühnegedanke anzusiedeln innerhalb eines Sün-

Wenn im Mittelpunkt des Sühnegedankens die Inkorporation in das Heilige steht, dann ist es nicht die Kategorie des Opfers als solche, die für das Verständnis des Kreuzestodes Jesu maßgeblich ist, sondern das durch sie artikulierte Inkorporationsgeschehen. Für Dalferth ist die Geschichte Jesu als das Inkorporationshandeln Gottes zu verstehen, in dem sich die eschatologische Ankunft Gottes beim Menschen vollzieht. Der Tod Jesu lässt sich verstehen als die Ankunft Gottes am tiefsten Punkt der menschlichen Existenz (vgl. Phil 2). Im Tode Jesu vollziehe sich somit nicht eine äußerliche Wiedergutmachung zwischen Mensch und Gott. Vielmehr ist Christus in seinem Tun und seinem Leiden der geschöpfliche Ort der sich selbst erschließenden Gegenwart Gottes. In diesem Sinne ist Christus „nicht nur *exemplum*, sondern zunächst und vor allem *sacramentum* unseres Heils“³⁸.

Das hier skizzierte Deutungsmodell versteht den Tod Jesu und auch die biblischen Vorstellungen von Sühne und Opfer nicht als Bedingung göttlicher Sündenvergebung, sondern als Ausdruck der göttlichen Liebe und als von Gott geschenkte Möglichkeit einer unzerstörbaren Gemeinschaft mit ihm. Auch wenn dieses Modell damit fundamentale Schwierigkeiten der traditionellen Soteriologie löst, ist es kritischen Rückfragen ausgesetzt: Karl Lehmann betont in seiner Abhandlung zur Soteriologie, dass in der vorpaulinischen und paulinischen Formel „Für uns“ (vgl. 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14; Röm 8,32) eine implizite biblische Synthese aller Hauptaspekte der Erlösung zu finden ist. Die Deutung des Todes Jesu als Realsymbol der gnädigen Liebe Gottes bringe zwar das „Für uns“ Gottes in Jesus zur Geltung, nicht jedoch in gleicher Weise das „Für uns“ Jesu Christi, das nicht nur ein „zu unseren Gunsten“ bedeute, sondern darüber hinaus ein „an unserer Stelle“ und ein

denverständnis, in dem die Sühne eine Störung der menschlichen Lebenssphäre darstellt und deshalb in ihrer Wurzel beseitigt werden muss. Das Opfertier übernimmt die Identität des Sünders, so dass im Tod des Opfertieres letztlich der Tod des Sünders kultisch vollzogen und dem Sünder neues Leben gewährt wird. Vor dem Hintergrund dieser Vorstellung sind auch die neutestamentlichen Aussagen zum Sühnetod Jesu zu verstehen. In Röm 3,25f. wird Jesus als Ort der sühnenden Gegenwart Gottes verstanden in Analogie zur Deckplatte der Bundeslade (*kapporät*), die nach Lev 16 am Versöhnungstag mit dem Blut des Opfertieres besprengt wird. In Röm 8,3 und 2 Kor 5,21 erscheint das stellvertretende Sterben Jesu in Analogie zum Sühnopfer und dem damit verbundenen Opfertier. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass Jesus als eschatologischer Antitypos des alttestamentlichen Sühnopfers vorgestellt wird. In der eschatologischen Sühne Christi ist die Sühne als Handeln Gottes ein für allemal geschehen. Vgl. *Merklein*, Der Sühnetod Jesu, 163–170, 176–181; vgl. auch *Th. Söding*, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: *Frey/Schröter* (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu, 376–396.

³⁸ *Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte, 306; vgl. zum Ganzen ebd. 293–306; vgl. *ders.*, Die soteriologische Relevanz, 192–194. Ähnlich betont Jüngel den sakramentalen Charakter des Kreuzestodes Jesu. Vgl. *E. Jüngel*, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 261–282, hier 268–276.

„in unserer Stellvertretung“ einschlieÙe.³⁹ Der Tod Jesu, so Lehmann, muss theologisch auch als „Vollzug der Erlösung“⁴⁰ eingeholt werden.

In diesen kritischen Bemerkungen wird ein zweites Modell der Deutung des Kreuzestodes Jesu greifbar: Der Tod Jesu als stellvertretendes Handeln des Gottessohnes zu unserem Heil. Worin bestehen das Anliegen und die wesentlichen Aussagen dieses Modells?

2.2 Der Kreuzestod Jesu als Stellvertretung

Der Begriff der Stellvertretung gelangte erst im 17. Jahrhundert in die Soteriologie, „um den an juristisch-merkantiles Ersatzdenken erinnernden Ausdruck der ‚satisfactio vicaria‘ zu vermeiden“⁴¹. Der Stellvertretungsbegriff wird vornehmlich im Rechtsbereich und in der Arbeitswelt gebraucht und besagt dort „eine zeitlich begrenzte und auf Funktionen beschränkte Vertretung von Menschen durch Menschen“⁴². Im soteriologischen Kontext meint Stellvertretung hingegen den „Selbsteinsatz Jesu an Stelle und zugunsten der Sünder“⁴³. Dem Begriff der Stellvertretung wird der Rang einer theologischen Grundkategorie zugesprochen⁴⁴, der anderen Begriffen und theologischen Sätzen ihr

³⁹ Karl Rahner hingegen schränkt die Bedeutung des „pro nobis“ auf ein „zugunsten von“ ein: „Das Wort des Neuen Testaments ‚hyper hëmon‘ kann für die Legitimierung einer solchen Stellvertretung nicht aufgerufen werden. ‚Hyper‘ bedeutet in sehr vielen Fällen sicher ‚zugunsten von‘, und in keinem Fall muss es anders verstanden werden“ (Versöhnung und Stellvertretung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 15, Zürich [u. a.] 1983, 251–264, hier 261).

⁴⁰ *K. Lehmann*, „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie, in: *ThQ* 162 (1982) 298–317, hier 309. In ähnlicher Weise hat bereits Hans Urs von Balthasar diesen Einwand explizit gegen Karl Rahners Soteriologie erhoben: „Das ‚pro nobis‘ wird in diesem System von Christus auf Gott selbst zurückbezogen“ (Theodramatik; Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 255). Dass Gottes „pro nobis“ auf Grund des Todes Jesu erfolgt sein soll, werde bei Rahner jedoch nicht deutlich, „weil das ‚Hypostatische Union‘ Genannte faktisch in der konkreten Menschennatur so angelegt ist, dass jene nur als geglückter Höchstfall der letztern [sic!] erscheint“ (ebd. 262). Vgl. dazu auch *Pröpfer*, Erlösungsglaube, 247f. – Hopping und Tück betonen mit Blick auf Dalferths theologisch-hermeneutische Bestimmung der „Tübinger Antithese“: Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühnetod enthalte ein „semantisches Plus“. Weil es Gott selbst ist, der in seinem Sohn an die menschliche, von Sünde, Leid und Tod gezeichnete „Stelle“ tritt, könne die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu, die die Ebene der Metaphorik sprengt, nicht durch die Rede von der Selbsthingabe Jesu als Zeichen der Liebe Gottes ersetzt werden. Im Zusammenhang mit einem theologisch elaborierten Sakramentenbegriff wird noch einmal ein Vorschlag zur Deutung des Todes Jesu zu erörtern sein, der über eine rein metaphorisch-zeichenhafte Ebene hinausgeht. Vgl. *H. Hopping/J.-H. Tück*, „Für uns gestorben“. Die soteriologische Deutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: *E. Christen/W. Kirchschräger* (Hgg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, Freiburg (Schweiz) 2000, 71–107, hier 79.

⁴¹ *H. Hopping*, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: *ZKTh* 118 (1996) 345–360, hier 345.

⁴² Ebd. 349. Vgl. zur anthropologischen Dimension von Stellvertretung *K.-H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991, 17–25, 368–398.

⁴³ *J. Knop*, Art. Stellvertretung, in: *W. Beinert/B. Stubenrauch* (Hgg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 606–610, hier 606. Vgl. auch *K.-H. Menke*, Art. Stellvertretung, in: ³*LThK* 9 (2000) 951–956.

⁴⁴ Vgl. *Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff, 25. Jüngel spricht von einem kategorialen Rang des Satzes „Er, Christus, trat an unsere Stelle“ (*E. Jüngel*, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit, 243–260, hier 247). Zur

Profil und ihren Wahrheitsbezug verleiht⁴⁵. Der Stellvertretungsgedanke ist auf evangelischer Seite nicht zuletzt mit der Theologie Karl Barths und auf katholischer Seite mit dem Denken Hans Urs von Balthasars verbunden.⁴⁶

An dieser Stelle sei allerdings verwiesen auf den Bonner Systematiker Karl-Heinz Menke, der nicht zuletzt im Anschluss an diese beiden Theologen die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu in den Zusammenhang einer biblischen Bundestheologie stellt. Das Handeln Gottes in der Welt ist ein Bundeshandeln, welches die Freiheit des Bundespartners in keiner Weise übergehen und aufheben kann.⁴⁷ Dass Gottes Handeln immer ein bundesgemäßes Handeln ist, betrifft auch sein Handeln gegenüber den Sündern. Jahwes Verzeihen besteht nicht in einer Aufhebung der Vergangenheit des Sünders, sondern im Gewähren einer Zukunft, die der reuige Sünder selbst realisieren muss, indem er an die ihm von Gott gewährte Stelle im Bundesverhältnis zurückkehrt. Daraus folgt: Wenn Gott den Sünder nicht entmündigen will, dann kann er nur zusammen mit ihm innerhalb der Geschichte handeln.⁴⁸ Die Realität, die durch die Sünde geschaffen wird, kann nicht durch ein Dekret der Versöhnungsbereitschaft Gottes annulliert werden. Sie kann nur durch ein Bundeshandeln Gottes in der Geschichte überwunden werden. Dieses Handeln muss jedoch stärker sein als alle geschichtlichen Widerstände der Sünde. Gottes Bundeshandeln kann kein *bedingtes*, sondern muss ein *unbedingtes* Handeln sein. Das reale Eintreten des Unbedingten in das Bedingte ist jedoch die Menschwerdung des Gottessohnes⁴⁹ und schließlich seine Stellvertretung am Kreuz. Christus ist als Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes „in persona“ Beziehung und tritt in der Geschichte an die Stelle der vom Sünder verweigerten Beziehung. Dadurch „geschieht inmitten der Geschichte etwas Endgültiges: nämlich der Sieg der Liebe beziehungsweise unbedingten [...] Stellvertretung über die Mächte der Finsternis“⁵⁰.

Bedeutung des Stellvertretungsgedankens vgl. auch *W. Pannenberg*, Systematische Theologie; Band 2, Göttingen 1991, 461–483. Walter Kasper betrachtet in einem neueren Beitrag den Begriff der Stellvertretung als einen „Schlüsselbegriff aller Evangelien und des ganzen Neuen Testaments“ (*W. Kasper*, Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: *Cath* 61 [2007] 1–14, hier 8).

⁴⁵ Vgl. *Jüngel*, Das Geheimnis der Stellvertretung, 246 f.

⁴⁶ Menke charakterisiert die Position Barths als die einer exklusiven christologischen Stellvertretung, während von Balthasar eine inklusive Stellvertretung in Christus vertritt, in der die Christen in die Existenz des einen Stellvertreters Christus einbezogen werden (vgl. *Menke*, Denkformen der Soteriologie, 22–38; sowie ausführlich *ders.*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff, 168–193, 266–309).

⁴⁷ Menke vertritt damit auch eine Selbstbestimmung des liebenden Gottes, nicht gegen oder ohne die geschöpfliche Freiheit zu handeln. Vgl. zum Ganzen *K.-H. Menke*, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 506–526.

⁴⁸ Vgl. *K.-H. Menke*, Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus, in: *IKaZ* 21 (1992) 486–499, hier 489–492.

⁴⁹ Der Anspruch Jesu, die Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft Gottes zu sein, die biblischen Aussagen über das „Gekommen-“ und „Ausgegangensein“ Jesu bringen zum Ausdruck, dass Gott in Jesus nicht nur einen Weg zum Heil zeigt, sondern Gott in ihm „realiter ‚an die Stelle‘ des Sünders getreten ist“ (ebd. 492 [Hervorhebung im Original]; vgl. auch *Hoping/Tück*, „Für uns gestorben“, 79 f.

⁵⁰ *Menke*, Das Gottespostulat, 493. Vgl. auch *Tück*, Am Ort der Verlorenheit, 48–50.

Im Rahmen eines personalen und kommunikativen Bundesgeschehens bedarf es einer Änderung der Situation des Menschen und einer neuen Befähigung zur Annahme von Gottes Heil. Wenn Jesus allein „Demonstrationsobjekt des versöhnungswilligen Gottes“⁵¹ wäre, dann bliebe die „Versöhnung ein transgeschichtliches Dekret“⁵². Für Gerhard Ludwig Müller fordert die Logik des Bundeshandelns eine neue, durch Gott gewirkte Befähigung zur Annahme des Heils: „Darum ‚musste‘ [...] Gott Mensch werden, um an der Leerstelle der verlorenen Freiheit den Akt der neugeschaffenen Freiheit zu setzen.“⁵³

Die Kritik der Aufklärung hat gegenüber dem Stellvertretungsgedanken die Unvertretbarkeit des Einzelnen als sittlicher Person geltend gemacht. Die biblische Vorstellung der stellvertretenden Sühne hebt jedoch die menschliche Freiheit und Verantwortung keinesfalls auf: Sühne im Alten Testament, so Lehmann, meint keine Ersatzleistung, sondern zielt auf eine Existenzstellvertretung, die entweder durch eine direkte Lebenshingabe oder zeichenhaft im Kult in der Identifikation des Opfernden mit dem Opfer geschieht. Jesu Stellvertretung am Kreuz nimmt dem Menschen den personalen Selbstvollzug nicht ab, sondern eröffnet die Möglichkeit zu einem neuen Ja zu Gott und dem Nächsten:

Biblische Leitworte wie Umkehr und Glaube [...] zielen auf nichts anderes als diese personale Aneignung und den Entscheidungscharakter des Christwerdens [...]. In diesem Sinne ermöglicht die Stellvertretung Jesu Christi ‚für uns‘ eine neue Freiheit, aber sie ist nicht ihr Ersatz.⁵⁴

Das hier skizzierte Modell der Stellvertretung versteht den Kreuzestod Jesu nicht als Wiederherstellung einer verletzten Ehre Gottes. Das Kreuz, so wird gegenüber der Satisfaktionstheorie festgehalten, „ist und bleibt in jedweder Form das von Gott nicht Gewollte“⁵⁵. Allerdings wird zugleich die Menschwerdung und letztlich auch das Kreuzesgeschehen aus der inneren Logik des Bundeshandelns Gottes heraus abgeleitet. Ist damit nicht doch wieder „eine bedenkliche Notwendigkeit des Todes Jesu insinuiert“⁵⁶?

Festzuhalten bleibt, dass auch die Vertreter des Stellvertretungsgedankens die Menschwerdung des Sohnes bis hin zur Konsequenz des Kreuzes nicht

⁵¹ *Menke*, Gott sühnt, 117.

⁵² Ebd.

⁵³ *Müller*, Neue Ansätze, 54; vgl. zum Ganzen ebd. 53–55; siehe auch *Menke*, Gott sühnt, 117: Jesu Leben und Sterben ist somit mehr als das Offenbarungsmedium Gottes, nämlich ein „neuer Anknüpfungspunkt der Liebe des Vaters in der von ihm mit Freiheit begabten Schöpfung“.

⁵⁴ *Lehmann*, Er wurde für uns gekreuzigt, 315; vgl. zum Ganzen ebd. 311–317.

⁵⁵ *Menke*, Gott sühnt, 114. Die Satisfaktionslehre, so *Menke*, trägt einen unbiblischen Gegensatz in Gott: den Gegensatz zwischen der Allmacht des *opfernden* Vaters und der Ohnmacht des *geopferten* Sohnes. Vgl. auch die Kritik an der Satisfaktionstheorie in: *K.-H. Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, Regensburg 2000, 57–60.

⁵⁶ *Pröpfer*, Erlösungsglaube, 248. *Pröpfer* bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Aussage *Lehmanns*: „Die aktive Proexistenz des irdischen Jesus ist ein Vorschein des Geheimnisses der Passion und nicht der Tod ein Epiphänomen der Pro-Existenz“ (*Lehmann*, *Er wurde für uns gekreuzigt*, 309).

als „Lösegeld“ verstehen wollen, sondern als Ausdruck der Bundestreue Gottes, die dem Sünder bis in die letzten Konsequenzen seines sich verschließenden Hasses nachgeht.⁵⁷ Auch das Stellvertretungsmodell will die Vorstellung eines Tauschgeschäftes oder gar des Kreuzes als Bedingung des Sündennachlasses von Gott fernhalten. Das Kreuzesgeschehen ist auch hier als *Wirkung* und nicht moralisch-effiziente Ursache „einer durch nichts als durch die freie Liebe Gottes und seine ungeschuldete Gnade bewirkten Initiative Gottes“⁵⁸ zu verstehen. Damit stellt sich jedoch die Frage, ob der Stellvertretungsgedanke etwas grundsätzlich anderes ausdrücken kann als ein realsymbolisch-sakramentales Verständnis des Todes Jesu – vorausgesetzt, dieses wird nicht im Sinne eines äußeren Zeichens, sondern in der eigentlichen Tiefe des Sakramentenbegriffs verstanden. Dem ist in einem letzten Abschnitt noch genauer nachzugehen.

3. Zur Vermittlung der beiden Deutungsmodelle

3.1 *Der Tod Jesu als sakramentale Ursache des Heils*

In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf Karl Rahners Verständnis des Kreuzestodes Jesu als sakramentales Zeichen einzugehen. Wenn Jesu Tod am Kreuz Wirkung und nicht nur eine moralisch-effiziente Ursache der erlösenden Liebe Gottes sein soll, dann lässt sich für Rahner ein Begriff der katholischen Sakramententheologie auf das Kreuzesgeschehen anwenden, der auch die Ursächlichkeit der Sakramente verdeutlichen soll: Das Kreuz ist *signum efficax*, das heißt wirksames Zeichen der erlösenden und Gott selbst mitteilenden Liebe. Im Begriff des wirksamen Zeichens muss ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis von Zeichen und Ursache beachtet werden:⁵⁹

- Leben und Sterben Jesu sind kein äußerliches Zeichen, eine bloße Demonstration der Liebe Gottes. Der Sakramentenbegriff und die Vorstellung eines wirksamen Zeichens besagen vielmehr: Leben und Sterben Jesu sind *Ursache* des Heils- und Vergebungswillens Gottes, weil dieser erst im Leben und Sterben Jesu unwiderruflich in der Geschichte wirklich und wirksam wird. Die Vergebungsbereitschaft Gottes und seine versöhnende Liebe kommen geschichtlich erst dann ans Ziel, wenn der Sohn die sündige Wirklichkeit des Menschen bis in deren letzte Abgründe hinein annimmt und ausleidet. In diesem Sinne ist das Kreuzesgeschehen der alles tragende Grund, die Finalursache unseres Heils.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. *Menke*, Handelt Gott, 61.

⁵⁸ *Rahner*, Versöhnung und Stellvertretung, 258.

⁵⁹ Vgl. *K. Rahner*, Das christliche Verständnis der Erlösung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 15 Zürich [u.a.] 1983, 236–250, hier 243–248. Vgl. zum Ganzen auch *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg i. Br. 1982, 255–259, 277–283.

⁶⁰ Vgl. *K. Rahner*, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 12, Zürich [u.a.] 1975, 370–383, hier 377–378. Siehe auch *Schwerdtfeger*, Gnade

- Das Kreuzesgeschehen, so formuliert Rahner, hat eine „Ursächlichkeit quasisakramentaler [...] Art“⁶¹; es verwirklicht den Heilswillen Gottes in der Geschichte und ist so seine Ursache. Zugleich bleibt das Kreuzesgeschehen jedoch „Zeichen“. Das heißt: Der Heilswille und die Versöhnungsbereitschaft Gottes gehen dem Kreuzesgeschehen voran. Das Kreuz ist somit in keiner Weise die Bedingung dafür, dass Gott dem Menschen vergeben kann. Das Kreuz bleibt vielmehr Wirkung der erlösenden Liebe Gottes.⁶²

Geht man von einem solchen Verständnis des Kreuzes als quasi-sakramentaler Ursache beziehungsweise als wirksames Zeichen des Versöhnungswillens Gottes aus, dann lässt sich festhalten: Das Kreuzesgeschehen ist nicht nur Zeichen des „Für-uns“ Gottes, sondern wirklicher *Vollzug* der Erlösung, die durch Christus, sein Leben und Sterben, gewirkt ist.⁶³ Indem Jesus im Gehorsam zu Gott Ja sagt zu seinem Leiden und Sterben, kommt die Selbstmitteilung Gottes unwiderruflich in dieser Welt und beim Menschen an. Insofern kann das Kreuzesgeschehen auch als ein neuer Anknüpfungspunkt der Liebe des Vaters in der mit Freiheit begabten Schöpfung verstanden werden.⁶⁴

Das Kreuzesgeschehen ist *Zeichen* und zugleich *Werkzeug* der erlösenden und sich darin selbst mitteilenden Liebe Gottes.⁶⁵ Eine solche „sakra-

und Welt, 281: „Ursache aber ist es [das Kreuz; K. V.] in dem Sinn, als das Höchste und Letzte einer Tat immer auch ihr Grund genannt werden muss, das heißt als Finalursache.“

⁶¹ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [u. a.] 1976, 278; vgl. zum Ganzen ebd. 276–278.

⁶² Vgl. Rahner, Das christliche Verständnis, 247: „Es [das Kreuz; K. V.] hat wirklich eine Ursächlichkeit, nicht als ob es den es ja selber ursächlich setzenden Heilswillen bewirkte, sondern weil es gerade die Wirkung dieses Erlösungswillens ist, ihn aber durch seine geschichtliche Erscheinung in der Welt in geschichtlicher Greifbarkeit irreversibel macht.“ Schwerdtfeger (*ders.*, Gnade und Welt, 282) hebt eine *taxis*, ein umumkehrbares Gefälle zwischen (transzendentelem) Heilswillen und seiner (geschichtlich-kategorialen) Verwirklichung hervor, ohne dass Rahner dabei die „innere ontologische Einheit (Gleichursprünglichkeit!)“ zwischen ihnen aufhebt.

⁶³ Pröpper (*ders.*, Erlösungsglaube, 248) macht darauf aufmerksam, dass eine realsymbolisch-sakramentale Deutung des Kreuzestodes Jesu, die die symbolische Handlung als wirkliches Ereignis ihrer bedeuteten Wahrheit versteht, nicht hinter die Aussage Lehmanns zurückfällt, dass der Tod Vollzug der Erlösung sei.

⁶⁴ Vgl. Menke, Gott sühnt, 117. Gerhard Ludwig Müller, der den Kreuzestod Jesu auch im Rahmen eines Bundesgeschehens zwischen Gott und Mensch deutet, hat entsprechend keine Schwierigkeiten, das Kreuz als realgeschichtliches Zeichen der Erlösung zu verstehen: „Die freie Selbsthingabe an den Vater ist nichts anderes als das Zeichen, in dem die vergebende Selbsthingabe des Vaters an die Sünder geschichtlich wirksam wird und das Symbol, in dem das Geschenk des Neuen Bundes und der Kommunikation von Gott und Mensch in der Liebe geschichtliche Realität geworden ist“ (Müller, Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung, 55).

⁶⁵ Damit wird die Formulierung der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“ aufgegriffen: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Die darin vollzogene analoge Verwendung des Sakramentenbegriffs bezieht sich auf den biblischen Ausdruck $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\upsilon\omicron\nu$, der von lateinischen Übersetzungen der Heiligen Schrift als *sacramentum* wiedergegeben wird. In der Vätertheologie entsteht dadurch der Brauch, Christus selbst, die Heilige Schrift und auch die Kirche als $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ /*sacramentum* zu bezeichnen. Vgl. A. Grillmeier, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum 1. Kapitel, 2. Kapitel und 3. Kapitel Art. 28, in: LThK 12 (1966) 156–176, 176–207, 247–255, hier 156–158.

mentale“ Wirkursächlichkeit kommt dem Kreuzesgeschehen nicht bereits deshalb zu, weil es dafür steht, dass Jesus seiner Sendung bis zu seinem gewaltsamen Tod am Kreuz treu geblieben ist, das Reich Gottes als Reich des Friedens und der Gerechtigkeit mit den diesem Reich entsprechenden Mitteln der Gewaltlosigkeit aufzurichten. Jesus, der am Kreuz geschundene und dem Bösen ausgelieferte Mensch, ist vielmehr die „Ikone“ des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15). Das Kreuz ist Zeichen und Werkzeug der Erlösung, weil Gott, der Vater Jesu, nicht fern über seinen Geschöpfen thront, sondern im Leiden und Sterben seines Sohnes gegenwärtig ist und dem Menschen darin gleichsam „auf Augenhöhe“ begegnet. In Jesu Kreuzestod ist Gott dem in Schuld verstrickten und von Leid und Tod bedrückten Menschen so gegenwärtig, dass er die menschliche Verlorenheit in einer Liebe „bis zur Vollendung“ (Joh 13,1) teilt, annimmt und durch diese Annahme heilt und erlöst.⁶⁶ Wenn die Verstrickung in Schuld, Leiden und Tod durch Gott selbst in seinem Sohn auf menschliche Weise angenommen und getragen wird, dann lässt sich ein sakramentales Verständnis des Kreuzesgeschehens auch mit dem Gedanken der Stellvertretung durch Christus am Kreuz verbinden, ohne damit eine Notwendigkeit des Todes Jesu von Seiten Gottes naheulegen. Das Kreuz ist Ausdruck einer törichten Liebe Gottes, die sich in die Erniedrigung hinein begibt, um den Menschen ohne Vorbedingungen das Geschenk der Versöhnung anzubieten (vgl. 2 Kor 5,19).⁶⁷

3.2 Solidarität und Stellvertretung

Karl Rahner, auf dessen Deutung des Kreuzesgeschehens mit Hilfe der Kategorie der sakramentalen Ursächlichkeit hier zurückgegriffen wird, hat vor allen Dingen eine vereinfachende Vorstellung der Stellvertretung abgelehnt, in der die Freiheit des Menschen durch eine Art „Ersatzhandlung“ übergangen wird.⁶⁸ Stattdessen hat er vorgeschlagen, von einer unbedingten Solidarität Christi mit den Menschen zu sprechen, die im Kreuz ihren höchsten Ausdruck findet. Allerdings ist zu beachten, dass Rahner mit dem Begriff

Wenn etwa der Kolosserbrief Jesus Christus als das offenbar gewordene „göttliche Geheimnis“ (Kol 2,2) bezeichnet, dann ist es möglich, Christus und insbesondere seinen Tod und seine Auferstehung als das einzigartige Sakrament der Gegenwart Gottes zu verstehen. Vgl. *Th. Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 34–41; *Sattler*, Erlösung, 165 f.

⁶⁶ So prägnant *M. Kehl*, „... denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst“, in: *Eulenschisch*, Limburger Magazin für Religion und Bildung, Limburg 2009, 14.

⁶⁷ Vgl. auch *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 230–233.

⁶⁸ Missverständlich ist in diesem Zusammenhang, dass Rahner von einer Selbsterlösung des Menschen gesprochen hat (vgl. *ders.*, Das christliche Verständnis, 244 f.; sowie *ders.*, Versöhnung und Stellvertretung, 261 f.). Sachlich gemeint ist dabei im Grunde das, was auch der Gedanke der Stellvertretung betont: Das durch Christus gewirkte Heil ersetzt die menschliche Freiheitstat keinesfalls. Der Mensch muss das durch Christus gewirkte Heil in seiner Freiheit annehmen und gerade so sein persönliches Heil wirken.

der Solidarität eine Einheit aller Menschen untereinander und mit dem Gottmenschen versteht, die bis in die tiefsten Wurzeln der menschlichen Existenz und schließlich auch in die Dimension des Heilsschicksals hinabreicht. Auch in den Bereich der freien Entscheidungen des Menschen, in denen der Mensch sein Heil wirken oder verwirken kann, gehen die Entscheidungen anderer mit ein. Die Tat des Gottessohnes, in der er mit den Menschen solidarisch wird und ihr sündhaftes Schicksal annimmt sowie ausleidet, umfasst und berührt somit die letzten Heilsentscheidungen jedes Menschen. Auch die Freiheit unserer letzten Entscheidung „lebt noch einmal in der Kraft der freien Liebe Jesu und aller Menschen, die mit ihm durch alle Zeiten hindurch ihr Heil gewirkt haben“⁶⁹.

Sachlich kommt eine so verstandene Solidarität Jesu mit den Sündern dem Stellvertretungsgedanken sehr nahe. Theologen wie Walter Kasper oder Helmut Hoping verbinden entsprechend die Vorstellung einer unbedingten Solidarität Jesu mit der Deutung des stellvertretenden Kreuzestodes.⁷⁰ Solidarität meint die wechselseitige Angewiesenheit der Menschen aufeinander und die daraus folgende Verantwortung füreinander im Sinne eines Handlungsprinzips.⁷¹ Fragt man nach der konkreten Verwirklichung menschlicher Freiheit, dann erscheinen der Andere beziehungsweise die Anderen nicht als Einschränkung, sondern als Bedingung des menschlichen Freiheitsvollzuges.⁷² Menschliche Freiheit realisiert und konturiert sich im Miteinander, in der Beziehung mit anderen Freiheiten. Freiheit ist somit immer auch

⁶⁹ *Rahner*, Versöhnung und Stellvertretung, 264; siehe zum Ganzen ebd. 256–264.

⁷⁰ Vgl. *W. Kasper*, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 254–269; *Hoping*, *Stellvertretung*, 357–360.

⁷¹ Vgl. *Hoping*, *Stellvertretung*, 348.

⁷² In der Theologie haben Walter Kasper und Medard Kehl Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ für die Christologie beziehungsweise die Ekklesiologie aufgegriffen: „[...] die concrete Freyheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich [...] haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen theils übergehen, theils mit Wissen dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck thätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben“ (*G. W. F. Hegel*, *Gesammelte Werke*; Band 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [herausgegeben von *K. Grotzsch* und *E. Weisser-Lohmann*], Hamburg 2009, § 260, hier 208). Die Freiheit des Einzelnen wird somit (über eine bloße Legalität oder subjektive Moralität hinaus) nur dann konkret, wenn sie sich in die scheinbar abstrakten Formen der sozialen Wirklichkeit hineinbegibt und sich einem größeren Allgemeinen zur Verfügung stellt. Auf diese Weise bewahrt sie eine allgemeine gesellschaftliche Ordnung vor einer Verselbstständigung, indem sie das Allgemeine zurückbindet an die Form der personalen, intersubjektiven Beziehung. Vgl. *M. Kehl*, *Kirche – Sakrament des Geistes*, in: *W. Kasper* (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 1979, 155–180, hier 167–171; zu Hegels Freiheitsverständnis vgl. auch *L. Oeing-Hanhof*, *Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung*, in: *Ders.*, *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen* (herausgegeben von *Th. Kobusch* und *W. Jaeschke*), München 1988, 302–322. Kasper (*ders.*, *Jesus der Christus*, 262 f.) betont, dass es somit am Ende der Neuzeit eine Metakritik der neuzeitlichen Kritik gibt, die eine abstrakte Autonomie des Subjekts durch eine intersubjektive und gesellschaftliche Vermittlung der menschlichen Freiheit weiter bestimmt.

geprägt durch die Verantwortung des Einzelnen für die anderen Menschen und die Solidarität von Menschen untereinander. Freiheit realisiert sich konkret in Solidarität, im „Freisein-für-andere“. In diesem solidarischen Freiheitszusammenhang ist jedoch auch der Gedanke der Stellvertretung mitgegeben. Die Freiheit wird von anderen Menschen und ihrem freien und solidarischen Handeln mitgetragen und ermöglicht: „Stellvertretung ist ein Wesensmoment der konkreten Freiheit“⁷³; Stellvertretung ersetzt die andere Freiheit nicht, sondern verschafft ihr Raum und hält ihr einen Platz offen.

Wenn jedoch der solidarische Zusammenhang der Menschheit geprägt ist durch die Situation von Unheil, von Schuld und Rivalität, dann kann eine unbedingte Anerkennung des Menschen als Menschen, eine unbedingte Solidarität allein durch Gottes geschichtlichen Selbsteinsatz in Jesus Christus neu begründet werden. Damit soll nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass die Menschwerdung und der Kreuzestod des Gottessohnes aus Prinzipien ableitbar wären, denen das faktische Heilshandeln Gottes untersteht.⁷⁴ Gottes bedingungslose und zuvorkommende Liebe, die Jesus verkündete und durch sein Handeln darstellte, wird vielmehr am Kreuz auf neue Weise zur Geltung gebracht. Weil Jesus in einer leidenden und vom Bösen betroffenen Welt Gott als bedingungslose und grenzenlose Liebe Geltung verschaffen will, kann er dem Leiden und der ungerechten Gewalt nicht ausweichen.⁷⁵ Das Gute, das Gottes Liebe verwirklichen will, kann nur durch ein solidarisches Mitleiden und Ausleiden des Bösen hindurch erreicht werden: durch Jesus, den solidarischen Menschen von Gott her. Wenn auf Grund der Oster-Erfahrung im Kreuz eine Unüberbietbarkeit der Liebe Gottes (vgl. Joh 12,24) offenbar wird, dann ermöglicht das Kreuzesgeschehen auch wieder die Haltung des Vertrauens, der Mitteilung und des Schenkens. Durch das Kreuzesgeschehen entsteht eine neue Gemeinschaft, in der das Gesetz des Habens und der Rivalität durch das Gesetz des Teilens und der Solidarität überwunden ist (vgl. Apg 2,42–47; 4,32): „Jesus, der Gekreuzigte, erweist wirksam, dass und wie Gott in unserer verlorenen Welt Liebe ist, und zugleich damit ermöglicht er konkrete Freiheit.“⁷⁶

Denkt man Solidarität nicht nur als Ausdruck menschlicher, sondern auch göttlicher Freiheit, dann ließe sich Gottes unbedingte Solidarität als Ausdruck seiner schöpferischen Liebe verstehen, als „eine aus dieser Liebe

⁷³ Ebd. 264. Zum Ganzen ebd. 263–265.

⁷⁴ Für Kasper sind Prinzipien wie Freiheit und Gerechtigkeit vielmehr eine von Anfang an auf Christus hin entworfene Grammatik, in der Gottes unableitbare, gnadenhafte Selbstmitteilung zur Sprache kommen soll (ebd. 267f.; vgl. zum Ganzen: *Ders.*, Christologie und Anthropologie, in: *Ders.*, Theologie und Kirche; Band 1, Mainz 1987, 194–216).

⁷⁵ Ähnlich macht Rahner geltend, dass eine Erlösung durch den Kreuzestod Jesu impliziert, dass Christus gerade deshalb den Tod erlitten hat, der Ausdruck und Offenbarwerden der Sünde ist, auf sich genommen und ausgelitten hat (vgl. *K. Rahner*, Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium, Freiburg i. Br. 1958, 52–61).

⁷⁶ *E. Kunz*, Erlösung – Wovon und wozu?, in: *Ders.*, Gott finden in allen Dingen, Frankfurt am Main 2001, 94–109, hier 105. Zum Ganzen: ebd. 105–109.

resultierende freie Selbstverpflichtung für alles Geschaffene⁷⁷. Damit kann der Kreuzestod Jesu als der unüberbietbare Einsatz der unbedingten Solidarität Gottes verstanden werden, die sich in Jesu Leben und Sterben ereignet hat (vgl. Joh 15,3). Das versöhnende Handeln Gottes und seine Solidarität mit den Menschen kommen im Kreuzesgeschehen zusammen: „Stellvertretung meint nicht Ersatz [...], sondern bezeichnet die Konsequenz der menschgewordenen Solidarität Gottes, den unbedingten Einsatz Gottes für uns in der Person des Gekreuzigten“⁷⁸.

3.3 „Die Losgekauften kaufen los“

Es herrscht Konsens zwischen den Vertretern der hier skizzierten Deutungsmodelle, dass das Kreuzesgeschehen nicht losgelöst von der Heilsrelevanz des gesamten Lebensweges Jesu gesehen werden darf. Um die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu angemessen zu verstehen, bedarf es einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu als konkreter Ausdeutung der Geschichtlichkeit des Erlösungsgeheimnisses.⁷⁹ Das ganze Leben Jesu mit all seinen Inhalten, die ihren endgültigen Sinn in der Ausrichtung auf seinen Tod und seine Auferstehung finden, ist „das eine Ereignis [...], um dessentwillen Gott uns gnädig ist“⁸⁰.

Abschließend sei auf die Studie „Toleranz und Gewalt“ des Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angenendt verwiesen. Im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter war es insbesondere die christliche Lehre von der Erlösung des Menschen, die Vorstellung des Loskaufs durch Christi Blut von der Macht der Sünde, die Christen dazu führte, sich gegen die Sklaverei zu wenden: „Seit der Karolingerzeit kannte Europa in seiner Mitte keinen Sklavenmarkt mehr.“⁸¹ Gegen den furchtbaren Sklavenhandel der

⁷⁷ *Hoping*, Stellvertretung, 358.

⁷⁸ Ebd. 359 f.; zum Ganzen *Hoping/Tück*, „Für uns gestorben“, 80–85.

⁷⁹ So macht Jan-Heiner Tück (*ders.*, Am Ort der Verlorenheit, 50 f.) darauf aufmerksam, dass bei Thomas von Aquin eine kreuzestheologische Engführung vermieden und das Ereignis der Inkarnation mit einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu verbunden werde. In den Stationen des Lebens Jesu ereigne sich ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das sich in der Passion verdichte als Ausdruck der äußersten Liebe Gottes zum Menschen. Eine gründliche Untersuchung der Deutung des Todes Jesu bei Thomas findet sich bei *Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 167–226. Karl-Heinz Menke gibt in seiner Christologie (*ders.*, Jesus ist Gott der Sohn, 474–505) wichtige Hinweise zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu im Blick auf Thomas von Aquin, aber auch auf Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. H. Verwey (Der Kreuzestod Jesu als von Gott verlangte Sühneleistung, in: *ders.*, Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition, Regensburg 2014, besonders 152–162) verweist in seiner aktuellen Studie ebenfalls auf Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Joseph Ratzinger, die „große Mühe darauf verwandt [haben], dem Sühnebegriff einen verantwortbaren Sinn abzugewinnen“ (ebd. 152). Umfassend zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu: *M. Schneider*, Christologie. Zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, Teil I, Köln 2010.

⁸⁰ Vgl. *K. Rabner*, Art. Mysterien des Lebens Jesu, in: *ders./H. Vorgimmler*, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1961, 250; vgl. auch *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 503.

⁸¹ *A. Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009, 226; zum Ganzen ebd. 205–230.

Neuzeit, in dem das Europa, das jahrhundertlang keine Sklaven mehr kannte, in anderen Erdteilen nun Millionen von Menschen verhandelte, wandten sich, neben den Aufklärern, nicht zuletzt angelsächsische evangelikale Christen, wobei in diesen Zusammenhang auch auf die kontinuierliche Mahnung der Päpste hinzuweisen ist. „Die Losgekauften kaufen los.“⁸² Christen haben im Glauben an den unbedingten Einsatz Gottes in Jesus Christus die Erfahrung von Erlösung und Befreiung von den sie versklavenden Mächten von Schuld und Sünde gemacht. Diese Erfahrung hat sie selbst dazu ermutigt, die Würde und Freiheit anderer Menschen zu verteidigen. Ein Gottesbild, das gekennzeichnet ist von einer Solidarität, die bereit ist, in Christus das Todesschicksal des Menschen anzunehmen und auszuleiden, hat Christen ihrerseits zur solidarischen Selbstverpflichtung für andere Menschen geführt.

⁸² *Angenendt*, Toleranz und Gewalt, 226.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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.

An Gott glauben ohne Überzeugung?

Anmerkungen zur Rationalität nicht-doxastischen Glaubens

VON DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

I. Der religiöse Glaube und die Frage nach seiner Rationalität

Im Hinblick auf die Natur des religiösen Glaubens wird üblicherweise vorausgesetzt, dass dieser bestimmte Überzeugungen in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen beinhaltet (zum Beispiel, dass Gott existiert, die Welt geschaffen hat und unser Heil will). Dieser Beitrag argumentiert dagegen, dass der Glaube derartige Überzeugungen zwar beinhalten kann, aber nicht muss. Er kann mit anderen Worten sowohl doxastischer (das heißt meinungs- beziehungsweise überzeugungsartiger) als auch nicht-doxastischer Natur sein und sich anstatt auf Überzeugungen auf nicht-doxastische Einstellungen wie zum Beispiel „vertrauen, dass etwas der Fall ist“, stützen (Teil I). Im Anschluss an einige semantische und epistemische Beobachtungen bezüglich der kognitiven Einstellungen „überzeugt sein, dass“ und „darauf vertrauen, dass“ (Teil II) wird sodann gefragt, unter welchen Bedingungen ein nicht-doxastischer Glaube, der sich auf Einstellungen des Vertrauens, dass etwas der Fall ist, stützt, als rational gelten kann (Teil III). Dabei zeigt sich, dass die Rationalitätsbedingungen für einen Glauben, der sich auf Einstellungen des propositionalen Vertrauens in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen stützt, leichter zu erfüllen sind, als wenn er sich mit Überzeugungen verbindet.

Die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens kann sinnvoll erst gestellt werden, nachdem man sich vergewissert hat, welches Glaubensverständnis zur Diskussion gestellt wird. Diesbezüglich sei folgender Vorschlag gemacht: Der religiöse Glaube lässt sich im Horizont der jüdisch-christlichen Glaubensüberlieferung als Einstellung und Haltung des Vertrauens gegenüber einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit charakterisieren. Es sei dabei angenommen, dass eine Wirklichkeit genau dann *unüberbietbar vertrauenswürdig* ist, wenn sie auf Grund ihrer intrinsischen Natur und ihres Bezugs zum Menschen auch noch angesichts von Leid, Schuld und Tod ein Leben aus einer letzten Geborgenheit und Zuversicht ermöglicht. Ein derartiges Glaubensverständnis ist weniger deskriptiver denn normativer Art. Es beinhaltet einen Vorschlag, worauf sich ein religiöser Glaube beziehen muss, der eine (an die Wurzel gehende und in diesem Sinne) radikale Bewältigung lebensweltlicher Kontingenz ermöglicht.¹

¹ Nach P. Knauer, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt am Main 2002, 127, kennzeichnet Pseudoreligion die Verehrung von Überbietbarem, während sich wahre

Die folgenden Überlegungen wollen vor allem einen Beitrag zu der Frage leisten, unter welchen Bedingungen der religiöse Glaube im Sinne des Vertrauens gegenüber einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit als rationale Lebenshaltung angesehen werden kann. Dies scheint auf den ersten Blick primär eine Frage der praktischen Vernunft zu sein. Denn während sich die theoretische Vernunft auf Überzeugungen und Urteile bezieht, die einen Wahrheitswert haben und also wahr oder falsch sein können, bezieht sich die praktische Vernunft auf Handlungen und Haltungen (im Sinne von Handlungsdispositionen), die nicht wahr oder falsch, sondern allenfalls angemessen oder unangemessen sind. Wird der Glaube als *Einstellung* beziehungsweise *Haltung des Vertrauens* verstanden, die zu bestimmten Urteilen und Handlungen disponiert, kann er nicht wahr oder falsch, durchaus aber angemessen oder unangemessen sein, was wiederum eine Frage der praktischen Vernunft zu sein scheint.

Dies ist freilich nur eine Seite der Medaille. Denn die praktische Vernunft steht unter der Autorität der theoretischen Vernunft. Dies zeigt sich daran, dass theoretische Überlegungen Gründe für Urteile der praktischen Vernunft sein können, während praktische Überlegungen streng genommen nicht als Gründe für Urteile der theoretischen Vernunft in Betracht kommen. In diesem Sinne bietet mir beispielsweise die durch Ablesen der Tankuhr gewonnene *Überzeugung*, dass der Tank meines Autos fast leer ist, einen Grund, bei nächster Gelegenheit eine Tankstelle aufzusuchen, falls ich mein Reiseziel erreichen möchte. Demgegenüber liefert mir der *Wunsch*, mein Reiseziel zu erreichen, keinen Erkenntnisgrund hinsichtlich der Frage, ob der Tank tatsächlich fast leer ist. Wünsche sind brauchbare Handlungsgründe, in der Regel aber keine Erkenntnisgründe.² Ist ein Grund ein Erkenntnisgrund, so antwortet er auf die Frage „Warum meinst du, dass p der Fall ist?“ Mit der Angabe eines Erkenntnisgrundes bezieht man sich typischerweise auf einen von p verschiedenen Sachverhalt q, der die Eigenschaft besitzt, das Bestehen des Sachverhalts p wahrscheinlich zu machen. In diesem Sinne lässt sich sagen: „Ich meine, dass p, weil ich meine, dass q.“³

Die eben angesprochene Autorität der theoretischen über die praktische Vernunft ist auch in Bezug auf die Frage nach der Rationalität des religiösen Glaubens zu berücksichtigen. Diese Frage scheint sich nämlich maßgeblich

Religion auf Unüberbietbares bezieht. Die hier vorgeschlagene Charakterisierung religiösen Glaubens geht insofern über diese Unterscheidung hinaus, als sie die (uneingeschränkte) Verehrungswürdigkeit von Unüberbietbarem an dessen uneingeschränkte Vertrauenswürdigkeit knüpft.

² Die Einschränkung „in der Regel“ möchte dem Umstand Rechnung tragen, dass einige Wünsche, wie etwa zu essen, zu trinken oder zu schlafen, mitunter durchaus geeignet sind, uns Informationen über den physiologischen Zustand unseres Körpers zu vermitteln und insofern als Erkenntnisgrund fungieren können. Zu berücksichtigen ist auch, dass Wünsche als Werterlebnisse gedeutet werden können, in denen sich Sachverhalte als erstrebenswert und damit als gut präsentieren. Vgl. dazu B. *Niederbacher*, Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen. Ein Entwurf, Frankfurt am Main [i. e. Heusenstamm] 2012, 129–136.

³ Vgl. F. von *Kutschera*, Die falsche Objektivität. Berlin/New York 1993, 64.

daran zu entscheiden, inwieweit es *epistemisch rational* ist anzunehmen, dass die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht, eine reale und nicht nur eine fiktionale Größe ist. Dies wiederum ist eine Frage der theoretischen und nicht der praktischen Vernunft.⁴

Die grundsätzliche Frage, welche epistemischen Standards (im Sinne von Pflichten, Maximen oder Kriterien) Überzeugungen erfüllen müssen, um rational genannt werden zu können, ist Gegenstand facheinschlägiger Diskussionen und Debatten. Ihre jeweilige Antwort hängt wesentlich vom jeweils favorisierten Rationalitätskonzept ab.⁵ Eine historisch gesehen einflussreiche und bis heute vorherrschende Position stellt der sogenannte „Evidentialismus (*evidentialism*)“ dar.⁶ Diesem zufolge bemisst sich die Rationalität von Überzeugungen letztlich an den Belegen, die sie stützen: „A wise man“, so lautet eine oft zitierte Stelle in David Humes *Enquiry*, „proportions belief to evidence“⁷. Rational zu sein besagt dann in der Regel, den Grad der Stärke der eigenen Überzeugungen dem Grad der Glaubwürdigkeit der verfügbaren Belege anzupassen: „Perfect rationality consists [...] in attaching to every proposition a degree of belief corresponding to its degree of credibility.“⁸

In Begriffen subjektiver Wahrscheinlichkeit ausgedrückt: Für ein Subjekt S ist es genau dann rational, eine Proposition p für wahr zu halten, wenn es ihm auf der Basis der verfügbaren Gründe und Gegengründe (signifikant) wahrscheinlicher erscheint, dass p, als dass nicht-p. Erscheint umgekehrt nicht-p als wahrscheinlicher, wäre es für S rational, nicht-p für wahr zu halten. Im Falle einer gleich großen Wahrscheinlichkeit ist es angebracht, sich eines Urteils zu enthalten und weder p noch nicht-p für wahr zu halten.⁹ Der Evidentialist ist freilich nicht auf probabilistische Überlegungen – etwa im Sinne des Bayesianismus – festgelegt. Er kann ebenso gut schlicht davon ausgehen, dass es für ein Subjekt S genau dann rational ist, die Proposition p für wahr zu halten, wenn es angesichts der verfügbaren Belege p besser begründet hält als nicht-p.

Es ist unbestritten, dass in Bezug auf die Verantwortung des religiösen Glaubens sehr viel erreicht wäre, wenn sich zeigen ließe, dass die epistemi-

⁴ Vgl. C. Jäger, Der Einwand der mangelnden Begründung, in: F. Uhl (Hg.), Die Tradition der Zukunft. Perspektiven der Religionsphilosophie, Gaal-Müritz 2011, 459–485, besonders 484 f.

⁵ Vgl. zum Beispiel M. Steup (Hg.), Knowledge, Truth, and Duty – Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, Oxford 2001.

⁶ Die Position des „evidentialism“, die hier mit „Evidentialismus“ wiedergegeben wird, zielt nicht auf Evidenz, sondern auf Belege oder Beweismittel ab. Weiterführend vgl. E. Conee/R. Feldman, Evidentialism. Essays in Epistemology, Oxford 2004.

⁷ D. Hume, Enquiry. An Enquiry Concerning Human Understanding X, 1, 110, in: Ders., Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals., herausgegeben von L. A. Selby-Bigge, Anm. von P. H. Niddich, Oxford 31975, 1, 110. Vgl. ebenfalls J. Locke (1690), An Essay concerning Human Understanding (Essay), herausgegeben von P. H. Niddich, Oxford 1975, IV, § 5, 656. Hinsichtlich der Frage, was genau unter Belegen zu verstehen ist und in welchem Sinne Belege Überzeugungen stützen, gehen die Auffassungen unter Evidentialisten auseinander, was hier jedoch vernachlässigt werden kann.

⁸ B. Russell, Human Knowledge – Its Scope and Limits, London 1948, 397 f.

⁹ Vgl. Jäger, Der Einwand der mangelnden Begründung, 476.

schen Gründe, die für die Existenz Gottes im Sinne einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit sprechen, zusammengenommen stärker wären als die Gründe, die gegen seine Existenz sprechen. Nicht umsonst stand und steht die Durchführung eines solchen ambitionierten Projekts im Zentrum vielfältiger religionsphilosophischer ebenso wie fundamentaltheologischer Bemühungen und hat unter veränderten Vorzeichen eine Renaissance in der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie erlebt. So versucht etwa Richard Swinburne im Rahmen einer induktiven und kumulativen Argumentationsstrategie zu zeigen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass es einen Gott im Sinne des (christlichen) Theismus gibt, jedenfalls signifikant höher ist als die Wahrscheinlichkeit, dass es einen solchen Gott nicht gibt.¹⁰

Die Berechtigung eines derartigen Projekts soll keinesfalls bestritten werden. Es bleibt jedoch offen, wie seine Erfolgsaussichten zu beurteilen sind. Ein grundsätzliches methodisches Problem des Projekts besteht darin, dass die Ausgangswahrscheinlichkeiten der Prämissen, aus denen sich brauchbare probabilistische Argumente für den religiösen Glauben entwickeln lassen, letztlich auf subjektiven Wahrscheinlichkeitsbewertungen beruhen, die notorisch umstritten sind.¹¹ Dies zeigt sich auch daran, dass die Einschätzungen nicht nur zwischen Kritikern und Anhängern des Theismus, sondern auch unter seinen Anhängern weit auseinandergehen. Dies bedeutet wiederum: Selbst wenn es gelingen sollte, ein Argument für den religiösen Glauben zu formulieren, das die Anforderungen des skizzierten Rationalitätsprogramms erfüllt, könnte ein solches Argument schwerlich breite Zustimmung für sich beanspruchen, da seine Voraussetzungen nur von einer mehr oder weniger großen Minderheit geteilt werden.

Die hier angestellten Überlegungen betreffen übrigens keineswegs nur die Gottesfrage, sondern sind auch für viele lebensweltlich bedeutsame Fragestellungen relevant. Ob wir beispielsweise die Beschaffenheit der Außenwelt (im Modus der Annäherung) erkennen können oder nicht, ist auch nach Kenntnisnahme aller bekannten facheinschlägigen Argumente schwer einzuschätzen.¹² Die Gründe, die jeweils für realistische oder für antirealis-

¹⁰ Vgl. insbesondere R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004.

¹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang zum Beispiel W. Löffler, Eine vermutlich unerwünschte Konsequenz von Swinburnes probabilistischer Gotteslehre, in: *Argument und Analyse*. Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Bielefeld 2000, herausgegeben von A. Beckermann und C. Nimtz, Paderborn 2002, 474–484, besonders 481–483. Der eben skizzierten Problematik lässt sich nicht einfach entgehen, indem man manche Überzeugungen als berechtigterweise basal und daher nicht weiter begründungsbedürftig behauptet, wie dies Alvin Plantinga und andere Vertreter der „Reformierten Erkenntnistheorie“ tun. Ob und wie plausibel es ist anzunehmen, dass es berechtigterweise basale Überzeugungen überhaupt gibt und dass einige (religiöse) Überzeugungen in diese Klasse fallen, lässt sich nämlich, wie es scheint, nicht entscheiden, ohne dabei auf gute Gründe oder Argumente (im weitesten Sinne) zu rekurrieren. Und diese sind zumindest umstritten.

¹² Vgl. zum Beispiel S. Brock/E. Mares, *Realism and Anti-Realism*, Trowbridge 2007; M. Wilaschek (Hg.), *Realismus*, Paderborn 2000.

tische Positionen sprechen, lassen sich nur schwer gegeneinander abwägen; denn abgesehen von Kriterien formalen Charakters gibt es keine allgemein akzeptierten Maßstäbe, anhand derer sie sich beurteilen lassen.¹³ Ähnlich verhält es sich mit anderen lebensweltlich bedeutsamen Überzeugungen wie etwa der, dass wir Subjekte sind, die vielfachen Veränderungen unterliegen und dennoch durch die Zeit dieselben bleiben¹⁴, oder dass wir über Willensfreiheit verfügen¹⁵, universal gültige Werte und moralische Normen erfassen können und für unsere Handlungen Verantwortung tragen¹⁶ usf. All diese und viele andere Überzeugungen werden unter Fachphilosophen kontrovers diskutiert. Und es gibt diesbezüglich eine kaum mehr überschaubare Bandbreite von divergierenden Positionen und Einschätzungen.¹⁷

Gesteht man zu, und sei es nur um des Argumentes willen, dass auch die aussichtsreichsten Begründungsstrategien im Hinblick auf ihre Begründungskraft letztlich oft notorisch umstritten bleiben beziehungsweise nicht verlässlich abzuschätzen sind, so fragt sich: Legt dies nicht nahe, dass wir uns in Bezug auf die in Frage stehenden lebensweltlichen und religiösen Überzeugungen eines positiven Urteils enthalten und einen skeptischen Standpunkt einnehmen sollten? Aus der Sicht des Evidentialismus dürfte es dazu, jedenfalls soweit ich sehe, letztlich keine überzeugende Alternative geben.¹⁸

Aus pragmatischer Perspektive mag man gegen einen solchen Standpunkt einwenden: Die zur Diskussion stehenden Fragen sind zu wichtig, als dass man sie auf sich beruhen lassen könnte. Außerdem sei ein skeptischer Standpunkt in der Alltagswelt ebenso wie in der wissenschaftlichen Praxis schwerlich durchzuhalten. Im alltäglichen Leben verhalten wir uns in der Regel ja letztlich alle so, als ob es eine Außenwelt gäbe, als ob wir durch die Zeit dieselben blieben, über Willensfreiheit verfügten und für unsere Handlungen verantwortlich wären usf., wobei wir dieses Verhalten in der Regel mit entsprechenden Überzeugungen verbinden.

¹³ Man denke an Kriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Einfachheit, Erklärungskraft usf.

¹⁴ Vgl. *G. Gasser/M. Stefan* (Hgg.), *Personal Identity. Complex or Simple?*, Cambridge 2012.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel *G. Keil*, *Willensfreiheit*, Berlin/New York 2007; *P. Bieri*, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001.

¹⁶ Vgl. *F. von Kutschera*, *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010; *E. Heinrich/D. Schönecker* (Hgg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte*, Paderborn 2011.

¹⁷ In diesen Zusammenhang gehört auch die Debatte um das sogenannte „peer disagreement“. Diese Debatte dreht sich, vereinfacht gesagt, um die Frage, was aus dem in den Wissenschaften und der Debatte um Philosophie häufig anzutreffenden Fall folgt, dass epistemische Peers, die sowohl gleiche intellektuelle Fähigkeiten als auch gleiches Wissen über die verfügbaren Fakten besitzen, dennoch zu entgegengesetzten Einschätzungen in Bezug auf einen fraglichen Sachverhalt gelangen. Vgl. zum Beispiel *R. Feldman/T. A. Warfield* (Hgg.), *Disagreement*, London/New York 2010.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel die Beiträge von Hilary Kornblith, Adam Elga und (mit Einschränkungen) Richard Fumerton im oben genannten Sammelband zur Frage des „peer disagreement“ (Anm. 17).

Freilich: Aus evidentialistischer Sicht tragen pragmatische Überlegungen zu Fragen der epistemischen Rationalität nichts bei. Unsere theoretischen Überzeugungen nicht den verfügbaren Belegen, sondern etwa unseren Gewohnheiten oder Interessen anzupassen, bliebe aus dieser Sicht willkürlich. Denn was sollte es rechtfertigen, eine Proposition für *wahr* zu halten, wenn einem die kontradiktorisch entgegengesetzte Proposition wahrscheinlicher oder zumindest ebenso wahrscheinlich erscheint, oder wenn die Diskussionslage so unübersichtlich ist, dass keine verlässlichen Kriterien verfügbar sind, mit deren Hilfe wir abschätzen können, wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich eine Proposition letztlich ist? Bedeutet dies aber, dass der religiöse Glaube nur dann als rational anzusehen ist, wenn die propositionalen Gehalte desselben sich als wahrscheinlicher beziehungsweise besser begründet erweisen lassen als ihre jeweilige Verneinung?

Dieser Konsequenz lässt sich nur entgehen, wenn es entweder gelingt, das evidentialistische Rationalitätsprogramm als zu restriktiv zu erweisen. In diesem Falle könnten Überzeugungen auch dann rational sein, wenn sich nicht zeigen lässt, dass sie wahrscheinlicher sind als ihre Verneinung, oder wenn sich der religiöse Glaube auch auf kognitive Einstellungen gründen lässt, die an der Stelle von Überzeugungen stehen, ohne selbst Überzeugungen zu sein. Den zweiten Weg schlage ich in diesem Beitrag ein.

Als Einstellung und Haltung des Vertrauens auf Gott („*credere in deum*“) erschöpft der religiöse Glaube sich – dies kann als allgemein akzeptiert gelten – nicht im Für-wahr-Halten von Propositionen. Gleichwohl scheint er das Für-wahr-Halten einiger Propositionen, die zum Beispiel Gottes Existenz, seine Natur und seinen Bezug zum Menschen zum Inhalt haben, vorauszusetzen. In diesem Sinne scheint jemand, der auf Gott vertraut, meinen zu müssen, dass Gott existiert, gut ist, uns liebt usw. Derartige Annahmen zum Ausgangspunkt der Frage nach der Rationalität des Glaubens zu machen, liegt nahe, ja drängt sich geradezu auf. Nicht alles, was sich aufdrängt, ist freilich alternativlos. Es ist nämlich keineswegs klar, ob das Für-wahr-Halten bestimmter Propositionen *überhaupt* als unabdingbares Konstituens des religiösen Glaubens anzusehen ist.¹⁹

Dass der religiöse Glaube das Für-wahr-Halten bestimmter Propositionen voraussetzt, wurde und wird meist vorausgesetzt, scheint es doch unsinnig zu sagen: „Ich glaube an Gott, aber ich halte für nicht wahr, dass Gott

¹⁹ Wenn ich nachfolgend davon spreche, dass jemand „überzeugt ist, dass p“, meine ich damit schlicht, dass er „für wahr hält, dass p“. Es sei also nicht impliziert, dass sich jemand gewiss ist, dass p. Statt von „überzeugt sein, dass p“ könnte man übrigens auch von „meinen, dass p“ oder „glauben, dass p“ sprechen. Alle drei Ausdrücke lassen sich im Englischen mit „believing that p“ wiedergeben. Der Ausdruck „glauben, dass“ ist mehrdeutig, da er sowohl „für wahr halten, dass (believing that)“ als auch „vertrauen, dass (having faith that)“ verwendet werden kann. Der Unterschied zwischen den beiden Verwendungsweisen von „glauben“ wird im Folgenden noch eine große Rolle spielen.

existiert usf.²⁰ Der Eindruck, dass das Für-wahr-Halten bestimmter Propositionen notwendig zum Glauben gehört, entsteht vermutlich deshalb, weil der Satz „ich halte *nicht für wahr*, dass p“ schnell suggerieren kann, man halte die Proposition für *falsch*. Dies muss aber nicht der Fall sein, da „nicht für wahr halten, dass p“ etwas anderes ist als „für wahr halten, dass nicht-p“. Es besteht demzufolge durchaus die Möglichkeit, eine Proposition weder für wahr noch für falsch zu halten und sich, zumindest vorläufig, nicht auf ein Urteil festzulegen.

Die Frage müsste demnach lauten, ob man vernünftigerweise sagen kann: „Ich glaube an Gott“, ohne damit bereits darüber zu urteilen, ob Gott existiert oder nicht existiert. Eine solche Redeweise mag noch immer einigermaßen befremdlich wirken. Sie wird jedoch verständlicher, wenn eine solche Haltung sich mit propositionalen Einstellungen wie „denken, dass ...“, „akzeptieren, dass ...“, „hoffen, dass ...“ oder „vertrauen, dass Gott existiert“ usf. verbindet. Diesen Einstellungen ist gemeinsam, dass sie mit Überzeugungen und Urteilen, die sich auf dieselben Propositionen beziehen, einhergehen können, es aber nicht müssen. Dies wurde und wird sowohl in der Religionsphilosophie als auch in der systematischen Theologie nur selten ausdrücklich berücksichtigt, dürfte aber von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Projekt der Glaubensverantwortung sein.²¹

Die folgenden Überlegungen widmen sich der religionsphilosophischen Bedeutung der propositionalen Einstellung „*darauf vertrauen, dass etwas der Fall ist*“, die nachfolgend auch als „propositionales Vertrauen“ (PV) bezeichnet wird. Dabei gilt es zunächst zu fragen, was diese Einstellung in semantischer und epistemischer Hinsicht gegenüber anderen propositionalen Einstellungen, insbesondere derjenigen des Überzeugtseins, auszeichnet (Teil II). Die in diesem Zusammenhang gewonnenen Einsichten sollen sodann für die Frage nach der Bedeutung der Einstellung propositionalen Vertrauens für die Rationalität des religiösen Glaubens fruchtbar gemacht werden (Teil III). Dabei wird sich zeigen, dass die Rationalitätsbedingungen für einen religiösen Glauben, der sich anstatt auf Überzeugungen auf nicht-doxastische Einstellungen des propositionalen Vertrauens stützt, leichter zu erfüllen sind.

²⁰ Stellvertretend für viele andere: „Auch wenn *faith* mehr als *belief* ist, so ist doch *belief* ein unverzichtbarer Bestandteil von *faith*.“ So zum Beispiel A. Kremer, Rationalität und Zirkularität. Lässt sich die Rationalität des Glaubens unter Rekurs auf seine Inhalte erweisen? Replik auf den Vortrag von C. Stephan Evans, in: R. Berndt (Hg.), Vernünftig, Würzburg 2003, 41–45, hier 41.

²¹ Zu diesem Thema liegt m. W. bislang vergleichsweise wenig Literatur vor. Die hier vorgelegten Überlegungen sind vor allem durch verschiedene Beiträge Robert Audis inspiriert. Vgl. R. Audi, Belief, Faith, and Acceptance, in: IJPR 63 (2008), 87–102; ders., Faith, Belief, and Rationality, in: Philosophical Perspectives 5 (1991), 213–239; ders., Rationality and Religious Commitment, New York 2011; ders., The Dimensions of Faith and the Demands of Reason, in: E. Stump (Hg.), Reasoned Faith, Ithaca 1993, 70–89. Vgl. darüber hinaus W. Alston, Audi on Nondoxastic Faith, in: M. Timmons/J. Greco/A. Mele (Hgg.), Rationality and the God: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi, Oxford 2007, 123–139.

II. Semantische und epistemische Beobachtungen

Den beiden Einstellungen „überzeugt sein, dass p“ und „vertrauen, dass p“ ist gemeinsam, dass es sich um propositionale Einstellungen handelt. Sie können beide mehr oder weniger vernunftgemäß sein und haben außerdem großen Einfluss auf unser Verhalten. Zugleich bestehen zwischen den beiden Einstellungen auch bedeutende Unterschiede. Propositionales Vertrauen ist im Gegensatz zur Einstellung des Überzeugtseins keine rein epistemische Einstellung, sondern beinhaltet darüber hinaus evaluative und voluntative Aspekte. Im folgenden Abschnitt wird versucht, die Eigenart PVs herauszuarbeiten, indem sie mit der Einstellung des Überzeugtseins kontrastiert wird. Es wird dabei hilfreich sein, die bestehenden Unterschiede zunächst an interpersonalen und anderen nicht religiösen Beispielen zu verdeutlichen.²²

Vorweg ist zu betonen, dass die Einstellung des propositionalen Vertrauens weder mit der Einstellung, „*jemandem* zu vertrauen, dass p“, noch einfach mit der Haltung „*auf* jemanden zu vertrauen“ (have faith in someone) gleichgesetzt werden darf: Wer auf jemanden vertraut, macht sein Wohlergehen bis zu einem gewissen Grad von einer anderen Person abhängig, indem er sich auf sie verlässt. Dagegen ist es durchaus denkbar, darauf zu vertrauen, dass zum Beispiel bestimmte Gerüchte über einen Menschen, von dem man eine gute Meinung hat, nicht zutreffen, obwohl man diesen Menschen kaum kennt. In diesem Falle kann man kaum sagen, dass man sein eigenes Wohlergehen von diesem Vertrauen abhängig macht.²³

(i) Während „überzeugt sein, dass ...“ per se eine doxastische Einstellung ist, kann propositionales Vertrauen sowohl in doxastischer als auch nicht-doxastischer Form auftreten. Betrachten wir dazu ein Beispiel: Peter vertraut darauf, sein Mathematikstudium erfolgreich abschließen zu können. Diese Haltung ist weder damit gleichzusetzen, dass er dies bloß *hofft* – der Grad der Zuversicht ist im Falle des Vertrauens charakteristischerweise höher als im Falle des Hoffens – noch damit, dass er davon *überzeugt* ist. Die Haltung des propositionalen Vertrauens kann zwar entsprechende Überzeugungen mit einschließen, *muss* dies aber nicht. Peter kann darauf vertrauen, dass er sein Studium erfolgreich abschließen wird, obwohl er nicht davon überzeugt ist, dass dies der Fall sein wird, sondern ernst zu nehmende Zweifel daran hegt. In diesem Falle enthält „vertrauen, dass p“ keine doxastische Entsprechung im Sinne von „überzeugt sein, dass p“. Es lässt sich infolgedessen von einem nicht-doxastischen propositionalen Vertrauen sprechen. „Vertrauen, dass p“ impliziert, wie wir gesehen haben, nicht „überzeugt sein, dass p“. Es *disponiert* beziehungsweise *tendiert* allerdings dazu. Wenn Peter darauf vertraut, dass er sein Studium erfolgreich abschlie-

²² Für eine einschlägige Untersuchung der beiden kognitiven Einstellungen „belief“ und „acceptance“ vgl. *L. J. Cohen, An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford 1992.

²³ Zum Folgenden vgl. die Ausführungen in: *Audi, Rationality and Religious Commitment*, 75–77.

ßen wird, besitzt er die Disposition oder Tendenz dazu, davon überzeugt zu sein, dass dies auch der Fall sein wird. Unter geeigneten Bedingungen – etwa wenn er regelmäßig positiv bewertete Klausuren schreibt – ist zu erwarten, dass sich diese Disposition aktualisiert und in der Ausbildung der entsprechenden Überzeugung manifestiert.²⁴

(ii) Überzeugungen sind auf einen Wahrheitswert bezogen, sie sind entweder wahr oder falsch. Dies gilt so nicht für Einstellungen propositionalen Vertrauens. Wenn Peter etwa davon *überzeugt* ist, dass seine Frau ihm treu ist, und es stellt sich heraus, dass dies nicht der Fall ist, dann hat sich Peter offensichtlich geirrt. Seine Überzeugung hat sich als falsch erwiesen. Anders verhält es sich, wenn Hans darauf *vertraut*, dass seine Frau ihm treu ist, ohne davon im eigentlichen Sinne überzeugt zu sein. Wenn sich in diesem Fall herausstellt, dass sie ihn betrügt, wäre es eigentlich nicht zutreffend zu sagen, dass Hans sich geirrt hat. Die Frage wäre eher, ob sein Vertrauen als angemessen oder unangemessen zu bezeichnen wäre. Unangemessen wäre es in diesem Fall etwa dann, wenn Hans wüsste, dass seine Frau eine schier unüberwindliche Schwäche für charmante Männer hat.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Einstellung „überzeugt sein, dass p“ auf zweierlei Weise zugeschrieben werden kann: zum einen *unspezifisch (simpliciter)*, etwa wenn wir zum Beispiel davon überzeugt sind, dass wir genug Benzin im Tank haben, um unser Reiseziel erreichen zu können. Sie kann aber auch *näher spezifiziert* zugeschrieben werden, wenn wir zum Beispiel meinen, dass wir *wahrscheinlich* genug Benzin im Tank haben, um unser Reiseziel zu erreichen, oder dass wir *sicher* zumindest bis zur nächsten Tankstelle kommen werden.²⁵ Im Folgenden werde ich davon ausgehen, dass die propositionalen Einstellungen, mit denen der religiöse Glaube einhergeht, in der Regel *simpliciter* zugeschrieben werden; etwa, wenn wir überzeugt sind, dass Gott existiert, gut ist und die Menschen liebt. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass einige oder alle dieser Überzeugungen, insbesondere wenn sie Gegenstand der erkenntnistheoretischen Reflexion und Bewertung werden, näher spezifiziert werden können. Ich bin allerdings skeptisch, ob sich religiösen Überzeugungen wie den eben genannten tatsächlich verlässliche Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen lassen. Abgesehen davon scheinen Gläubige ihre religiösen Überzeugungen in der Regel nicht mit Wahrscheinlichkeitsindexen zu versehen. Oftmals sind sie dazu

²⁴ Darauf zu „vertrauen, dass p“ schließt nicht mit ein, für wahr zu halten, dass p der Fall ist. Es spricht jedoch, wie Daniel Howard-Snyder gezeigt hat, viel dafür, dass es den Wunsch erster oder höherer Ordnung einschließt, dass p der Fall und also wahr sei. In jedem Fall ist „vertrauen, dass p“ damit unvereinbar, dass es jemand gleichgültig ist, ob p oder nicht-p. Vgl. *D. Howard-Snyder*, Schellenberg on propositional faith, in: *RelSt* 49 (2013), 181–194, hier: 182–185.

²⁵ *R. Audi*, Belief, Faith, and Acceptance, in: *IJPR* 63 (2008), 87–102, unterscheidet insgesamt sechs verschiedene Weisen, wie „glauben“ im Sinne von „meinen“ beziehungsweise „überzeugt sein“ näher spezifiziert werden kann: (1) believing the proposition, p, to be probable; (2) believing p to be certain; (3) half believing p; (4) accepting p, in the sense of taking p as true; (5) being only disposed to believe p; und (6) implicitly believing p.

nicht einmal in der Lage.²⁶ Für die folgenden Überlegungen bedeutet es jedoch, wie zu betonen ist, keinen entscheidenden Unterschied, ob religiöse Überzeugungen simpliciter oder spezifiziert zugeschrieben werden.

(iii) Ein weiterer Unterschied, der sowohl in semantischer wie in epistemischer Hinsicht bedeutsam ist, betrifft die Vereinbarkeit von „überzeugt sein, dass p“ und „vertrauen, dass p“ mit dem Zweifel an p. Geht man davon aus, dass sowohl Überzeugtsein als auch propositionales Vertrauen mehr oder weniger stark sein können und insofern ein gewisses Maß an Zweifel zulassen, dann scheint „vertrauen, dass p“ mit einem höheren Ausmaß an Zweifel vereinbar zu sein als „überzeugt sein, dass p“. Wenn Peter allzu starke Zweifel gegenüber der Treue seiner Frau hegt, so lässt sich nicht mehr gut davon sprechen, dass er von der Treue seiner Frau überzeugt ist. Dagegen ist es durchaus denkbar, dass Peter trotz erheblicher Zweifel darauf vertraut, dass seine Frau ihm treu ist.

Ist jemand überzeugt, dass p, oder vertraut jemand darauf, dass p, wird man von ihm in der Regel nicht sagen, dass er grundsätzlich daran zweifelt, dass p.²⁷ Trifft dies zu, dann scheint simpliciter „überzeugt sein, dass p“ oder simpliciter „vertrauen, dass p“ nur mit einem näher spezifizierten Zweifel vereinbar zu sein. Ein näher spezifizierter Zweifel unterscheidet sich von einem unspezifischen Zweifel dadurch, dass er eine bestimmte Zweifelsrücksicht benennt. So mag ich etwa davon überzeugt sein, dass Max alles in allem ein aufrichtiger Mensch ist, und zugleich daran zweifeln, ob beim Kartenspielen bei ihm immer alles mit rechten Dingen zugeht. In diesem Fall zweifle ich an Max' Aufrichtigkeit *als* Kartenspieler.²⁸ Darüber hinaus ist es möglich, davon überzeugt zu sein beziehungsweise darauf zu vertrauen, dass Max ein aufrichtiger Mensch ist, und daran zugleich gewisse Zweifel zu hegen. In diesem Fall wird „zweifeln, dass p“ im Hinblick auf das Ausmaß der Stärke des Zweifelns spezifiziert. Fragt man, wie stark genau ein Zweifel sein darf, um mit den Einstellungen des Überzeugtseins oder des propositionalen Vertrauens noch vereinbar zu sein, so wird man vermuten dürfen, dass er im Falle des PVs stärker, in keinem Fall aber dominant sein darf.

(iv) Mit dem eben Dargelegten hängt ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen Überzeugtsein und propositionalem Vertrauen zusammen. Er be-

²⁶ Vgl. *Audi*, Rationality and Religious Commitment, 86.

²⁷ Vgl. zum Beispiel *Audi*, Belief, Faith, and Acceptance, 96 f.

²⁸ *D. Howard-Snyder*, Propositional Faith: what it is and what it is not, in: APQ 50 (4/2013), 357–372, hier 359, nimmt an, dass „zweifeln, dass p“ (doubting that p) mit einer starken Neigung einhergeht zu glauben, dass nicht-p. Dies gelte für „Zweifel haben, ob p“ (having doubts that p) weniger und für „im Zweifel sein, ob p“ (being in doubt that p) gar nicht. Howard-Snyder setzt damit, wie mir scheint, voraus, dass „im Zweifel sein, ob p“ beziehungsweise „Zweifel haben, ob p“ im Sinne eines näher spezifizierten Zweifels aufgefasst wird, wohingegen „zweifeln, dass p“ stets in einem unspezifischen Sinn gebraucht wird. Auch wenn ich Howard-Snyders sprachliche Intuitionen in etwa nachvollziehen kann, scheint es mir fraglich, ob die beiden Wendungen im Deutschen tatsächlich immer oder auch nur in der Regel so gebraucht werden.

trifft die Rolle des Willens. Überzeugungen wählen wir nicht aus wie Produkte im Supermarkt. Wenn ich etwa überzeugt bin, dass ich in einem altehrwürdigen Kloster an einem hölzernen Schreibtisch sitze und ein blaues Buch vor mir liegen sehe, dann nicht deshalb, weil ich diese Überzeugungen aus freien Stücken gewählt habe. Alles, was ich sagen kann, ist, dass ich diese und viele andere Überzeugungen habe. Ob ich dies will oder nicht, ist eine andere Frage. Auf den Inhalt und die Stärke unserer Überzeugungen vermögen wir – so nehmen zumindest die meisten Philosophen an – nicht direkt, sondern allenfalls indirekt willentlichen Einfluss zu nehmen. In Bezug auf Einstellungen propositionalen Vertrauens ist es dagegen denkbar, dass diese in vielen Fällen oftmals absichtlich von uns hervorgebracht werden und somit der direkten Kontrolle des Willens unterliegen. Abgesehen davon spielt die gezielte Aktivität des Willens in vielen Fällen eine vitalere Rolle als in Bezug auf Überzeugungen. Da die Haltung des PVs sich auf etwas richtet, das als ein Gut qualifiziert wird und also unser Strebevermögen affiziert, geht sie mit einer größeren Bereitschaft einher, an diesem Vertrauen auch angesichts ernsthafter Zweifel und nicht zu leugnender Einwände festzuhalten. In diesem Sinne kann Peter auch dann noch am Vertrauen in die Treue seiner Frau festhalten (wollen), wenn er aus verschiedenen Gründen längst nicht mehr von ihr überzeugt ist.

(v) Die Einstellung „überzeugt sein, dass p“ impliziert in vielen Fällen kein Urteil über den subjektiven oder objektiven Wert von p. Überzeugungen sind deshalb oft damit vereinbar, dass eine Person dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhalts indifferent gegenübersteht. Im Unterschied dazu ist die Einstellung des propositionalen Vertrauens nicht mit einer indifferenten oder interesselosen Haltung gegenüber dem Bestehen von p vereinbar.²⁹ Die Einstellung des PVs richtet sich *per se* auf etwas, das von einer Person als positiv bewertet wird. Wenn Hans darauf vertraut, dass seine Frau ihm die Treue hält, dann betrachtet er die Treue als ein Gut und wird demzufolge enttäuscht sein, wenn er gewahr wird, dass sie ihn hintergangen hat. Wenn Hans jedoch überzeugt ist, dass ihm seine Frau treu ist, muss er nicht unbedingt enttäuscht sein, wenn sich herausstellt, dass er sich geirrt hat. Er könnte unter Umständen sogar froh darüber sein, weil er schon lange nach einem Grund sucht, sich von ihr zu trennen.

In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, dass die evaluativ-volitionale Dimension propositionalen Vertrauens zu entsprechenden emotionalen Befindlichkeiten disponiert. Die Einstellung propositionalen Vertrauens geht mit der Tendenz einher, negative Emotionen oder Stimmungen zu verringern und positive Emotionen oder Stimmungen zu fördern – vertraut man doch darauf, dass etwas, was man als positiv bewertet, entweder gegeben oder zumindest möglich ist. Dies gilt in besonderem Maße für den religiösen Glauben. Das Vertrauen, dass eine unüberbietbar vertrauenswürdige

²⁹ Vgl. J. L. Schellenberg: How to Make Faith a Virtue, in: T. O'Connor/L. Goins (Hgg.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford 2013, 16, Anmerkung 35 (des Vorabdrucks).

Wirklichkeit existiert, vermag die abgründige Angst des Menschen zu relativieren, zu einem letztlich absurden Dasein inmitten eines sinnleeren Universums verurteilt zu sein. Gleichzeitig ermöglicht der Glaube ein Leben aus der Grundhaltung eines letzten Vertrauens, welche sich tendenziell in Grundstimmungen wie Geborgenheit und Zuversicht niederschlägt.

(vi) Propositionales Vertrauen disponiert typischerweise zu einem mehr oder weniger spezifischen Verhalten. Dies wird deutlich, wenn man fragt, welchen Unterschied es für jemanden, der darauf „vertraut, dass p“, machen würde, wenn er „wüsste, dass nicht-p“. Wüsste Hans, dass seine Frau ihn mit einem anderen Mann betrügt, würde er sich wahrscheinlich anders verhalten, als wenn er dies nicht weiß und darauf vertraut, dass sie ihm treu ist. Dagegen disponieren Überzeugungen nicht generell zu spezifischen Verhaltensweisen. Sie tun es insbesondere dann, wenn sie Bewertungen, Präferenzen oder Pflichten beinhalten; etwa dann, wenn jemand überzeugt ist, dass p entweder gut, vorzuziehen oder geboten ist. Abgesehen davon disponieren oder motivieren Überzeugungen oft nicht von sich aus zu einem spezifischen Verhalten. Gelangt Peter beispielsweise zur Überzeugung, dass seine Kommilitonin Hannelore sich in ihn verliebt hat, disponiert ihn das *per se* weder dazu, Zeit mir ihr verbringen zu wollen, noch disponiert es ihn *per se* für das gegenteilige Verhalten. Wenn Peter dagegen darauf vertraut (und also nicht nur damit rechnet), dass Hannelore sich in ihn verliebt hat, dann scheint er dies als etwas Erstrebenswertes anzusehen, was ihn auch dazu disponiert, mit ihr Zeit verbringen zu wollen. Würde Peter dagegen sagen: „Ich vertraue darauf, dass sich Hannelore in mich verliebt hat, und deshalb gehe ich ihr aus dem Weg“, dann scheint er etwas Unsinniges zu behaupten.

Bevor die bisherigen Überlegungen auf die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens angewendet werden können (vgl. Abschnitt III), soll das Verhältnis propositionalen Vertrauens zur praktischen Vernunft etwas genauer beleuchtet werden. Es wurde bereits deutlich, dass Einstellungen propositionalen Vertrauens in der Regel zu bestimmten Verhaltensweisen motivieren und disponieren. Dies lässt vermuten, dass die Frage der Rationalität dieser Einstellungen eng mit Fragestellungen der praktischen Rationalität zusammenhängt. Noch weiter gehend könnte man fragen, ob es möglich und angebracht ist, die Rationalität propositionalen Vertrauens allein über die Rationalität von Handlungsdispositionen zu analysieren und damit auf eine Form von Zweckrationalität zurückzuführen.

Um die angesprochenen Fragen klären zu können, sei vorab erläutert, was unter praktischer Rationalität, insbesondere Zweckrationalität, nachfolgend verstanden werden soll. Im Fokus der praktischen Rationalität steht die Frage nach Gründen für Handlungen. Mit der Angabe eines Handlungsgrundes bezieht man sich auf einen von der Handlung x verschiedenen Sachverhalt y, der die Eigenschaft besitzt, die Handlung x unter den gegebenen Umständen als rational erscheinen zu lassen. Handlungsgründe sind insbesondere unsere Präferenzen und unsere Erwartungen bezüglich der Folgen verschiedener

Handlungsalternativen. Die Frage, welche Handlungsweise jemand im Hinblick auf seine Erwartungen und Präferenzen wählen soll, wenn er in seiner Situation unter mehreren Handlungsalternativen zu wählen hat, wird vor allem im Rahmen der (individuellen) Entscheidungstheorie untersucht.³⁰

Allgemein gilt in der Entscheidungstheorie der Grundsatz, dass eine Handlung dann subjektiv rational ist, wenn sie den zu erwartenden Nutzen maximiert. Im Hinblick auf das Wissen um die Handlungsumstände ist zwischen Entscheidungen unter Risiko und solchen unter Unsicherheit zu unterscheiden. Bei Entscheidungen unter *Risiko* lassen sich den zu erwartenden Folgen von Handlungsalternativen Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen. Analysiert man Entscheidungen unter Risiko mit der Bayesschen Regel, gelangt man zur *Maxime*: Wähle die Handlung mit dem maximalen Erwartungsnutzen! Der Erwartungsnutzen ergibt sich dabei aus dem Nutzwert der Folgen einer Handlung multipliziert mit der Wahrscheinlichkeit des Eintretens dieses Nutzwertes. Bei Entscheidungen unter *Unsicherheit* ist es nicht möglich, den Nutzwerten (einigermaßen präzise) Wahrscheinlichkeitswerte zuzuordnen. Für diesen Fall gilt das Entscheidungskriterium, den Schaden möglichst gering zu halten. Dabei gilt die *Maxime*: Handle so, dass der maximale Minimalnutzen zu erwarten ist! Man nennt dies das *Maximin-Prinzip*.³¹ (Die Regel scheint leider nicht in jedem Fall vernünftig zu sein. Nehmen wir an, man muss sich entscheiden, ob man bei einem Gewinnspiel mitmacht. Dem Gewinner winken 1000 Euro, alle anderen Teilnehmer erhalten einen Trostpreis von 1 Euro, wobei es *unsicher* ist, wie wahrscheinlich es ist, als Gewinner aus dem Spiel hervorzugehen. Macht man beim Gewinnspiel nicht mit, kann man sich stattdessen an einem Gesellschaftsspiel beteiligen, bei dem jeder Teilnehmer eine Teilnahmepremie von 1,10 Euro erhält, aber darüber hinaus nichts gewinnen kann. In diesem Falle würde die Entscheidungstheorie empfehlen, sich nicht am Gewinnspiel zu beteiligen, obwohl es durchaus vernünftig zu sein scheint, sich an ihm zu beteiligen. Die *Maximin-Regel* ist deshalb nur dann vernünftig, wenn die minimalen Nutzwerte sich hinreichend voneinander unterscheiden beziehungsweise wenn entsprechend großer Schaden droht.³² Geht man davon aus, dass sich der Hypothese, dass Gott existiert, kein auch nur annähernd verlässlicher Wahrscheinlichkeitswert zuordnen lässt, der Nutzwert eines religiösen Lebens aber außerordentlich hoch ist, wenn Gott existiert, dann könnten sich vergleichbare Szenarien für die Frage der praktischen Rationalität des religiösen Glaubens ergeben).

Lara Buchak hat versucht, die Rationalität propositionalen Vertrauens auf eine Form praktischer Rationalität im Sinne der eben skizzierten Zweckkra-

³⁰ Vgl. von Kutschera, Wert und Wirklichkeit, 18. Zur Einführung in die Entscheidungstheorie vgl. zum Beispiel M. Resnik, Choices. An Introduction to Decision Theory, Minneapolis/London 1987.

³¹ Vgl. von Kutschera, Wert und Wirklichkeit, 19.

³² Vgl. F. von Kutschera, Grundlagen der Ethik, New York ²1999, 30.

tionalität zurückzuführen. Sie rekonstruiert Einstellungen propositionalen Vertrauens über Handlungsdispositionen, die mit diesen einhergehen. Handlungsdispositionen wiederum analysiert sie über kontrafaktische Konditionale. Buchak vermutet, dass eine Person typischerweise „darauf vertraut, dass p “, wenn sie, falls sie „wissen würde, dass nicht- p “, anders *handeln (wollen) würde*, als sie de facto handelt.³³ Wenn Peter also, um noch einmal auf unser Beispiel zurückzukommen, darauf vertraut, dass er sein Mathematikstudium schaffen wird, dann disponiert ihn das zu einem bestimmten Handeln, das er wohl unterlassen würde, wenn er wüsste, dass er sein Studium nicht erfolgreich abschließen könnte. Die Rationalität von Handlungsdispositionen, die mit Einstellungen propositionalen Vertrauens einhergehen, analysiert Buchak sodann mit Hilfe der Entscheidungstheorie als mathematisch kalkulierbare Verhältnismäßigkeit von Mitteln gegenüber Zwecken. In diesem Sinn wäre es dann rational, „darauf zu vertrauen, dass p “, wenn die mit dieser Einstellung verbundenen Handlungsdispositionen einen zu erwartenden Nutzen haben, der gleich hoch oder höher ist als der zu erwartende Nutzen von alternativen Handlungsdispositionen.

Buchaks Vorschlag, die Rationalität propositionalen Vertrauens über die praktische Rationalität von impliziten Handlungsdispositionen zu analysieren, beleuchtet einen wichtigen Aspekt der Problematik, bedeutet aber auch eine Engführung. Im Folgenden seien zwei methodologische sowie zwei prinzipielle Schwierigkeiten hervorgehoben.

Eine erste, eher methodologische Schwierigkeit betrifft die Operationalisierbarkeit von Buchaks Vorschlag. Dieser setzt voraus, dass sich Handlungsdispositionen Zahlenwerte zuordnen lassen, die angeben, wie wahrscheinlich es ist, in einer bestimmten Situation auf Grund einer bestimmten propositionalen Einstellung diese oder jene Handlungsweise zu wählen. Damit ist neben *Nutzwerten* von Handlungsweisen und *Wahrscheinlichkeitswerten*, die sich auf das Eintreten von Nutzwerten beziehen, eine dritte Variable im Spiel, die angeben soll, wie wahrscheinlich es ist, dass eine Handlungsdisposition unter geeigneten Umständen manifest wird. Geht man davon aus, dass jede dieser drei Variablen in vielen Fällen schwer einzuschätzen ist, dann hat dies wohl oder übel zur Folge, dass sich eine aussagekräftige Analyse des Erwartungsnutzens oft gar nicht oder nur sehr schwer durchführen lässt.

Eine zweite methodologische Schwierigkeit lautet, dass die Standard-Entscheidungstheorie, wie Buchak selbst bemerkt, in manchen Fällen zu restriktiv ist oder zu unplausiblen Ergebnissen führt.³⁴ Dies ist neben dem oben erwähn-

³³ Vgl. L. Buchak, Can it be rational to have faith?, in: J. Chandler/V. S. Harrison (Hgg.), *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford 2012, 225–247, 228: „I have explained that a person can have faith that X only if he cares whether X is true or false and presumably this is because the agent would like to perform the act if X is true but would like to do some other act if X is false.“

³⁴ Vgl. ebd. 236 und 244–246.

ten Fall einer Entscheidung unter Unsicherheit etwa dann gegeben, wenn der Nutzwert der Realisierung eines Handlungsziels extrem hoch und die Wahrscheinlichkeit seiner tatsächlichen Realisierung sehr niedrig eingeschätzt werden. Weil das Produkt dieser beiden Größen dann immer noch verhältnismäßig hoch sein wird, legt es die Entscheidungstheorie mitunter nahe, diese Option zu wählen, obwohl dies mitunter (eher) unvernünftig erscheint.

Gewichtiger als die genannten Schwierigkeiten sind zwei prinzipielle Einwände, die gegen Buchaks Vorschlag sprechen. Zum einen: Mag der subjektive Nutzen von p auch noch so hoch sein; es scheint nicht vernünftig zu sein, darauf zu vertrauen, dass p der Fall ist, wenn man sehr gute Gründe hat, davon überzeugt zu sein, dass nicht- p . In diesem Fall würde man auf einen Sachverhalt vertrauen, von dem man sozusagen „weiß“, dass er nicht besteht oder in Bezug auf den man zumindest gute Gründe hat, es für wahrscheinlich zu halten, dass er nicht besteht. Dies wiederum spricht dagegen, „disponiert sein zu handeln, als ob p “ und „vertrauen, dass p “ dieselben Rationalitätsbedingungen zuzuschreiben. Im ersten Fall kommt es allein auf den Erwartungsnutzen an, während im zweiten Fall epistemische Gründe eine zentrale Rolle spielen.³⁵

Zum anderen fragt sich, ob Einstellungen PVs in allen relevanten Fällen mit Handlungsdispositionen einhergehen, die über kontrafaktische Konditionale analysiert werden können. Nehmen wir etwa an, dass Peter darauf vertraut, dass sich Ehrlichkeit im Leben lohnt, was ihn wiederum motiviert, ehrlich zu sein. Zugleich ist er davon überzeugt, dass es unter allen Umständen moralisch verwerflich ist, unehrlich zu sein. Wenn er nun merken sollte, dass sich Ehrlichkeit doch nicht immer lohnt, würde er wahrscheinlich enttäuscht sein. Dies bedeutet aber noch lange nicht, dass er deshalb auch anders handeln (wollen) würde, als wenn er dies nicht bemerkt hätte. Dieses Beispiel legt zweierlei nahe: Auch wenn man erstens zugesteht, dass Einstellungen propositionalen Vertrauens typischerweise mit Verhaltensdispositionen einhergehen, so folgt daraus nicht, dass diese Verhaltensdispositionen ein konstitutiver Bestandteil dieser Einstellungen sind. So kann Peter beispielsweise darauf vertrauen, eine bevorstehende Prüfung zu bestehen, ohne dass ihn dies automatisch dazu disponieren würde, sich auf die Prüfung vorzubereiten. Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass Paul sich gewissenhaft auf die Prüfung vorbereitet, nicht, dass er darauf vertraut, dass er diese auch bestehen würde.³⁶ Wenn aber zwischen propositionalem Vertrauen und Verhaltensdispositionen kein notwendiger, sondern nur ein tendenzieller Zu-

³⁵ Die Einschätzung einer Handlung(sdisposition) als zweckrational ist überdies damit vereinbar, dass jemand unzutreffende Erwartungen oder auch verquere Präferenzen besitzt. Vgl. *von Kutschera*, Wert und Wirklichkeit, 163.

³⁶ Vgl. *Cohen*, Belief and Acceptance, 10. Die Einstellung „darauf vertrauen, dass p “ kann übrigens nicht nur als mental-kognitiver Zustand, sondern auch als mentale und freie Aktivität in den Blick genommen werden. Der Frage, welchen Standards praktischer Rationalität eine solche mentale Aktivität oder Handlung unterliegt, werde ich hier nicht weiter nachgehen.

sammenhang besteht, dann bestärkt dies den Verdacht, dass die Rationalität von Einstellungen PVs nicht ausschließlich über die Zweckrationalität von Handlungsdispositionen analysiert werden kann und darf.³⁷

Fassen wir die obigen Überlegungen zusammen: Die Rationalitätsbedingungen für Einstellungen PVs unterscheiden sich, wie gesehen, in verschiedener Hinsicht von den Rationalitätsbedingungen für Überzeugungen. Dies hängt mit der evaluativen beziehungsweise voluntativen Dimension propositionalen Vertrauens zusammen, die diese Einstellung in eine größere Nähe zur praktischen Rationalität rücken. Die obigen Überlegungen haben allerdings auch deutlich gemacht: Es wäre vorschnell, die Rationalität von Einstellungen PVs ausschließlich über die praktische (Zweck-)Rationalität von Handlungsdispositionen zu rekonstruieren. Auch wenn Einstellungen propositionalen Vertrauens oft zu einem spezifischen Verhalten disponieren mögen, so ist dies doch nicht immer der Fall. Zwischen Einstellungen propositionalen Vertrauens und bestimmten Handlungstendenzen besteht kein notwendiger Zusammenhang. Einstellungen propositionalen Vertrauens sind zuerst und vor allem mentale Einstellungen gegenüber positiv bewerteten Sachverhalten. Als solche können sie zwar mit Handlungsdispositionen einhergehen, müssen dies aber nicht. Der Umstand, dass jemand darauf vertraut, dass p, impliziert nicht, dass diese Person anders hätte handeln wollen, wenn sie gewusst hätte, dass nicht-p. Sehr wohl aber ist impliziert, dass jemand, der darauf vertraut, dass p, enttäuscht wäre, wenn er einsehen müsste, dass nicht-p.

III. Die Rationalität nicht-doxastischen religiösen Glaubens

Dass der religiöse Glaube bestimmte Überzeugungen in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zur Welt beinhaltet, wurde und wird von Philosophen ebenso wie von Theologen meist vorausgesetzt. Dies hatte zur Folge, dass sich die Diskussion um die Rationalität des Glaubens bislang nahezu ausschließlich auf die Frage nach der Rationalität *religiöser Überzeugungen* konzentriert hat. Die Möglichkeit eines religiösen Glaubens, der sich auf im weiten Sinne kognitive, aber nicht *per se* doxastische Einstellungen wie propositionales Akzeptieren, Hoffen oder Vertrauen stützt, kam dagegen kaum in den Blick.

³⁷ In diesem Zusammenhang mag ein Hinweis auf Kants Religionsphilosophie von Interesse sein, der die Rationalität des Glaubens als praktische Vernünftigkeit auffasst, ohne letztere mit Zweckrationalität im obigen Sinne gleichzusetzen. In seinem Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vertritt Kant die Auffassung, Gott erwarte vom Menschen nichts anderes als einen guten Lebenswandel. Alles andere sei „bloßer Religionswahn und ein Afterdienst Gottes“ (*ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werke in zwölf Bänden; Band 8, Frankfurt am Main 1977, 842). Die Rationalität des Gottespostulates ergibt sich bei Kant nicht aus dem maximalen Erwartungsnutzen der mit diesem Postulat verbundenen Handlungsdispositionen, sondern aus den begrifflichen Implikationen des Sittengesetzes selbst. Dieses Postulat sei ein theoretischer, als solcher nicht erweislicher Satz, der „einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“ (*ders.*, KpV, Werke in zwölf Bänden; Band 7, Frankfurt am Main 1977, 252).

Dies wiederum führte dazu, dass die Maßstäbe für die Rationalität des religiösen Glaubens in der Regel (un-)verhältnismäßig hoch angesetzt wurden; höher als es notwendig ist, wenn man Formen des religiösen Glaubens, die auf solchen propositionalen Einstellungen beruhen, als authentische Ausdrucksgestalt des jüdisch-christlichen Glaubensverständnisses anerkennt. Bevor diese These weiter entfaltet wird, sind einige Vorüberlegungen anzustellen. Einerseits ist darzulegen, welches Konzept von Glauben im Folgenden zur Diskussion steht. Und zum anderen ist zu fragen, vor welchem Rationalitätsverständnis sich dieser Glaube gegebenenfalls bewähren kann und soll.

Das *Glaubensverständnis*, um das es hier geht, wurde als Einstellungsbeziehungsweise Haltung des Vertrauens gegenüber einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit eingeführt. Der Glaube stellt eine Grundeinstellung und -haltung dar, die (idealtypisch betrachtet) den gesamten menschlichen Lebensvollzug prägt und dazu befähigt, aus einer letzten Geborgenheit und Zuversicht zu leben. Der Glaubensakt (*fides qua creditur*) und der Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) erläutern sich dabei gegenseitig. Der Glaube ist als unbedingtes Vertrauen, das auch angesichts von Leid, Schuld und Tod standhält, gerade dadurch charakterisiert, dass er als adäquaten Inhalt nur unüberbietbar Vertrauenswürdigen haben kann. Auf die metaphysischen und theologischen Implikationen dieses Glaubensverständnisses kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, da dies zu weit weg vom Thema führen würde.³⁸

Im Blick auf den epistemischen Status der Propositionen, auf die der religiöse Glaube sich bezieht, setze ich voraus, dass dieser nicht gänzlich anderen Beurteilungsmaßstäben unterliegt als andere weltbildkonstituierende Einstellungen (zum Beispiel metaphysischer, moralischer oder politischer Art).³⁹ Angemerkt sei schließlich, dass das, was im Blick auf die Rationalität des religiösen Glaubens als solchen gesagt werden wird, *mutatis mutandis* auch für Einzelfragen des Glaubens von Bedeutung ist. Grundsätzlich können alle propositionalen Gehalte, die der Glaube umfasst, nicht nur Gegenstand von Überzeugungen, sondern auch Gegenstand nicht-doxastischer propositionaler Einstellungen sein.

Nach diesen kurzen Bemerkungen zum Glaubensverständnis seien einige Überlegungen zum vorausgesetzten *Rationalitätsverständnis* angestellt. Die zentrale These dieses Beitrags besagt, dass die Rationalitätsbedingungen für Einstellungen propositionalen Vertrauens niedriger liegen als für Überzeu-

³⁸ Vgl. diesbezüglich zum Beispiel D. Kraschl, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie* Peter Knauers, Regensburg 2009.

³⁹ Vgl. ebd. Kapitel IX. Die Glaubenserkenntnis vollzieht sich nach meinem Verständnis innerhalb einer religiösen Erfahrungs- und Erkenntnispraxis, die nicht auf grundlegendere Erfahrungs- und Erkenntnisformen zurückführbar ist. Dies schließt jedoch nicht aus, dass verschiedene Erfahrungs- und Erkenntnispraktiken hinsichtlich ihrer Funktionsweise und Rechtfertigbarkeit strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen, die sich im Blick auf die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens gegebenenfalls als bedeutsam erweisen.

ungen mit demselben Gehalt. Diese These ist nicht mit jedem Konzept von Rationalität vereinbar. Nicht vereinbar ist sie vor allem mit Rationalitätsauffassungen, die metaphysischen oder religiösen Überzeugungen von vornherein ihre Vernünftigkeit oder Verständlichkeit absprechen – zum Beispiel auf der Grundlage eines empiristischen Verifikations- beziehungsweise Sinnkriteriums. Mit der obigen These verträglich wäre zum Beispiel ein Rationalitätsverständnis wie im Sinne des *Kritischen Rationalismus*. Der Kritische Rationalismus verbindet einen konsequenten Falsifikationismus mit einem kritischen Realismus. Er betont, dass alles menschliche Erkennen Vermutungscharakter hat und unter dem Vorbehalt besserer Einsicht steht. Aussagen, die beanspruchen, Zusammenhänge in der objektiven Wirklichkeit zutreffend darzustellen, sind infolgedessen als fallible Hypothesen zu formulieren, die sich bewähren, aber auch scheitern können. Die Frage, unter welchen Bedingungen eine wissenschaftliche Hypothese oder Theorie als *prima facie* rational gelten kann, hängt in diesem Falle entscheidend davon ab, ob diese Hypothese oder Theorie einschlägigen epistemischen Standards genügt. Hier ist vor allem an Rationalitätskriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Erklärungskraft, Erfahrungsbezug, Vorhersagekraft, Einfachheit und Ähnliches mehr zu denken.⁴⁰

Das Kriterium des Erfahrungsbezugs spielt dabei insofern eine zentrale Rolle, als Hypothesen gewöhnlich mit Blick auf Erfahrungen gebildet werden, die Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit machen. In diesem Zusammenhang betont der Kritische Rationalismus, dass Erfahrungen stets theoriehaltig sind und dass gehaltvolle Theorien gewöhnlich über die verfügbaren empirischen Daten hinausgehen.⁴¹ Aber auch wenn die Unterscheidung zwischen den Inhalten unserer Erfahrung und ihrer Deutung im Rahmen einer Theorie nicht trennscharf (sondern eher eine graduelle Angelegenheit) ist, so ist es in der Regel möglich und notwendig, beide Ebenen zu unterscheiden.⁴² In diesem Sinne gilt etwa: Erfahrungen werden zwar relativ zu einem Theorierahmen beurteilt, der über das, was sich empirisch begründen lässt, hinausgeht. Theorierahmen sind jedoch nicht immun gegenüber Erfahrungen. Sie können sich an den Erfahrungen, die wir in ihrem Lichte machen, bewähren. Sie können aber auch an ihnen scheitern, da nicht jeder Theorierahmen auf die Wirklichkeit passt.⁴³

⁴⁰ Bei K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, 46, findet sich die wichtige Einsicht, dass es im Zusammenhang wissenschaftlicher Forschung nicht erforderlich ist, favorisierte Hypothesen zu *glauben*; vielmehr genüge es grundsätzlich, dieselben als Ausgangspunkt zukünftiger Forschung zu *akzeptieren*.

⁴¹ Vgl. zum Beispiel K. R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1972, 21 f. Im Falle des religiösen Glaubens ist damit zu rechnen, dass die verfügbare Erfahrungsbasis verhältnismäßig großen Interpretationsspielraum offen lässt, so dass sich mehrere Deutungsmodelle mit ihr vereinbaren lassen.

⁴² Vgl. von Kutschera, *Wert und Wirklichkeit*, 131.

⁴³ Was die Rechtfertigung von Einstellungen PVs betrifft, könnte man sagen, dass die Überlegungen dieses Beitrags sowohl mit kohärentistischen als auch mit moderat fundamentalistischen

Die angestellten Bemerkungen zum vorausgesetzten Rationalitätsverständnis sind nun auf die Frage anzuwenden, welche Rationalitätsbedingungen für einen religiösen Glauben gelten, der sich auf nicht-doxastische Einstellungen propositionalen Vertrauens stützt. Bereits zu Beginn dieses Beitrags wurde deutlich: Die Verantwortung des religiösen Glaubens umfasst Fragen der theoretischen und der praktischen Rationalität sowie des Verhältnisses beider zueinander. So muss etwa die Haltung des personalen Vertrauens *auf* oder *in* Gott (vgl. „credere in deum“), bei der sich jemand mit dem ganzen Gewicht seiner Existenz auf Gott verlässt, in rechter Weise auf entsprechenden propositionalen Einstellungen gegründet sein, die den kognitiven Aspekt des religiösen Glaubens konstituieren (vgl. „credere deum“).

Da die Einstellung des propositionalen Vertrauens sowohl Bezüge zur theoretischen als auch zur praktischen Rationalität aufweist, liegt es nahe, beide Dimensionen gesondert in den Blick zu nehmen. Ich beginne mit der praktischen Dimension der Rationalität propositionalen Vertrauens. Wir haben gesehen, dass Einstellungen propositionalen Vertrauens sich auf etwas richten müssen, was unter irgendeiner Rücksicht als „gut“ bewertet wird.⁴⁴ „Gut“ ist ein steigerbarer Begriff. Ein Sachverhalt kann gut (erstrebenswert), besser (gegenüber einer oder mehreren Alternativen vorzuziehen) oder auch optimal (ohne bessere Alternativen) sein. Je besser ein Sachverhalt für eine Person ist, desto eher ist es für sie unter sonst gleichen Umständen angebracht, darauf zu vertrauen, dass dieser Sachverhalt besteht. Dies gilt besonders dann, wenn propositionales Vertrauen mit entsprechenden Verhaltensdispositionen einhergeht. Bemerkt Hans beispielsweise, dass ihm eine 5-Cent-Münze abgeht, die er eben noch gehabt zu haben meinte, so steht es kaum dafür, mit Einsatz und Ausdauer darauf zu vertrauen, dass sich die verloren gegangene Münze wiederfinden wird. Geht ihm dagegen ein 500-Euro-Schein ab, und hat er reelle Aussichten, diesen wiederzufinden, dann mag ein solches Vertrauen mitsamt der Bereitschaft, aktiv nach dem verlorengegangenen Geldschein Ausschau zu halten, durchaus angebracht sein.

Strategien der Rechtfertigung vereinbar sind. *Jäger*, Der Einwand der mangelnden Begründung, 465, Anmerkung 10, weist darauf hin, dass der englische Begriff „foundationalism“ oft mit „Fundamentalismus“ übersetzt wird, was in religionsphilosophischen oder theologischen Kontexten den Nachteil irreführender Konnotationen mit sich bringt. Die in der Literatur ebenfalls anzutreffende Übersetzung „Fundationalismus“ dagegen lässt die ursprüngliche Metaphorik kaum mehr erkennen: Fundamentalisten unterscheiden zwischen basalen und abgeleiteten Überzeugungen. Basale Überzeugungen bedürfen nicht der rechtfertigenden Stützung durch andere Überzeugungen. Sie bilden gewissermaßen das Fundament eines Überzeugungsgebäudes. Die übrigen Überzeugungen bauen auf diesem Fundament auf und werden von ihm gestützt. Vgl. *S. Haack*, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford 1993, 14. Im Unterschied zum klassischen Fundamentalisten nimmt der moderate Fundamentalist an, dass auch basale Überzeugungen prinzipiell fallibel sind. Für den Fundamentalismus spielen Rechtfertigungsgründe eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, die Rationalität von Hypothesen oder Theorien einzuschätzen.

⁴⁴ Anstatt von „gut“ könnte man übrigens auch von „positiv“ oder „nützlich“ sprechen. Letzteres ist im Zusammenhang entscheidungstheoretischer Überlegungen besonders dann von Belang, wenn metrisierbare Nutzwerte vorliegen.

Den religiösen Glauben zeichnet es nun aus, dass sich das propositionale Vertrauen, auf das sich dieser Glaube stützt, nicht nur auf irgendein Gut richtet, sondern auf ein immens wertvolles Gut. Für Gläubige handelt es sich um ein unüberbietbar wertvolles Gut, das heißt ein Gut, über das hinaus – um mit Anselm von Canterbury zu sprechen – kein größeres Gut gedacht werden kann. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum es vernünftig ist, darauf zu vertrauen, dass Gott im Sinne einer unüberbietbar vertrauensvollen Wirklichkeit (UVW) existiert, nicht aber, dass irgendwo ein fliegendes Spaghettimonster seine Kreise zieht, das die Welt vor 5 Minuten erschaffen hat und uns glauben macht, die Welt wäre 13,8 Milliarden Jahre alt, sonst aber keine Bedeutung für uns hat.⁴⁵

Diese Überlegung markiert einen wichtigen Unterschied zwischen der rein epistemischen Einstellung „überzeugt sein, dass Gott existiert“ usf. und der darüber hinaus auch volitionalen und evaluativen Einstellung „vertrauen, dass Gott existiert“ usf. Dieser Unterschied gründet darin, dass die Einstellung PVs in einem engeren Bezug zu Fragen der praktischen Rationalität steht. Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen: Geht propositionales Vertrauen mit entsprechenden Verhaltenstendenzen einher, lässt sich seine praktische Rationalität mit Hilfe einer vergleichenden Analyse des Erwartungsnutzens der Verhaltenstendenzen aller in einer Situation möglichen propositionalen Einstellungen ermitteln. Im Hinblick auf den religiösen Glauben gilt diesbezüglich: Der religiöse Glaube ist im Falle einer Entscheidung unter Risiko dann als praktisch rational zu bezeichnen, wenn der Erwartungsnutzen derjenigen Verhaltensdispositionen, die mit ihm einhergehen, höher oder jedenfalls nicht geringer ist als der Erwartungsnutzen alternativer Verhaltensdispositionen. Lassen sich die involvierten Wahrscheinlichkeiten nicht sinnvoll spezifizieren, stellt die Glaubensentscheidung eine Entscheidung unter Unsicherheit dar. In diesem Falle gilt es, den Schaden möglichst gering zu halten.⁴⁶ (Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die Frage, ob nicht-doxastische propositionale Einstellungen praktisch rational sind, auch die Frage der Rationalität sogenannter *mentaler Handlungen* berührt. Da mentale Handlungen keine Veränderung in der physischen Welt bezwecken, kann ihre Rationalität nur sehr bedingt über Kosten-Nutzen-Rechnungen ermittelt werden).

Fragen der praktischen und der theoretischen Rationalität lassen sich nicht vollständig trennen. Auf letztere wird man bereits verwiesen, wenn man nach der (objektiven) Wahrscheinlichkeit fragt, mit der ein Nutzen erwartet werden kann. Im Falle des Glaubens impliziert dies die Frage, wie wahrscheinlich es ist, dass ein Gott im Sinn einer UVW existiert. Abgesehen davon wurde bereits deutlich (vgl. Teil II), dass die Rationalität von Einstel-

⁴⁵ Vgl. die Homepage der „Church of the Flying Spaghetti Monster“, abrufbar unter: <http://www.venganza.org/> (Zugriff am 10.03.2013).

⁴⁶ Vgl. dazu *F. von Kutschera*, Was vom Christentum bleibt, Paderborn 2008, 133.

lungen PVs nicht allein über eine Nutzwertanalyse eingeholt werden kann. Es wäre nicht rational, ernstlich darauf zu vertrauen, dass Gott im Sinn einer UVW existiert, wenn sich herausstellte, dass dies allzu unwahrscheinlich wäre. Dies gilt auch dann, wenn der zu erwartende Nutzen, der mit dem religiösen Glauben einhergeht, gleich hoch oder höher ist als der zu erwartende Nutzen alternativer Lebenseinstellungen. Die propositionalen Gehalte, die der religiöse Glaube impliziert, bedürfen – so ist zu fordern – einer *hinreichenden epistemischen Basis*.

Fragt man in diesem Zusammenhang, auf welche *Art* von Erkenntnisgründen sich ein nicht-doxastischer Glaube gegebenenfalls stützen kann, so besteht m. E. kein prinzipieller Unterschied zwischen doxastischen und nicht-doxastischen Glaubensweisen. Er kann sich zunächst entweder auf inferenzielle Argumente gründen, bei denen die religiöse Überzeugungen aus anderen, basaleren Überzeugungen abgeleitet werden, oder auf nicht-inferenzielle Argumente, die im Rahmen einer externalistischen Epistemologie zu zeigen versuchen, dass religiöse Überzeugungen selbst basal sind oder sein können. Ein Beispiel für inferenzielle Argumente sind die klassischen Gottesbeweise, während nicht-inferenzielle Argumente, wie sie von Autoren wie Woltersdorff, Plantinga und Alston entwickelt wurden, die epistemische Verlässlichkeit religiöser Erfahrung stark zu machen versuchen. Schließlich könnte es aber auch für den Glauben sprechen, dass er ein widerspruchsfreies, zusammenhängendes und umfassendes Verständnis der Gesamtwirklichkeit ermöglicht. In diesem Falle würde er nicht so sehr durch einzelne Erfahrungen gestützt werden, sondern wäre eher einem Paradigma im Sinne Thomas S. Kuhns vergleichbar, das sich zwar nicht begründen lässt, wohl aber daran bewähren muss, das Gesamt unserer Erfahrungen in einen kohärenten und durchgreifenden Verstehenszusammenhang integrieren zu können.

Für unsere Überlegungen ist freilich nicht so sehr entscheidend, auf welche Art von Erkenntnisgründen sich der religiöse Glaube gegebenenfalls stützen kann oder soll. Dies muss hier nicht entschieden werden. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist vielmehr die Frage, wie *gut* die Gründe für einen religiösen Glauben sein müssen, der sich ganz auf Einstellungen propositionalen Vertrauens stützt. Diesbezüglich gilt es, zwei Aspekte besonders zu berücksichtigen: Auf der einen Seite sind die Rationalitätsanforderungen nicht-doxastischen religiösen Glaubens niedriger anzusetzen als die seines doxastischen Pendant. Wie die Beobachtungen im vorhergehenden Abschnitt deutlich gemacht haben, ist der nicht-doxastische Glaube mit stärkeren Zweifeln gegenüber den propositionalen Inhalten des Glaubens vereinbar und bedarf somit einer schwächeren Belegbasis als sein doxastisches Pendant. Auf der anderen Seite erscheint es fraglich, ob es rational sein kann, „darauf zu vertrauen, dass p“, wenn man gute Gründe hat, davon überzeugt zu sein, dass nicht-p. Wenn diese Überlegungen zutreffen, wird man davon ausgehen dürfen, dass die epistemischen Gründe, die für die Existenz Gottes im Sinne einer UVW sprechen, es in Anbetracht aller Ge-

gengründe nicht eindeutig plausibler oder wahrscheinlicher machen müssen, dass er existiert, als dass er nicht existiert. Sie dürfen aber auch nicht so schwach sein, dass sie seine Existenz unplausibel oder unwahrscheinlich erscheinen lassen. Dies ist ein wichtiges Resultat. Es spricht für die Möglichkeit einer intellektuell verantworteten Glaubensentscheidung unter den Bedingungen *epistemischen Risikos* (wenn p und nicht-p ungefähr gleich wahrscheinlich beziehungsweise gleich gut begründet erscheinen) oder *epistemischer Unübersichtlichkeit* (wenn sich p oder nicht-p keine aussagekräftigen Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen lassen; etwa weil die Gründe, die für p und für nicht-p sprechen, inkommensurabel sind). Angesichts der Schwierigkeit, religiöse Überzeugungen mit konsensfähigen Wahrscheinlichkeitsindexen zu versehen, dürfte der Fall epistemischer Unübersichtlichkeit für die gegenwärtige fundamentaltheologische und religionsphilosophische Debatte der interessantere und relevantere sein.⁴⁷

Es gibt indes, wie an dieser Stelle anzumerken ist, eine nicht-doxastische Einstellung, die (nur) mit verhältnismäßig schwächeren epistemischen Gründen vereinbar ist als die des propositionalen Vertrauens: das (nicht-doxastische) propositionale Hoffen. Ein religiöser Glaube, der sich auf Einstellungen propositionalen Hoffens stützt, kann auch dann rational genannt werden, wenn die Gründe, die gegen diesen Glauben sprechen, die Gründe, die für ihn sprechen, dominieren.⁴⁸

Den drei Einstellungen des propositionalen Hoffens, Vertrauens und Überzeugtseins entsprechend lassen sich ein *aspirativer* Theismus, *fiduzieller* Theismus und ein *doxastischer* Theismus unterscheiden. Der doxastische Theismus involviert in Bezug auf Gott und sein Weltverhältnis Überzeugungen, während der fiduzielle und der aspirative Theismus dies *per se* nicht tun. Die Übergänge zwischen diesen drei Glaubensformen sind fließend. Der Grad der Stärke kann auch „innerhalb“ der jeweiligen propositionalen Einstellungen variieren. So mag der eine nur zaghaft und ohne Einsatz, ein

⁴⁷ In seinem berühmten Aufsatz „The Will to Believe“ argumentierte William James, es sei praktisch und in einem gewissen Sinne auch epistemisch rational, sich für den religiösen Glauben zu entscheiden, weil wir es in diesem Fall mit einer unvermeidlichen, existenziell höchst bedeutsamen und folgenschweren Entscheidung zwischen zwei ebenso unvereinbaren wie de facto unentscheidbaren Hypothesen zu tun haben. Vgl. W. James, Der Wille zum Glauben, in: Philosophie des Pragmatismus: Ausgewählte Texte, herausgegeben und eingeleitet von E. Martens, Stuttgart 2002, 128–160. James' Argument gilt als umstritten. Kritiker wenden unter anderem ein, dass unsere Überzeugungen sich nach den verfügbaren Belegen und nicht nach unseren Bedürfnissen, Wünschen oder Interessen richten sollten. Wenn unsere Interessen darüber mitbestimmen, was wir für wahr halten, werde dem Wunschenken Tür und Tor geöffnet. Die in diesem Beitrag getroffene Unterscheidung zwischen doxastischen und nicht-doxastischen propositionalen Einstellungen legt es nahe, dass die von James beschriebene Situation es zwar nicht rechtfertigt, davon *überzeugt* zu sein, dass Gott existiert (ob James dies vertreten hat, sei dahingestellt), wohl aber, darauf zu *vertrauen*, dass Gott existiert, wenn seine Existenz hinreichend wahrscheinlich ist. Deutet man James' Argument derart, wäre es angemessener, statt von einem „will to believe“ von einem „will to trust that“ beziehungsweise „will to have faith that“ zu sprechen.

⁴⁸ Zur Auffassung, dass für den religiösen Glauben die propositionale Haltung des Hoffens entscheidend ist, vgl. J. Muyskens, The Sufficiency of Hope, Philadelphia 1979.

anderer aber glühend und mit viel Einsatz darauf hoffen, dass Gott existiert. Der eine mag schwach und ein anderer wieder unverrückbar fest darauf vertrauen, dass Gott existiert. Stützt sich der religiöse Glaube auf Überzeugungen, kann er sich gegebenenfalls sogar mit subjektiver Gewissheit verbinden.

Die Unterscheidung von doxastischen und nicht-doxastischen Glaubensweisen ist bedeutsam für die Glaubensverantwortung. Sie impliziert, dass nicht allein der Glaubensinhalt zur Diskussion steht, wenn es darum geht, den Glauben vor der Vernunft zu verantworten, sondern dass auch die Art der kognitiven Einstellung gegenüber den Glaubensinhalten eigens zu berücksichtigen ist. In diesem Sinne mag etwa die intensive Auseinandersetzung eines Studenten mit der atheistischen Religionskritik seine bis dahin feste Überzeugung, dass Gott existiert, erschüttern. Nehmen wir an, er gelangt zwischenzeitlich zum Ergebnis, dass es alles in allem sowohl gute Gründe für als auch gegen die Existenz Gottes gibt. In diesem Falle steht ihm die Möglichkeit offen, seine vormalige feste Überzeugung, dass Gott existiert, vorsichtig in Richtung einer doxastischen Urteilsenthaltung zu revidieren, ohne deshalb jedoch aufhören zu müssen, beherrscht darauf zu vertrauen, dass Gott existiert. Dies mag nicht die idealtypische Form des religiösen Glaubens sein. Dennoch scheint es eine Entscheidung darzustellen, der man ihre intellektuelle Redlichkeit nicht ohne Weiteres absprechen kann.⁴⁹

Verliert der besagte Student seine ursprüngliche Zuversicht noch mehr, so dass er keine intellektuell redliche Möglichkeit mehr sieht, auch nur vorsichtig darauf zu vertrauen, dass Gott existiert – etwa weil ihm Gottes Existenz nach der Lektüre von Richard Dawkins' „Der Gotteswahn“⁵⁰ ziemlich unwahrscheinlich erscheint –, bleibt ihm, sofern er am Glauben festhalten möchte, immer noch die Möglichkeit, sich auf die Hoffnung, dass Gott existiert, zurückzuziehen. Eigens zu untersuchen wäre in diesem Zusammenhang, unter welchen Umständen ein religiöser Glaube, der sich lediglich auf Einstellungen propositionalen Hoffens stützt, als praktisch rational eingestuft werden kann. Dazu wäre zu fragen, was von dieser Hoffnung abhängt, etwa, worum man um dieser Hoffnung willen verzichtet.⁵¹

IV. Ergebnis

Welches Fazit ergibt sich aus den Überlegungen dieses Beitrags? Meines Erachtens das folgende: Erachtet man die beschriebenen Formen nicht-doxastischen Glaubens, insbesondere des propositionalen Vertrauens, als mit dem

⁴⁹ W. P. Alston, Belief, Acceptance, and Religious Faith, in: D. Howard-Snyder/J. Jordan (Hgg.), Faith, Freedom, and Rationality, Lanham 1996, 3–27, hier 21–24, argumentiert anhand von Schlüsseltexten unterschiedlicher christlichen Traditionen beziehungsweise Konfessionen dafür, dass der christliche Glaube sich nicht auf Überzeugungen stützen muss, sondern auch mit nicht-doxastischen Einstellungen vereinbar ist.

⁵⁰ R. Dawkins, Der Gotteswahn. Aus dem Englischen von S. Vogel, Berlin 2007.

⁵¹ Vgl. hierzu auch L. Pojman, „Faith without belief?“, in: FaPh 3 (1986), 157–176.

religiösen Glauben vereinbare Einstellungen gegenüber dem Glaubensinhalt, lässt sich eine (stillschweigende) erkenntnistheoretische Voraussetzung entkräften, die von zahlreichen Atheisten, Agnostikern und Theisten gleichermaßen geteilt wird. Diese Voraussetzung besagt, dass die Rationalität des Glaubens sich primär an der Rationalität von *Überzeugungen* bemisst, auf die sich der religiöse Glaube allem Anschein nach stützt. Die Überlegungen dieses Beitrags haben gezeigt, dass diese Voraussetzung kritisierbar ist, da es Alternativen zu einem derartigen Glaubensverständnis gibt, für die niedrigere Rationalitätsanforderungen gelten. Diese bemessen die Rationalität des religiösen Glaubens nicht an den Eigenschaften der propositionalen Gehalte, die der religiöse Glaube impliziert, sondern berücksichtigen zugleich die „Verhältnismäßigkeit“ der eingenommenen kognitiven Einstellung gegenüber bestimmten propositionalen Gehalten. Dieses Ergebnis ist im Hinblick auf die Diskussion um die Rationalität des religiösen Glaubens bedeutsam. Die hier vornehmlich in den Blick genommene Option, den religiösen Glauben im Sinn eines „fiduzialen Theismus“ zu verstehen, eröffnet die Möglichkeit einer intellektuell verantworteten Glaubenszustimmung unter den Bedingungen epistemischer Unentscheidbarkeit beziehungsweise Unübersichtlichkeit. Wer immer zwischen den Gründen für und gegen religiösen Glauben hin- und hergerissen ist oder sich außerstande sieht, diese Gründe gegeneinander abzuwägen, sollte nach besserer Einsicht streben. Und wenn die hier angestellten Überlegungen zutreffen, so gilt darüber hinaus ebenso: Er sollte nicht meinen, ein religiöser Glaube, der als intellektuell redlich bezeichnet werden kann, wäre erst möglich, wenn er diese Einsicht gefunden hat.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15
in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität
nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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.

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus¹

VON PETER JONKERS

1. Einleitung

Thema dieses Aufsatzes ist der Wahrheitsanspruch des Glaubens in einer vom Pluralismus geprägten Gesellschaft. Eine Religion, die einen Wahrheitsanspruch erheben will, steht in unserer Zeit oft unter dem Verdacht des Fundamentalismus, der Intoleranz anderen Weltanschauungen gegenüber oder sogar der Motivierung heiliger Kriege und eines religiösen Terrorismus. Überhaupt steht heutzutage jeder Anspruch auf (objektive) Wahrheit unter dem Verdacht irrationaler Gewaltausübung und intoleranter Unterdrückung gegenläufiger (oder politisch inkorrekt) Überzeugungen. Einfacher gesagt: Nach einer verbreiteten Meinung ist ein religiöser Wahrheitsanspruch notwendigerweise intolerant und exklusivistisch, das heißt, er schließt andere Glaubensüberzeugungen aus. Dieser Meinung zufolge argumentieren die Religionen etwa folgendermaßen: Weil meine Religion die wahre ist, sind alle anderen falsch, und ist es meine heilige Pflicht, die Anhänger dieser Irrlehren auf den rechten Weg zu bringen – wenn nötig mit Gewalt. In der Tat hat die christliche Religion sich jahrhundertlang mit ihrem göttlich sanktionierten und daher unfehlbaren Wahrheitsanspruch einer gewalttätigen Unterdrückung abweichender Meinungen schuldig gemacht, und manche Religionen machen sich noch immer einer solchen Unterdrückung schuldig. Deshalb plädieren viele gegenwärtige Philosophen, wie zum Beispiel Habermas und Rawls, dafür, dass die Religionen wenigstens in der Öffentlichkeit ihre exklusiven Wahrheitsansprüche aufgeben und diese durch einen aus einer herrschaftsfreien, rationalen Kommunikation resultierenden umgreifenden Konsens (*overlapping consensus*) ersetzen.

Gleich wie die natürliche Religion in der frühen Neuzeit die gemeinschaftliche Ebene für die verschiedenen geoffenbarten Religionen bildete und die Philosophie dazu diente, den Inhalt dieser natürlichen Religion kritisch zu prüfen, bildet heutzutage der demokratisch gewonnene und deshalb ungezwungene Konsens die Grundlage für die friedliche Koexistenz der Religionen. Im Unterschied zur frühen Neuzeit, als der wesentliche Inhalt der natürlichen Religion noch durch die Metaphysik bestimmt wurde, ist in unserer weitgehend antimetaphysischen Zeit Metaphysik durch die rationale, öffentliche Meinungsbildung ersetzt worden. Habermas und Rawls zufolge

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines am 3. Juli 2013 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main gehaltenen Vortrags.

dürfen die Kirchen an diesem Prozess der Meinungsbildung unter der Bedingung teilnehmen, dass sie dazu bereit sind, erstens den exklusivistischen Charakter ihrer Wahrheitsansprüche, insbesondere die Zuflucht zur Gewalt zur Durchsetzung ihrer Überzeugungen, aufzugeben, und zweitens ihre Einsichten und Werte „aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache [...]“² zu übersetzen.

Jedoch sind damit überhaupt noch nicht alle Probleme der religiösen Wahrheit in einer pluralistischen Gesellschaft gelöst. Denn die Frage, was vernünftig ist, lässt sich nicht ohne Weiteres eindeutig beantworten. Erstens macht Rawls eine für seine politische Philosophie wesentliche Unterscheidung zwischen „vernünftig“ und „verständlich“ oder „rational“.³ Ihm zufolge sind Menschen vernünftig, wenn

sie – sagen wir unter Gleichen – bereit sind, Grundsätze und Standards als freie Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, wenn sie sich sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden. Von diesen Normen glauben sie, daß sie für jeden vernünftigerweise akzeptabel sind und daß sie sich allen gegenüber rechtfertigen lassen, und sind bereit, von anderen vorgeschlagene faire Bedingungen zu diskutieren.⁴

Eine wesentliche Eigenschaft dieser Vernünftigkeit ist Gegenseitigkeit. Wenn Menschen nicht bereit sind, auf Grund dieser Gegenseitigkeit zusammenzuarbeiten oder allgemeine Prinzipien und Normen zu akzeptieren, die diese faire Zusammenarbeit näher bestimmen, sind sie zwar verständig oder rational, aber nicht vernünftig. Solche Menschen handeln also im Grunde genommen aus Eigennutz und nehmen keine Rücksicht auf die vernünftigen Prinzipien von Gegenseitigkeit und „Fairness“. Selbstverständlich lässt sich die Trennungslinie zwischen vernünftig und verständig oft nicht eindeutig bestimmen; denn die meisten menschlichen Handlungen sind eine Mischung von vernünftigen und verständigen Überlegungen, aber immerhin weist dies darauf hin, dass die Frage, was vernünftig ist, sich genauso schwer beantworten lässt wie die Frage, was wahr ist. Zweitens lässt sich – gerade im Zusammenhang mit der Problematik der Übersetzung religiöser Wahrheiten in eine allgemein zugängliche, vernünftige Sprache – fragen, wie und von wem die Kriterien für eine korrekte Übersetzung bestimmt werden. Wenn die Beantwortung dieser Frage dem Befürworter der säkularen Gesellschaft überlassen wird, laufen die Religionen Gefahr, dass ihre Einsichten im Voraus als unvernünftig (dis-)qualifiziert werden, während diese nach ihrer Selbsteinschätzung im Gegenteil Musterbeispiele des göttlichen Logos sind.

Aus einer anderen Perspektive stellt Habermas die kritische Frage, ob vernünftig mit dem Berechenbaren oder Voraussehbaren, mit dem, was na-

² J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: *Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 119–154, 137.

³ J. Rawls, *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main 1998, 119–127.

⁴ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 121.

turwissenschaftlich oder auf Grund technischer Verfahren als vernünftig gilt, identisch ist. Eine derartige Gleichsetzung würde zu einer völligen Naturalisierung der menschlichen Person führen, was bedeutet, dass seine Handlungen nur noch erklärt werden können, aber die Frage nach ihrer Rechtfertigung, auf Grund wovon Menschen zur Verantwortung gezogen werden können, ihren Sinn verliert.⁵ Weiterhin würde eine streng wissenschaftliche Behandlung der menschlichen Person dazu führen, dass die meisten existenziellen Fragen, wie etwa die nach Liebe und Tod, Schuld und Vergebung, Gesetzlichkeit und Barmherzigkeit, Menschenwürde und ihrer Verletzung durch eine „Anthropotechnik“, lediglich als Gegenstand subjektiver Präferenz, kontingenten Schicksals oder rein privater Überzeugung erscheinen, aber keineswegs eine vernünftige Betrachtung zulassen.

Es lässt sich fragen, wie sich der Wahrheitsbegriff des christlichen Glaubens zu diesem von Rawls und Habermas gemachten Vorschlag verhält, dass ein auf Gegenseitigkeit gegründeter, herrschaftsfreier – also vernünftiger – Konsens die Grundlage für eine gerechte Gesellschaft bilden soll.

Jedoch wird sogar dieser im Grunde genommen der Modernität zugehörige Vorschlag von vielen nicht mehr als eine plausible Lösung für die gegenwärtigen Probleme einer pluralistischen Gesellschaft akzeptiert. Stattdessen gewinnt heutzutage eine oft als postmodern qualifizierte Rationalitätsauffassung mehr und mehr an Popularität. Deswegen ist es gerade für die aktuelle Beantwortung der Frage, wie sich religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus gestalten kann, erforderlich zu untersuchen, wie sich die Kirche zu dieser postmodernen Rationalität verhält.

Weil eine vollständige Antwort auf diese Fragen selbstverständlich den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, werde ich mich auf einige tonangebende Autoren beschränken. Im nächsten Abschnitt wird, anhand der Philosophie Rortys, die postmoderne Rationalitätsauffassung knapp skizziert. Um diese im dritten Abschnitt mit der christlichen Vernunft- und Wahrheitsauffassung konfrontieren zu können, beschränke ich mich auf einige Veröffentlichungen von Papst Benedikt XVI., etwa ab seiner Wahl im Jahr 2005 bis zu seinem Rücktritt 2013. Besonders sein Votum für eine erweiterte Vernunft und einen transzendenten, den Menschen objektiv orientierenden Wahrheitsbegriff ist in dieser Hinsicht relevant. Er führt diesen Vorschlag vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Habermas und Rawls aus, aber auch – mehr im Allgemeinen – in der Auseinandersetzung mit der postmodernen Rationalitätsauffassung. Im vierten Abschnitt werde ich der Frage nachgehen, wie sich dieser Vorschlag zu den Standpunkten der oben genannten Vertreter der (Post-)Moderne verhält. Auf diese Weise lässt sich zeigen, dass die (post-)moderne Gesellschaft tatsächlich etwas von der religiösen Wahrheit lernen kann, was übrigens von Habermas und Rawls selbst

⁵ Vgl. J. Habermas, Glauben und Wissen, in: *Ders.*, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt am Main 2003, 249–262, 254 f.

eingerräumt wird.⁶ In diesem Zusammenhang soll natürlich auch die umgekehrte, ebenso kritische Frage gestellt werden, nämlich ob Papst Benedikts Hinweis auf einen transzendenten, objektiven Wahrheitsbegriff vor einer der wichtigsten Herausforderungen unserer Zeit, der des gesellschaftlichen Pluralismus, bestehen kann.⁷ Am Ende dieses Aufsatzes sei auf zwei Aporien hingewiesen, die den ganzen Problemkomplex der (religiösen) Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus kennzeichnen.

2. Die heutige Pluralisierung von Vernunft und Wahrheit

Die in unserer Zeit vorherrschende Wahrheits- und Rationalitätsauffassung ist von einer radikalen Pluralisierung gekennzeichnet. Die aus der Philosophie Kants stammende Metapher von der Vernunft als unparteiischem Gerichtshof, der nach allgemeingültigen Gesetzen jeden Wahrheitsanspruch richtet, hat nach der Ansicht vieler (nicht nur Philosophen) ihre Plausibilität weitgehend verloren. Stattdessen ist die Vernunft „lokal“ geworden, das heißt radikal durch Zeit und Raum geprägt. Besonders wenn es sich um die Rationalität oder sogar die Wahrheit von menschlichen Werten, individuellem und sozialem Verhalten oder religiösen Überzeugungen handelt, ist es in unserer Zeit kaum möglich, über die Grenzen der Zunft oder der Gemeinschaft, der man angehört, hinauszugehen.

Dieses Problem möchte ich anhand der Philosophie Richard Rortys, eines der einflussreichsten Kritiker der modernen Wahrheits- und Rationalitätsauffassung, behandeln. Ihm zufolge entspricht die wachsende Pluralisierung unserer Lebenswelt auf einer philosophischen Ebene dem Bewusstsein, dass die großen, umfassenden Erzählungen der Moderne, wie die des Christentums und der Ideale der Französischen Revolution, und sogar der Glaube an das universelle Vermögen der Vernunft, die Wahrheitsansprüche der Religionen und säkularen Weltanschauungen unparteiisch zu beurteilen, ihre Plausibilität verloren haben. Alle diese Erzählungen sind nichts anderes als kontingente „abschließende Vokabulare“, was bedeutet, dass ihre Wahrheit

⁶ In der Kontroverse über den Umgang mit menschlichen Embryonen bezieht sich Habermas auf die im Buch *Genesis* ausgedrückte Glaubensvorstellung von dem Menschen als Bild Gottes: „Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann. [...] Nun – man muß nicht an die theologischen Prämissen glauben, um die Konsequenz zu verstehen, daß eine ganz andere als kausal vorgestellte Abhängigkeit ins Spiel käme, wenn die im Schöpfungsbegriff aufgenommene Differenz verschwinde und ein Peer an die Stelle Gottes träte –, wenn also ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombination von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen.“ (*Habermas*, *Glauben und Wissen*, 261 f.; Hervorhebung im Original). Für die Stellungnahme von Rawls zur Bedeutung religiöser Einsichten in einer liberalen Gesellschaft vgl. *Rawls*, *Politischer Liberalismus*, 321–324.

⁷ Für eine ausführlichere Darstellung dieser Problematik siehe *P. Jonkers*, „A purifying force for Reason“? in: *S. Hellemans/J. Wissink* (eds.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions*, Wien 2012, 79–102.

nur mit Hilfe zirkulärer Argumente nachgewiesen werden kann. Wahrheit ist deswegen nur eine provinzielle Angelegenheit; sie ist beschränkt auf die Personen oder örtlichen Gemeinschaften, die ein gewisses Vokabular teilen. Im Gegensatz zur Moderne, die von der Überzeugung lebt, dass sich jedes einzelne Letztvokabular vor dem Gerichtshof der Vernunft untersuchen lässt, wobei diese Vernunft als ein unparteiisches Metavokabular fungiert und die Vor- und Nachteile all dieser abschließenden Vokabulare beurteilen kann, hat die Postmodernität diesen Glauben verloren. Heutzutage herrscht vielmehr die Überzeugung, dass religiöse und säkulare Traditionen nichts anderes als kontingente soziale Konstruktionen sind, die bloß auf einem örtlichen Markt ausgetauscht werden und deswegen überhaupt keinen Anspruch auf allgemeingültige Wahrheit erheben können.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass, auf einer praktischen Ebene, die Menschen meistens eine ironische Haltung bezüglich aller Traditionen, einschließlich ihrer eigenen, einnehmen:

[Ironische Menschen sind] nie ganz dazu in der Lage, sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, daß die Begriffe, in denen sie sich selbst beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewußtsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst.⁸

Dies bedeutet, dass sich Nietzsches Prophezeiung des Todes Gottes heutzutage erfüllt hat: Die Menschen haben ihren Glauben an die Wahrheit aller transzendentalen (im Sinne von umfassenden) Ideen, wie Gott, das Gute, die Vernunft usw., verloren. Dadurch werden nicht nur individuelle Lebensweisen, sondern auch wesentliche religiöse und säkulare Traditionen zu etwas völlig Kontingentem reduziert und stehen letztendlich auf der gleichen Ebene wie unsere Anhänglichkeit an unsere „heiligen Kühe“, witzigen Gewohnheiten, politisch korrekten Ideen usw.

Obzwar die meisten Menschen spontan davon überzeugt sind, dass mit dieser postmodernen, ironischen Lebenshaltung nur Vorteile verbunden sind, insbesondere bezüglich der Menge und Ungebundenheit ihrer Wahlmöglichkeiten, laufen sie Rorty zufolge doch Gefahr, sich nirgendwo mehr zu Hause zu fühlen und einem völligen Identitätsverlust zum Opfer zu fallen. Die einzige Weise, dies zu vermeiden, besteht darin, sich radikal einer Lebensweise zu widmen, mit der man vertraut ist. Negativ formuliert bedeutet dies, dass die Menschen anerkennen, nicht alles ernst nehmen zu können;⁹ positiv formuliert heißt dies, dass sie nach Rorty völlig berechtigt sind, an ihren partikularen Lebensweisen, von denen sie sich jeweils angezogen fühlen, festzuhalten. Dabei ist aber zugleich zu beachten, dass diese Berechtigung nur eine psychologische und keineswegs eine rationale ist. Kurz, Ethnozentrismus ist das paradoxe, aber unumgängliche Ergebnis des Bewusstseins der Kontingenz aller Traditionen. Nach Rorty soll diese im

⁸ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1991, 128.

⁹ Vgl. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 98 f.

Grunde genommen parteiische Haltung sich aber auf die private Sphäre beschränken, während die Menschen in der Öffentlichkeit eine völlig neutrale, säkulare Haltung annehmen sollen, um das friedliche Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft nicht zu gefährden. Dies bedeutet, dass religiöse Traditionen und die darin enthaltenen Einsichten keine Rolle in der öffentlichen Meinungsbildung spielen können, und zwar nicht nur, weil ihr Anspruch auf Vernünftigkeit zirkulär ist, so dass eine Übersetzung religiöser Einsichten in eine allgemein zugängliche, das heißt vernünftige Sprache a priori ausgeschlossen ist, sondern auch und vor allem, weil die Öffentlichkeit von einer säkularen Kultur beherrscht wird.¹⁰

Auf den ersten Blick ist diese aus unserer subjektiven Ergebenheit zu einer uns passenden Lebensweise hervorgehende Partikularisierung und Pluralisierung der (religiösen) Wahrheit sehr verlockend: wenn etwa auf einer Geburtstagsfeier darüber diskutiert wird, brauchen wir uns nicht um das Fehlen eines gemeinschaftlichen (Meta-)Vokabulars zu kümmern oder müssen es nicht bedauern, dass die Argumente für unsere (religiöse) Grundüberzeugung von Anderen als überhaupt nicht stichhaltig beurteilt werden und letztendlich nur zu Zank und Streit führen. Stattdessen genügt es zu sagen, dass wir völlig berechtigt sind, an unserer eigenen Lebensweise festzuhalten, einfach weil sie am besten zu uns passt. Weil diese Haltung uns von dem Bedürfnis, nach der „wahren“ Bedeutung des Lebens zu suchen, sowie von der mühsamen Aufgabe, allgemein zugängliche Rechtfertigungen dafür zu entwickeln, befreit, bekommt unsere Existenz dadurch eine gewisse Leichtigkeit. Dies kommt nach Rorty etwa darin zum Ausdruck, dass wir unsere schweren philosophischen und theologischen Bücher einfach wegwerfen können, insbesondere die Bücher auf den Gebieten der Metaphysik und der Fundamentaltheologie, weil diese sich wie keine anderen mit der Wahrheitsfrage beschäftigen. Wir können sie ohne Weiteres durch Romane ersetzen, weil diese uns einen Einblick in die große Verschiedenheit konkreter Lebensweisen gewähren – in das, wozu wir uns hingezogen fühlen und womit wir uns identifizieren können. Dem emeritierten Papst zufolge zeigt sich in dieser Haltung eine Art Relativismus,¹¹ aber es wäre gerechter, sie als Ethnozentrismus zu kennzeichnen. Laut diesem

[gibt] es über Wahrheit oder Rationalität außer den Beschreibungen der vertrauten Rechtfertigungsverfahren, die eine bestimmte Gesellschaft – die *unsere* – auf diesem oder jenem Forschungsgebiet verwendet, nichts zu sagen [...].¹²

¹⁰ Vgl. H. J. Prosman, *The Postmodern Condition and the Meaning of Secularity. A Study on the Religious Dynamics of Postmodernity*, Utrecht 2011, 105–115.

¹¹ Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, San Francisco 2006, 45; J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*, New York 2006, 74–80; J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Caritas in veritate*, Rom 2009, 2, 26; J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Begegnung mit den politischen Autoritäten und dem diplomatischen Korps. Ansprache des Heiligen Vaters in Prag*, Samstag, 26. September 2009, Rom 2009.

¹² Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 23 [Übersetzung P. J.].

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu bemerken, dass die von Rorty als die „unsrige“ bestimmte Gesellschaft weder mit dem nationalen Staat des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, geschweige denn mit einer Vereinigung von Staaten wie der Europäischen Union oder den Vereinigten Staaten noch, aus einer religiösen Hinsicht, etwa mit der universellen katholischen Kirche deckungsgleich ist, sondern vielmehr einem örtlichen, meistens informellen Klub von Gesinnungsfreunden gleicht. Heutzutage gehören die meisten Menschen auf Grund ihrer Ortsverwandtschaft, der Ausbildung, ihres Berufs, ihrer Interessen und Hobbys, ihrer Religion usw. einer Unmenge verschiedener Klubs an. Hieraus ergibt sich, dass die heutige Gesellschaft von einem radikalen Pluralismus gekennzeichnet ist, wodurch es ihr unmöglich ist, eine gemeinsame Diskussionsebene über die Grenzen der einzelnen religiösen Gemeinschaften, säkularen Lebensweisen, örtlichen Kulturen und Ethnien hinaus zu etablieren.

3. Ein Plädoyer für eine erweiterte Vernunft

Es ist zu fragen, welche Antwort Benedikt XVI. auf die im vorigen Abschnitt dargestellten Entwicklungen der Wahrheits- und Vernunftauffassung der Moderne und Postmoderne gibt. Klar ist, dass es sich hier nicht nur um abstrakte philosophische Problemkomplexe handelt, sondern dass diese Fragen eine existenzielle Dimension haben und das menschliche (Zusammen-)Leben heutzutage weitgehend beeinflussen, so dass sie auch die christliche Religion berühren, und das nicht nur in (fundamental-)theologischer, sondern auch in pastoraler Hinsicht.

Erstens erkennt Papst Benedikt, dass bestimmte Werte, obzwar ursprünglich aus der Aufklärung stammend, dennoch eine universelle Gültigkeit haben, wie zum Beispiel

die Einsicht, dass die Religion nicht durch den Staat aufgezwungen werden kann, sondern immer in Freiheit angenommen werden muss; die Achtung der grundlegenden Menschenrechte, die für alle gleich sind; die Gewaltenteilung und die Kontrolle der Staatsgewalt¹³.

Man kann ihm also nicht vorwerfen, die Denkart der Aufklärung, die zum Teil auch die Gegenwart noch beherrscht, völlig zu verwerfen. Aber es kommt Papst Benedikt zufolge ebenso wenig in Frage, die Rationalitätsauffassung der Aufklärung ohne Weiteres hinzunehmen. Er qualifiziert diese als wesentlich beschränkt – ungeachtet dessen, dass er die Bemühungen von Rawls und Habermas explizit würdigt, diese Beschränkungen, insbesondere die auf Eigennutz und auf das wissenschaftlich Kalkulierbare, zu kritisieren. Nach Benedikt ist der Anspruch der aufgeklärten Vernunft auf Allgemeinheit sowie ihr Anspruch, eine universelle kritische Instanz zu sein, weitgehend unberechtigt. Er denkt dabei insbesondere an die Weigerung

¹³ *Ratzinger/Benedict XVI, Christianity and the Crisis of Cultures*, 39.

der aufgeklärten Vernunft, das *bonum commune* als einen objektiven Orientierungspunkt für das menschliche (Zusammen-)Leben in Betracht zu ziehen sowie ihre Unfähigkeit, ausnahmslos alle Menschen als Träger einer unveräußerlichen Würde zu sehen. Zudem kritisiert er den unhistorischen Charakter der Vernunft, das heißt ihre Weigerung, die spirituellen und sittlichen Wurzeln der westlichen Zivilisation, einschließlich der christlichen, anzuerkennen und zu würdigen.¹⁴ Dagegen plädiert Papst Benedikt für eine Erweiterung der Vernunft auf das Transzendente hin, so dass sie auch imstande ist, die Vernünftigkeit wesentlicher Lebensfragen, die sich weder auf das Diesseitige beschränken lassen noch planmäßig zu beherrschen und zu manipulieren sind, sondern die ganze menschliche Person und ihre Gemeinschaft in Betracht ziehen, zu umfassen.

Zweitens antwortet Papst Benedikt auf den von Rawls und Habermas gemachten Vorschlag, Wahrheit durch Konsens zu ersetzen, dass die Wahrheit dem Konsens übergeordnet ist, wie folgendes Zitat zeigt:

Weit davon entfernt, eine Bedrohung für die Toleranz der Vielfalt oder der kulturellen Pluralität zu sein, macht das Streben nach Wahrheit den Konsens möglich, bewahrt der öffentlichen Debatte die Logik, die Ehrlichkeit und die nachprüfbare Verantwortlichkeit und garantiert die Einheit, welche vage Vorstellungen von Integration einfach nicht erreichen können.¹⁵

Auch in diesem Zusammenhang stellt er also die Frage nach einem transzendenten Gegenüber unserer Überzeugungen und Handlungen, wodurch diese eine Orientierung auf das wahrhaft Gute erhalten, so dass sie weniger der Tagesmode unterworfen sind. Paradoxerweise betrachtet er also den Wahrheitsbegriff als eine zuverlässigere Gewähr gegen irrationale Gewaltausübung und intolerante Unterdrückung als die Suche nach Konsens, besonders deshalb, weil dieser oft gesellschaftlichem Druck ausgesetzt, also alles andere als ungezwungen und herrschaftsfrei ist. Ohne dass man a priori mit Papst Benedikt bezüglich des Inhalts dieses Gegenübers einverstanden sein muss, ist es deutlich, dass er ein wesentliches Problem des heutigen Strebens nach Konsens statt nach Wahrheit, insbesondere in einer pluralistischen Gesellschaft, aufzeigt.

In Beziehung auf die Postmoderne sieht Papst Benedikt den oben analysierten Verzicht auf die Allgemeinheit der Wahrheit und der Vernunft und die sich daraus ergebende Zersplitterung jeder gemeinschaftlichen Diskussebene als die größte Gefahr für unsere Zeit.

In den heutigen, pluralistischen Gesellschaften, in denen verschiedene religiöse, kulturelle und ideologische Richtungen koexistieren, wird es immer schwieriger, eine gemeinschaftliche Grundlage moralischer Werte sicherzustellen, die von allen geteilt wird und eine hinreichende Grundlage für die Demokratie bildet. Sehr viele Menschen sind davon überzeugt, dass wir nicht ohne ein Minimum an moralischen Werten, die gesellschaftlich anerkannt und festgelegt sind, auskommen; aber die Substanz solcher

¹⁴ Vgl. *Ratzinger/Benedict XVI*, *Christianity and the Crisis of Cultures*, 43.

¹⁵ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Ansprache des Heiligen Vaters in Prag*.

Werte löst sich immer mehr in Luft auf, je mehr wir versuchen, über diese auf der Ebene der Gesellschaft Übereinstimmung zu erreichen. Nur ein einziger Wert scheint nicht zur Debatte zu stehen, weil er unanfechtbar ist und deshalb eine Art Filter geworden ist, durch den alle anderen ‚Werte‘ hindurch müssen, nämlich das Recht des Individuums, sich selbst frei auszudrücken, ohne jeden externen Zwang, wenigstens insofern seine Freiheit nicht in die Rechte Anderer eingreift.¹⁶

Es ergibt sich aus diesem Zitat erstens, dass der Vorschlag, die Allgemeinheit des Wahrheitsanspruches zu Gunsten eines ethnozentrischen Pragmatismus aufzugeben, das heißt der Bereitschaft der eigenen Glaubensgenossen, einen gut wegkommen zu lassen (Rorty), für Papst Benedikt völlig unakzeptabel ist. Denn das Christentum ist wesentlich eine Bekehrungsreligion, so dass für ihn der Wahrheitsanspruch unverzichtbar ist, und die Entsubstantialisierung oder Perspektivierung wesentlicher menschlicher Werte überhaupt keine Option ist. Zweitens kritisiert Papst Benedikt in diesem Zitat die gegenwärtige Kultur der Authentizität, insofern sie zu einem beschränkten expressiven Individualismus führt. Nach Charles Taylor, von dem dieser Ausdruck stammt, geht es dabei um ein neues, aber zugleich wesentliches moralisches Ideal, das in der Romantik aufgekommen und seitdem immer einflussreicher geworden ist,¹⁷ das sich aber in unserer Zeit unter dem Einfluss vielerlei gesellschaftlicher Entwicklungen, wie der Revolution der Konsumenten, der Absolutheit der individuellen Wahlfreiheit usw., gewissermaßen trivialisiert und banalisiert hat. Diese problematische Seite des Authentizitätsideals liegt insbesondere darin, dass viele Menschen jedem über ihr individuelles Selbst hinausgehenden Bedeutungshorizont die Anerkennung verweigern.¹⁸ Dagegen weist Papst Benedikt darauf hin, dass es für jeden Menschen, unabhängig davon, ob er gläubig ist oder nicht, unentbehrlich ist, sein Leben auf einen transzendenten Horizont hin zu orientieren und diesbezüglich kritisch den Wahrheitsanspruch dieses Horizontes zu untersuchen.

Die oben genannten Antworten auf die Frage nach religiöser Wahrheit zusammenfassend und die nachfolgende Analyse vorwegnehmend, ergibt es nach Papst Benedikt erstens keinen Sinn, die Vernunft radikal zu verwerfen, nur weil sie in ihrer aufklärerischen Gestalt dem Glauben entgegentritt. Das würde dem (religiösen) Irrationalismus Tür und Tor öffnen. Zweitens ergibt es aber ebenso wenig Sinn, diese spezifische Gestalt der Vernunft als allgemeingültige zu akzeptieren, denn dadurch würde ihr offensichtlicher Reduktionismus mit in Kauf genommen. Drittens bietet eine Einschränkung der Vernunft auf eine örtliche Zunft oder den eigenen Klub ebenso wenig eine Lösung für das Problem des universellen christlichen Wahrheitsanspruches in einer pluralistischen Gesellschaft, denn jeder über die Grenzen einer örtlichen Gemeinschaft hinausgehende Wahrheitsan-

¹⁶ *Ratzinger/Benedict XVI*, *Christianity and the Crisis of Cultures*, 61 f. [Übersetzung P. J.]

¹⁷ Vgl. *Ch. Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 788 f.

¹⁸ Vgl. *Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, 797 f.

spruch würde sich auf diese Weise in Luft auflösen. Positiv formuliert lautet die Antwort von Papst Benedikt, dass unsere Zeit dringend eine Kritik der Hybris der Vernunft benötigt.

Um die Hybris der Vernunft zu kritisieren, versucht Papst Benedikt zunächst den Begriff der Vernunft auf eine neue Weise zu bestimmen, so dass manche seiner Bedeutungsschichten, die heute verborgen oder gar verdrängt sind, wieder aufgedeckt werden. Erstens plädiert er in fast allen seinen (rezenten) Veröffentlichungen für eine Erweiterung der Vernunft, wobei er die Unvollständigkeit der (post-)modernen Rationalität, insbesondere ihren wissenschaftlichen Reduktionismus, die Vernachlässigung von Geschichte und Tradition und ihren Perspektivismus kritisiert. Sein Plädoyer für eine Erweiterung der Vernunft zielt offenbar darauf ab, gegen die Aufklärung den Begriff der Rationalität auf die (religiösen) Traditionen auszudehnen und so die Berechtigung einer religiösen Stimme in der öffentlichen Debatte aufzuzeigen. Zweitens soll diese erweiterte Vernunft Papst Benedikt zufolge nicht als eine rein subjektive, menschliche Eigenschaft missverstanden werden, sondern sie ist eng mit der Idee der Wahrheit verbunden, die der Welt inhärent und deshalb als transzendenter und objektiver Orientierungspunkt für die subjektive menschliche Vernunft fungiert. Drittens und zusammenfassend handelt es sich bei dieser Einheit von Vernunft und Wahrheit, von der die christliche Religion und alle anderen wichtigen religiösen Traditionen Zeugnis ablegen, nicht um eine rein theoretische oder doktrinäre Wahrheit, sondern um die wahrhafte Antwort auf existenzielle Fragen, insbesondere auf die Fragen nach Ursprung und Bestimmung des Menschen, nach Gut und Böse usw.

Von dieser Position aus lässt sich Papst Benedikt auf die aktuelle Debatte über die oben formulierten Fragen ein. Erstens schlägt er vor, die christliche Heilsbotschaft nicht so sehr als eine Lehre, sondern als einen Ausdruck göttlicher Weisheit zu betrachten, womit er auf eine Tradition zurückgreift, deren Ursprung aus der Weisheitsliteratur des Alten Testaments stammt.¹⁹ Er bestimmt Weisheit als eine Art existenzielle Erkenntnis, das heißt als eine Antwort auf die Frage, „wie wir unsere Bestimmung erreichen und dabei unsere Humanität verwirklichen [können]“²⁰. Weisheit nimmt die konkrete kulturelle Lage des Menschen zum Ausgangspunkt, aber versucht zugleich, seine Existenz auf das gute und wahrhafte Leben zu orientieren. Weil alle Gestalten der Weisheit kulturell eingebettet sind, unterscheiden sie sich einerseits von der Eindeutigkeit, die den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff kennzeichnet. Aber dadurch, dass die Weisheit auf das Wahre und Gute hin ausgerichtet ist, läuft sie andererseits grundsätzlich weniger

¹⁹ Vgl. Sir. 14:20–27. In seiner Enzyklika *Fides et ratio* gibt Papst Johannes Paulus II eine ausführliche Darstellung des Themas der Weisheit als Einheit von Glauben und Vernunft (*Johannes Paulus II, Fides et ratio*, Roma 1998, Nr. 16f.).

²⁰ *Ratzinger/Benedict XVI, Christianity and the Crisis of Cultures*, 77.

Gefahr, der Zweideutigkeit, dem Perspektivismus oder der Tagesmode zum Opfer zu fallen.

Selbstverständlich ist Weisheit nicht das Monopol des christlichen Glaubens, sondern ebenso sehr ein Kennzeichen anderer religiöser und säkularer Traditionen, die gleichfalls dem Menschen eine wahre Lebensorientierung zu geben beanspruchen. Obzwar sie auf Grund ihrer Verschiedenartigkeit der oben erwähnten Inkommensurabilität der abschließenden Vokabulare gleichen, haben alle diese Traditionen doch eine grundsätzliche Frage gemeinsam: Was ist die *wahrhafte* Bestimmung der menschlichen Person, und wie kann der Mensch auf den in diesen (religiösen) Traditionen enthaltenen Ruf dazu eingehen? Die Antworten auf diese Frage sind also zwar eingebettet in einer Vielfalt religiöser und säkularer Traditionen, aber dadurch, dass sie alle Weisheit beanspruchen, das heißt nach einer wahren Antwort auf diese Frage suchen, lassen sich diese Traditionen untereinander in einen Dialog bringen und beziehen sich auf einen gemeinsamen Grund. Konkret schlägt Papst Benedikt als diesen gemeinsamen Grund die Idee „der wahren Entwicklung der ganzen Person in jeder einzelnen Dimension“²¹ vor. Auf diese Weise kritisiert er einerseits die Inkommensurabilität verschiedener Religionen und Weltanschauungen und die allmähliche Verdunstung einer gemeinsamen Rationalität, die die postmodernen Gesellschaft kennzeichnet, und andererseits schlägt er vor, die Idee der Menschenwürde als einen für die ganze Menschheit verbindlichen Orientierungspunkt zu akzeptieren.

Durch seine Bestimmung der christlichen Religion als Weisheitstradition übt Papst Benedikt auch Kritik an „einer a-historischen Vernunft, die sich nur in einer a-historischen Rationalität selber zu konstruieren versucht“. Im Vergleich zu einem solchen Reduktionismus „ist die Weisheit der Menschheit als solche – die Weisheit der großen religiösen Traditionen – als Realität zur Geltung zu bringen, die man nicht ungestraft in den Papierkorb der Ideengeschichte werfen kann.“²² Diese Kritik bezieht sich auf die die Aufklärungskultur kennzeichnende Tendenz, Wissenschaft mit Rationalität als solcher gleichzusetzen und Glaube als eine Art emotiven Expressivismus herabzuwürdigen. Dies führt unumgänglich zu der bekannten Entgegensetzung von Glaube und Vernunft als subjektiv gegenüber objektiv, emotional gegenüber rational usw. Dem Papst zufolge ist die Konsequenz dieses Reduktionismus, dass Wissenschaft sowie Religion beide pathologisch werden: als Hypertrophie im Bereich der technisch-pragmatischen Wissenschaft und als Rückfall der Religion in Aberglaube und magische Praxis.

²¹ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Caritas in veritate*, Nr. 11. Er übernimmt diesen Gedanken von *Paul VI.*, *Populorum Progressio*, Rom 1967, Nr. 3–5; siehe auch *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Rom 2006, Nr. 13.

²² *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung von Benedikt XVI. für die römische Universität „La Sapienza“, Rom, 2008, Nr. 4.

Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muß, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie.²³

Durch die Erweiterung der Vernunft wird dem Menschen die Möglichkeit einer wahrhaften Lebensorientierung geboten. So kann er sich aus dem verhängnisvollen Dilemma einer ungläubigen Vernunft und eines unvernünftigen Glaubens befreien. Denn auf der einen Seite ist es illusorisch zu erwarten, dass die Wissenschaft eindeutig festlegen kann, was die objektive wahre Lebensorientierung des Menschen ist. Auf der anderen Seite ist es ebenso problematisch, wenn sich der Mensch aus überlieferten und gesellschaftlich anerkannten Gestalten des gelungenen Lebens zurückziehen würde in das rein subjektive Gefühl seiner eigenen Authentizität ohne weiteren Horizont.

Zusammenfassend kann man also sagen, dass sowohl Form als auch Inhalt des intellektuellen Beitrags des Christentums zur modernen Gesellschaft auf der Idee einer erweiterten, existenziellen Vernunft und Wahrheit beruhen, die üblicherweise als Weisheit definiert wird. Diese Weisheit soll einen gemeinsamen Grund für die Debatte zwischen christlichem Glauben und gegenwärtiger, säkularer Gesellschaft bilden und vermeidet so, dass die ethische Argumentation aus einer christlichen Sicht a priori als eine nur lokal (das heißt ausschließlich für die eigenen Glaubensgenossen) gültige herabgewürdigt wird. Dass die Weisheit einen historischen Charakter hat, heißt nicht, dass sie relativ, das heißt von kontingenten individuellen Präferenzen bedingt oder von immer wechselnden zeiträumlichen Umständen abhängig ist. Ganz im Gegenteil: Der metaphysische Charakter der Idee der Wahrheit besteht wesentlich darin zu vermeiden, dass Weisheit zu einem Instrument in den Händen von Ideologen und Parteigängern, die immer ihre partikularen Interessen für allgemeine auszugeben versuchen, entartet. Wahrheit ist immer die Richterin, der die Vernunft gehorchen muss, wenn sie einen wesentlichen Sinn in den Kontingenzen der Geschichte zu entdecken sucht. Aber andererseits soll der metaphysische Charakter der Wahrheit ebenso wenig in dem Sinne missverstanden werden, dass sie eine Art eindeutig beweisbare Evidenz wäre, die einfach objektiv vorhanden wäre und deren *depositum* die Kirche hätte. Gerade wegen ihres göttlichen Charakters haben die Menschen immer die Aufgabe, die Wahrheit zu suchen und zu deuten. Aus demselben Grund hat die Kirche die Wahrheit ebenso wenig inne, sondern sie ermutigt die Menschen, die Wahrheit zu entdecken.²⁴

²³ J. Ratzinger/*Benedikt XVI.*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2004, 127; vgl. Ratzinger/*Benedikt XVI.*, Christianity and the Crisis of Cultures, 39–45.

²⁴ Vgl. Ratzinger/*Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 11.

4. Wahrheit im Spannungsfeld des gesellschaftlichen Pluralismus

Nachdem die Kritik von Papst Benedikt an der Vernunft- und Wahrheitsauffassung der (Post-)Moderne sowie sein (positiver) Vorschlag einer Erweiterung der Vernunft und seine Rehabilitierung der Weisheit als eines gemeinschaftlichen Grundes unterschiedlicher lebensanschaulicher Traditionen dargestellt worden ist, stellt sich jetzt die Frage, wie sich diese zu dem vielleicht wichtigsten Kennzeichen unserer Zeit, dem gesellschaftlichen Pluralismus, verhalten. Denn wie bereits gezeigt wurde, scheint jeder Anspruch auf allgemeine Vernunft, Wahrheit und Weisheit im krassen Widerspruch zu ihm zu stehen. Ich werde mich hier auf Papst Benedikts Auseinandersetzung mit den Einsichten von Habermas und Rawls zum Pluralismus beschränken und eine Auseinandersetzung mit den Gedanken Rortys unterlassen, weil sich Papst Benedikt neben dem, was weiter oben bereits dargelegt wurde, kaum auf den Postmodernismus einlässt. Außerdem ist die Frage nach einem gemeinsamen Grund religiöser und säkularer Weltanschauungen in einer radikal pluralistischen Gesellschaft für Rorty wegen seiner These vom Fehlen eines Metavokabulars kein Thema.

Habermas zufolge ist es für eine moderne demokratische Gesellschaft wesentlich, dass sie über eine vernünftige Rechtfertigung ihrer normativen Grundlagen verfügt. Diese Vernünftigkeit, die das Resultat eines fortwährenden Lernprozesses ist, ist der gemeinsame Grund, der die Kommunikation über diese Grundlagen im Rahmen eines konstitutionellen demokratischen Staates ermöglicht. Auch die Christen sind gleichberechtigte Teilnehmer an dem Prozess der kommunikativen Rechtfertigung der normativen Grundlagen, wenn sie bereit sind, vernünftig über ihre Position in einer pluralen Gesellschaft zu reflektieren. Und dass das Christentum dazu fähig ist, ergibt sich nach Habermas aus seiner Geschichte, insbesondere daraus, dass der christliche Glaube einen kognitiven Inhalt hat und sich auf Grund dessen vernünftig rechtfertigen kann. Dieser kognitive Inhalt, der übrigens auch in heiligen Schriften und Traditionen anderer Religionen vorhanden ist, betrifft „Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben [...], über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten [...]“. ²⁵ Deshalb können die Religionen einen äußerst wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen, säkularen Gesellschaft liefern, was auch die Erklärung dafür ist, dass nach Habermas die Philosophie bereit sein soll, von der Religion zu lernen. ²⁶

Aber für Habermas ist es ebenso wesentlich, dass diese Rechtfertigung eines konstitutionellen demokratischen Staates postmetaphysisch sein soll, das heißt, dass sie „auf die starken kosmologischen oder heilshistorischen

²⁵ J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: *Ders./J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, 15–37, 31.

²⁶ Vgl. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, 31 f.

Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet“²⁷. Denn eine transzendente Rechtfertigung der normativen Grundlagen einer Gesellschaft würde die Grundsätze der Gleichheit aller Bürger und des weltanschaulich neutralen Charakters des Staates, die zusammen die letztendliche Gewähr des (religiösen) Pluralismus des demokratischen Staates sind, gefährden. Daher distanziert sich Habermas von der Idee eines transzendenten, metaphysischen Begriffs der Wahrheit als präpolitischer normativer Grundlage der modernen, pluralen Gesellschaft, wobei er diesbezüglich die Position von Papst Benedikt kritisiert.²⁸

Auch Rawls ist auf der Suche nach einer gemeinsamen Grundlage von Prinzipien und Idealen, der Bürger mit widersprüchlichen religiösen und nicht-religiösen Überzeugungen vernünftigerweise beistimmen können. Er formuliert die Grundfrage seines Buches *Political Liberalism* wie folgt:

Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?²⁹

Weil es in einer demokratischen Gesellschaft grundsätzlich verschiedene Religionen und säkulare Weltanschauungen gibt, ist vernünftiger Pluralismus der gesellschaftliche Normalfall. Rawls definiert vernünftigen Pluralismus als „die Tatsache, dass eine Pluralität widersprüchlicher, vernünftiger, umfassender Lehren von religiöser, philosophischer, moralischer Art das normale Ergebnis einer Kultur freier Institutionen ist“³⁰.

Eben weil der Pluralismus im Rawlschen Sinne ein *vernünftiger* zu sein behauptet, wird ein Rückfall in einen einfachen oder grundlosen Pluralismus im Sinne Rortys inkommensurabler abschließenden Vokabulare vermieden. Damit dieser vernünftige Pluralismus sich aber verwirklichen kann, sollen die Bestandteile dieses Pluralismus, das heißt die religiösen und säkularen umfassenden Lehren bezüglich der wichtigsten Aspekte des menschlichen Lebens, selbst auch vernünftig sein. Im Allgemeinen besteht die Vernünftigkeit einer umfassenden Lehre darin, dass diese die darin enthaltenen Werte so organisiert und bestimmt, dass sie untereinander eine Einheit bilden und eine vernünftige Ansicht der Welt darstellen. Auf Grund dieser Kriterien ist klar, dass die christliche Religion zu Recht als eine vernünftige umfassende Lehre gilt. Weil es in einer demokratischen Gesellschaft keine öffentliche und für jede umfassende Lehre allgemeingültige Rechtfertigungsgrundlage geben kann, ist das bestmögliche Ergebnis, dass sich aus den Auseinandersetzungen zwischen (den Vertretern) dieser vernünftigen

²⁷ Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, 18.

²⁸ Vgl. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, 18–20.

²⁹ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 35; siehe auch *J. Rawls, The Idea of Public Reason Revisited*, in: *Ders., Political Liberalism, Expanded Edition*, New York 2005 (Erstauflage 1993), 440–490, 458.

³⁰ Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, 441.

Lehren ein sich überlappendender Konsens ergibt. Es ist zu beachten, dass dieser Konsens mehr ist als ein pragmatischer *modus vivendi*:

Erstens ist der Gegenstand des Konsenses, die politische Gerechtigkeitskonzeption, selbst eine moralische Konzeption; zweitens wird sie aus moralischen Gründen bejaht, das heißt, sie schließt Konzeptionen der Gesellschaft und der Person ebenso ein wie Gerechtigkeitsgrundsätze und eine Darstellung der politischen Tugenden, durch welche diese Grundsätze im menschlichen Charakter verankert und im öffentlichen Leben zum Ausdruck gebracht werden.³¹

Gleich wie für Habermas bildet also auch für Rawls die Tatsache (oder die Anforderung), dass Religionen ihre Lehren in eine allgemein zugängliche, das heißt vernünftige Form übersetzen können (sollen), die gemeinschaftliche Grundlage für einen überschneidenden Konsens.

Aber gleich wie Habermas und auf Grund derselben Argumente weigert sich Rawls, diese Vernünftigkeit zu einer transzendenten Idee der Wahrheit oder zu einer allgemein orientierenden, präpolitischen Normativität zu „verbessern“, weil dadurch *eine* umfassende Lehre (die einzig wahre) allen anderen bevorzugt würde. Stattdessen schlägt Rawls vor, „im Bereich der öffentlichen Vernunft umfassende Lehren der Wahrheit oder der Gerechtigkeit durch eine Idee des politisch Vernünftigen, die die Bürger als Bürger anspricht, zu ersetzen“³². Wiederum ist der Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahrheit, dass diese die Grundlage einer öffentlichen Debatte über die Rechtfertigung wesentlicher gesellschaftlicher Werte bildet, während sie zugleich den Pluralismus als das fortwährende Kennzeichen dieser Gesellschaft anerkennt. Die Tatsache, dass Personen vernünftig sind, bedeutet nicht, dass sie sich alle zu derselben umfassenden Lehre bekennen und dieselben Ideen über die Wahrheit und das Gute vertreten. Daher können die grundsätzlichen politischen Fragen nicht auf Grund einer Idee der Wahrheit entschieden werden, sondern nur mit Hilfe von Argumenten, die von allen Bürgern als freien und gleichen Personen akzeptiert werden können.

Vor diesem doppelten Hintergrund lässt sich fragen, ob Papst Benedikt überhaupt an seiner Idee der religiösen Wahrheit festhalten kann, ohne damit den pluralistischen Charakter der modernen Gesellschaft zu gefährden. Zunächst ist es wichtig, nach den für alle, das heißt nicht nur für seine Glaubensgenossen, gültigen philosophischen Gründen zu Gunsten seiner Betonung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion und seiner darauf beruhenden Kritik an Habermas und Rawls zu fragen. Papst Benedikt wertschätzt, dass Rawls die Vernünftigkeit umfassender religiöser Lehren anerkennt: Obzwar Rawls diese nicht als dem Bereich der öffentlichen Vernunft angehörend betrachte, verkörperten sie doch eine nichtöffentliche Vernunft,

³¹ Rawls, Politischer Liberalismus, 236.

³² Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, 441; siehe auch Rawls, Politischer Liberalismus, 316f.

die sogar von denjenigen, die eine rigide säkulare Vernünftigkeit verteidigen, nicht einfachhin als irrational abgetan werden könne.³³ Aber, wie bereits angemerkt, weigert sich Rawls, die Vernünftigkeit dieser Lehren zu einem allgemeingültigen Wahrheitsanspruch zu „verbessern“. Diesbezüglich stellt Papst Benedikt die kritische Frage:

Was ist vernünftig? Wie weist sich Vernunft als wirkliche Vernunft aus? Jedenfalls wird von da aus sichtbar, dass andere Instanzen in der Suche nach dem Recht der Freiheit, nach der Wahrheit des rechten Miteinander zu Gehör kommen müssen als Parteien und Interessengruppen, deren Bedeutung damit nicht im mindesten bestritten werden soll.³⁴

Wie oben bereits bemerkt, ist Rawls zufolge der überlappende Konsens das Ergebnis einer vernünftigen, öffentlichen Auseinandersetzung zwischen Personen und Gruppierungen mit entgegengesetzten, aber zugleich vernünftigen umfassenden Lehren. Obzwar dieser Konsens grundsätzlich fehlbar ist, hat Rawls ein hinreichendes Vertrauen in das selbstregulierende Vermögen der Vernunft, um auszuschließen, dass das Ergebnis dieser Beratungen die Gesellschaft irreführen würde. Weil er unparteiisch sein soll und deswegen grundsätzlich jenseits des Streits zwischen den Befürwortern dieser oder jener umfassenden Lehre steht, kann nach Rawls ein demokratischer Staat niemals einen Standpunkt zu Gunsten einer von diesen Lehren einnehmen. Deswegen kann Rawls auch auf keinen Fall den vom Papst erhobenen Wahrheitsanspruch der christlichen Religion akzeptieren. Benedikt aber erhebt diesen Anspruch auf Grund der Erfahrung, dass die Vernunft sich im Laufe der Geschichte zu oft zu einem Instrument in den Händen partikularer Interessengruppen herabgewürdigt hat. Um diese Gefahr zu bannen, soll der vernünftige Konsens der Wahrheit untergeordnet werden, womit Papst Benedikt die Rawlssche Idee, dass gesellschaftliche Stabilität aus Konsens hervorgeht, grundsätzlich kritisiert.

Die Suche nach Wahrheit macht Konsens möglich, hält die öffentliche Diskussion logisch aufrecht und nachvollziehbar und gewährt eine Einheit, die die vagen Begriffe der Integration einfach nicht verwirklichen können.³⁵

Die Kritik von Papst Benedikt an Habermas läuft parallel zu der an Rawls, denn auch hier steht die Fehlbarkeit des demokratischen Prozesses der Konsensgestaltung im Mittelpunkt. Habermas zufolge ist die vernünftige Weise, in der politische Meinungsverschiedenheiten aufgelöst werden, eine der wichtigsten Quellen der Legitimität einer Verfassung. Diese „vernünftige Weise“ ist nicht eine Frage arithmetischer Mehrheiten, sondern zeichnet sich durch einen für die Wahrheit sensiblen Argumentationsprozess aus. Aber Papst Benedikt zufolge läuft der Begriff der Vernunft Gefahr, auf die Rationalität einer zufälligen Mehrheit reduziert zu werden: „Die Wahrheits-

³³ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 4.

³⁴ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 10.

³⁵ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Ansprache des Heiligen Vaters in Prag.

Sensibilität wird immer wieder überlagert von der Interessen-Sensibilität.³⁶ Während diese Gefahr vielleicht noch in einer kleinen, gut organisierten Gemeinschaft vermieden werden konnte, ist sie in der heutigen, globalen Gesellschaft viel größer und drohender geworden. Heutzutage werden Vorschläge zum Konsens öfters mit der verwirrenden Frage konfrontiert: Wem gehört dieser Konsens?³⁷ Habermas zufolge ist die Erklärung der Menschenrechte, die sich in der Verfassung ausgestaltet, die die vereinigten Bürger sich geben, der letztendliche, nichttranszendente, nachmetaphysische Orientierungspunkt für die Legitimierung eines demokratischen Staates. Aber Papst Benedikt ist der Meinung, dass eine derartige selbstreferenzielle Legitimierung zu schwach ist. Dagegen verweist die Idee der Menschenrechte auf „in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind“³⁸. Dabei weist er auf das Bedürfnis einer vorpolitischen Normativität hin. Die transzendente *Idee* der Menschenrechte oder der Menschenwürde, die immer ein jede Gesellschaft orientierendes Ideal ist, steht hier also den faktischen *Erklärungen* dieser Rechte und ihrer unvermeidlich mangelhaften Festlegung in dieser oder jener Verfassung gegenüber.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es für Rawls und Habermas nicht in Frage kommt, die Idee der Menschenrechte als einen transzendenten, unfehlbar wahren Orientierungspunkt in Anspruch zu nehmen, um über politische Fragen zu entscheiden, weil ein solcher Anspruch in Spannung zum pluralistischen und demokratischen Charakter der modernen Gesellschaft stehe. Dagegen vertrauen Rawls und Habermas auf das selbstkorrigierende Vermögen der Vernunft beziehungsweise auf das Vermögen der Gesellschaft, aus ihren (Beurteilungs-)Fehlern zu lernen. Obzwar Papst Benedikt immer wieder die wesentliche Bedeutung der natürlichen Vernunft in existenziellen Fragen betont, ist er grundsätzlich pessimistischer bezüglich des selbstkorrigierenden und lernenden Vermögens der Vernunft. Er untermauert diese Überzeugung durch den Hinweis auf die „Pathologien der Vernunft“³⁹, die besonders nach der Aufklärung in Erscheinung getreten seien. Der Kern dieser Meinungsverschiedenheit zwischen Habermas und Rawls einerseits und Papst Benedikt andererseits lässt sich in der folgenden Frage zusammenfassen: Reichen die kritischen und lernenden Vermögen der Vernunft hin, um ihre eigene Kurzsichtigkeit zu korrigieren, oder bedarf diese, als subjektives menschliches Vermögen, einer transzendenten Idee des substanziell Wahren und Guten, die als normativer Orientierungspunkt des politischen Konsens dienen könnte? Papst Benedikt plä-

³⁶ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 9.

³⁷ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Truth and Tolerance, 250f.

³⁸ *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält, in: *J. Habermas/J. Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005, 44.

³⁹ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält, 56.

diert nicht für eine Vormundschaft der Wahrheit des Glaubens über die Vernunft, sondern schlägt vor, dass „Religion und Vernunft sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen“⁴⁰.

Diese gegenseitige Einschränkung von Religion und Vernunft bietet eine interessante Perspektive, um die Antwort von Papst Benedikt auf das Problem der transzendenten Normativität deuten zu können. Die Einschränkung der Religion durch die Vernunft bedeutet, dass religiöse Werte nicht auf göttliche Autorität allein gestützt werden dürfen, das heißt auf einen eigenmächtigen Gott, der nach eigenem Belieben die Wahrheit moralischer Werte dekretiert, sondern sie sollen zugleich durch die Vernunft anerkannt werden. Die Kritik des Papstes an dieser Art *autoritärer* transzendenter Normativität ist sehr explizit:

Gott wird nicht göttlicher dadurch, dass wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos zeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat.⁴¹

Es ist die wesentliche Aufgabe der menschlichen Vernunft, die Vernünftigkeit des Willens Gottes zu zeigen. In dieser Hinsicht stimmt Papst Benedikt der Habermasschen und Rawlsschen Zurückweisung einer jenseits aller Rationalität liegenden transzendenten Normativität zu und versucht damit, ihre Kritik des transzendent-autoritären Charakters religiöser umfassender Lehren, insbesondere des Christentums, zu mildern.⁴²

Aber andererseits soll die Religion ebenfalls die Vernunft einschränken. In unserem persönlichen und politischen Leben stoßen wir öfter auf wesentliche Wahrheiten, die nicht eindeutig, etwa durch die Argumente der exakten Wissenschaften, bewiesen werden können, was sich etwa an der Sakralität der menschlichen Person als der grundlegenden Idee aller faktischen Erklärungen der Menschenrechte zeigt. Wie von Hans Joas dargestellt, können diese Wahrheiten als Ausdruck der Weisheit gedeutet werden, und können religiöse Traditionen als deren Schatzkammer angesehen werden, auch wenn die Religionen im Laufe der Geschichte diesen Ideen und Idealen nicht immer treu geblieben sind.⁴³ Zudem ist es so, dass die Religionen, gerade wegen ihres traditionellen Charakters, Wahrheiten enthalten, die zwar schon einige Zeit aus der Mode sein mögen, wohl aber wesentliche Konkretisierungen der Menschenwürde sind. Obzwar Habermas und Rawls die Religionen als Schatzkammer der Weisheit anerkennen, gehen sie dennoch davon aus, dass diese Wahrheiten im Laufe einer vernünftigen Konsensbil-

⁴⁰ Ratzinger/Benedikt XVI., Was die Welt zusammenhält, 48.

⁴¹ Ratzinger/Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität, Nr. 7.

⁴² Dass Habermas und Rawls den autoritären Charakter der göttlichen Ratschlüsse hervorheben, der aus einer Überordnung des absolut freien Willens Gottes über die Vernunft Gottes folgt, ist m. E. weitgehend von dem mehr protestantischen als katholischen Hintergrund ihres Denkens über das Wesen Gottes abhängig.

⁴³ Siehe H. Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, 108–146.

derung integriert werden können. Papst Benedikt zufolge zeigen aber besonders die gegenwärtigen liberalen Gesellschaften, dass sie unfähig sind, ihre raumzeitlichen und kulturellen Beschränkungen zu überwinden, so dass sie besonders für nichtwestliche Gesellschaften kaum ein nachahmenswertes Beispiel einer *gerechten* Konsensbildung darstellen. Deshalb wertet Papst Benedikt den Anspruch liberaler Philosophen wie Habermas und Rawls, dass das liberale Gesellschaftsmodell sich ohne erhebliche Schwierigkeiten verallgemeinern lasse, als Ausdruck der Hybris der Vernunft, der nur von starken religiösen Weisheitstraditionen aus entgegengetreten werden kann. Daher ist er der Meinung, dass nicht nur die Vernunft die Religion begrenzen soll, sondern auch umgekehrt die Religion die Vernunft.

Es geht hier um die wesentliche Frage, ob sich ein wirksamer ethischer Konsens finden lässt, der auf die (transzendente) Idee der Menschenwürde gegründet ist, wobei zu beachten ist, dass diese Idee nicht autoritär dekretiert, sondern durch die Vernunft eingesehen und anerkannt werden kann. Eine zweite, damit zusammenhängende Frage, die in unserer Zeit sehr drängend ist, lautet, ob diese Idee der Menschenwürde imstande ist, uns hinreichend zu motivieren und zu inspirieren, um mit ihrer Hilfe den großen Herausforderungen der globalen Gesellschaft entgegenzutreten zu können. Papst Benedikt ist davon überzeugt, dass wir dazu eigentlich eine noch mehr erweiterte Rationalität brauchen als die von Habermas und Rawls vorgeschlagene Vernünftigkeit, weil diese eben noch immer zu sehr an die säkulare, liberale Kultur gebunden ist und daher nicht für die ganze Menschheit gelten kann. Mit anderen Worten: Trotz seines großen Verdienstes lässt sich der politische Liberalismus wahrscheinlich nicht in jenen Gesellschaften verwirklichen, die zwar demokratisch, aber auch viel religiöser sind als die westlichen. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von Papst Benedikt höchst relevant:

[...] die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar.⁴⁴

Statt einer solchen abstrakten Formel schlägt er die vollständige Tradition (religiöser) Weisheit vor als eine umfassendere und konkretere Alternative zur Überwindung der Einseitigkeit der westlichen Rationalität und ebenfalls als eine Weise, um die wesentliche Verbindung zwischen Rationalität und Wahrheit festzuhalten.

Aber obwohl die Idee traditioneller Weisheit Papst Benedikt einigen Raum für eine gewisse Pluralität lässt, weil Weisheit in der großen Verschiedenheit persönlicher Lebensführungen sowie in den Traditionen aller großen Kulturen eingebettet ist, bleibt eine wesentliche Frage unbeantwortet: Wie geht er mit der Tatsache eines *unaufhebbaren* Pluralismus religiöser

⁴⁴ Ratzinger/Benedikt XVI., Was die Welt zusammenhält, 55.

und säkularer Weltanschauungen um? Obwohl Habermas und Rawls den von Rorty vertretene Ethnozentrismus als Ausdruck eines einfachen oder grundlosen Pluralismus zurückweisen, haben sie auch gezeigt, dass ein vernünftiger Pluralismus nicht etwa eine vorübergehende, sondern eine permanente und grundlegende Realität der modernen Gesellschaften ist und daher in allen gegenwärtigen Debatten über den Beitrag der Religionen zu der öffentlichen Meinungsbildung in Betracht gezogen werden muss. Rawls formuliert eine entscheidende Bestimmung des vernünftigen Pluralismus: Umfassende Lehren können grundsätzlich verschieden sein in Bezug auf ihre Grundsätze, während es ihnen zugleich an einer gemeinschaftlichen, für alle gültigen Legitimationsgrundlage fehlt.⁴⁵ Insbesondere in einer globalen Gesellschaft ist diese Verschiedenheit ein immer größer werdendes Problem, sowohl auf einer theoretischen wie auf der praktischen Ebene. In seinem Versuch, dieses Problem zu lösen, räumt Papst Benedikt zuerst ein, dass die Akzeptanz der interkulturellen Dimension eine unumgängliche Bedingung ist für jede Diskussion darüber, was es bedeutet, als Mensch in einer globalen Welt zu leben. Zudem sind alle großen kulturellen Räume (zum Beispiel die westliche Welt, der Islam, Hinduismus und Buddhismus) mit tiefgreifenden internen Spannungen konfrontiert, was einen interkulturelle Dialog über die Idee der Menschenwürde und die darauf gegründeten Menschenrechte zusätzlich erschwert. Als ersten Schritt zur Lösung dieses Problems schlägt Papst Benedikt vor, andere, das heißt nichtwestliche Kulturen

in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannt oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält⁴⁶.

Das heißt, dass Papst Benedikt vollständig einen gewissen Grad der Pluralität akzeptiert, aber auch, dass er darauf vertraut, dass diese nur eine vorübergehende Phase auf dem Weg zum universellen Glanz der Wahrheit und deren Annahme durch alle Menschen ist.

Es ergibt sich in diesem Zusammenhang aber ein ernstes Problem. Dass Papst Benedikt explizit den Plural verwendet, wenn er über die erforderlichen Reinigungsprozesse spricht, sowie den polyphonen Charakter der interkulturellen Beziehungen anerkennt, lässt vermuten, dass er im Prinzip alle religiösen und säkularen Traditionen in diese Prozesse einbezieht. Wie oben dargestellt, hat er gute Gründe für seine Grundthese, dass das Christentum als eine reinigende Kraft für die gegenwärtige Kultur, insbesondere die Hybris der Vernunft, auftreten kann. Umgekehrt akzeptiert er auch eine Reinigung der christlichen Tradition durch die (erweiterte) Vernunft. Aber

⁴⁵ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 134.

⁴⁶ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Was die Welt zusammenhält*, 57f.

es liegt die Vermutung nahe, dass selbst im Idealfall, wenn diese gegenseitigen Reinigungsprozesse irgendwann vollendet sein sollten, so dass aus einem (vernünftigen) Pluralismus eine Polyphonie entstehen würde, sich diese Polyphonie in den einzelnen Gesellschaften, geschweige denn in der Weltgemeinschaft, nicht aufheben lässt. Jedoch ist es sowohl aus faktischen wie auch prinzipiellen Gründen sehr zweifelhaft, dass das Christentum in dieser Polyphonie immer die leitende Stimme innehat.

Es fragt sich, wie Papst Benedikt auf diese von ihm selbst eingeräumte Pluralität reagiert. In seiner Diskussion mit Habermas lässt er die Frage, ob das Christentum und die abendländische Vernunfttradition *de jure* universal sind, unbeantwortet,⁴⁷ aber in seiner Auseinandersetzung mit Rawls setzt er die christliche Sensibilität für die Wahrheit der Einschränkung auf partikuläre Interessen entgegen.⁴⁸ Obzwar es durchaus verständlich ist, dass Papst Benedikt, als das ehemalige Haupt der katholischen Kirche darauf hofft, dass das Christentum sich tatsächlich sowohl *de jure* wie *de facto* als universell erweisen wird, schwächt er mit dieser Bemerkung die eventuelle Akzeptanz, dass die christliche Tradition nur *eine* Stimme in dem polyphonen Chor der Weisheitstraditionen sein würde, erheblich ab. Aber diese Akzeptanz ist gerade die unumgängliche Bedingung eines wahrhaft interkulturellen und interreligiösen Dialogs, den zu befürworten Papst Benedikt behauptet. Kurz: Wenn er darauf hofft, dass alle religiösen Traditionen im Christentum zusammenkommen, so heißt dies, dass er die christliche umfassende Lehre als „die ganze Wahrheit“ (Rawls) betrachtet und andere religiöse Traditionen als weniger wahr oder sogar unwahr. Dadurch würde er aber dem harmonischen Charakter der von ihm selbst befürworteten Polyphonie der verschiedenen Weisheitstraditionen einen fatalen Schlag versetzen.

Vielleicht kann die Idee einer erweiterten Vernunft, wie sie von Papst Benedikt vorgeschlagen wird, den ersten Schritt zu einem Ausweg aus diesem Problem bilden. Gemäß dieser Idee werden nichtwestliche Gesellschaften nicht gezwungen, die Regeln und Maßstäbe der westlichen, säkularen, liberalen Gesellschaften zu erfüllen, ohne dass sie ihrerseits autoritär ihre göttlich sanktionierten Normen und Werte der ganzen Gesellschaft auferlegen. Aber, wie Habermas und Rawls gezeigt haben, muss man dabei hinnehmen, dass die Konkretisierung der Idee der Menschenwürde sich unumgänglich auf verschiedene Weisen gestalten wird. Zudem ist diese Verschiedenheit nicht ein vorübergehendes, sondern ein permanentes Kennzeichen der in einer globalisierten Welt lebenden Menschen. Der Glaube, dass das Christentum wesentlich eine Religion des Logos ist, bedeutet also nicht, dass sich der göttliche Logos im Christentum erschöpft, so dass es nicht einzusehen ist, dass *eine* (religiöse) Tradition der Inbegriff aller Dimensionen der Menschenwürde sein könnte.

⁴⁷ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält, 53.

⁴⁸ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 9.

5. Eine zweifache Aporie

Die Diskussion zwischen Papst Benedikt und einigen prominenten gegenwärtigen Philosophen lässt uns mit einer zweifachen Aporie zurück. Erstens befinden sich die gegenwärtigen Gesellschaften offensichtlich in der problematischen Lage, dass sie eine normative Idee der Menschenwürde als Orientierungspunkt brauchen, aber zugleich im äußersten Maß unfähig sind, auch nur über deren minimalen Inhalt einen Konsens zu erreichen. Dies gilt besonders auf einer globalen Ebene. Die heutigen Kontroversen über die „universelle Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 sind aufschlussreiche Beispiele in dieser Hinsicht. Denn diese Erklärung wird von vielen Ländern als von westlichen Vorurteilen durchdrungen betrachtet; zweitens lässt sich auf einer mehr prinzipiellen Ebene die Frage, welche Menschenrechte tatsächlich universell sind, schwer beantworten. Offensichtlich ist das Postulat der Vernünftigkeit als gemeinsamer Grund, der eine notwendige Bedingung aller Gestalten des vernünftigen Pluralismus ist, immer stärker unter Druck geraten, seitdem sich der Prozess der Globalisierung durchgesetzt hat.

Eine zweite, vielleicht noch grundsätzlichere Aporie hängt damit zusammen, dass eine religiöse oder säkulare Tradition, geschweige denn die Lebensweise eines Individuums, grundsätzlich keinen Anspruch darauf erheben kann, alle Aspekte und Gestalten der Idee der Menschenwürde zu integrieren. Für Christen ist zum Beispiel die Sakralität der menschlichen Person als Kind Gottes von so hervorragender Bedeutung, dass letztendlich die Interessen der Gesellschaft oder der Erde, wie wichtig diese auch sein mögen, nicht der Person übergeordnet werden dürfen. Es gibt aber auch religiöse Traditionen, die das Verhältnis zwischen der Person und ihrer sozialen oder natürlichen Umwelt auf eine wesentlich andere Weise bestimmen, ohne dass man sie deswegen als menschenunwürdig disqualifizieren könnte. Innerhalb einer säkularen Auffassung der Menschenwürde gibt es ein ähnliches Problem, wenn man nach dem Verhältnis zwischen den individuellen Freiheitsrechten und den sozialen Grundrechten fragt – beide gehören zur universellen Erklärung der Menschenrechte. Sich mit Habermas und Rawls auf das Postulat der Vernünftigkeit als gemeinsame Grundlage aller dieser Traditionen zu berufen oder mit Papst Benedikt für eine Erweiterung der Vernunft zu plädieren, bietet keine Lösung für diese Aporie, wie sinnvoll diese Initiativen an sich auch sind. Denn es handelt sich hierbei nicht nur um eine relative, sondern um eine grundsätzliche Verschiedenheit bezüglich der Auslegung der Idee der Menschenwürde.

Bedeutet dies, dass wir nach einem langen Umweg doch wieder bei Rortys These der Inkommensurabilität der Letztvokabulare angelangt sind, dass also eine ethnozentrisch motivierte Wahl zum Beispiel zwischen Anthropozentrismus und Ökozentrismus, Individualismus und Kollektivismus unvermeidlich oder sogar wünschenswert ist? Oder lässt sich dieser Aporie

vielleicht eine andere Wendung geben, die sie zwar nicht endgültig auflöst, aber uns zumindest eine Richtung zeigt, mit ihr umzugehen? Jeder, der mit dem gesellschaftlichen Pluralismus konfrontiert wird, ist sich dessen bewusst, dass zwischen der Einsicht, dass keine religiöse Tradition oder kein Individuum imstande ist, die grundsätzliche Verschiedenheit aller Dimensionen der Menschenwürde zu integrieren, einerseits und der Einsicht, dass es Grenzen dessen gibt, was man ernst nehmen kann (Rorty), andererseits, ein wesentlicher Unterschied besteht. Denn die erste Einsicht ist auf die unumgängliche Endlichkeit des Menschen gegründet, während die zweite eine moralische Entscheidung andeutet, sich in dieser Hinsicht nicht um die Anderen zu kümmern und sich so weit wie möglich auf die Menschen der eigenen Zunft oder der eigenen Gemeinschaft zu konzentrieren. Obwohl es grundsätzlich unmöglich ist, die Idee der Menschenwürde mit den Augen des Mitglieds einer wesentlich anderen (religiösen) Tradition zu betrachten, ist es doch meine moralische Pflicht, diese mittels der Unterstellung ihrer Vernünftigkeit und Werthaftigkeit zu verstehen zu versuchen. Ohne zu erwarten, dass sich daraus eine gemeinschaftliche Diskussionsebene ergibt, wie Habermas und Rawls hoffen, befähigt uns die auf intellektueller Empathie gegründete erweiterte Vernunft im Sinne von Papst Benedikt dazu, über das Thema der religiösen Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus auf eine respektvolle Weise miteinander ins Gespräch zu kommen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15
in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität
nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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.

πίστις δι' ἀγάπης ενεργουμένη (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation

VON NORBERT JACOBY

Den Zusammenhang von Glauben und Liebe präzisiert Paulus nur am Ende von Gal 5,6 ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη („in Christus Jesus nämlich vermag etwas weder Beschneidung noch Unbeschneidetheit, sondern Glaube, insofern er durch Liebe wirkt“)¹. Wie er diesen Zusammenhang genau versteht, ist höchst umstritten und hat bei der Interpretation der Stelle gar zu der resignierenden Unterstellung geführt: „It is best to suppose that St Paul wishes to profit by the ambiguity of his language.“² Kaum bestritten ist jedoch, dass das Verständnis dieses Zusammenhangs einen Schlüssel für das paulinische Denken liefern kann: „For the disclosure of the apostle's fundamental idea of the nature of religion, there is no more important sentence in the whole epistle, if, indeed, in any of Paul's epistles.“³

1. Sprache

Da die sprachliche Formulierung von πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Anlass zu inhaltlichen Missverständnissen gegeben hat, werden einige grammatische Hinweise vorangestellt.

1.1 Artikel

In Gal 5,6b verwendet Paulus πίστις ohne Artikel – im Gegensatz zur doppelten Determination in 3,23 πρὸ τοῦ δὲ ἔλθειν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι („vor dem Kommen des Glaubens waren wir [lange] unter dem Gesetz in Gewahrsam, eingeschlossen für den Glauben, der künftig offenbart werden sollte“), ferner zu 3,25 ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν („seit der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter einem Erzieher“) oder zu 6,10 ... ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως („wir wollen das Gute gegenüber allen wirken, und besonders gegenüber denen, die mit dem Glauben vertraut sind“).⁴ Die Artikellosigkeit in 5,6b hat zu weitreichenden Schlussfolgerungen geführt: „Es ist also nicht an ‚den Glauben‘ als objektive Größe gedacht (*fides quae creditur*), ... sondern an ‚das Glauben‘ (*fides qua creditur*) oder noch besser an das Glaubens-

¹ Die vom Verfasser stammenden Übersetzungen versuchen, durch möglichst enge Anlehnung an den griechischen Text diesen zu erschließen.

² J. Bligh, Galatians. A Discussion of St Paul's Epistle, London 1969, 425.

³ E. DeWitt Burton, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, Edinburgh 1921, Nachdruck 1968, 279. Ähnlich etwa auch in seinem grundlegenden Werk über die Liebe im Neuen Testament C. Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, Paris 1959; vol. II, 166: „Cette proposition ... peut être considérée comme le canon de la morale paulinienne“.

⁴ Die Belege von artikellosem πίστις nach einer Präposition (zum Beispiel in 3,7) helfen bei der Frage nicht weiter. Präpositionen sind ursprünglich meist suffizähnliche Postpositionen und werden auch im kaiserzeitlichen Griechisch häufig noch als – nur sekundär (E. Schwyzer/A. Debrunner, Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik; Band 2: Syntax und syntaktische Stilistik, München 1966, 426) – einem Nomen vorangestellte Präfixe empfunden, bei denen ein dazwischen gestellter Artikel die Einheit stört; somit erscheinen präpositionale Ausdrücke altertümlich oder durch Analogiebildung vielfach formelhaft ohne Artikel: F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1990 (= ¹⁷1976), § 255; oder E. Bornemann/E. Risch, Griechische Grammatik, Frankfurt am Main 1973; und Nachdruck, § 149,5.

prinzip, das dem Nomosprinzip entgegengesetzt ist“.⁵ Zwar werden Abstrakta wie πίστις, etwa Fähigkeiten, Wissenschaften, Tugenden oder Laster häufig, obgleich sie im Text vorher genannt sind, ohne Artikel konstruiert, und zwar gerade dann, wenn von vielen möglichen einzelne konkrete, jedoch nicht determinierte Realisierungen gemeint sind.⁶ Was auch immer man unter δι' ἀγάπης in Gal 5,6b versteht: Schon der Zusatz ἐνεργουμένη zeigt, dass Paulus an eine konkrete πίστις-Realisierung denkt, wie auch περιτομή und ἀκροβυστία in 5,6a⁷ eine konkret realisierte beziehungsweise nicht realisierte Beschneidung meinen.

1.2 Präposition διά

Die Präposition διά mit folgendem Genetiv bei δι' ἀγάπης gibt zu ἐνεργουμένη nicht – wie ὑπό⁸ oder, durch ‚a/ab‘ des kaiserzeitlichen lateinischen Adstrats gefördert, ἀπό⁹ – einen Agens an, sondern eine Vermittlung oder Art und Weise¹⁰. Dies zeigt das Nebeneinander beider Präpositionen in Mt 1,22: τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος meint die von Gott gesprochene und durch den Propheten Jesaja vermittelte Rede. In Apg 15,27 ἀπεστάλακαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτὰ διὰ λόγου wiederum nicht den Agens an, sondern eine mündliche Rede als – neben der in 15,23 genannten schriftlichen Formulierung weitere – mündliche Fassung der Konzilsbeschlüsse. ἀγάπη kann in Gal 5,6b also nicht die göttliche Liebe als Agens der menschlichen πίστις meinen¹¹, sondern bezeichnet mit Hilfe der Präposition διά die menschliche Umsetzung dieser πίστις.

1.3 Diathese

Die vielfach geführte Diskussion, ob ἐνεργουμένη Medium oder Passiv sei,¹² rührt vom lateinisch-romanischen und germanischen Sprachsystem her, nicht jedoch vom griechischen, das „auf keiner Entwicklungsstufe die scharfe Antithese Aktiv : Passiv erreicht hat“¹³ und noch in der heutigen neugriechischen Volkssprache ein Passiv im Sinne der lateinischen Schulgrammatik meidet¹⁴. Da δι' ἀγάπης keinen Agens angibt, ist das formal ohnedies primär mediale¹⁵ ἐνεργουμένη intransitiv im Sinne von ‚wirken‘ oder – wie Schlier übersetzt – „wirksam und so wirklich sein“¹⁶ zu verstehen.

⁵ F. Mußner, Der Galaterbrief, Freiburg i. Br. [u. a.] 1974, 353. Wenn Mußner anschließend 5,4 ἐν νόμῳ als Beleg für das „ebenso ohne Artikel“ verwendete Nomosprinzip deutet, so übersieht er die in Anm. 5 genannte Besonderheit des Artikelgebrauchs bei präpositionalen Ausdrücken.

⁶ Vgl. R. Kühner/B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache; Teil II: Satzlehre, Hannover/Leipzig ³1898 beziehungsweise ¹1904; Nachdruck 1966, § 462 i.

⁷ Varianten Gal 6,15 und 1 Kor 7,19: F. Vouga, An die Galater, Tübingen 1998, 124.

⁸ Vgl. Bornemann/Risch (Anm. 4), § 197,18,1c; Blass/Debrunner, Rehkopf (Anm. 4), § 232,2.

⁹ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf (Anm. 4), § 210,2.

¹⁰ Vgl. Bornemann/Risch (Anm. 4), § 197,5c; Blass/Debrunner/Rehkopf (Anm. 4), § 223,3–4.

¹¹ Auf die schon seit der Antike geführte Kontroverse, ob Paulus in Gal 5,6b die Liebe Gottes zum Menschen oder die Liebe des Menschen zum Nächsten meint, verweisen u. a. G. S. Duncan, The Epistle of Paul to the Galatians, London 1934, Nachdruck 1955, 157; oder P. Bonnard, L'épître de Saint Paul aux Galates, Neuchâtel [u. a.] 1953, 105.

¹² Mußner (Anm. 5), 353 f.

¹³ Schwyzer/Debrunner (Anm. 4), II 238. Diese kaum ausgeprägte Antithese ist keineswegs durch den durativen Aspekt des Präsens bedingt, wie A. L. Mulka, „Fides quae per caritatem operatur“ (Gal 5,6), in: CBQ 28 (1966), 174–188; 179, ausführt.

¹⁴ Schwyzer/Debrunner (Anm. 4), II 239.

¹⁵ Wie auch der griechische Aorist zeigt, ist -μενος analog dem Sanskrit-Suffix ‚-mana-‘ keine passive, sondern eine mediale Partizipialendung: M. Mayrhofer, Sanskrit-Grammatik mit sprachvergleichenden Erläuterungen, Berlin [u. a.] ³1978, § 132. Dies bedeutet, dass alle Formen des griechischen Präsens Medium nur dann passivisch verstanden werden, wenn sie durch den Kontext, zum Beispiel durch ὑπό mit Genetiv, eindeutig als Passiv markiert sind.

¹⁶ H. Schlier, Der Brief an die Galater, Göttingen ¹²1962, 235. Auch das mediale Deponens „operatur“ der Vulgata-Übersetzung bezeichnet ein intransitives Aktiv. Einen knappen Über-

1.4 *Tempus*

ἐνεργουμένη steht nicht im griechischen Normaltempus, dem Aorist, sondern ist als Präsens infektiv oder entgrenzt¹⁷, das heißt, dass die Wirkung keiner zeitlichen oder sachlichen Begrenzung unterliegt. Verbunden mit einem entgrenzten Präsens kann δι' ἀγάπης wiederum nicht die Liebe Gottes als zeitlich oder sachlich konfektive, das heißt abgeschlossen gedachte Voraussetzung der πίστις bezeichnen – das würde eine Aoristform ausdrücken –, sondern gibt die ebenso entgrenzte Modalität des ἐνεργουμένη an.

1.5 *Prädikativum*

Auf Grund seiner Artikellosigkeit wird ἐνεργουμένη prädikativ verstanden, das heißt als zusätzliche Aussage oder Prädikation zu dem aus 5,6a zu ergänzenden Hauptprädikat ἰσχύει („... vermag, hat Wirkkraft“), das seinerseits aus dem Kontext des Galaterbriefes mit εἰς σωτηρίαν („zum Heil“) oder εἰς δικαιοσύνην („zur Rechtfertigung“) zu ergänzen ist.¹⁸ Für die πίστις gilt ein ἰσχύειν deshalb nur unter der Voraussetzung der Begleitung¹⁹ durch ἐνεργουμένη, hier also unter der – da das Partizip entgrenzt ist, – grundsätzlichen Bedingung, dass auch δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη gilt: „Glaube sc. hat Wirkkraft nur, wenn er durch das Medium von Liebe wirkt“. Wenn Bauer-Aland mit vielen anderen unsere Stelle mit „Glaube, der durch Liebe tätig ist“, wiedergibt²⁰, so ist ἐνεργουμένη mittels des relativischen Attributsatzes als attributives Partizip übersetzt, das heißt, als stünde ἡ ἐνεργουμένη. Der Vergleich mit der Protasis von Gal 3,21 εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη („wenn nämlich ein Gesetz gegeben worden wäre, das Leben machen könnte, wäre wirklich aus [diesem] Gesetz die Gerechtigkeit“) mag den Unterschied verdeutlichen. ὁ δυνάμενος zeigt, dass ein attributives Partizip auch dann mit einem Artikel versehen ist, wenn das Bezugswort, hier νόμος, artikellos ist.²¹ In dem Gedankenspiel in Gal 3,21 macht Paulus die Gabe eines Gesetzes selbstverständlich nicht von ihrer Fähigkeit zur Lebensverleihung abhängig, was durch ein artikelloser, mithin prädikatives δυνάμενος ausgedrückt wäre: „wenn nämlich ein Gesetz nur unter der Voraussetzung gegeben worden wäre, dass es Leben verleiht“. Vielmehr konzipiert das Gedankenspiel das Prädikat, das heißt die Gabe eines Gesetzes, als – da attributiv formuliert – unabhängig von der diesem Gesetz grundsätzlich zukommenden Fähigkeit zur Lebensverleihung. In 5,6b wäre durch die attributive Konstruktion, die πίστις ἡ δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη lauten müsste, der Zusammenhang zwischen der Wirkkraft des Glaubens und seiner Realisierung durch das Medium der Liebe entkoppelt, das heißt, dass Glaube sich immer schon durch Liebe, gleichsam automatisch realisieren würde; seine Wirkkraft hinge nicht von einer Realisierung durch Liebe ab. Ausgerechnet der Jakobusbrief bietet nicht nur semantisch, sondern auch im prädikativen Partizip die nächste neutestamentliche Parallele: πολλὸν ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη („viel vermag ein Gebet eines Gerechten, unter der Voraussetzung, dass es wirkt“) (5,16).

blick über die Exegese Geschichte von Gal 5,6b bietet *Mulka* (Anm. 13), 175–179.

¹⁷ *Schwyzler/Debrunner* (Anm. 4), II 252.

¹⁸ Zum Beispiel *Spicq* (Anm. 3), II 168.

¹⁹ *Schwyzler/Debrunner* (Anm. 4), II 387. So auch schon *Burton* (Anm. 3), 281.

²⁰ *W. Bauer/K. Aland*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin/New York 1988, s. v. ἐνεργέω, Sp. 535. Dem Wörterbuch schließen sich manche Kommentare ausdrücklich an, etwa der von *D. Lübrmann*, Der Brief an die Galater, Zürich 1978, 82. Die Kategorien „attributiv“ vs. „prädikativ“ werden häufig nicht differenziert: So übersetzt *A. Steinmann*, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater, Bonn 1935, 151, das Partizip attributiv, er setzt bei seiner folgenden Auslegung jedoch kommentarlos ein prädikatives Verständnis des Partizips voraus.

²¹ *Blass/Debrunner/Rehkopf* (Anm. 4), § 412,3.

2. Hinweise zur Forschung

Über den Zusammenhang von Glauben und Liebeswerken, das heißt raumzeitlichen Konkretisierungen christlicher Liebe, gibt es selbstverständlich eine unübersehbare Forschungsliteratur, von der nur wenige für die folgende Argumentation relevante Beiträge erwähnt seien.

Martin Luther hält diesen Zusammenhang ausdrücklich fest, wenn er im *Kommentar zum Galaterbrief* an unserer Stelle trotz der hier wiederholten Vorrangstellung des Glaubens ausführt, dass wahrer christlicher Glaube nur dann vorliegt, wenn diesem Glauben Werke der Liebe folgen: „Qui vult esse vere Christianus seu in Christi Regno, Hunc oportet esse vere credentem. Vere autem non credit, si opera Charitatis fidem non sequuntur.“²²

Eine scharfsinnige Lösung schlägt Theodor Zahn vor, der „angesichts der Ausführungen in 2,16ff.; 3,6.11 überrascht“ ist, in Gal 5,5 „[die] Gerechtigkeit als Inhalt einer Hoffnung und Gegenstand der Erwartung statt als einen in und mit dem Glauben erlangten Besitz der Glaubenden dargestellt zu finden“. Zahn versucht den sich so ergebenden Widerspruch durch eine doppelte Rechtfertigungslehre zu entkräften, indem er „eine diesseitige, in und mit dem Glauben sich vollziehende Rechtfertigung“ als eine Art „Vorspiel“ zu der „noch zu erwartenden, zukünftigen Rechtfertigung“²³ postuliert. Die in 5,6 ausgesprochene Wirkung des Glaubens bezieht er auf die „zukünftige δικαίωσις im Endgericht“:

Denn so gewiß ... das ἐκ πίστεως in Geltung bleibt, so gewiß auch die von Jesus im Einklang mit dem AT verkündete und von Paulus überall anerkannte Grundregel des Endgerichts, daß der Fromme wie der Gottlose nach seinem Handeln bei Leibesleben sein Urteil empfangen wird.²⁴

Auch nach Zahn ist der Zusammenhang immer wieder eingefordert worden²⁵, besonders nachdrücklich etwa von Schlier:

Das christliche Dasein ist nicht mit dem Glauben allein, aber auch nicht mit der Liebe allein umschrieben, sondern nur mit beiden zusammen. ... Im Glauben hat die Liebe das, was sie möglich macht, in der Liebe hat der Glaube das, was ihn am Werke, also wirklich sein läßt.²⁶

Ähnlich fasst Mußner seine Interpretation der Stelle zusammen: „... das Sola-fide-Prinzip ist zwar ein ausschließliches, aber kein uneingeschränktes Prinzip! Es ‚gilt‘ nur, wenn es ‚durch Liebe wirksam, kräftig wird‘“, und sieht darin eine inhaltliche Übereinstimmung mit Jak 2,14–26.²⁷

Da offenbleibt, wie dieser dem Textbefund entsprechende Zusammenhang rational zu verstehen ist, folgte Kritik auf eine solche – wie etwa Betz formuliert²⁸ – Simplifizierung kaum. Aber auch die scharfsinnige Lösung von Zahn fordert die Frage heraus: Welche Bedeutung kann das ἐκ πίστεως haben, das heißt die diesseitige Rechtfertigung, die Zahns Worten zufolge ohne entsprechendes „Handeln bei Leibesleben“ nichts wert ist? Kann der in fast allen Interpretationen von Gal 5,6b erkannte Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe nur postuliert und kann schließlich lapidar festgestellt werden, dass „Glaube und Liebe bei Paulus öfter gemeinsam auftreten“²⁹? Gibt es für die neutest-

²² Martin Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1535, WA 40, 37, 15–17.

²³ T. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater, Leipzig ²1907, 249–250.

²⁴ Zahn (Anm. 23), 251.

²⁵ Vgl. Steinmann (Anm. 20), 151.

²⁶ Schlier (Anm. 16), 235.

²⁷ Mußner (Anm. 5), 353–354.

²⁸ H.-D. Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von S. Ann, München 1988, 451.

²⁹ U. Borse, Der Brief an die Galater, Regensburg 1984, 183, mit Belegen.

tamentliche Zeit selbstverständliche rationale Analogien in profanen Bereichen, so dass ein derartiger von Paulus offensichtlich nicht für erläuterungsbedürftig gehaltener Zusammenhang in der Moderne einsichtig wird?

3. Kontext von Gal 5,6b

Vor dem Versuch einer rationalen Auslegung sei so weit an den Kontext von Gal 5,6b erinnert, wie er für diesen Zusammenhang wichtig ist.

δι' ἀγάπης ist keineswegs nebenbei ausgesprochen, sondern gut in den Kontext integriert. Besonders deutlich wird diese Integration zu Beginn des paränetischen Teils des Galaterbriefs, an dem Paulus wörtlich auf δι' ἀγάπης zurückgreift und dabei – mit dem *locus classicus* der Tora für das Liebesgebot (Lev 19,18) im folgenden Vers rhetorisch geschickt begründet – gar einen sklavischen Liebesdienst am Nächsten einfordert: διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις („durch die Liebe dient einander“) (5,13).

Wesentlich ist ferner, dass Paulus, auch wenn es bis in die neuere Literatur hinein unterschätzt wird³⁰, den Inhalt der πίστις bereits vor unserer Stelle im Galaterbrief präzisiert hat: ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ („im Glauben lebe ich, [in] dem [Glauben] an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“) (2,20b). Paulus intendiert also nicht einen abstrakten, inhaltlich vagen Glauben an etwas Göttliches, sondern an den Sohn Gottes, dessen Wesen sich in seiner Liebe und seiner Kreuzeshingabe für den Gläubigen erweist.³¹ Dieser Glaube ist gerade kein blasses Gedankenspiel, sondern führt – über die Identifizierung mit dessen ungerechtem und grausamem Tod³² – zu einer existenziellen Identität des Gläubigen mit dem Gottessohn: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός („und ich lebe nicht mehr als ich, und es lebt in mir Christus“) (Gal 2,20a). In 5,6 evociert Paulus mit der pointierten Initialstellung von ἐν ... Χριστῷ Ἰησοῦ diesen Inhaltsbezug des Glaubens.

Deswegen trifft es nicht zu, dass die „Einführung des Begriffs der ‚Liebe‘ (ἀγάπη) als eines ethischen Konzepts neu an dieser Stelle“³³ ist. Denn Liebe und Hingabe Jesu Christi sind für Paulus durchgängig Leitbild christlichen Lebens. Hierbei kritisiert Betz zu Recht eine platte Identifizierung von „Glaube“ mit „Theorie“ und „Liebe“ mit „Praxis“³⁴: Denn der paulinische Glaube ist auf die Praxis Jesu Christi bezogen. Die Missachtung der Relevanz des Glaubensinhalts mag zwar durch die bei Paulus beliebte Analogie mit Abraham (auch Gal 3,6–9) insofern verständlich sein, als sich Abraham noch nicht auf den vollen Inhalt des Glaubens an die Kreuzeshingabe Jesu Christi beziehen kann. Trotzdem liegt der Vergleichspunkt mit Abraham nicht nur in der Bereitschaft zum Glaubenswagnis, sondern partiell auch im Glaubensinhalt: Gen 22 zeigt deutlich genug, dass auch der Glaube des Patriarchen die Bereitschaft zur Hingabe selbst des kostbarsten irdischen Gutes für Gott einschließt. Auch die nochmals in 5,6a zurückgewiesene Heilsrelevanz der Beschneidung suggeriert zu Unrecht die völlige Irrelevanz jedweder äußeren Handlung des Gläubigen. Wenn der Gläubige hinter den Liebesinhalt zurückfallen würde, könnte er zwar immer noch einen Glauben an Gott haben, nicht mehr jedoch den von Paulus vertretenen Glauben, der nicht nur die theoretische Annahme einer äußerlich-automatischen Heilswirksamkeit der Hingabe Jesu Christi, sondern eine aktive Integration dieser theoretischen Erkenntnis in das Leben

³⁰ So etwa J. Becker, *Der Brief an die Galater*, Göttingen/Zürich 1990, 62.

³¹ Besonders die ältere Literatur hat für die Interpretation dieser Stelle den Inhalt des Glaubens immer wieder umschrieben, zum Beispiel Bligh (Anm. 2), 425: „faith is self-committal to the will of Christ“; auch F. J. Matera, *Galatians*, edited by D. J. Harrington, Collegeville/Minnesota 1992, 189.

³² Was Paulus ausdrücklich in Phil 3,10 formuliert: τοῦ γινῶναι ... κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ („um ... Gemeinschaft mit seinen Leiden zu erkennen, indem ich mich seinem Tod gleichgestalte“).

³³ Betz (Anm. 28), 450.

³⁴ Vgl. Betz (Anm. 28), 451.

des Gläubigen meint. Diese Integration ist selbstverständlich keineswegs auf im engen Sinne praktisch äußerliches, zum Beispiel soziales Handeln beschränkt, sondern kann etwa in einem von hingebender Liebe – und nicht von egoistischen Interessen – bestimmten Gebetsleben liegen. Der Zusammenhang zwischen der Liebeshingabe Christi und der jeweiligen unvollkommenen Liebesantwort des Gläubigen ist der eigentliche Grund dafür, dass für diesen Zusammenhang Sachfremdes wie Beschneidung beziehungsweise Nichtbeschneidung oder auch Essen beziehungsweise Nichtessen bestimmter Nahrungsmittel (1 Kor 8,8) häufig unerheblich³⁵ und nur dann erheblich sind, wenn sie als Liebeshingabe vollzogen werden³⁶. So provokant es im Zusammenhang von Gal 5,6 klingen mag: Paulus würde im Einzelfall – entsprechend 1 Kor 9,20 – eine Beschneidung befürworten, falls sie wirklich im Sinne Christi eine Liebeshingabe darstellte.

Um dieser Liebeshingabe willen fordert Paulus in Gal 5,16–17 die Gläubigen auf, die in 5,19–21 konkretisierten Wünsche der eigenen σάρξ nicht zu vollziehen, und in 5,24 gar, die σάρξ mit ihren Bestrebungen – deutlicher kann er den Bezug zu Christus nicht formulieren – zu kreuzigen. In dieser Kreuzigung sieht Paulus die Liebeswerke des Menschen, denn wer die auf das Irdische gerichteten Wünsche der σάρξ nicht unterdrückt, erbt definitiv nicht das Reich Gottes: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν („diejenigen, die derartige [Dinge] tun, werden das Reich Gottes nicht erben“) (5,21). Auffallend ist, dass Paulus im Gegenzug nicht dazu auffordert, die Früchte des πνεῦμα – selbstverständlich, wie aus Gal 4,6 hervorgeht, des πνεῦμα Christi – aktiv zu erstreben. Diese sind Gnadengaben für die Kreuzigung der σάρξ: Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΐτης, ἔγκράτεια („Und die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Glaube/Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung“) (5,22–23a). Ein theoretischer Glaube an diese oder jene Heilstatsache ist für Paulus offenbar nicht Zielvorgabe für das christliche Leben, vielmehr die Kreuzigung der σάρξ, die, wie der partikellose Anschluss von 5,25 an 5,24 zeigt, die selbstverständliche und dem christlichen Wirken von Paulus besonders anempfohlene Kehrseite des auf das πνεῦμα bezogenen Lebens ist. Lagrange erinnert daran, dass ἀγάπη und ἀγαπάω bei den Synoptikern kaum belegt sind, so dass „le mot ... a sans doute reçu son sens définitif de saint Paul“³⁷, freilich das Wort ἀγάπη, denn das inhaltliche Konzept geht zweifellos auf den historischen Jesus zurück³⁸.

4. Versuch eines rationalen Verständnisses von Gal 5,6b

Unabhängig vom „Problem der ‚griechischen Bildung‘ des Paulus“³⁹ scheint der entscheidende Schlüssel für das Verständnis von Gal 5,6b in einer präzisen Differenzierung von ἀναγκαῖον („notwendig“) und ἰκανόν („hinreichend“)⁴⁰ zu liegen. Wenn heute etwa der Nachweis gelingt, dass das Fehlen bestimmter neuronaler Muster einen bestimmten Gehirnvorgang unmöglich macht, dass also diese Muster für den Vorgang notwendig sind, so ist damit nicht der Umkehrschluss bewiesen, dass diese Muster für das Zustandekommen dieses Vorgangs allein hinreichend sind. Um die Differenzierung anhand eines antiken Beispiels für ein psychisches Phänomen zu illustrieren: Als Aristoteles am Anfang seiner Psychologie die notwendigen Voraussetzungen für Zorn zu bestimmen versucht, weist er zu Recht darauf hin, dass sowohl eine ausschließlich materiell-hyletische als auch eine ausschließlich inhaltlich-eidetische ἀρχή („Voraussetzung“) defizitär

³⁵ Vgl. D. Guthrie, Galatians, London 1974, Nachdruck 1977, 130.

³⁶ 1 Kor 8,13 und 9,19–23.

³⁷ M.-J. Lagrange, Saint Paul. Épître aux Galates, Paris 1950, 139.

³⁸ Lk 6,27–35par. Dazu ausführlich M. Reiser, Der unbequeme Jesus, Neukirchen-Vluy 2011, 92–114.

³⁹ M. Hengel, Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III, Tübingen 2002, 123–130.

⁴⁰ Diese Differenzierung erläutert Aristoteles etwa in phys. B 9 (199b34–200a15) am Beispiel einer Mauer.

sind, um zu einer hinreichenden Erklärung zu gelangen.⁴¹ Selbstverständlich gibt es keinen Hinweis darauf, dass Paulus die zu seiner Zeit erst allmählich wieder bekannt werdenden Pragmatiken des Aristoteles oder platonische Texte gekannt hat – und sei es auch nur in einer vulgärplatonischen Zusammenfassung, wie sie etwa in dem lateinischen „De Platone et eius dogmate“ aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert überliefert ist.⁴² Weit weniger sachgemäß ist es jedoch, die verbreitete moderne Hermeneutik einer wie auch immer konzipierten Ein-Ursachen-Lehre für Paulus fraglos vorzusetzen und die in den paulinischen Texten zweifelsfrei greifbare Relevanz sowohl des Glaubens als auch der Liebeswerke resigniert unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen. Unabhängig von Gal 5,6b lassen sich nämlich die beiden immer wieder erkennbaren Pole der paulinischen Theologie, einerseits Glaube, andererseits Paränese auf Liebeswerke hin, nur dann widerspruchsfrei zueinanderfügen, wenn Paulus dabei eine in groben Zügen der platonisch-aristotelischen Tradition entsprechende universal geltende⁴³ Zweiursachenlehre unausgesprochen und wohl auch unreflektiert voraussetzt. So fordert er, um ein bekanntes Beispiel zu nennen, am Ende von Phil 2,12 die Gläubigen mit einer sprachlich überraschend exponierten Formulierung zunächst auf ein eigenes Heil zu erwirken, begründet dann aber im folgenden Vers – mit ausdrücklichem γάρ – diese Ermahnung dadurch, dass Gott dieses Wollen und Vollbringen wirkt. Die im vorangehenden sogenannten Philipperhymnus (2,5–11) ausgeführte Liebeshingabe Christi gibt den göttlichen Bezugspunkt als eine notwendige Voraussetzung für den in Phil 2,12 eingeforderten Imperativ. Das mit diesem Imperativ bezeichnete menschliche Heilswirken hält Paulus offensichtlich ebenfalls für notwendig, denn sonst liefe die Mahnung μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάσεσθε („erwirkt mit Furcht und Zittern euer eigenes Heil“) (Phil 2,12) ins Leere. Das Reflexivum bei τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν akzentuiert sogar den Eigenanteil der Angesprochenen im Vergleich zu den zu erwartenden Formulierungen – τὴν σωτηρίαν αὐτῶν oder nur τὴν σωτηρίαν – außerordentlich stark. Entsprechend ist auch in Gal 5,6b das von Paulus mit τὶ ἰσχύει angedeutete⁴⁴ eschatologische Heil des Menschen mit einer einzigen ἀρχή nicht hinreichend erfasst, auch dann nicht, wenn sich zeigen lässt, dass eine bestimmte ἀρχή, wie hier der Glaube an die Liebeshingabe Christi, uneingeschränkt notwendig ist.

Menschliche Liebeshingabe ist offensichtlich für Paulus die zweite, ebenfalls notwendige hyletische, das heißt nur mit strengem Bezug auf das eidetische Inhaltsprinzip realisierbare Voraussetzung. Dabei ist zu beachten, dass jedwedes εἶδος in einer raumzeitlichen Konkretisierung mit einer bestimmten ὄλη, hier einem hyletischen Liebesakt, nie die dem menschlichen Intellekt zugängliche inhaltliche Fülle des εἶδος auch nur ansatzweise erreichen kann. Jedes konkrete Haus ist nur eine sehr beliebige und von vielfachen sekundären Bedingungen abhängige Instanz des Haus-εἶδος. Vereinfacht ausgedrückt, um auf die beliebte antike Schuldefinition zurückzugreifen, liegt das Haus-εἶδος im Schutz vor ungünstigen Witterungseinflüssen⁴⁵ – ohne irgendeine raumzeitliche Festlegung auf Material oder Gestaltung. Insofern erreichen – nicht anders als vielfache Materialisierungen des Haus-εἶδος – selbst unzählige Liebeswerke im Laufe eines langen menschlichen Lebens nie auch nur ansatzweise die Fülle des von Paulus intendierten Hingabeglaubens. Deswegen kann trotz der Notwendigkeit auch der zweiten hyletischen ἀρχή nur die Glaubenserkenntnis der Hingabeliebe Christi den Menschen im vollen Sinne rechtfertigen. Moderne Interpretationen, dass sich der Glaube – wenn auch häufig nur angedeutet und nicht unzweideutig formuliert – vollständig in menschlicher

⁴¹ Vgl. *Aristoteles*, *De anima*, A 1 403a29-b7.

⁴² Möglicherweise von Apuleius aus dem nordafrikanischen Madaura; zur platonisch-aristotelischen Mehrursachenlehre s. ebd. I 6.

⁴³ Die universale Gültigkeit mindestens eines hyletischen und zugleich eines inhaltlichen Prinzips zum Verständnis der kleinsten Elementarteilchen bis hinauf zu den komplexesten psychisch-noetischen Phänomenen formuliert Aristoteles etwa in *De anima*, Γ 5 430a10-14.

⁴⁴ Vgl. *Bonnard* (Anm.11), 104.

⁴⁵ Zum Beispiel *Aristoteles*, *Metaphysik* H 2 1043a14-18; *ders.*, *De anima* A 1 403b4-7.

Liebestätigkeit erschöpft, folgen existenzialistischen⁴⁶ oder funktionalistischen Prämissen und stehen in massivem Widerspruch zu dem in den Paulusbriefen immer wieder begegnenden Ringen um den Glauben der Menschen. Dass in den theologischen Teilen der paulinischen Briefe Liebe im Vergleich zu Glauben eine eher untergeordnete Rolle spielt, ergibt sich daraus, dass Paulus bei seinen Adressaten zunächst auf die Erkenntnis der Liebeshingabe Christi hinarbeiten muss, von wo aus menschliche Liebesakte ihren Bezug gewinnen und dann von Menschen, die das εἶδος erkannt haben, auch selbstständig erschlossen werden können. Erst die Erkenntnis des εἶδος erlaubt diese Unabhängigkeit, ähnlich wie es das erkannte Haus-εἶδος ermöglicht, ein nie gesehenes, mit anderen Materialien oder unerwarteter Gestaltung konzipiertes Haus einer fremden Kultur an der Funktion des Witterungsschutzes zweifelsfrei und ohne subjektive Beliebigkeit zu erkennen.

Wenn Paulus statt einer – wie in Gal 2,20b – inhaltlichen Kurzformel des Hingabe-εἶδος meist nur schlicht von Glauben spricht, so liegt das daran, dass die in diesem Fall entscheidenden raumzeitlichen Instanzen, an denen das Hingabe-εἶδος erkannt werden kann, in der Vergangenheit liegen, eben die Kreuzigung Jesu und – zum Erweis der Gottheit – die Begegnungen mit dem Auferstandenen. Mit Rückgriff ebenfalls auf Vorgaben der platonisch-aristotelischen Philosophie⁴⁷ hat Augustinus an einer bekannten Stelle seiner *Confessiones* einen umfangreichen Katalog von raumzeitlichen Ereignissen der Vergangenheit zusammengestellt, die zu bisweilen äußerst wichtigen Alltagskenntnissen führen, aber bei vergangenen Ereignissen zwangsläufig den Glauben an die Glaubwürdigkeit der Ereigniszeugen voraussetzen,⁴⁸ selbst dann, wenn als Ereigniszeuge das eigene Gedächtnis fungiert. Da die Widerspruchsfreiheit oder – modern formuliert – Kohärenz als grundsätzliches Kriterium dieser Glaubwürdigkeit⁴⁹ besonders bei der Auferstehung auf Grund der dabei notwendigen Akzeptanz einer Verletzung der Naturgesetze schon bei den Adressaten des Paulus strapaziert ist, ist die bevorzugte Verwendung des Terminus πίστις sehr verständlich.

Dieser kurz skizzierte Interpretationsvorschlag von Gal 5,6b kann das Anliegen Luthers rational verständlich machen: „Opera fieri dicit [sc. Paulus] ex fide per Charitatem, non iustificari hominem per Charitatem.“⁵⁰ Ein Aufeinanderschichten von Steinen ohne die Absicht, ein Haus zu bauen, das vor Witterungseinflüssen schützt, führt ebenso wenig zu einem funktionstüchtigen Haus wie menschliche Liebeswerke ohne Bezug auf den Höhepunkt der göttlichen Hingabe am Kreuz zum von Paulus intendierten Heil. Liebestaten ohne strenge Ausrichtung – in platonischer Terminologie ohne μέθεξις⁵¹ – auf das göttliche εἶδος und insofern ohne Korrektiv durch den Blick auf die Hingabe Christi stehen in Gefahr, ähnlich kontraproduktiv zu sein, wie Liebende, die einen Partner oder ein Kind trotz vielleicht großer persönlicher Opfer verhätscheln, dabei jedoch Opfer selbstbezogener Emotionen werden und somit trotz bester subjektiver Absichten dem geliebten Menschen schaden. Erst die ständige Ausrichtung auf den paulinischen Hingabeglauben als εἶδος einer jeden konkreten Liebestat schließt

⁴⁶ Vgl. den ausdrücklichen Hinweis auf Kierkegaard bei *J. L. Martyn*, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York [u. a.] 1998, 474.

⁴⁷ Platon bezeichnet bei der Auslegung des Liniengleichnisses eine auf die raumzeitliche Welt bezogene Erkenntnis gleich zweifach als πίστις (rep. ζ 21 511e1 und ζ 14 534a1). Dass diese πίστις für die platonische Welterschließung dennoch unverzichtbar ist, zeigt die Stelle im „Gorgias“, an der Sokrates einen weisen Mann wiedergibt, der die ψυχή unverständiger Menschen mit einem Sieb vergleicht, da sie wegen Vergesslichkeit und ἀπιστία nichts behalten könnten (*Platon*, *Gorgias*, 47 493c3).

⁴⁸ Vgl. *Augustinus*, *Confessiones*, VI 5,7.

⁴⁹ Das auf zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen bezogene sogenannte Nichtwiderspruchsprinzip behandelt Aristoteles ausführlich in *Metaphysik*, Γ 3–4 1005b11–1006a11.

⁵⁰ *Martin Luther* (Anm. 22), 35, 24–25.

⁵¹ Das Konzept der μέθεξις entwickelt Platon ausführlich im *Phaidon* (49 100b1–102a1; Terminus μετέχω in 101c3 und c4). Die Anwendung dieses μέθεξις-Konzepts ist für Platon das Kriterium, an dem sich entscheidet, ob jemand philosophisch argumentiert oder nicht: Ebd. 101e6–102a1.

menschliches Leistungsdenken beim Zustandekommen der hyletischen ἀρχή tatsächlich aus, etwa sich Gegenliebe „erwirtschaften“ zu wollen o. Ä. Erst wenn sich eine menschliche Liebestat am Glauben als Hingabe ohne kleinste Erwartung einer Gegenleistung ausrichtet, versucht sich diese qualitativ und quantitativ streng an den sachlichen, das heißt letztlich natürlichen oder besser gottgegebenen Erfordernissen desjenigen Menschen zu orientieren, dem das Liebeswerk zugute kommt. Die von lutheranischer Exegese immer wieder zu Recht erhobene Warnung, der Liebe „donner une valeur indépendante de la foi“ und somit „retomber dans un nouveau légalisme“⁵², ist erst dann ernst genommen, wenn ein Liebeswerk wie jede hyletische ἀρχή immer nur als – im modernen Sinne – sekundäres Formalprinzip mit dem Hingabeglauben als inhaltlicher ἀρχή zusammenwirkt.

Oepke/Rohde weisen, wenn auch ablehnend, zu Recht darauf hin, dass „trotz der anders lautenden Übersetzung der Vulg.: fides, quae per charitatem operatur man im Mittelalter ziemlich allgemein verstand: fides caritate formata, Glaube, der durch Liebe geformt worden ist (Form im aristotelischen Sinne: das Wirksame)“⁵³. In der Neubearbeitung des Kommentars fasst Rohde seine eigene Position mit einer Formulierung zusammen, die dem mittelalterlichen Verständnis „im aristotelischen Sinne“ nahekommt: „Es gehört also zum Wesen des Glaubens, daß er sich durch Liebe betätigt.“⁵⁴ Denn dieses „formata“ bedeutet gerade nicht, wie etwa Ridderbos ausdrücklich ausführt, dass „fides caritate formata ... , according to the Aristotelian notion of form, makes love rather than faith the determinative idea“. Wenn Ridderbos unmittelbar anschließend vermeintlich seine Gegenposition formuliert „... love does not precede faith, but faith precedes love“⁵⁵, dann deutet auch er ein korrektes Verständnis von *fides caritate formata* an. Dieses rationale Verständnis hat ein Teil der älteren Forschung der Interpretation von Gal 5,6b noch zu Grunde gelegt, wenn beispielsweise Warnach in seinem Standardwerk zur christlichen Liebe mit Bezug auf unsere Stelle präzise formuliert: „...πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη ... ist ... ontisch zu verstehen: durch die Agape wird das im Glauben begründete Sein des Christen erst eigentlich aktualisiert“⁵⁶. Wenige Zeilen zuvor hatte Warnach die Liebe prägnant als „Energeia des Glaubens“ bezeichnet. Um terminologischen Missverständnissen vorzubeugen: Glaube ist bei dieser Interpretation nicht die passive δύναμις einer hyletischen ἀρχή, zum Beispiel die pure Möglichkeit eines Steins, ein Haus zu werden, im Sinne der scholastischen „potentia“, sondern die aktive δύναμις einer Veränderung bewirkenden ἀρχή, zum Beispiel das Vermögen eines Architekten, ein Haus zu bauen, also im Sinne der scholastischen „possibilitas“.⁵⁷ Ein Architekt, der auf Grund seiner Ausbildung δύναμις Häuser bauen kann, ist erst dann ἐνεργεῖα ein Architekt, wenn er wirklich ein raumzeitliches Haus baut. Umgekehrt: Wie es nicht möglich ist, ohne Architekturkenntnisse ein Haus zu bauen, so ist eine Liebeshingabe im uneingeschränkten Sinne, das heißt ohne jede innerweltliche Motivation wie Dankbarkeit, Sympathie, anerzogene Habitualität u. Ä., vielleicht sogar zu Gunsten eines üblen persönlichen Feindes, nur durch den Bezug auf die Liebeshingabe Christi möglich. Wie eine professionelle Architektenausbildung ist der Glaube an die Liebeshingabe Jesu Christi als εἶδος immer eine notwendige, aber eben nicht hinreichende ἀρχή für ein menschliches Liebeswerk.

Genau dieses Zusammenwirken von eidetischer und hyletischer ἀρχή wird von dem anfangs beschriebenen prädikativen Partizip ἐνεργουμένη zum Ausdruck gebracht. Auch

⁵² *Bonnard* (Anm. 11), 105.

⁵³ *A. Oepke*, *Der Brief des Paulus an die Galater*, bearbeitet von *J. Rohde*, Berlin 1979, 158.

⁵⁴ *J. Rohde*, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, 219.

⁵⁵ Beide Zitate von *H. N. Ridderbos*, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, übersetzt aus dem Niederländischen von *H. Zylstra*, Grand Rapids/Michigan 1953, Nachdruck 1976, 190, Anm. 18.

⁵⁶ *V. Warnach*, *Agape: Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf 1951, 309.

⁵⁷ Letztere δύναμις bezeichnet Aristoteles, wenn auch ohne terminologische Differenzierung der beiden δυνάμεις, gar als primäre: *Aristoteles*, *Metaphysik*, Δ 12 1020a1–6.

der fehlende Artikel bei πίστις wird inhaltlich plausibel: Wie bei einem konkreten Hausbau das Haus-εἶδος auf einen bestimmten Haustyp festgelegt wird und gleichsam zu nur einem konkreten Haus wird, so macht ein Liebeswerk die Fülle des Glaubens an die Hingabe Christi gleichsam zu einem konkreten Glaubensakt. ἡ πίστις im strikt paulinischen Sinn kann hingegen durch menschliche Liebe nie auch nur annähernd verwirklicht werden.

5. Das rationale Verständnis von Gal 5,6b im Kontext des Neuen Testaments

Abschließend mögen wenige Hinweise auf die Entsprechung des vorgelegten Interpretationsvorschlags von Gal 5,6b mit der paulinischen und außerpaulinischen Theologie im Neuen Testament genügen.

Bereits in 1 Thess formuliert Paulus zweimal ganz selbstverständlich den Gleichschritt von Glauben und schmerzlicher Liebe: μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης („erinnernd an das Werk eures Glaubens und an die Mühe eurer Liebe“) (1,3) und ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης („bekleidet mit einem Harnisch von Glauben und Liebe“) (5,8).

In dem zu Gal 5,6 auffallend parallelen⁵⁸ Vers 1 Kor 7,19 ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τῆρησις ἐντολῶν Θεοῦ („die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts, sondern Beachtung der Gebote Gottes [ist nicht nichts]“) ersetzt Paulus als Gegensatz zur zurückgewiesenen Beschneidung beziehungsweise Unbeschnittenheit πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη durch die ausdrückliche Forderung, die Gebote Gottes zu beachten.

Ein strikt auf die Hingabe Christi bezogenes Glaubensverständnis lässt wohl auch den bekannten, meist unter anderem wegen des vermeintlichen Widerspruchs zu 1 Kor 12,3 als rhetorische Hyperbel interpretierten Wunsch des Paulus νύχονη γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα („ich wünschte nämlich eine Verfluchung zu sein, ich selbst, von Christus zu Gunsten meiner Brüder, meiner Verwandten dem Fleisch nach“) (Röm 9,3) in einem anderen Lichte erscheinen. Schon die weite Trennung von ἀνάθεμα und ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ macht eine Junktur („Verfluchter von Christus weg“) schwierig. Wahrscheinlicher ist, dass Paulus hier statt „von ... weg“ den bei ἀπὸ ebenfalls verbreiteten Sinn „von ... her“ intendiert und somit den Wunsch äußert, mit ausdrücklichem Bezug auf das Vorbild Christi zu einem gleichsam zweiten Kreuzesopfer für die Bekehrung der Juden zu werden und mit diesem Liebeswerk den Hingabeglauben zu vollziehen.

Eine Bestätigung der Interpretation von Gal 5,6b bietet auch mittelbar Eph 5,2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας („und wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und sich hingegeben hat für uns als Darbringung und Opfer für Gott zu einem Geruch von gutem Duft“). Als Bezugspunkt der ἀγάπῃ erscheint hier nicht der Begriff πίστις, sondern der ausformulierte Inhalt des Glaubens. Dabei führt die Rekurrenz von ἐν ἀγάπῃ und ἠγάπησεν die menschliche Liebe ausdrücklich auf die Hingabeliebe Christi zurück. Auch der Briefschluss bringt mit dem Wunsch ἀγάπῃ μετὰ πίστεως (Eph 6,23) implizit den notwendigen Bezug jedweden Liebeswerkes auf den Glauben zum Ausdruck.

In 2 Thess 1,11 betet der Verfasser für die Gemeinde, ἵνα ... ὁ Θεὸς ἡμῶν ... πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως („dass ... unser Gott ... jeden Entschluss zur Güte und [jedes] Werk des Glaubens vollende“). Kaum anders als in der philosophischen Tradition bezeichnet der Terminus ἔργον die raumzeitliche Aktivierung der als *possibilitas* verstandenen Glaubens-δύναμις. Bemerkenswert ist, dass Gott hier ausdrücklich

⁵⁸ Vgl. die schöne Übersicht von *Martyn* (Anm. 46), 473; ähnlich *Mulka* (Anm. 13), 184: Die Fortsetzung des ebenfalls parallelen Verses Gal 6,15 zeigt, dass Paulus an letzterer Stelle ebenfalls das menschliche Handeln intendiert, dort zu Gunsten, wie Paulus sagt, der καινῆ κτίσις („einer neuen Schöpfung“).

eine Mitwirkung, ja sogar die Erfüllung bei der hyletischen ἀρχή zugesprochen wird. Auch im innerweltlichen Bereich hängen die materiellen Voraussetzungen keineswegs nur von der Kompetenz etwa des Architekten ab. Denn ohne die letztlich von Gott bis hin zum letzten Stein usw. gewährten eidetischen Funktionen auch der kleinsten materiellen Voraussetzungen kommt ein Haus nicht zustande: Auf einer jeweils tieferen ontischen Stufe sind die für das übergeordnete Niveau hyletischen Voraussetzungen ihrerseits εἶδη.

Im Lichte der dargelegten rationalen Denkvoraussetzung berührt sich die paulinische πίστις-ἀγάπη-Theologie besonders mit der johanneischen Theologie. So führt, um nur einen Beleg zu nennen, 1 Joh 4,19 ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς („wir lieben/wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“) die christliche Liebe ausdrücklich auf die Voraussetzung der Liebe Gottes zu den Menschen zurück.⁵⁹ Eine detaillierte Interpretation dürfte auch die bekannte Antwort Jesu auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gebot in Mk 12,29–31 parr als der beschriebenen paulinischen Glaubentheologie entsprechend erweisen.

Schließlich konvergiert auch der Jakobusbrief mit der paulinischen Theologie. In Jak 2,22 ἡ πίστις συνήρκει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη („der Glaube wirkte mit seinen Werken zusammen, und aus den Werken wurde der Glaube vollendet“) bilden die beiden Sätze des Verses einen synthetischen Parallelismus und besagen, dass das wiederholte Subjekt πίστις nicht hinreichend ist, sondern notwendig des Zusammenwirkens mit den ἔργα bedarf: Der Glaube findet sein τέλος erst, wenn ἔργα – Liebeswerke, wie die Exempla mit Abraham in 2,21 und Rahab in 2,25 zeigen – hinzukommen. Den Gedankengang abschließend, illustriert das auch in der antiken Philosophie beliebte Leib-Seele-Beispiel die doppelte Notwendigkeit: ὡσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρὸν ἔστιν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν („wie nämlich der Körper ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot“) (Jak 2,26). Wohl um die Dominanz des Glaubens auszudrücken, formuliert der Autor πίστις im zweiten Teil als Subjekt, so dass πνεῦμα und ἔργα für analog gehalten werden können. Sachlich entsprechen jedoch dem Körper die ἔργα und dem πνεῦμα oder der Seele die πίστις. Die pointierte Formulierung ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν („wenn der Glaube keine Werke hat, ist er tot für sich [allein]“) (Jak 2,17) kann nur vor einer streng rationalen Theologie nicht bestehen, ist jedoch der parännetischen Intention des Briefes sehr angemessen. Wie eine nie der Praxis zugeführte Architektenausbildung ist für die raumzeitliche Welt, in der die Christen leben, in der Tat der reine Glaube als dann ausschließlich epistemologisch zugängliches εἶδος tot, wenn er ohne hyletische Realisierungen, also konkrete Liebeswerke bleibt. Für die Welt Gottes sind hingegen leicht Situationen vorstellbar, in denen sich menschlicher Glaube nicht oder nicht mehr in raumzeitlichen Liebeswerken realisieren lässt, etwa im Falle somatischer oder psychischer Einschränkungen oder bei einer aufrichtigen Bekehrung im Moment des Todes. Pointiert formuliert gilt freilich für den Regelfall: Jedes Mal, wenn wir Defizite bei unseren persönlichen Liebeswerken feststellen, ist unser Glaube an das Liebeswerk Christi defizitär, weil unsere innerweltlich ausgerichtete σάρξ nicht oder nicht mehr gekreuzigt ist. Deswegen warnt Paulus vielleicht am deutlichsten in 2 Kor 6,1 davor, die Glaubensgnade ins Leere hinein empfangen zu haben: παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ δεῖξασθαι ὑμᾶς („wir rufen euch auf, nicht ins Leere hinein die Gnade Gottes empfangen zu haben“).

6. Fazit und Ausblick

So verführerisch es für unser Zeitlichkeit gewohntes Denken klingt, nach der beliebten Zuordnung des theoretischen Glaubens zur Vergangenheit und der auf die Zukunft bezogenen Hoffnung in Gal 5,5 in der Liebe als dritter christlicher Tugend in 5,6 einen Bezug zur Gegenwart zu sehen:⁶⁰ Die Verbindung des Glaubens mit der Vergangenheit

⁵⁹ Vgl. R. A. Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians. An Introduction and Commentary*, Leicester, Grand Rapids/Michigan 1965, Nachdruck 1983, 143f.

⁶⁰ Vgl. *Bonnard* (Anm. 11), 104; leicht modifiziert bei *Mulka* (Anm. 13), 188.

fördert die Verwechslung von notwendiger mit hinreichender Voraussetzung. Das gilt auch für das Bild von Spicq, das den Glauben mit einer Quelle für den mehr oder weniger breiten Bach der Liebe vergleicht:⁶¹ Strikter als einen Bach unter seine Quelle ordnet Paulus die menschlichen Liebeswerke dem Hingabevorbild Jesu Christi unter.

Das in der beschriebenen Weise rationale Verständnis von Gal 5,6b wahrt in radikaler Weise das Grundanliegen lutheranischer Theologie. Wenn Oepke/Rhode an unserer Stelle nur ein Schielen nach einem „dinglichen Lohn außer und neben Gott“ ausgeschlossen sehen,⁶² so verkürzen sie den Inhalt des Glaubens, der nach dem Vorbild des gekreuzigten Christus die uneingeschränkte, das heißt nach keinerlei Entlohnung fragende Hingabe intendiert. Denn wer bei einem Liebeswerk nicht auf Gott blickt, sondern in irgendeiner Weise um die „Rettung des eigenen Ich besorgt“ ist, für den gilt, dass er „sich von der nach außen gerichteten Einstellung der Liebe zu einer egoistischen Religiosität wendet“⁶³. In seinem grundlegenden Werk „Eros und Agape“ trifft Nygren das Entscheidende: „Wer sich mit ... lutherischer Einstellung Paulus naht ..., erwartet, das christlich-ethische Leben (also die Liebe zum Nächsten) auf den Glauben ... zurückgeführt zu finden. Dieser Gedanke fehlt zwar bei Paulus nicht ganz, aber es ist auffallend, wie selten man ihn antrifft. Er begegnet uns in der bekannten Formel: ‚Der Glaube, der durch die Liebe tätig ist‘ (Gal 5,6)“⁶⁴, präziser „Glaube, wenn er durch Liebe tätig ist“ oder mit ausdrücklichem Konditionalsatz sowie ontisch, nicht zeitlich verstandenem *sequi*: „Vere autem non credit, si opera Charitatis fidem non sequuntur.“⁶⁵

⁶¹ Vgl. Spicq (Anm. 3), II 170, Anm. 6.

⁶² Oepke (Anm. 53), 159.

⁶³ R. Bring, Der Brief des Paulus an die Galater. Originaltitel: Pauli brev till Galaterna (Stockholm), Übersetzer: K.-L. Voss, Berlin/Hamburg 1968, 208.

⁶⁴ A. Nygren, Eros und Agape. Aus dem Schwedischen übertragen von I. Nygren, Berlin 1930, ²1955, 84.

⁶⁵ Martin Luther (Anm. 22), 37, 16 f.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoemta conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15
in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität
nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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.

Maria – Ecclesia

Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk

VON KARL-HEINZ MENKE

Wohl selten hat ein Theologe von herausragendem Format seinem Lebenswerk einen ähnlichen Epilog verpasst wie Gisbert Greshake¹. Ein Epilog ist in der Regel resümierende, manchmal auch selbstkritisch korrigierende oder ergänzende Rückschau. Das hier zu besprechende Werk aber hat wenig oder gar nichts gemeinsam mit Augustins „Retractationes“, mit Balthasars Abschluss einer monumentalen Trilogie oder mit de Lubacs autobiographischem „Rückblick auf die eigenen Schriften“. Von der eigenen Vita bestimmt ist allerdings auch Greshakes Epilog – ausdrücklich durch das „Vorwort in autobiographischer Perspektive“ (15–33) und indirekt durch den Anspruch eines Denkens, das nicht nur erklärt und Zusammenhänge erschließt, sondern reflektierender Spiegel der real existierenden Kirche und ihrer Glaubensgestalten ist. Greshake wörtlich:

Ich kann mir gut vorstellen, dass einige Leser [...] die kritischen Beobachtungen zur Kirche sowie die reformerischen Perspektiven für zu radikal halten. Sie mögen versichert sein, dass ich im Grunde viel radikaler denke[,] als das die in meinen Augen noch ziemlich moderaten Ausführungen ad „usum delphini“ zum Ausdruck bringen. Aber da ich fest davon überzeugt bin, dass die Kirche der Zukunft sich in die von mir gezeichnete Richtung auf den Weg wird machen (müssen), werden sich radikalere Konsequenzen ganz von selbst ergeben. (29 f.)

Diese Äußerung fällt nicht in die Kategorie „Koketterie“, sondern erklärt sich mit der Affinität des Autors zur Spiritualität von Charles de Foucauld. Mit ihm nämlich verbindet ihn die Überzeugung: „Theoretischer Glaube ohne nachfolgende Tat ist so etwas wie eine Beleidigung Gottes.“²

Greshake geht es weder um einen weiteren Entwurf der sogenannten „Mariologie“, auch nicht um die Rehabilitierung eines nach dem Konzil extrem vernachlässigten Themas; sondern um eine „marianisch grundierte“ Reformulierung des eigenen Denkweges und der davon unabtrennbaren Kirchenpraxis. Epilogcharakter hat dieses Unternehmen, weil es das gesamte *Euvre* des Autors einfaltet und Vermächtnis beziehungsweise Wegweisung für die Jüngeren sein will, die zurzeit das immer rascher fortschreitende Zerbrechen einer Kirchengestalt erleben, aber kaum oder gar nicht glauben, dass sich auch an der Kirche insgesamt das Ostergeheimnis bewahrheitet.

Nachdem der Autor seine monumentale Trinitätslehre als „Schwanengesang“ bezeichnet hatte, rechtfertigt er die Publikation eines weiteren, ähnlich umfangreichen Werkes mit dem Hinweis, dass es um die Beantwortung der Problemüberhänge seines Hauptwerkes gehe. In der Trinitätslehre war er bemüht, „die Relevanz des trinitarischen Glaubens in seiner Entscheidung zu den Phänomenen der erfahrbaren Welt herauszustellen“ (24). Aber es blieben Fragen wie diese:

Wie ist es überhaupt denkbar, dass zwischen unendlichem Gott und endlicher Schöpfung eine Entsprechung entstehen kann, mehr noch, dass der unendliche Gott in die endliche Wirklichkeit einzutreten und sie als eigene anzunehmen vermag? Welche Bedingungen müssen dafür auf Seiten der Schöpfung erfüllt sein? (25)

¹ G. Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014. 636 S., ISBN 978–3–7917–2592–5. – Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Werk.

² R. Frische (Hg.), *Wasser aus der Wüste. Impulse für eine neue Spiritualität des Dienstes. Worte aus dem Leben von Charles de Foucauld*, Gießen/Basel 1983, 61.

Greshake bemerkt im Rückblick auf entsprechende Vorträge des von ihm verehrten Spirituals Wilhelm Klein SJ (1889–1996) und angeregt auch durch die Habilitationsschrift des kürzlich zum Bischof von Passau ernannten Salesianers Stefan Oster:

Mir wurde immer mehr klar, dass diese und ähnliche Fragen nicht ohne eine vertiefte mariologische Reflexion gelöst werden können, da Maria ja der Mensch ist, der in das Geschehen der Vermittlung von Schöpfer und Geschöpf in ganz besonderer Weise hineingenommen ist, nicht nur in „biologischer“ Hinsicht, sondern als „Person“, als jemand, der gefragt wird und in Freiheit Antwort zu geben hat. Somit stellt Maria den Prototyp des Menschen dar, dem sich der dreifaltige Gott erschließt. So gesehen ist diese Studie gewissermaßen ein Pendant, ein „complementum“, zu meinen trinitätstheologischen Veröffentlichungen. (Ebd.)

Das Werk mit dem Titel „Maria – Ecclesia“ enthält zwei große Teile. Der erste (37–364) mit der reichlich untertreibenden Überschrift „Prolegomena“ bilanziert keineswegs nur, was Exegese, Dogmen- und Theologiegeschichte zusammengetragen haben. Er bereitet auch die im zweiten Teil gebotene Grundthese vor – zum Beispiel durch die besondere Hervorhebung der Marienbezeichnung „neue Eva“, durch die Übertragung der Kategorie „Korporativperson“ auf Maria; durch die ausführliche Behandlung der Frage, wie die unter anderem durch Karl Rahner vertretene These von der Prädestination Marias mit der Freiheit ihres Ja-Wortes vereinbar ist; und nicht zuletzt durch detaillierte Ausführungen über Maria als „ersterschaffene Weisheit“. Im zweiten Teil (367–587) stellt Greshake das „Besondere“ Marias heraus, und zwar in drei Perspektiven: als Glaubende (Mariologie als Theologische Anthropologie) – als Kirche in Person (Mariologie als Ekklesiologie) – als personale Gestalt der Schöpfung (Mariologie als Ontologie und Geschichtstheologie).

Greshake beginnt das für den weiteren Argumentationsgang schlechthin zentrale sechste Kapitel des ersten Teils (301–342: *Maria Sapientia Ecclesia*) mit der Bemerkung, er gehe wie die ostkirchliche und – nach Überwindung der Neuscholastik – mehrheitlich auch wie die westkirchliche Theologie davon aus, dass das Ereignis der Inkarnation nicht die Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen, sondern von Anfang an das Sinnziel der Schöpfung war. Von daher hat es nie eine Schöpfung ohne das Faktum der Fleischwerdung des Logos gegeben. Das Faktum ist zwar an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebunden, zugleich aber der Grund von allem, was außer dem Schöpfer war und ist und sein wird. Es geht immer schon um die Sohnschaft im Sohn, um die Brüder und Schwestern des mystischen Leibes Christi. Und das heißt für das geistbegabte Geschöpf, dass es apriori dazu bestimmt ist, nicht nur Empfänger, sondern Bundespartner zu werden. Mit anderen Worten: „Die Schöpfung ist immer schon ‚Kirche‘“ (306). Das – so betont Greshake in Übereinstimmung mit der fast gesamten patristischen Literatur – ist die Idee einer „ecclesia ab Abramo“, einer „ecclesia ab Abel“, einer „ecclesia ab Adamo“, kurzum: einer Kirche, die der „Hirte des Hermas“ das erste Geschöpf vor aller übrigen Schöpfung nennt. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac gehören zu den großen Theologen des 20. Jahrhunderts, die ausdrücklich von einer Präexistenz der Kirche in Analogie zur Präexistenz des Fleischgewordenen sprechen. De Lubac merkt an:

Die Kirche besteht „ab exordio saeculi“. Immer schon hat ein Volk Gottes bestanden. [...] Wenn auch Christus erst viel später in der Niedrigkeit des Fleisches erscheinen sollte, er ist trotzdem [...] „der Erstgeborene aller Kreatur“ (Kol 1,15). Was aber von ihm gilt, das gilt auch von der Kirche, seiner Braut. Nicht nur hat sie, wie ihr Bräutigam, in der Geschichte des jüdischen Volkes ihre weitläufige Verbreitung [...] sie ist, wie Er, in Wahrheit noch älter. Man muss sie, vor Weltbeginn, in Gott sehen. (307)

Weil die Väter und bis heute die Theologen der Ostkirchen durchgängig von Maria in derselben Weise wie von der Kirche sprechen, darf man – so Greshake mit Rekurs auf von Balthasar – nicht nur von einer Präexistenz der Kirche, sondern auch von einer Präexistenz des marianischen Ja-Wortes sprechen. Greshake wörtlich: „Wie sich also die Menschwerdung des Gottessohnes in vielfacher Weise schon im Voraus zu seiner ge-

schichtlich-inkarnatorischen Erscheinung in Jesus von Nazareth zuträgt, so hat auch das Ja-Wort Marias eine Vorweg-Wirksamkeit (und eine seither präsenste Dauerwirksamkeit)“ (310).

Wie aber ist die gesamte Schöpfung von dem „Prae“ der Menschwerdung des göttlichen Logos und von dem Ja-Wort Marias bestimmt? Kann man in ähnlicher oder gar gleicher Weise von der Prädestination des marianischen Ja-Wortes wie von der Prädestination der Menschwerdung sprechen? Von Balthasar schließt ein Nein-Sagen Marias aus. Offenbar denkt er die marianische Freiheit so ähnlich wie die Bañezianer im nachtridentinischen Gnadenstreit. Jedenfalls bemerkt Hilda Steinhauer in ihrer Monographie über von Balthasars Mariologie:

Die marianische Freiheit ist nach Balthasar dadurch bestimmt, dass sie sich von der absoluten Freiheit das Freigesetztsein als Bedingung der Möglichkeit ihres eigenen Selbstvollzugs schenken lässt und dass sie auch die inhaltlich konkrete Ausprägung dieses Vollzuges gemäß der ihr zgedachten Sendung je-neu von Gott her entgegennimmt.³

„Aber“ – so fragt Greshake in Absetzung von der so interpretierten Position Balthasars – „was heißt dann *freie* Zustimmung?“ (277, Anm. 717).

Greshake distanziert sich wie in seiner Gnadenlehre, so auch in seinem hier zu besprechenden Werk von der augustinistischen These, Gott bewege alles gemäß seiner Natur und also Maria im Modus eines unbedingt freien Ja-Sagens. Stattdessen affirmiert er Pröppers These, dass die Freiheit des Menschen, wenn sie denn wirkliche Freiheit ist, den naturaliter unableitbaren Entschluss des Menschen zu dem unbedingten „Sollen“ (Hinordnung des Ich auf die Anerkennung des Nicht-Ich in Gestalt eines unbedingten Sollens) voraussetzt, das sein immer schon geistig erhelltes „Ich“ bestimmt. Schöpfungstheologisch bedeutet diese Freiheitsanalyse: „*In seiner Allmacht und Freiheit hat Gott sich gerade dazu selbst bestimmt, sich vom Geschöpf und dessen Freiheit bestimmen zu lassen*“ (280). Angewendet auf das Ja-Wort Marias zum Kommen des Erlösers: Sie hätte auch „Nein“ sagen können. Allerdings schließt diese Feststellung – so erklärt Greshake – eine *bedingte* Prädestination des marianischen Ja-Wortes nicht aus. Denn: „Gott vermag immer wieder neue und unerwartbare Anfänge mit dem Menschen zu setzen, die erwarten lassen, dass sich ‚irgendwann einmal‘ menschliche Freiheit dem Werben Gottes öffnet“ (280). Gnade ist ja – wie der Autor schon in seiner großen Studie über Pelagius und Augustinus unterstreicht – zuerst und zunächst geschöpflich beziehungsweise geschichtlich vermittelt und also „*gratia externa*“. Sie tritt gleichsam von außen an den Menschen heran. Würde sie im Sinne Augustins ein unmittelbares Wirken Gottes im Inneren des Menschen ohne dessen Mitwirkung oder Zustimmung sein, so wäre ein Nein-Sagen unmöglich und also die Prädestination eine Konsequenz der Begnadung.

Greshake distanziert sich in ähnlicher Weise wie Pröpper von jeder Erbsündenlehre, die mit einer Prädestination aller Adamiten zum Sündigen verknüpft ist. Er spricht von einem Anfang, der nicht nur „chronologischer Beginn“ ist, sondern auch „geschichtlicher Ursprung“; der deshalb einen „Raum“ eröffnet, der nicht notwendig, aber doch faktisch verhindert, dass irgendein Nachkomme Adams seine Verwiesenheit auf das Nicht-Ich existenziell einholt statt egozentrisch pervertiert. Allerdings – so betont Greshake – steht die Geschichte der Menschheit von Anfang an nicht nur im Sog Adams, sondern auch „im Raum“ der Wirksamkeit des immer schon zur Menschwerdung des Sohnes entschlossenen Schöpfers. Müssten wir nicht, so fragt Karl Rahner⁴, „*dialektischer* von der Erbsünde reden, derart, dass sie das Gefährlichste und Ausweglose *wäre*, wenn nicht das Erbarmen Gottes in Christo wirklichste Wirklichkeit wäre“ (269)? Es gibt – so zeigen exemplarisch Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer in ihrer

³ H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck/Wien 2001, 232.

⁴ K. Rahner, *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unserer Frömmigkeit*, in: *Sämtliche Werke (= SW)*; Band 9, Freiburg i. Br. 2004, 580–589, hier: 583.

viel beachteten Studie über die Immaculata⁵ – „nicht nur die Unheils- und Sündengeschichte [...], sondern auch die von Gott grundsätzlich eröffnete und immer wieder neu begonnene und bestätigte Geschichte des Heils“ (272). Deshalb spricht selbst Augustinus von „Gerechten“ in der Zeit vor Jesu Geburt. Deshalb ist auch das immaculate Ja-Wort Marias durch die „gratia externa“ des Schöpfung und Geschichte immer schon bestimmenden Erlösers ermöglicht. Greshake zitiert in diesem Zusammenhang Rahners These⁶:

Wenn und weil die Gnade Christi schon vor Christus in der Welt anwesend und wirksam war, treiben die von solcher vorchristlichen Gnade Christi getragenen Ereignisse aus ihrer eigenen inneren (wenn auch verborgenen) Teleologie den „immanenten“ Lauf der Geschichte auf das Christusergebnis selbst hin, sodass man auch ebenso mit Recht sagen kann: dieses kommt, weil jene waren, wie man sagen muss: jene waren schon so, weil dieses in Zukunft kommen sollte. (272 f.)

Von daher ist das immaculate Ja-Wort Marias gleichsam die reinste Blüte einer immer schon gegen den Sog Adams wirksamen Gnade.

Maria fasst alle zusammen, die nicht im Unheilszusammenhang der „Erbsünde“ erstickten, sondern denen Gott einen neuen Anfang geschenkt und das Heil eröffnet hat, auch schon vor dem „historischen“ Erlösungsgeschehen in Jesus Christus. (273)

Greshakes klares Bekenntnis zur Unvereinbarkeit der biblischen Anthropologie mit jeder Gestalt von Prädestination steht in gewisser Spannung zu seiner ausgesprochen positiven Rezeption jener Traditionen, welche die unter anderem in Spr 8, Jes Sir 24 und Weish 7–9 beschriebene „Frau Weisheit“ nicht nur – wie das Neue Testament (Mt 11,19; Lk 7,35; Lk 11,49 f.; 1 Kor 1,24.30) – auf den Fleisch gewordenen Logos beziehen, sondern auch auf Maria. Man kann sich für die marianische Interpretation der „Frau Weisheit“ zwar nicht auf das Neue Testament, wohl aber auf bestimmte Väter, auf liturgische Texte (auch im Westen; allerdings nicht mehr auf die Liturgie nach dem Vatikanum II) und natürlich auf „Sophiologen“ wie Jakob Böhme, Baruch de Spinoza, Franz von Baader oder Friedrich Wilhelm Joseph Schelling berufen; ganz zu schweigen von der Identifikation der Sophia mit Maria in der russisch-orthodoxen Ikonographie und Theosophie (Solowjew, Florenskij, Bulgakow etc.). Thomas Schipflinger hat in seiner großen Arbeit⁷ entsprechende Belege gesammelt, diese allerdings – wie auch Greshake anmerkt (326) – allzu sehr über einen Leisten gespannt. Jedenfalls betreibt Schipflinger eine Art Zusammenschau der Vorstellung von einer „personalisierten Schöpfung vor der Schöpfung“, der griechischen Annahme einer „Weltseele“, der alttestamentlich bezeugten „Weisheit“, der „Mutter Sion“, der „in Maria Mensch gewordenen Sophia“ und der „in Maria personifizierten Kirche als des mystischen Leibes Christi“. Greshake bietet einen Überblick über Schipflingers Panorama (313–342). Dabei ist ihm durchgängig bewusst, dass die Annahme von hypostasierten Mittlergestalten zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Inventar aller Gnostizismen gehört; dass diese mit dem „Verweis auf eine präexistente ‚Übergeschichtlichkeit‘ alles Zeitliche und Geschichtliche, gerade auch das Künftige, im sich *mit Sicherheit* verwirklichenden Plan Gottes verankern“ (313). Aber – so betont er mit einem Hinweis auf den Philipperbrief-Kommentar von Joachim Gniska⁸ – es gibt neben der gnostischen auch eine jüdische Fassung des Präexistenzgedankens im Sinne eines „wirklich ‚präexistenten‘ Erschaffenseins“ (313).

Greshake beschließt (362–364) den ersten Teil seines Werkes mit der Benennung dreier Spannungsfelder, die vom exegetischen und dogmengeschichtlichen Befund vor beziehungsweise aufgegeben werden: (1) Maria im Spannungsfeld zwischen „individueller Figur dieser unserer Raum-Zeit-verfassten Welt“ und „geschichtsübergreifender

⁵ Vgl. G. Lohfink/L. Weimer, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg i. Br. 2008, besonders 314–333.

⁶ K. Rahner, Assumptio Beatae Virginis, in: SW 9, 3–392, hier: 258.

⁷ Th. Schipflinger, Sophia – Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung, München 1988.

⁸ Vgl. J. Gniska, Der Philipperbrief / Der Philemonbrief, Freiburg i. Br. 1968, 144.

Größe“ („typos“ beziehungsweise „corporate personality“); (2) Maria im Spannungsfeld von Christozentrik (Maria konstitutiv für das wahre Menschsein Christi) und Pneumatozentrik (Überschattung durch den Heiligen Geist; „voll der Gnade“); (3) Maria im Spannungsfeld zwischen geschichtlicher (Ja-Wort in der Stunde der Ankündigung des Erlösers) und transgeschichtlicher (Maria als „sapientia creata“ und „Vor-Erlöste“) Bedeutung.

Ad 1: Überzeugend kann Greshake zeigen (367–399), dass die geschichtliche Maria in ähnlicher Weise wie der Mensch gewordene Logos als eine Korporativperson bezeichnet werden darf. Wie Christus die mit Taufe, Firmung und Eucharistie beschenkten Gläubigen nicht nur repräsentiert, sondern durch den Heiligen Geist zugleich mit sich vereinigt und personalisiert (direkte Proportionalität von Einheit und Differenz), so ist Maria nicht nur Repräsentant, sondern auch Ermöglichung der Kirche. Durch ihr stellvertretendes Ja-Wort ist sie das Tor für alle Gläubigen zu Christus, seit sie für Christus das Tor zu den Menschen wurde. Christus ist nicht einfach *eins* mit seiner Kirche; er steht ihr als gründendes Haupt auch *gegenüber*. Er handelt nicht *an* ihr *ohne* sie, sondern *mit* ihr; insofern ist das marianische Ja-Wort konstitutiv für die Kirche als Braut des Sohnes und Mutter aller Gläubigen.

Ad 2: Was das zweite Spannungsfeld zwischen Christozentrik und Pneumatozentrik betrifft, stellt Greshake gegen Leonardo Boff's These von einer marianischen „Inkarnation des Geistes“ klar, dass man vom Verhältnis Heiliger Geist – Maria nicht so sprechen darf wie vom Verhältnis des innertrinitarischen Sohnes zu Jesus Christus. Allerdings hegt der Autor offensichtliche Sympathien für Balthasars These von der trinitarischen Inversion. Demnach gibt es eine nicht durch den Sohn vermittelte Unmittelbarkeit des Heiligen Geistes zu dem Geschöpf Maria – woraus Greshake folgert: Maria wird

so mit der Präsenz des Heiligen Geistes beschenkt, dass sie, ganz von ihm erfüllt, in seiner Befähigung und seinem Auftrag handeln kann. Deshalb kann Maria-Ecclesia auch tatsächlich Funktionen des Hl. Geistes erfüllen und am Heilswerk Gottes mitwirken. (438)

Wie diese Aussage mit einer dezidierten Ablehnung (vgl. zum Beispiel 468 f.) jeder Mittlerschaft beziehungsweise Miterlöserschaft Marias vereinbar ist, bleibt unklar.

Im Unterschied zu Greshake koppelt von Balthasar seine These von der „trinitarischen Inversion“ an die Erklärung der jungfräulichen Empfängnis. Greshake ist nicht zuletzt aus pastoralen Gründen daran gelegen, die sogenannte Rechtgläubigkeit eines Katholiken von der Bindung an eine wörtlich (biologisch) verstandene Jungfräulichkeit Marias zu befreien. Wohl deshalb referiert er mit besonderer Ausführlichkeit die zum Ausweis eines aufgeklärten Bewusstseins avancierten Einwände gegen das zumeist als „Mythologumenon“ bezeichnete Bekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis; mit ausgesprochener Fairness jedoch auch die Argumente jener als besonders konservativ verschrienen Theologen, die wie der Rezensent die Bindung jeder Interpretation an die Aussage-Intention der entsprechenden Schriftzeugnisse (zumindest bei Lukas und Matthäus) und deren Interpretation durch früheste Zeugnisse des Lehramtes („sine virili semine“) für verbindlich halten. Dass man die Inkarnation possibilientheologisch auch so denken *kann*, „dass *im Akt* der Zeugung Gott etwas Einmaliges vollbringt, was nur ER vollbringen kann“ (226), wird niemand ernsthaft bestreiten. Ratzinger wollte in seiner „Einführung in das Christentum“ an entsprechender Stelle⁹ genau dies zum Ausdruck bringen: dass das Ereignis der Inkarnation nicht *denknotwendig* an die jungfräuliche Empfängnis gebunden ist. Später hat er immer wieder betont, was er in Auseinandersetzung mit Bultmann als Bedrohung des christlichen Glaubens erklärt: dass man, wenn man will, *jede* Aussage der Heiligen Schrift als zeitlich oder kulturell bedingte Einkleidung einer geschichtsunabhängigen Eigentlichkeit interpretieren *kann*. Deshalb betont er ebenso wie von Balthasar, dass eine Aufweichung des Faktums „jungfräuliche

⁹ Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München, 6. Auflage 1968, 225; *ders.*, Die Tochter Zion, Einsiedeln, 2. Auflage 1977, 50.

Empfängnis“ in eine geistliche (letztlich jedem Christen und jeder Christin aufgetragene) Haltung mit Schrift und Dogmengeschichte unvereinbar ist. Wenn Greshake von einem „offenen Ausgang“ (233) der Interpretationen spricht, so scheint er für möglich zu halten, dass das Lehramt seine Äußerungen zum Verbindlichkeitsgrad des Nexus zwischen Inkarnation und jungfräulicher Empfängnis modifiziert oder gar revidiert.

Ad 3: Besonders diskussionswürdig und in demselben Maße problembeladen ist die im vierten Kapitel (490–569: *Geschaffen als Anfang seiner Wege ...*) von Greshake entwickelte These, dass Schöpfung nur dann widerspruchsfrei gedacht werden könne (vgl. 516 f.), wenn der Kontingenz beziehungsweise Nichtnotwendigkeit des Schöpfungsaktes eine freie und also personale Antwort der Schöpfung entspräche. Damit die Schöpfung einerseits nicht immer schon zu Gott gehört (Pantheismus) und andererseits den Schöpfer nicht verendlicht (Schöpfung verstanden als „außer-göttliche“ Wirklichkeit), muss sie aus der Sicht des Autors in ihrer ursprünglichen Gestalt (in Gestalt der primordialen Maria) reine Beziehung, reines Empfangen, reine Relation und also vollkommenes geschöpfliches Abbild der vollkommenen Relationalität des trinitarischen Personseins sein (vgl. 518 f.). Greshake spricht von einer Vermählung des Schöpfers mit der Schöpfung vor der Schöpfung. Er geht davon aus, dass der Schöpfer das Ur-Geschöpf der primordialen Maria schafft und *gleichursprünglich* zu einer von jeder Einschränkung freien Antwort befähigt. Unter dieser Prämisse erscheint die übrige Schöpfung als „marianischer Raum“ (527) und die Geschichte als

der Prozess, in welchem das marianische Ur-Ja zur Vermählung weitergesprochen wird und Gottes Sohn je neu „Gestalt“ findet (und in diesem Sinn neu geboren wird). Welt und Geschichte sind somit Ausdruck, Zeichen, Realsymbol der Urvermählung und zugleich deren überströmende „Fortsetzung“, sich überbietende „Wiederholung“, währende Weiter-Gabe mit ihrem Höhepunkt im geschichtlichen Christus-Ereignis. (527)

Dass die gesamte Geschichte unter dem Vorzeichen des marianischen Ja-Wortes steht, schließt, wie oben erläutert, nicht aus, dass die geschichtlich vermittelte Gnade („gratia externa“) immer wieder von einzelnen Menschen abgelehnt wird; wohl aber, dass sie vom Nein der Sünder letztendlich besiegt wird. Greshake wendet sich gegen jede Gestalt von Apokatastasis-Lehre und betont immer wieder auch die Kontingenz der Geschichte und die wirkliche Freiheit des je einzelnen Menschen. Doch kann man – die Frage drängt sich auf – die Faktizität beziehungsweise Unausdenkbarkeit der Geschichte wahren, wenn man die biblisch bezeugte Heilsgeschichte in einer primordialen Heilsgeschichte verankert?

Wenn die Befähigung der primordialen Maria zu ihrem Ja-Wort nicht nur Ermöglichung, sondern zugleich auch Vollzug ihrer Antwort ist, gerät Greshakes These in die deterministische Schieflage einer Identifikation von Natur und Gnade. Und umgekehrt: Wenn die Befähigung der primordialen Maria „nur“ *Ermöglichung* einer eigenen (*möglicherweise* auch verneinenden) Antwort ist, dann ist nicht erkennbar, was die primordiale der geschichtlichen Maria „voraus hat“. Auch hilft es nicht, von der primordialen Maria anzunehmen, was in der übrigen Schöpfung unmöglich ist, nämlich das Zugleich von Transgeschichtlichkeit und Geschichtlichkeit. Man darf vermuten: Was in Helmut Hopings Erbsündenlehre die erste Sünde ist, das ist in Greshakes Mariologie das Ja-Wort der primordialen Maria: nämlich ein „transzendentalgeschichtliches *Faktum*“ (beziehungsweise ein „transzendentalgeschichtliches Subjekt“).

Doch: Darf man zum Konstruktionspunkt der Dogmatik machen, was philosophisch schlicht „un-denkbar“ und also ein „hölzernes Eisen“ ist? Konkret: Darf man unter Berufung auf ein „transzendental-geschichtliches Subjekt“ behaupten, dass die Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen „immer schon“ – durch die primordiale Maria als Eröffnung jenes „Raumes der Gnade“, der alle späteren Freiheitsentscheidungen ermöglicht – erfolgt ist?

Viel einfacher als Transgeschichtlichkeit und Geschichtlichkeit des marianischen Ja-Wortes lassen sich die Ewigkeit des göttlichen Heilswillens und die Kontingenz von Schöpfung beziehungsweise Schöpfungsakt miteinander vereinbaren. Wenn man mit Präpper erklärt, dass sich der trinitarische Gott durch die von ihm geschaffene und

ständig ermöglichte Freiheit seiner Geschöpfe nicht nur scheinbar, sondern wirklich bestimmen lässt, erübrigt sich die Unterscheidung zwischen primordialer und heilsgeschichtlicher Maria; dann „reicht es“, wenn das tatsächlich erfolgte (kontingente) Ja-Wort der *geschichtlichen* Maria das kontingente Ereignis der *unwiderruflichen* Vermählung des Schöpfers mit seiner Schöpfung ist.

Die von Wilhelm Kleins Hegelianismus (vgl. 492–502) inspirierte und von Ferdinand Ulrichs Schülerkreis (besonders von Stefan Oster) systematisierte These vom primordialen Ur-Geschöpf schafft m. E. mehr Probleme, als sie löst. Sie tendiert zumindest dahin, die Geschichte zu einer „bestätigenden“ oder „einholenden“ Instanz zu degradieren. Und wenn Ferdinand Ulrich die primordiale Maria mit der reinen Vermittlung identifiziert (vgl. Greshakes Exkurs dazu 537 f.), die in in der thomanischen Ontologie das „esse non subsistens“ gleichsam zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen ist, dann ist das primordiale Geschöpf kein Geschöpf mehr, sondern ein „Tertium“ zwischen Gott und der Schöpfung: eine geschöpfliche Identität von Akt und Sein und also so etwas wie ein quadratischer Kreis. Greshakes Sympathien für derartige Spekulationen überraschen ebenso wie seine These von einer weitgehenden Vereinbarkeit seiner eher differenztheologischen Trinitätslehre (und entsprechenden Schöpfungslehre) mit dem Pantheismus prozestheologischer Positionen der Schule um Klaus Müller (384 f.; 507 f.; 539 f.).

Stefan Oster meint mit Berufung auf Wilhelm Klein und Ferdinand Ulrich, dass die primordiale Urvermählung als „die höchstmögliche interpersonale Einheit von Gott und Mensch“ (392) das primäre Konstitutivum unserer Erlösung sei.¹⁰ Die Frage drängt sich auf: Ist das Ja-Wort Marias wirklich mehr als die faktische Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses der Inkarnation? Kann man diesem Ja-Wort eine die Menschheit in der Kirche einende Wirkkraft zusprechen? Hat uns primär das Ja-Wort Marias erlöst und dann auch noch der Sieg des gekreuzigten und in die Sheol hinabgestiegenen Christus über die von JHWH trennende Macht der Sünde?

Wo Liebe sich teilt, ist das Mitgeteilte nicht notwendig. Denn Liebe und Freiheit bedingen einander. Hierin liegt der Grund dafür, dass Geschichte (das Nichtnotwendige) das einzige Medium ist, in dem der trinitarische Gott sich (die göttliche Liebe) mitteilen kann (563). Die biblisch bezeugte Geschichte Jesu ist unableitbar, aber gerade deshalb *Selbstmitteilung* unbedingter Liebe. Sie ist *einerseits* unausdenkbar beziehungsweise unbedingt kontingent; *andererseits* von Gottes Wesen nicht trennbar, weil Liebe, wenn sie sich teilt, dem Medium nicht äußerlich bleibt, durch das sie sich teilt. Weil Greshake diesen Sachverhalt klar affirmiert (563), stellt sich die Frage, warum er seine „Folgerungen für die Religionstheologie“ (549–569) nicht an der für das christliche Selbstverständnis unabdingbaren Identität der Geschichte Jesu mit der *Selbstmitteilung* Gottes orientiert. Wenn der trinitarische Gott seine Allmacht in der Weise offenbart, dass er sich lieber kreuzigen lässt, als irgendein Ja-Wort zu erzwingen, dann bedarf es keiner „*Ur-Vermählung*“, um „*Schöpfung*“ und „*Selbstmitteilung*“ vor dem Verdacht einer einseitigen *Verfügung* zu bewahren. Greshake aber erklärt nicht die Geschichte der Selbstmitteilung, sondern die von Wilhelm Klein durchgängig mit dem Axiom „Gott in Maria“ bezeichnete Urvermählung des Schöpfers mit der Schöpfung zum Bezugspunkt aller Religionen. Er erklärt:

Jedes religiöse Verhältnis ist als solches die Spiegelung der Urverbindung Gott – „*Maria-Ecclesia*“. Und wie es nur einen Gott gibt, so gibt es auch nur eine Urbeziehung Gottes zur „*Maria-Ecclesia*“, die in allen Religionen abgebildet und nachvollzogen wird. Zwar sind die Antworten der Religionen verschieden und in ihrer Verschiedenheit durchaus auch widersprüchlich gemäß den unzähligen Variationen soziokultureller Kontexte und unterschiedlicher Charismen und sogenannter Religionsstifter. Aber die in Intuition, emotionaler Befindlichkeit, Reflexion und/oder „*transzendentaler Erfahrung*“ gegebene Grunderfahrung des Menschen, sich vom „*Absoluten*“ her „*gratis*“, ohne jedes Verdienst, angesprochen zu erfahren und zugleich gedrängt zu

¹⁰ Vgl. S. Oster, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg i. Br. 2010, 460.

sehen, entsprechende Antwort geben zu müssen und zu können, dürfte überall auf das Gleiche hinauslaufen und sich nur in verschiedenen Sprach- und Ausdrucksformen und mittels unterschiedlicher „mythologischer“ Systeme und Kulturen ausformulieren. Diese „Grunderfahrung“ ist aber nicht „Selbstentwurf“ des Menschen, sondern sie basiert darauf, dass Gottes Sohn und Gottes Heiliger Geist *von Anfang an* „Maria“ und damit die ganze Schöpfung durchwalten. Deshalb wird sich als „Kern“ des Religiösen überall das Gleiche ausmachen lassen: es geht um die empfangene Zuwendung von Liebe und die ihr korrespondierende Antwort der Liebe. (557 f.)

Zugegeben: Der Autor hebt hervor, dass er die biblisch bezeugte Geschichte Jesu als Bezeugung einer Liebe würdigt, wie sie größer nicht gedacht werden kann (vgl. 562); und dass nur eine Religion, welche die Wahrheit nicht als Buch, sondern als Person begreift, andere Traditionen und Suchbewegungen als „non-aliud“ verstehen lernen kann (vgl. 564). Dennoch drängt sich dem Leser die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Liebe auf; näherhin die Frage nach der Heilsuniversalität Christi und der Legitimation christlicher Mission. Das unbedingte Sollen, von dem Kant als einem Apriori der praktischen Vernunft spricht, kann mich doch nur dann bis hin zum möglichen Martyrium binden, wenn der für jeden Realisten offensichtliche Graben zwischen dem, was ich soll, und dem, was „der Welten Lohn“ für unbedingte Treue, unbedingte Wahrhaftigkeit und unbedingte Anerkennung des Anderen ist, nicht „das letzte Wort“ der Wirklichkeit bleibt. Frage: Laufen wirklich alle großen Antworten der Religionsgeschichte auf ein und dieselbe Lösung der Frage nach der Brücke zwischen dem Abgrund der Sünde und der gekreuzigten Liebe, zwischen Hölle (Auschwitz) und Himmel (Versöhnung von Tätern und Opfern) hinaus? Oder ist es nicht doch einzig und allein die gekreuzigte Liebe Christi, die diese Brücke tatsächlich geschlagen hat und für alle Menschen aller Zeiten ermöglicht?

Wollte man dem Autor gerecht werden, müsste man seine wertvollen Einzelbeobachtungen zur Exegese und Theologiegeschichte der einzelnen Mariendogmen, seine innovativen Bemerkungen zum Thema „Maria und die Ökumene“ und zum Thema „Maria in der bildenden Kunst“ ausführlich darstellen. Auch in Bezug auf die eingangs erwähnten und für breite Leserkreise gedachten Passagen (236–248; 400–417; 454–466) zu den praktischen Konsequenzen einer marianisch grundierten Ekklesiologie müssen die folgenden Hinweise genügen.

Greshakes Unterscheidung zwischen dem Ja-Wort der primordialen Maria und dem Ja-Wort der geschichtlichen Maria erlaubt es, die der biblisch bezeugten Maria zugesprochenen Attribute als geschichtlich gelebte Haltungen zu erklären. Das Attribut „immaculata“ ist dann nicht Ausweis des Kontrastes der „neuen“ gegenüber der „alten“ Eva, sondern Ausweis einer Pilgerin, die in der Tradition der Gerechten des Volkes Israel steht. Greshake nennt Zitate aus Origenes, Tertullian, Chrysostomus und Basilius, die von Schwächen und Zweifeln der historischen Maria erzählen. Selbst Cyrill – ein glühender Verteidiger des Theotokos-Titels – erkennt in Marias Verhalten unter dem Kreuz das Unverständnis eines Menschen, der nicht immer schon alles durchschaut und bejaht hat (vgl. 242). Greshake erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass Paulus die Christen in seinen Briefen „Heilige“ nennt, obwohl „jeder weiß, dass dies im herkömmlichen Sinn nicht stimmt“ (240). Ausführlich zitiert er aus den „Beobachtungen“ des kanadischen Theologieprofessors Eugene H. Peterson:¹¹ Nicht nur Einzelne in der Kirche, sondern auch die Kirche als Institution

ist voll Sünde und in vieler Hinsicht unzulänglich. Jahrhunderte lang hat sie sich ohne Skrupel mit Geschäftemachern ins Bett gelegt, mit Armeen verbündet und die Großen der Weltpolitik hofiert. Dennoch hat sich an einem nichts geändert. Noch immer wirkt Gott inmitten des Gedärms der Kirche; inmitten der Menschen, die ihn dort anbeten. Hier tut er sein Werk – und manchmal wird er genau hier gekreuzigt. Es ist diese Kirche, von der Jesus gesagt hat, dass er sie bauen will und dass die Hölle sie niemals überwinden wird. (240)

¹¹ E. H. Peterson, Jesus und seine Nieten. Von unmöglichen Christen und katastrophalen Gemeinden, publiziert durch das Ordinariat der Erzdiözese Wien, Juni 2012.

Heiligkeit ist angesichts dieses Befundes „sowohl was die Kirche als ganze wie auch das Leben des Einzelnen betrifft, ein geistgewirkter Prozess“ (241). Heiligkeit ist die nie endgültig vollbrachte Verlagerung des Schwerpunktes aus dem eigenen Ich heraus in das Du des Erlösers hinein. Greshake bezeichnet die an Maria abgelesene Heiligkeit als Alternativmodell zum Lebensstil „unserer heutigen Leistungs- und Erlebnisgesellschaft“ (404).

Eine Kirche, die den marianischen Primat des Empfangens, des Glaubensvollzugs und der Glaubenspraxis Ernst nimmt, wird – so meint er – die allzu weit vorangetriebene Objektivierung und Differenzierung der Glaubensinhalte überprüfen. Er denkt zum Beispiel an „analytische Aussagen über die Wirkungen von Gnade und Sakramenten, Determinierung kirchlicher Amtsstrukturen, Festlegung der Anzahl der Sakramente u. dgl.“ (407) und prognostiziert für die Zukunft „einen Konsens (*consensus fidei*) über die Nicht-Definitivität vieler tradierter ‚verbindlicher‘ Glaubensinhalte“ (407). Im Blick vor allem auf die nachtridentinische Entwicklung bemerkt er:

Statt Glauben vorrangig als Antwort auf die Gabe Gottes zu betrachten, die dazu bereit macht, sich seiner Gegenwart, Führung und Verheißung zu öffnen und zu überlassen, wird er immer mehr als Für-wahr-Halten vorgegebener (offenbarter) Inhalte verstanden [...]. Im Glaubensakt wird vorwiegend, wenn nicht gelegentlich sogar ausschließlich, der Gehorsam herausgestellt, nicht so sehr der Gehorsam gegenüber dem Anruf des lebendigen Gottes, als vielmehr die gehorsame Annahme sachhaltiger Wahrheiten und der Gehorsam gegenüber jener Instanz, der Kirche, die „im Namen Gottes“ deren Annahme einfordert. (408)

Ob dieser Befund das Problem der Gegenwart zutreffend charakterisiert? Angesichts der statistisch erheblichen Unkenntnis auch der zentralsten Inhalte des christlichen Glaubens bei 95 Prozent aller jüngeren Christen könnte man auch zu der umgekehrten These einer erschreckenden Vernachlässigung der *fides quae* gelangen. Natürlich gibt es eine „Hierarchie der Wahrheiten“, wie das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Recht herausstellt. Und natürlich muss nicht jeder Christ einsehen, warum zum Beispiel die Unterscheidung zwischen besonderem und gemeinsamem Priestertum mit dem Christusereignis unlöslich verbunden ist. Das ändert aber m. E. nichts an der Verbindlichkeit und Unrevidierbarkeit dieser Unterscheidung.

Unbestritten bleibt: Nicht das Dogma und das Institutionell-Amtliche sind das Wichtigste an der Kirche.

Schließlich war die Maria-Ecclesia „schon da, ehe die Männer ins Amt eingesetzt wurden“¹² [...]. Sie als die Glaubende und Gott Gebärende ist der Prototyp der Kirche, die umfassende Wirklichkeit, demgegenüber alles andere, wie das Institutionelle, nur heranzuführend-dienende oder explizierende Funktionen hat. (458)

Deshalb – so fordert Greshake mit einem von Balthasar-Zitat¹³ –

hat sich z. B. auch das Papsttum (die „Spitze“ des kirchlichen Christus repräsentierenden Amtes) zu realisieren *mitten* „in der Kirche; denn wo Petrus seine christushafte Gesinnung bekunden muss, muss er wie alle ein weibliches, marianisches Fiat aussprechen“ (458).

Es geht vorrangig nicht um die Spiritualisierung des je einzelnen Gläubigen, sondern um die marianische Relativierung der Institution. Greshake nennt (459–462) in diesem Zusammenhang den Überhang an Strukturen, eine überbordende Moralisierung des Glaubens, eine teils mikroskopische, teils fundamentalistische Glaubensadministration, kurialen Zentralismus, eine zum Dienstleistungsunternehmen mutierte Behördenkirche und wachsenden Neoklerikalismus. Ohne Struktur und Geist, Inneres und Äußeres als Gegensätze zu betrachten, erinnert er an das Wort des verstorbenen Aachener Bischofs

¹² H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung d. Geister, Freiburg i. Br. [u. a.] 1971, 72.

¹³ H. U. v. Balthasar, Skizzen zur Theologie; Teil III: Spiritus creator, Einsiedeln 1967, 164 f.

Klaus Hemmerle¹⁴: „Die Kirche ‚hat mehr von Maria und dem marianischen als von Petrus und dem petrinischen Amt geprägt [zu] sein‘.“ (464). Drei Punkte, so resümiert er (vgl. 465 f.), bewirken die erforderliche Integration der Kirche in Maria: (1) das „Maria-Werden“ des je Einzelnen; (2) die Selbstrelativierung alles Amtlichen und Institutionellen; (3) die Unterordnung der *fides quae* unter die *fides qua*.

Allen geäußerten Anfragen zum Trotz: Gisbert Greshake ist es gelungen, seine großen Arbeiten zur Gnaden- und Trinitätslehre, zur Anthropologie, Ekklesiologie und Eschatologie in ein Werk einzufalten, das im Blick auf Maria alle Einzelthemen und Aspekte der Dogmatik konkretisiert – verbunden mit einer vom Autor selbst (vgl. 535) als möglicherweise noch nicht hinreichend abgesichert bezeichneten These (über die primordiale Maria als transzendental-geschichtliche Antwort an das Wort). Dass diese (Hypo-)These unbedingt diskussionswürdig ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Das hier besprochene *opus vere magnum* besticht durch stupende Gelehrsamkeit, durch Tiefe, Schärfe und Originalität des Denkens; und – nicht zuletzt – durch eine Theologie, die stets bezogen ist auf den Glauben der Kirche.

Auch wenn man nicht jedes Detail der zuletzt skizzierten Analysen bejaht: Greshakes Meditationen über eine marianisch veränderte Kirche, die auch dem armseligsten Sucher Heimat gibt, über das Verhältnis von Institution und Pneuma, von *fides quae* und *fides qua*, über Theorie und Praxis und über die Bekehrung zu Haltungen der Hingabe, Demut (Ehrfurcht) und Diakonie sind eine geistige und geistliche Herausforderung im besten Sinne dieses Wortes.

¹⁴ K. Hemmerle, Trinität und Maria, in: *Ders.*, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 156–176, hier: 173.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 3 · 2014

ABHANDLUNGEN

Lorenzo Perrone

Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15
in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 321

Klaus Vechtel SJ

Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild 341

Dominikus J. Kraschl OFM

An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität
nicht-doxastischen Glaubens 360

Peter Jonkers

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus 384

BEITRÄGE

Norbert Jacoby

pístis di' agápēs energouménē (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation 407

Karl-Heinz Menke

Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk 419

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. LORENZO PERRONE

„Alma Mater Studiorum“ –
Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica
e Italianistica
Via Zamboni 32
40126 Bologna/Italia
lorenzo.perrone@unibo.it

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
vechtel@sankt-georgen.de

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Paradeplatz 4
97070 Würzburg
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. PETER JONKERS

Tilburg School of Catholic Theology
P. O. 80101
NL-TC Utrecht/The Netherlands
P.H.A.I.Jonkers@uvt.nl

DR. DR. PHIL. NORBERT JACOBY

Max-Beckmann-Straße 6a
67227 Frankenthal
NorbertJacoby@t-online.de

PROF. DR. KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und
Theologische Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn
Am Hof 1
53113 Bonn
k.menke@uni-bonn.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 Abonnementspreis 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

MÜLLER, SASCHA, *Menschenwürde und Religion*. Die Suche nach der wahren Freiheit – metaphysische Wegweiser von Platon bis Hegel (Münchner philosophische Beiträge; Band 23). München: Herbert Utz Verlag 2012. 514 S./2 Bilder, ISBN 978-3-8316-4150-5.

Die Studie, als moraltheologische Habilitationsschrift gedacht und in Trier als zu philosophisch abgewiesen, liegt jetzt als philosophische Untersuchung vor. „Der markante rote Faden“ ihres Denkwegs: „Ausgehend von der Grundthese, dass die Würde des Menschen in dessen zum Guten bestimmter Freiheit, also in dessen Fähigkeit zur Anerkennung der Wahrheit als personale Qualität liegt, sollen bestimmte Vertreter der Geistesgeschichte daraufhin untersucht werden, welche Rolle in ihrem Denken die Paradigmen von *Natur*, *Freiheit*, *Vernunft*, *Wahrheit* und *Würde* spielen und inwiefern ein Bezug zu jener religiösen Tradition aufscheint, die den Gedanken der Inkarnation als Spitze der Ausdeutung von Natur und Freiheit (mirabiler condidisti et mirabilis reformasti) bezeugt“ (23 f.). Auf der Basis dreier Annahmen: „1) Ethik ohne Metaphysik ist nicht möglich. 2) Der Gedanke, dass Gott Mensch werde, hat in all seiner intensionalen Weite den Entdeckungszusammenhang humaner Würde entscheidend mitkonstituiert, aber zugleich die Geltung autonom interpretierender Subjektivität und deren rezepzionästhetisch [] Wirkungen in Anspruch genommen. 3) Der Naturbegriff empfängt in philosophischen wie theologischen Argumentationen Bedeutung und Implikationen erst aus dem Selbstverständnis der Freiheit“ (24). Müller (= M.) geht einen Doppelschritt: T. I systematisch, T. II historisch; doch bietet auch der erste reiche geschichtliche Informationen und der zweite genug Sachdisput mit den gewählten Partnern.

I. Systematisch werden (nach Sichtung des Forschungsstands) drei Themen behandelt: 1. Was ist Inkarnation? 2. Das Ganze der Wirklichkeit: „Natur“ und transzendentes Ich. 3. Wahrheitsfähigkeit des Menschen? – 1. Gleich eingangs begegnet Goethes „Kritik an einer falschen Verhältnisbestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung“ (70). Exklusivität eigne nur „dem (personalen) Gott Jesu sowie Jesu Individualität, nicht mehr jenen nachfolgenden (neutestamentlich-ekklesialen) Legitimationsgeschichten“ (70). M. nimmt Schöpfung und Inkarnation eng zusammen, in Berufung auf K. Rahners „Apriori der intersubjektiven Kommunikation“ (77), und stellt „anti-transzendentale Antwortversuchen (Ludolf v. Sachsen, Wolfgang v. Man) den Theismus Israels als Anleitung zu transzendentale Antworten gegenüber. Kirchlich aber werde die „Veritas semper maior“ „in die Lehre von den *Loci theologici* gegossen, deren Interpretation letztlich das Lehramt (*societas perfecta*) vornimmt“ (100). Die Schärfe ist nach der Werkgenese verständlich; man darf aber doch nach – nicht bloß dem Recht, sondern – der Pflicht von Jesu Gemeinde zur Wahrung von Gottes „letztem Wort“ (Hebr 1,1–4) fragen. Letztes bleibt es ja nur – gegen das Schicksal aller Dinge, die in Menschenhände geraten (315), wie gegen Ansprüche Späterer (Gnosis, Muhammad bis hin zu Mun) – durch das Wirken des Geistes im Lehramt. (In der Tat kennt es nicht nur die römisch-juridische Form [„societas perfecta“ meint anderes]). Schon philosophisch indes führt m. E. ein transzendentales Verständnis von Inkarnation zur Frage nach dem Ernst des Kategorialen. Und zur Berufung auf Hegel: Wie wäre es (vor kritischen Rückfragen an ihn) mit dessen hübschem Zeitungsartikel „Wer denkt abstract?“, vom Kranken, der weder Äpfel noch Birnen essen will; denn ihm sei „Obst“ verschrieben? – Zur Inkarnation des Wortes stellt M. die metaphysische Versöhnung von Sprache und Wahrheit bei Fichte dar; knapper beim Rabbiner J. Neusner (130⁶¹⁰ statt „unter-“: „überschätzen“), und gegen G. Vattimos „pensiero debole“ bietet er altkirchlich Basiliius auf, gefolgt vom Cusaner. Inkarnation weist auf die Endzeit voraus, wie sie die Vollendung endlicher Freiheit besagt. Der Disput mit Spinoza endet dann wieder mit einem merkwürdigen Distinktionsausfall: „Wann [?] Gott allerdings diesen Ratschluss fasste, mitliebende Freiheiten zu schaffen“, könne hienieden niemand sagen; „deshalb kann auch nicht bestimmt werden, wann genau Gott Mensch geworden ist“ (166). – 2. „Natur“ und

transzendentes Ich. Hier wird das Gespräch mit Descartes, Fichte, Hölderlin, Habermas und Blumenberg geführt. Gegen „die alte Subjekt-Objekt-Problematik“ auch bei Letzterem sind Kants drei große Fragen statt im Naturkontext im Subjekt zu situieren, „dies als über-natürliches Selbstverhältnis gedeutet“ (206). – 3. Unsere Wahrheitsfähigkeit? Hier geht es (Korrespondenz gegen Konsens) vor allem um Descartes (über dessen Philosophie der Freiheit M. 2007 in derselben Reihe seine 592-seitige Dissertation vorgelegt hat).

II. Historisch: Gottesidee und Inkarnation in neuzeitlicher Perspektive. Nach Rückblick auf die „Achszeit“ und die Grundthese des Abendlands, der Mensch sei keine Hypothese (Platon), bietet M. kenntnisreich eine Autoren-Revue: Pico della Mirandola, H. Grotius, Th. Hobbes, S. v. Pufendorf, J. Locke, D. Hume, Chr. Wolff, J.-J. Rousseau, I. Kant, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel. Bereichert durch denkwürdige Zitate wie etwa (232) Nietzsche: „Der Egoismus ist kein Moralprinzip, kein ‚Du sollst!‘, denn es ist das einzige ‚Du mußt!‘.“ Durchgängig steht dabei „Natur“ mit der Ambivalenz ihres Begriffs im Blick; aber als Gegenüber des Menschen. Überhaupt nicht kommt die *natura hominis* im Sinne seiner *essentia qua principium dynamis* vor. Weil M. dies für überflüssig hält? Das aber stellt sich anders dar im Blick auf den Vorwurf „naturalistischer Fehlschluss“, gar „Biologismus“, nicht allein an kirchliche Adressen. Und wäre (331) Ethik „das Gegenteil des Doktrinalen“ (331)? Andererseits bleibt der Begriff des Über-natürlichen einigermaßen unscharf, wenn der erste Akt der praktischen Vernunft ein „übermoralischer, ja über-natürlicher“ heißt (335 in Spannung zur „Objektivität des Anspruchs der Liebe“ 337). – Im Schlussfazit wiederholt M. sein Votum für die (Schelling/Hegel) „ewige Menschwerdung“ (423, 417 – bei Angelus Silesius [25, 427] ist es immerhin Christus, der im Herzen geboren werden soll); zum Naturbegriff (424f.) rufen die Ausführungen geradezu nach der fehlenden *natura/essentia*. Auf (427) eine kleine Einräumung bzgl. der exklusiven Göttlichkeit Jesu Christi folgt – (vertretbare) Aneignung oder Alternative? – die „mystische“ These, die „die Menschwerdung Gottes (ontologisch) in jedem Individuum am Werke sieht“ (427). M. bleibt dabei, dass im Gottesverhältnis die Frage nach einer konkreten Religion eine „nachgeordnete Rolle“ spielt (432), worauf erneut mit „distinguo“ zu antworten wäre.

Anrührend die Schlussmeditation zu Lessings (unumgänglichem) Nathan als Hiob. Er „erkennt in Gott die Kraft zur Überwindung von Ressentiment und Dogmatismus“ (437). Statt die Parabel „platt“ pluralistisch auszulegen, „könnte mit der Metapher vom verlorenen Ring ein Fokus auf historisch verlorene Chancen gerichtet werden“ (437). Verloren wäre „die (präsentisch eschatologische) Gestalt des Theismus“, für die M. ficht, der „befreiend[] Gottesstandpunkt“, von dem aus „dem Menschen eine absolute Würde“ zugesprochen wird (438).

Vor/ Statt konkreter Religion Religiosität (heute: Spiritualität): Das liegt tatsächlich im Zug der Zeit; M. kann genügend Stimmen dafür sammeln. Doch wäre es schade, würden wir uns auf diesen klargestellten Dissens fixieren. M.s Grundthese, seine drei Grundannahmen, der metaphysische Theismus und die darauf gegründete Theo-Anthropologie entfaltet das Buch in eindrucksvoller Breite und Durchdringung, dank stупender Belesenheit in der Primär- wie Sekundärliteratur (entsprechend umfangreich sind Literaturverzeichnis: 446–509, und das [doppelspaltige] Namenregister: 511–514). Angesichts dessen wirkt eine Vermisstenanzeige paradox; sie sei dennoch nicht unterschlagen: Gemeint ist das jahrzehntelange Bemühen Xavier Tilliettes SJ (u. a. Schelling-Autorität) um den Christus der Philosophen und eine philosophische Christologie (in deutscher Übersetzung [J. Disse]: Philosophische Christologie, Freiburg i. Br. 1998). Vielleicht käme man damit weiter? (Nach G. W. Leibniz haben Philosophen [auch Autor wie Rezensent] mehr Recht in dem, was sie bejahen, als darin, wogegen sie sich wenden.) J. SPLETT

HERZBERG, STEPHAN, *Menschliche und göttliche Kontemplation*. Eine Untersuchung zum *bios theoretikos* bei Aristoteles (Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; 51). Heidelberg: Winter 2013. 166 S., ISBN 978-3-8253-6164-8.

Diese überarbeitete Lizenzarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen will vier Fragen beantworten: (1) Worin besteht der kognitive Vollzug der Kontemplation oder Betrachtung (*theôria*), in dem nach Aristoteles das

vollkommene Glück des Menschen besteht? (2) Steht diese Tätigkeit noch in einem Zusammenhang mit der Natur des Menschen, oder handelt es sich um eine exklusiv göttliche Tätigkeit? (3) Was ist ihr Gegenstand? (4) Wie verhält sich das betrachtende Leben des Menschen zur betrachtenden Tätigkeit Gottes?

1. *theôria* und *theôrein* bezeichnen in ihrer engen, technischen Bedeutung die Aktualisierung eines bereits erworbenen Wissens (*epistêmê*). Das Betrachten beruht auf einem zuvor erworbenen Wissen und setzt damit das Lernen voraus. Entsprechend der Hierarchie der theoretischen Wissenschaften, an deren Spitze die Weisheit steht, gibt es verschiedene Grade betrachtender Tätigkeit; die höchste Form des menschlichen Betrachtens ist die Aktualisierung der Weisheit. „Diese besteht darin, die schon erkannten ontologisch ranghöchsten Gegenstände, also die ersten Ursachen und Prinzipien der gesamten Wirklichkeit, als solche *und* in ihrer Verflechtung mit dem von ihnen abhängigen Seienden sich bewusst zu machen oder zu durchdenken. Es handelt sich bei dieser höchsten Form von *theôria* um eine Betrachtung des Ganzen der Wirklichkeit aus ersten Prinzipien – letztlich aus Gott als dem höchsten Seienden“ (41). Herzberg (= H.) wendet sich gegen die Auffassung, die Betrachtung bestehe in einer nichtdiskursiven Schau der ersten Prinzipien. Die intuitive geistige Schau muss bei Aristoteles „im Bereich des *Wissenserwerbs*“ angesiedelt werden, während das Betrachten „gerade den Wissenserwerb *als abgeschlossen* voraussetzt und auf ihm aufbaut“ (46). Das Betrachten ist ein aktiver, vom Betrachtenden selbst initiiert Vorgang und kein passives Empfangen eines intelligiblen Gegenstandes.

2. Der Anfang der *Metaphysik* und der *Protreptikos* zeigen, dass sich letztlich jeder Mensch danach sehnt, die Wirklichkeit in ihren grundlegenden Strukturen zu erkennen, und dass er dieses höchste Wissen um seiner selbst willen sucht. Der in der Wahrnehmung gewonnene Zugang zur Wirklichkeit findet in der Weisheit seine Vollendung. Das Wesen des Menschen zeigt sich in zwei nicht aufeinander reduzierbaren Dimensionen, aber beiden Dimensionen „liegt der *eine* Intellekt des Menschen in jeweils verschiedenen Formen zugrunde“ (65): derjenige, der auf das veränderliche Seiende bezogen ist und dem es um das richtige Handeln geht, und der, dem es um das unveränderliche Seiende und die Erkenntnis der letzten Ursachen geht. „Das Wesen des Menschen liegt *letztlich* in seiner *Selbsttranszendenz* auf der Basis seines Intellekts.“ Sie zeigt sich auch in der zweitbesten, der politischen Lebensform; der „vollkommen gerechte Mitbürger überschreitet sich in seinem altruistischen Handeln auf den anderen hin“ (66).

3. Ist das kontemplative Leben auf Gott, das erste Prinzip der Wirklichkeit, eingeschränkt? Dagegen spricht, dass in Met. VI 1 von „drei theoretischen Philosophien“ die Rede ist: „Mathematik, Physik, Theologik“ (1026a18f.). Wir dürfen die höchste Form der menschlichen Betrachtung „nicht in einem *exklusiv* theologischen Sinn verstehen [...] Vielmehr besteht diese Form der Betrachtung darin, aus der Kenntnis der göttlichen Seinsweise die anderen Seinsweisen oder Gegenstandsbereiche im Hinblick auf die höchste Seinsweise, also auf Gott hin, zu reflektieren. Der Betrachtende macht sich die gesamte Wirklichkeit [...] als ein auf das erste Prinzip hin bezogenes Ganzes [...] und damit als eine geordnete Vielheit bewusst.“ In diesem Sinne können auch der Mathematiker und der Naturphilosoph ein „kontemplatives Leben“ (107) führen. Die Theologik ist die „primäre oder paradigmatische Instanz der Philosophie und damit der dem Menschen möglichen Betrachtung“ (108), während Naturphilosophie und Mathematik lediglich sekundäre Instanzen darstellen. Aber auch sie sind insofern Philosophie, als es ihnen um die Prinzipien ihres Gegenstandsbereichs geht und deren Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht wird. Aber die Betrachtung ist nicht auf den Bereich des Wissens beschränkt; sie findet sich bereits im Raum der Wahrnehmung. Im Unterschied zum Tier kann der Mensch sich an wahrnehmbaren Gegenständen „an sich“, d.h. ohne Beziehung auf seine Bedürfnisse, freuen. Vor allem das kontemplative Sehen „ist eine Vorstufe zur rein theoretischen Erforschung und Erkenntnis der intelligiblen Strukturen der Wirklichkeit, auf der dann die betrachtende Lebensform beruht“ (110).

4. Zur vierten Frage werden drei Positionen vertreten: (a) In seinem höchsten kognitiven Vollzug wird der Mensch mit dem Denken Gottes numerisch identisch; Gott denkt im Menschen. (b) Zwischen dem göttlichen und menschlichen Denken besteht eine Einheit der Art; der Mensch vollzieht in der Betrachtung für kurze Zeit die Art von Tätigkeit, die Gott immer vollzieht. (c) Menschliche und göttliche Betrachtung sind in

ihrem Wesen verschieden. Anhand einer Interpretation von Met.XII 7,1072b14–26 und Met.XII 9,1074b17–35 argumentiert H. für Position (c). Im Mittelpunkt steht das Verhältnis von Gegenstandbezug und Selbstreflexivität des Denkens. Die selbstbezügliche Tätigkeit des menschlichen Intellekts ist nur aufgrund eines vorhergehenden Erfassens intelligibler Gegenstände möglich. „Der Intellekt wird erst dann für sich selbst denkbar, wenn er bestimmte Gegenstände berührt oder rezipiert hat (1072b20f.).“ Es handelt sich um eine „nur *bedingte Autarkie*, insofern das selbstbezügliche Denken einen mühevollen Lernprozess voraussetzt“ (140). Als das Göttlichste kann der Intellekt aber nur gedacht werden, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: Der Intellekt muss tätig sein; diese Tätigkeit darf nicht von einem anderen Seienden abhängig sein; der Intellekt muss immer das Göttlichste denken (1074b17–35). „Wenn der Intellekt das ontologisch Höchstrangige sein soll, durch den die Seinsweise Gottes bestimmt werden kann, muss er alle drei Bedingungen zugleich erfüllen. Dies gelingt dadurch, dass er sich selbst denkt [...], nicht aber so wie der menschliche Intellekt auf der Grundlage des Erfassens anderer intelligibler Gegenstände (1072b19–21), sondern indem er nichts anderes als sein eigenes Denken denkt“ (150). Wie ist diese nichtgenerische Ähnlichkeit zwischen menschlicher und göttlicher Kontemplation begrifflich genauer zu fassen? Das Gemeinsame ist die kognitive Selbstbeziehung; sie ist bei Gott in höherer Weise verwirklicht als in der menschlichen Betrachtung. Die Ähnlichkeit lässt sich nur so fassen wie die zwischen den verschiedenen Formen der Freundschaft (EN VIII 5, 1157a30–33): „als eine Ähnlichkeit zu einer primären Instanz ohne definitonische Abhängigkeit“ (154).

Die Arbeit baut eine Brücke zwischen Metaphysik und Spiritualität. Sie beeindruckt durch ihre Klarheit und das Niveau der begrifflichen Differenzierung. F. RICKEN SJ

»AUCTORITAS OMNIUM LEGUM«. *Francisco Suárez' „De legibus“ zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz.* Herausgegeben von *Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen; II, 5). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. XXVII/414 S., ISBN 978-3-7728-2620-7.

Der Band geht zurück auf eine Tagung des DFG-Sonderforschungsbereichs 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ der LMU München im April 2010. Suárez' „Tractatus de legibus ac Deo legislatore“ (1612; im Folgenden: DL) zählt zu den einflussreichsten rechtsphilosophischen Schriften der Frühen Neuzeit. Im Mittelpunkt der 16 Beiträge steht die „begründungstheoretische Dimension“ (XVIII). DL setzt Begriffe und Thesen der „Disputationes metaphysicae“ (1597) voraus; Suárez behauptet die Zuständigkeit der Theologie für die Rechtslehre; er weist eine ausschließliche Abhängigkeit der Rechtswissenschaft von der Philosophie zurück. Die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der Argumentation von DL ist „essentiell für eine Rekonstruktion des Textgehaltes und stellt daher das methodische und systematische Zentrum der Beiträge“ dar (XX). Der Band ist in zwei Abteilungen gegliedert. In der ersten Abteilung wird die Frage aus unterschiedlichen Perspektiven systematisch beantwortet; in der zweiten Abteilung wird jedes der zehn Bücher von DL in einem eigenen Beitrag vorgestellt, „der sich mit dessen spezifischem Gehalt, aber auch dessen Stellung in der rechtsphilosophischen Systematik des Werkes befasst“ (XXII).

Die Vorlage für den Aufbau von DL ist *Summa theologiae* 1–2 q.90f., wo Thomas zunächst den Begriff des Gesetzes bestimmt und dann zwischen der *lex aeterna*, der *lex naturalis*, der *lex humana* und der *lex divina* unterscheidet. Dass der Begriff des Gesetzes in allen Beiträgen zur Sprache kommt, ergibt sich aus Suárez' Thematik. Deshalb sei hier, paradigmatisch für die Sachproblematik des gesamten Bandes, der Kommentar zu Buch I „De natura legis in communi, de eiusque causis, et effectibus“ kurz vorgestellt (*Matthias Kaufmann*, *Francisco Suárez' lex naturalis* zwischen *inclinatio naturalis* und kategorischem Imperativ [DL I; DL II 5–16]).

Suárez, so Kaufmanns These, nimmt „eine Moralisierung des natürlichen Gesetzes“ vor. Das Gesetz wird von einem universalen Ordnungsprinzip bei Thomas „zu einer vernünftige Wesen moralisch und rechtlich verpflichtenden Regel“ (155). DL beginnt mit einer Kritik an Thomas' Definition des Gesetzes als „Regel und Maßstab, gemäß dem

einer zum Handeln geführt oder vom Handeln abgehalten wird“ (S.th.1–2 q.90 a.1). Diese Definition ist nach Suárez zu weit. Das Gesetz im eigentlichen Sinn beziehe sich auf die Sitten; es ist „ein Maßstab der sittlichen Handlungen, so dass sie bei Übereinstimmung mit ihm moralisch richtig, und bei Abweichung von ihm moralisch falsch sind“, und es wird „ausschließlich einem Wesen auferlegt, das frei handeln kann“ (156). Suárez geht zunächst auf das positive menschliche Gesetz ein, um sich dann einer allgemeinen Bestimmung des Wesens des Gesetzes zuzuwenden. „Diese Definition folgt einerseits den Bestandteilen der von Thomas gelieferten Gesetzesdefinition, ist andererseits offenkundig an den für das menschliche Gesetz relevanten Fragen ausgerichtet, wengleich Suárez doch immer wieder beflissen ist, ihre generelle Geltung zu untermauern“ (160). Es gehört zum Wesen des Gesetzes, dass es für eine Gemeinschaft und um des Gemeinwohles willen erlassen wird. Ob ein Gesetz gerecht ist, hängt nicht nur von seinem Inhalt ab, sondern auch von der Art und Weise, wie es erlassen wurde. Das Gesetz ist eine die „Gemeinschaft betreffende Anordnung, die gerecht, verlässlich, beständig und auch in genügender Weise verkündet worden ist“ (161). Nach Thomas sind die natürlichen Neigungen und damit das natürliche Gesetz nicht eine positiv formulierte Norm, sondern ein Rahmen, innerhalb dessen die richtige Entscheidung gefunden werden muss. Bei Suárez tritt an die Stelle dieser vorgegebenen Ordnung „eine Sammlung von Geboten, und es wird klar, dass diese dem Menschen nur als Vernunftwesen zugänglich sind“; würde man die Neigungen bloß natürlich sehen, „dann müsste man sie eher auf dem Weg zur Verwirklichung der Tugend bremsen“ (164). Ein moralisches Wesen ist der Mensch nicht als Teil der Natur, „sondern *nur* insofern er als Vernunftwesen aus dieser heraustritt“. Aber das natürliche Gesetz ist auch nicht, wie Vasquez annimmt, mit der vernünftigen Natur des Menschen identisch, denn dann würde Gott nicht mehr als Gesetzgeber auftreten; es ist vielmehr eine „gewisse Teilhabe am ewigen Gesetz“ durch das Licht der natürlichen Vernunft. Suárez verwendet also dieselben Termini wie Thomas, „doch hat sich die Auffassung davon geändert, *was* ein Gesetz ist“ (165). Im Unterschied zu Thomas gehören zum natürlichen Gesetz nicht nur die allgemeinsten Prinzipien, sondern auch alle logisch notwendigen Folgerungen. Über das Gewissen wirkt das Naturgesetz auf den Menschen; in diesem Sinn ist der Mensch, der das Gesetz befolgt, sich selbst Gesetz. Das heißt jedoch nicht, dass sich bei Suárez bereits eine Frühform der kantischen Autonomie findet; zu „eindeutig geht dafür das natürliche Gesetz auf den Befehl Gottes zurück“ (166). Das natürliche Gesetz zeigt uns nicht nur, dass eine Handlung sittlich schlecht ist, „sondern es ist auch ein Zeichen des göttlichen Willens, der sie verbietet“ (DL II 6.13). Ein und derselbe Akt wird aus der Perspektive der Moralphilosophie und der Theologie gesehen; er ist sittlich schlecht und ein Akt des Ungehorsams gegenüber Gott. In der Diskussion über den Geltungsgrund des Naturrechts nimmt Suárez eine mittlere Position ein zwischen Voluntarismus, nach dem der Willensakt, und Intellektualismus, nach dem die rechte Vernunft der Geltungsgrund ist. Verpflichtet das Naturgesetz den Menschen nur zur richtigen Handlung oder auch dazu, dass sie aus dem richtigen Motiv durchgeführt wird? Entscheidendes Kriterium für die Moralität einer Handlung ist, dass der Wille Gottes befolgt wird. „Das Gebot muss [...] bei einer moralisch richtigen Handlung das Motiv des Handelnden sein“ (170). F. RICKEN SJ

MÜLLER-LÜNESCHLOSS, VICKI, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen: Eine Studie zu F. W. J. Schellings ‚Stuttgarter Privatvorlesungen‘ (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810 (Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen; Band 59). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2012. 316 S., ISBN 978-3-7728-2621-4.*

Einer breiten Öffentlichkeit ist der Name der Stadt Stuttgart spätestens im Lauf der letzten Jahre aus Anlass eines großen Bauprojekts bekannt geworden. Für den Schellingforscher verbindet er sich dagegen nicht nur mit dem Sitz eines bekannten Verlags-hauses, sondern auch damit, dass Friedrich Wilhelm Joseph Schelling hier während der Monate Februar und Juli 1810 im privaten Kreis Vorlesungen gehalten hat, um über den Stand seines philosophischen Systems zu unterrichten. Die Bedeutung dieser Vorle-

sungsreihe – und ihren „Geist“ (19) – herauszuarbeiten, ihre Stellung gegenüber der 1809 veröffentlichten Freiheitsschrift und anderen Werken Schellings zu bestimmen und die philosophischen Thesen zu erhellen – darin besteht die Absicht der hier zu besprechenden Monographie, die eine 2009 an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität angenommene Dissertation dem lesenden Publikum zugänglich macht.

Nach einem Vorwort (11 f.) benennt die Verf.in (= M.-L.) im Rahmen einer Einleitung (13–20) die Schritte ihrer Arbeit, und es gelingt ihr, nicht zuletzt aufgrund einer klaren, verständlichen Sprache, das Interesse der Leser für sich zu gewinnen. Die schon an dieser Stelle geweckten Erwartungen werden erfreulicherweise auch im weiteren Verlauf des Lesens nicht enttäuscht.

Ein erster Teil bringt solide Informationen „Zur Textphilologie der Stuttgarter Privatvorlesungen“ (21–33) und benennt, neben dem in den „Sämtlichen Werken“ von 1856–1861 erschienenen Text und der 1973 durch Miklós Vető edierten Georgii-Nachschrift, die weiteren für die Untersuchung interessanten Quellen. Im zweiten Teil beschreibt die Verf.in unter dem Binnentitel „Der historische Kontext von Schellings Privatvorlesungen“ (35–136) das biographische, personelle und gedankliche Umfeld, in dem der Autor seine Gedanken präsentiert hat. Als Anhang sind den Informationen Auszüge aus dem Briefwechsel zwischen Karl August von Wangenheim, Johannes Nierderer und Schelling der Jahre 1809/1810 beigefügt (73–119), erweitert durch texterklärende Anmerkungen und ein die Briefe betreffendes Literaturverzeichnis (120–136). Diesen gut angelegten und der Zwecksetzung nach vorbereitenden Teilen folgt die umfangreiche „Textinterpretation des Systementwurfs von 1810“ (137–294), die ihrerseits in drei Teile gegliedert ist, womit die Verf.in dem Aufbau der Vorlesung selbst folgt.

Zunächst wird, der Anlage Schellings entsprechend, „Der metaphysische Umsatz der schellingschen Philosophie“ (139–191) skizziert. Im Wesentlichen geht es darum, den Gottesbegriff zu entwickeln, denn diese Aufgabe „stellt das eigentliche Herz der ‚Stuttgarter Privatvorlesungen‘ dar“ (140). Um die hier angestellten Überlegungen recht einzuordnen, stellt die Verf.in erhellende Bezüge insbesondere zur Freiheitsschrift von 1809, außerdem zur 1801 veröffentlichten „Darstellung meines Systems“ und anderen Texten der Identitätsphilosophie her. Die von Schelling behauptete Kontinuität in der Entwicklung seiner Thesen zum Absoluten hält sie freilich „von philosophischer Seite“ für „fraglich“ (143): Die 1809 in den Gottesbegriff eingeführte „duale Struktur“ bringe „die bislang behauptete Identität ins Wanken“ (ebd.). Zwar knüpfe Schelling 1810 an den Begriff der absoluten Identität an, der früher im Zentrum seiner Ausführungen stand, nehme aber die Errungenschaften der Freiheitsschrift auf, in welcher das Göttlich-Absolute „erstmalig als ein lebendiges Wesen gedacht [wird], das sich schöpferisch-tätig offenbart“ (149). Unter der absoluten Identität werde nach Schellings eigener Auskunft bloß der Begriff des Urwesens angegeben, nicht sein aktuelles, wirkliches Wesen – worin M.-L. eine lautlose Hegel-Kritik erkennt (vgl. ebd.). Sie bemüht sich im Folgenden, die für die Privatvorlesungen charakteristische und für den Leser eher mühsame Formelsprache aufzuschlüsseln, und diesem Bemühen ist Erfolg beschieden. Der Sache nach geht es um den Übergang aus der Identität zur Differenz der beiden im Absoluten vorliegenden Prinzipien, wobei der Text von 1810 auch hier der Freiheitsschrift deutlich näher ist als der Darstellung von 1801 – kleineren Unterschieden in der Terminologie und der Darstellungsweise zum Trotz (vgl. 154–156). Neu ist, dass die Stuttgarter Vorlesungen erstmals die Lehre von den sogenannten Potenzen auf das Absolute anwenden, womit sich ein Spannungsbogen öffnet, der in Schellings Wirken über die Weltalter-Philosophie bis in die Phase der Philosophie der Offenbarung reicht. Damit entstehe „ein neuer Geschichts-Begriff, der allein an der Offenbarung bzw. dem Werden Gottes orientiert ist“ (159). Um eine Schöpfung nichtgöttlicher Wirklichkeit zu denken, ist der Begriff einer Selbst einschränkung Gottes von Bedeutung; die Verf.in verweist auf den geistesgeschichtlichen Kontext, in dem Schelling durch die Verwendung dieses Begriffs steht (vgl. 162). Seine Konzeption Gottes ist insbesondere dadurch charakterisiert, dass er Gott beständig werden sieht. Es trifft zu, dass sich Schelling damit von der traditionellen Überzeugung, Gott sei von Ewigkeit her die vollkommene Verwirklichung aller Seinsmöglichkeiten, entfernt. Insofern kann M.-L. zu Recht den Unterschied der Gottesvorstellung Schellings zu jener der aristotelisch geprägten Scholastik herausarbeiten (167 f.).

Dass aber deren Gottesbegriff durch die Bezeichnungen „Substanz“ und „unbewegter Bewegter“ ausreichend umschrieben ist, wage ich zu bezweifeln. Umgekehrt scheinen mir Brückenschläge von klassischen Gotteskonzeptionen (*νόησις νοήσεως* oder *actus purus*) zu Schellings Anliegen, Gott als lebendiges Wesen zu fassen, nicht ausgeschlossen zu sein. Davon abgesehen, umreißt die Verf.in für den Leser sorgfältig die philosophische Theologie Schellings und zeichnet insbesondere seine Argumentation nach, die auf dem „Gedanken wirklicher Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Sein beruht“ (169f.): Da der Mensch *imago Dei* ist, darf Gott in gewisser, sicher näher zu bestimmender Weise nach der Persönlichkeit(sstruktur) des Menschen gedacht werden.

In einem zweiten Teil der Textinterpretation widmet sich M.-L. kurz der in den Stuttgarter Vorlesungen thematisierten „Naturphilosophie“ (193–207) und vergleicht zunächst die Darstellung mit den Ausführungen in früheren Schriften Schellings, darunter im sogenannten Würzburger System von 1804. Insgesamt sei eine Distanzierung von den dort geäußerten Thesen zu erkennen, vor allem ein zunehmender Verzicht auf empirische Details (vgl. 196). Punktuell ist es möglich, Schellings naturphilosophische Aussagen in die heutige Zeit zu übersetzen, wie die Autorin am Beispiel des tierischen Instinkts darlegt (vgl. 205), aber insgesamt bleibt spürbar, dass seit 1810 mehr als zweihundert Jahre naturwissenschaftlicher Forschung ins Land gegangen sind. Gewinnbringender ist es daher, die Aufmerksamkeit auf Schellings „Philosophie der Welt des Geistes“ (209–294) zu richten. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass der innere Dualismus von Existenz und Grund der Existenz, welcher das Absolute bestimmt, auch auf den Menschen angewandt wird. Selbst- und Universalwille stehen in ihm einander gegenüber bzw. müssen in das rechte Verhältnis gebracht werden (vgl. 214). Schelling setzt in Stuttgart voraus, was er in der Schrift von 1809 über die Freiheit des Menschen erarbeitet hat: Frei ist, wer gemäß seinem inneren Wesen handelt, das jeweils individuell bestimmt ist. Sofern sich die Handlung am Wesen des Menschen ausrichtet, kommt ihr eine Notwendigkeit zu, die aber, wie sie von Schelling konzipiert wird, „nicht im Widerspruch mit der Freiheit [steht]. Sie ist im Gegenteil vielmehr der Garant ihrer Absolutheit“ (223). Ist dieser Überlegung zufolge die Freiheit an einer inneren Übereinstimmung des Handelnden mit sich selbst festzumachen – und daher denkbar, dass ein Mensch mit bösem Charakter aus freier Entscheidung das Böse tut –, so äußert Schelling auch die These, dass ein äußerer Maßstab angelegt werden muss, um über die Freiheit einer Tat zu urteilen. Freiheit sei demnach, wie M.-L. zusammenfasst, „dem Menschen nur so lange gegeben [...], wie er sich selber im Einklang mit der Schöpfungsordnung befindet, was auch als die Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen ausgedrückt werden kann oder aber als das In-Gott-Sein“ (228). Dass zwischen beiden Begriffen von Freiheit eine Spannung besteht, ist nicht zu leugnen und kann Anlass einer zukünftigen, vertieften Untersuchung sein.

Sorgfältig erarbeitet die Verf.in Schellings Thesen über das Böse und weist nicht selten auf die Vorarbeiten Immanuel Kants in dessen Religionsschrift hin. Diesen gegenüber behauptet Schelling freilich neben dem kollektiven auch einen individuellen Aspekt der intelligiblen Tat, d.h. der ursprünglichen Entscheidung zum Bösen (vgl. 237f.). Es scheint, wie M.-L. zu Recht konstatiert, dass Schelling eher an eine freie Wahl des eigenen Charakters denn an einen kollektiven Sündenfall des Menschengeschlechts gedacht hat. Wenn in der intelligiblen Tat dennoch beides zusammenfallen soll, so ist das tatsächlich „nicht unproblematisch“ (238), und wie genau sich die Überlegungen zur Lehre von der Erbsünde verhalten, bleibt daher unklar. Theologische Aussagen zur Christologie versucht Schelling weitgehend in sein philosophisches System zu integrieren, wobei die von Jesus Christus erwirkte Versöhnung schon mit dem Fall des Menschen zusammengedacht wird und daher, wie die intelligible Tat des Menschen, zum überzeitlichen Akt wird (vgl. 255). Erneut zeigt sich die Problematik, positives Geschehen innerhalb der Geschichte und ewige Ideen religiös-philosophischer Tragweite miteinander zu verbinden. Im weiteren Verlauf verbreitet sich Schelling über die Seelenkräfte des Menschen, die zwar beachtenswert geschildert sind, deren konkrete Zuordnungen aber, wie die Autorin notiert, zum Teil dunkel bleiben (vgl. 266). Die Darlegungen schließen mit einer Eschatologie, deren biographische und sonstige Hintergründe korrekt benannt werden. Insgesamt schreite Schelling von einer Unsterblichkeits- zu einer Auferstehungslehre fort, die als philosophische Konstruktion der Geis-

terwelt in sein System eingepasst werde; der diesem Begriff unweigerlich anlastende esoterische Charakter sei infolgedessen „deutlich gemindert“ (287). Zum gedachten Ende hin wird das Böse vollkommen unterworfen, und Gott herrscht in allem – von Schelling im Schlusssatz als Pantheismus im vollen Sinn gedeutet (vgl. 294), selbst wenn er sich zu Beginn seiner Freiheitsschrift berechtigt sieht, auch unter nicht-eschatologischen Bedingungen einen recht verstandenen Pantheismus zu behaupten.

Es ist erfreulich, dass mit dieser Arbeit eine profunde Interpretation der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings vorliegt. Die Analysen sind gelungen, ebenso die Bezüge zu den übrigen Schriften dieses Philosophen. Wünschenswert wäre nach dem Durchgang durch den Text ein zusammenfassender Blick auf das Ganze gewesen, verbunden mit einer abschließenden Stellungnahme über den philosophischen Wert der Ausführungen. Aber auch ohne eine solche Abrundung wird die Stellung der Vorlesungen, angesiedelt zwischen Identitätsphilosophie, Freiheitsschrift und Weltaltertexten, deutlich. Die von Vicki Müller-Lüneschloß vorgelegte Monographie darf als eine Bereicherung der Schellingforschung gelten.

J. STOFFERS J

KORITENSKY, ANDREAS, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis* (Münchener philosophische Studien; Band 31). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 352 S., ISBN 978-3-17-021830-7.

Bei der zu besprechenden Publikation handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer an der Hochschule für Philosophie in München eingereichten Habilitationsschrift. In ihr präsentiert Andreas Koritensky (= K.) eine umfassende Darstellung von John Henry Newmans Theorie religiöser Erkenntnis. Allerdings bleibt er dabei nicht stehen, sondern versucht, „die religiösen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen John Henry Newmans für die heutige religionsphilosophische Debatte fruchtbar zu machen“ (11). K. plädiert in Bezug auf diese Debatte, wie sie v.a. in der analytischen Philosophie geführt wird, für eine mehr lebensweltliche Verankerung der Frage nach der Rationalität religiösen Glaubens im Rahmen einer Erkenntnistheorie, die stärker den konkreten Menschen berücksichtigt. In den ersten beiden Kapiteln klärt K. in Auseinandersetzung mit dem Begriff der Religion und zwei aktuellen Formen der Religionsphilosophie die genaue Fragestellung der Arbeit. Religion in ihren geschichtlichen Formen ist mehr und mehr auf dem Rückzug; dieser ist durch ein zunehmendes Gefühl der „Unwirklichkeit und Entleerung“ (26) gekennzeichnet und macht einer stärker subjektiv orientierten Form der Religiosität Platz. Dieser Entwicklung entspricht eine Religionsphilosophie, die versuche, dem „heimatlos gewordenen metaphysischen Bedürfnis“ (22) vieler Zeitgenossen gerecht zu werden, dabei aber inhaltlich unbestimmt bleibe. Ihr stellt K. die jüngere Hinwendung der analytischen Religionsphilosophie zum philosophischen Theismus und – oft damit einhergehend – zur Tradition der natürlichen Theologie entgegen. Aber auch diese Form sei der Lösung des entscheidenden religionsphilosophischen Problems, der Selbstvergewisserung des christlichen Gläubigen, nicht wirklich dienlich. Jeder religionsphilosophischen Reflexion muss es nach K. darum gehen, sich am tatsächlichen Phänomen der Religion zu orientieren, nicht an einer philosophischen Konstruktion, und die konkreten Erwartungen an eine Religion zu berücksichtigen. Daher müsse sie sich auf konkrete Phänomene und nicht auf abstrakte philosophische Konstruktionen stützen, die Vielfalt der überzeugungsbildenden Faktoren berücksichtigen, und mit einem weiten (realistischen) Vernunftbegriff operieren, der auch die praktische, abwägende Vernunft beinhaltet (32f.).

Vor diesem Hintergrund wird die Relevanz Newmans für die zeitgenössische Religionsphilosophie deutlich: Er stand nicht nur Problemen gegenüber, die den gegenwärtigen sehr ähnlich sind, sondern das Problem der christlichen Selbstvergewisserung prägt sein ganzes Werk. Newman boten sich zwei Strategien zur Identifikation und Begründung des wahren christlichen Glaubens an: die auf Locke zurückgehende Tradition einer rationalen Apologetik oder die Betonung der individuellen religiösen Erfahrung in den Erweckungsbewegungen des 18. Jhdts., die bei Friedrich Schleiermacher und William James fortwirkten. Aufgrund der Mängel beider Alternativen bildete sich als dritte Option ein liberaler Skeptizismus heraus, wie er von David Hume vertreten wurde, und schließlich eine romantische Position, welche die diversen Lösungsversuche gerade als

Ursache des Problems identifiziert und sich auf die Suche nach der verloren gegangenen Tradition und ihrem verborgenen Sinn begibt. Alle vier Optionen prägen auf die eine oder andere Weise Newmans intellektuell-religiösen Lebensweg.

Jede Darstellung von Newmans Werk steht vor dem Problem, dass dieses nicht streng systematisch konzipiert ist, sondern oft andeutend und fragmentarisch bleibt. K. begegnet dieser Schwierigkeit, indem er die Arbeiten Newmans zur Epistemologie religiösen Glaubens unter der übergreifenden Perspektive der Reaktion auf die Krise des christlichen Glaubens chronologisch in Form einer „Sammlung von Einzelbildern“ (52) darstellt: beginnend mit ersten Ansätzen in der Zeit ab 1821 bis zur ausführlichen Darstellung von Newmans Hauptwerk, seiner Zustimmungslehre, die mehr als ein Drittel des Buches ausmacht. Der systematische Charakter der Arbeit wird dadurch gewahrt, dass K. die einzelnen Phasen in Newmans Werk mit bestimmten Leitbegriffen und -problemen in Verbindung bringt. Der Beginn der Beschäftigung Newmans mit einer Erkenntnistheorie religiösen Glaubens steht unter dem Oberbegriff der religiösen Erfahrung, deren Betonung einerseits den christlichen Glauben vor einer rationalistischen Engführung bewahrt, aber andererseits den konkreten Gläubigen überfordert (Kap. 3). Kumulative Wahrscheinlichkeitsgründe für die Offenbarung können zwar die Rationalität des christlichen Glaubens zeigen, aber nicht dessen Wahrheit, die nur mittels eines korrekt funktionierenden Gewissens als einer Art Glaubenssinn erkannt werden kann (62f.). Aufschlussreich ist K.s Rekonstruktion einer „Lehre“ Newmans von epistemischen Lastern auf der Basis von dessen erster Universitätspredigt. Die Überwindung dieser Laster erfordert eine Ethik der Erkenntnis auf der Basis unbedingten Ernstes, eines Gemeinschaftsgeistes und der drei epistemischen Tugenden des Maßhaltens, der Geduld und der Vorsicht, die K. im nächsten Kapitel weiter entfaltet.

In der Zeit zwischen 1830 und 1838 (Kap. 4) stehen die Erklärung und Verteidigung des christlichen Glaubens gegen den herrschenden Rationalismus im Mittelpunkt. In seinen Universitätspredigten aus den Jahren 1830 bis 1832 beschäftigt sich Newman v. a. mit den ethischen Grundlagen des christlichen Glaubens. Die Ursache religiöser Irrtümer liegt nicht in einem grundsätzlichen Mangel der menschlichen Vernunft, sondern in der konkreten Verfassung der einzelnen Person. Folglich ist religiösen Irrtümern nicht mit ausgefeilten Argumenten, sondern mit einer umfassenderen (Charakter-)Bildung zu begegnen. Bereits in dieser Zeit taucht bei Newman eine aristotelische Konzeption der praktischen Vernunft auf, die eine immer wichtigere epistemologische Rolle spielen wird. Die Jahre zwischen 1832 und 1838 stehen im Zeichen der Verteidigung der Autonomie der Religion gegenüber dem Anspruch der Vernunft auf Vorrangstellung und gegenüber dem englischen Parlament. Das fünfte Kap. widmet sich Newmans Krisen- und Wendezeit nach 1839. Im Gegensatz zu seiner oft scharfen Vernunftkritik in den frühen Dreißigerjahren unterscheidet Newman nun zwischen Rationalismus (im pejorativen Sinne) und Vernunft, was ihm eine differenziertere und „vernunftfreundlichere“ Behandlung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft erlaubt. K. arbeitet die epistemologischen Grundlagen von Newmans Bestimmung des christlichen Glaubensgutes und dessen historischer Entwicklung in Form einer Lehre der Entfaltung der christlichen Lehre als Anwendung des christlichen Prinzips auf konkrete Situationen heraus. Die Korrespondenz mit William Froude über Agnostizismus und Glaubensgewissheit (1853–1865) und über Froudes beide Prinzipien, dass die Vernunft nicht zu wahrer Gewissheit fähig ist und dass diesem Faktum in jedem einzelnen Urteil Rechnung getragen werden muss, veranlassen Newmans Reflexion auf die Natur und Grenzen epistemischer und religiöser Gewissheit, die im sechsten Kap. dargestellt wird. Die Kap. 7–10 widmen sich Newmans epistemologischem Hauptwerk, seiner „Grammar of Assent“ von 1870. K. kritisiert deren Rezeption, die ausschließlich unter der Perspektive der Apologetik erfolge, und plädiert für eine stärkere Berücksichtigung der „Praxisorientierung“ und „phänomenologischen Fragestellung“ (208) Newmans. Die mögliche Interpretation der „Grammar of Assent“ als eines bewussten katholischen Gegenentwurfs zu den religionsphilosophischen Entwürfen des deutschen Idealismus spreche genauso gegen eine ausschließliche Zuordnung des Werkes zum Gebiet der Apologetik wie Newmans Skepsis gegenüber der Ausweisbarkeit des Glaubens „vor dem Richterstuhl einer allgemeinen Vernunft“ (210). Im Mittelpunkt des achten Kap.s steht der Begriff

der Apprehension, der sich sowohl auf das geistige Erfassen sprachlicher Gebilde wie auf deren Objekte (Tatsachen und Ideen) bezieht. Newmans Begriff der Apprehension leidet nicht zuletzt an der „Unklarheit des Verhältnisses der Ganzheit zum Partikularen“ (243). Gerade der Begriff der realen Apprehension „lässt [...] viele Fragen offen“ (235). Deutlich ist allerdings ein Zusammenhang der Apprehension mit dem Vorstellungsvermögen und der Anschaulichkeit. Während die Apprehension (und nur sie) die Prämissen (zumindest die ersten Prinzipien) liefert, schreitet die „Ratiozination“ auf dem Weg des schlussfolgernden Denkens von diesen zu Konklusionen. „Ratiozination“ lässt sich bei Newman nicht auf die Anwendung der „formalen Logik“ reduzieren. Stattdessen setzt Newman das informelle Denken wieder in sein Recht und mit ihm den „illative sense“ als dianoetische Tugend. Auf dem Gebiet der Religion gibt es Begründungen nur in Form der informellen Argumentation. Im zehnten Kap. behandelt K. den „Schlüssel zu Newmans Verständnis von Gewissheit, aber auch des Glaubens“ (294): den Begriff der Zustimmung, mit dem Newman sich gegen „eine Weltanschauung, die sich unter den Primat eines weitgehenden Revisionsvorbehaltes stellt“ (306), wendet.

Vorliegende Arbeit zeichnet sich durch eine große hermeneutische Sensibilität und einen nie ermüdenden Willen aus, den nicht immer klaren und systematischen Gedankengängen Newmans einen positiven Sinn abzugewinnen. Unter anderem durch die Einbettung des Denkens Newmans einerseits in die Tradition und Fragestellungen des englischen Empirismus und andererseits in die klassische aristotelisch-thomastische Tradition ermöglicht K. ein tieferes Verständnis von Newmans Gedanken. Allerdings ist es gerade aufgrund der vielen detaillierten Analysen und Rekonstruktionsversuche K.s manchmal schwierig, die Orientierung und den Überblick zu behalten. Umso wertvoller ist am Ende der Arbeit die Zusammenfassung der Aspekte der mentalen Verfassung, die konstitutiv für den Glaubensakt sind (335–337).

Allerdings beschleicht den Rez. der Verdacht, dass trotz der wirklich bewundernswürdigen Leistung K.s seine Feststellung in Bezug auf das Verhältnis von Apprehension und Zustimmung, dass Newman „offenbar nicht mit einem ausgearbeiteten kohärenten erkenntnistheoretischen Modell arbeitet“ (304), nicht nur auf diesen Teil von Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis zutrifft. Immer wieder weist K. auf Mehrdeutigkeiten und Unklarheiten in Newmans Verwendung auch zentraler Begriffe hin, und er räumt trotz aller erkennbaren Sympathie für Newman und dessen Anliegen ein, dass „die Instabilität vieler Begriffe bei Newman ein ernstes Problem für eine philosophische Auswertung bedeutet“ (333). Trotz K.s Versuch, diese „begrifflichen Unschärfen“ als Folge der Eigenheiten der Methode Newmans verständlich (und akzeptierbar) zu machen, stellte sich dem Rez. bei der Lektüre mehrmals die Frage, ob K.s Anliegen nicht besser gedient gewesen wäre, wenn er sich ohne die Vermittlung über Newmans Theorie direkt zu den Fragen geäußert hätte, die ihn bewegen und die für die Diskussion um die angemessene Methode und den Ausgangspunkt der Religionsphilosophie von Bedeutung sind. Aber trotz aller Vorbehalte im Einzelnen gegenüber manchen Eigentümlichkeiten der Methode Newmans ist Newman zuzustimmen, wenn er, in der Formulierung K.s, „gerade für die Glaubenden eine umfassende mentale Erziehung [fordert; O. J. W.], die sie in die Lage versetzen soll[,] [...] Gewissheit in Glaubensdingen zu erreichen“, und K. ist zuzustimmen, wenn er zu dem Ergebnis kommt, dass „Gewissheit [...] unter den irdischen Bedingungen nicht ein fester Besitz, sondern eine andauernde Aufgabe“ (337) ist.

O. J. WIERTZ

HEIDEGGER, MARTIN: *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967)*. Herausgegeben und kommentiert von Jörg Heidegger und Alfred Denker. Freiburg i. Br.: Alber 2013. 213 S., ISBN 978-3-495-48354-1.

Der Verlag Karl Alber hat ein großes Projekt begonnen, das er Alfred Denker und Holger Zaborowski anvertraut hat: eine Martin-Heidegger-Briefausgabe, die sich an die schon vorliegenden Veröffentlichungen von Heidegger-Briefen anschließt. Zum Abdruck sollen Briefe kommen, die philosophisch oder biographisch von Belang erscheinen. Die Edition gliedert sich in drei Abteilungen: private und wissenschaftliche Korrespondenz sowie solche mit Verlagen und Institutionen. Vorzustellen ist hier der erste

Band des privaten Briefwechsels, den Heidegger (= MH) mit seinen Eltern und seiner Schwester geführt hat.

Bei den Eltern handelt es sich um Vater Friedrich († 1. Mai 1924) und die Mutter Johanna († 3. Mai 1927). MH (26.09.1889–26.05.1976) hatte zwei jüngere Geschwister: Schwester Maria (12.11.1891–08.05.1956) und Bruder Fritz (06.02.1894–26.06.1980). Maria wohnte mit ihrem Mann Rudolf Oswald und ihrer Tochter Clothilde (geb. 05.04.1923) zunächst in Karlsruhe, dann in Hüfingen. – Zur Seite von MH gehören seine Frau Elfride, geb. Petri (03.07.1893–21.03.1992) und die Söhne Jörg (geb. 21.01.1919) und Hermann (geb. 20.08.1920) sowie die Pflgetochter Erika Birle (geb. 1921). An die Briefe Martins schließen sich oft Zeilen von Elfride an, oder sie schreibt in beider Namen. Die Briefe dieses Bandes bilden eine gewisse Ergänzung zu den schon publizierten Briefen MH.s an seine Frau: „Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970 (herausgegeben, ausgewählt und kommentiert von Gertrud Heidegger, München 2005), die sowohl biographisch und psychologisch wie philosophisch gewichtiger sind.

Die Briefe an die Eltern umkreisen zwei Themenkomplexe, einen relativ unspezifischen und einen spezifischen. Die eher unspezifischen, typischen Familienbriefe beziehen sich auf die Geburt und das Wachsen der Kinder, auf die materielle Not eines jungen akademischen Ehepaars, auf Umzüge und auf Bauvorhaben, sowohl von Maria und Fritz wie auf die eigenen: Elfride findet 1922 den Bauplatz für die Hütte bei Todtnauberg und kümmert sich um den Bau, wie sie es 1928 mit dem Rötibuckhaus in Freiburg-Zähringen macht, während MH sich seinen Vorlesungen widmet (vgl. „Seelchen“, 122 und 157). Später tritt die Sorge um das Schicksal von Jörg, der erst im Dezember 1949 aus der Kriegsgefangenschaft heimkehrt, in den Vordergrund, wie überhaupt die Sorge um das berufliche Fortkommen der beiden Söhne.

Für MH.s Situation spezifisch ist der Konflikt zwischen seinem katholischen Elternhaus und seiner Emanzipation davon, markiert schon durch seine doppelte Heirat mit Elfride: am 21.03.1917 als katholische „Kriegstraung“ im Freiburger Münster durch MH.s Freund Engelbert Krebs und nur vier Tage später „offiziell“ durch den mit der Familie Petri befreundeten protestantischen Pfarrer Lieber in Wiesbaden. Dann aber auch, anders als zunächst geplant, durch die wachsende Entfernung Martins vom katholischen Glauben, die für die Eltern und die Schwester, die daran festhielten, sehr schmerzlich war (vgl. dazu auch die im Anhang abgedruckten Briefe von E. Krebs an die Eltern und von Maria Heidegger an H. Ochsner). Diesem Konflikt versucht MH aus inneren wie äußeren Gründen zum Teil lavierend auszuweichen, fordert aber auch klar sein Recht, als Erwachsener seinen Weg selbst bestimmen zu können.

Am 9. Dezember 1918 schreibt er an seine Eltern und Geschwister, im klaren Bewusstsein, ihnen dadurch „großen Schmerz zu bereiten“: Es „ist eine innere Unmöglichkeit, daß Eltern das Schicksal und die Entschließungen ihrer Kinder in der Hand haben sollen. Diesen [] begehren Forderungen, die eigene *freie* Entschließungen von ihnen verlangen, für die sie selbst ganz ausschließlich die Verantwortung tragen. Man redet unter den Geistlichen gern von der glaubenslosen und feindlichen Wissenschaft und weiß nicht, daß in der Forscherarbeit die eigentlich echte Ehrfurcht vor der Wahrheit und vor Gott wahrhaft lebendig ist“ (35). „Heute, wo ich in selbst errungener Überzeugung ohne die einengenden Schranken und unüberwindlichen Schwierigkeiten des katholischen Glaubens Gott gegenüberstehe, habe ich eine wahrhaft innere Ruhe und Freude, eine wirklich lebendige Religiosität“ (36). Er bittet seine Eltern, ihm Vertrauen zu schenken, „der nun mal dazu berufen ist, mit den letzten Fragen des Lebens und Daseins sich auseinanderzusetzen und seine Lebensarbeit diesem höchsten Ziel, das einem Menschen von Gott geschenkt sein kann, zu opfern. Betet bitte täglich für mich.“ (37) Nach der Geburt von Jörg stellte sich freilich gleich die Frage der Taufe. Seine Eltern waren der Meinung, „daß wir um der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit willen nicht unser Kind katholisch taufen lassen könnten, weil wir es nach unserem Standpunkt dann nicht in dieser Konfession auch erziehen könnten“ (40) und ließen Jörg im Herbst 1919 evangelisch taufen. Doch dann sorgte Martins Mutter „dafür, daß Jörg am 13. August 1920 in Meßkirch [auch noch katholisch] getauft wurde“ (179). Eigenartig ist, daß Elfride am 24.04.1925 an ihre Schwiegermutter schreibt: „Willst du mir, liebe Mutter, bitte recht bald einen Taufschein für ihn [scil. Jörg] vom Stadtpfarrer schicken; es könnte sein, daß ich ihn gebrauche.“ (76)

Aus dem Briefwechsel mit Oswalds seien einige charakteristische Stellen angeführt. „[Adalbert] Stifter ist der größte und feinste Dichter des 19. Jahrhunderts“ (122). „Man begreift schon die Angst, die früher bei den Bauern der einsamen Dörfer vor dem Winter herrschte. Jetzt sind sie durch Autobus und Fremdenverkehr nur allzu sehr mit der Außenwelt und der Stadt verbunden und wir sehen es mit Schmerz, wie langsam die Stille und das Eigenleben und damit auch das Eigenwüchsige des Dorfes und der einzelnen Höfe zugrunde geht. Das ist ein Vorgang, der sich wohl kaum mehr aufhalten lässt und die Rede von ‚Blut und Boden‘ ist ein Hohn auf diese Zerstörung des Dorfes und jeder Bodenständigkeit. Diese kostbaren Güter sind bald nur noch ein Besitz der Erinnerung“ (128, am 1. Januar 1939). „Wir müssen uns bemühen, das Bewährte zu retten und Rechtschaffenheit und Güte als wesentliche Werte zur Geltung zu bringen gegenüber einer losgelassenen Brutalität, die nichts kennt als sich selbst und ihren Eigennutz“ (140, am 15.04.1940). Zu seinem 60. Geburtstag erhielt MH vier Festschriften, und die Bauern aus der Nachbarschaft der Hütte kamen zum Gratulieren. „Der Südbadische Staat und seine Organe haben sich freilich zu meinem 60. Geburtstag so benommen, wie es diesem Gebilde ansteht. Einige Tage nach dem Geburtstag bekam ich den Bescheid, dass meine Bezüge für den Monat September auf 250 Mark festgesetzt seien []. Die Stadt Freiburg, deren Universität in der Welt wesentlich durch meinen Namen einen Ruf hat, brachte es auch nicht fertig sich zu wehren.“ (146)

Obwohl man heute oft die Meinung hegt, Menschen wie MH seien Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, auf deren Lebensdokumente „die Öffentlichkeit“ eine Art von Rechtsanspruch habe, bleibt die Veröffentlichung von Privat- und zumal Familienbriefen für die Neugier aller möglichen Leser etwas Delikates. Im Falle dieser Sammlung ist immer festzuhalten, dass ihr MH.s Familie zugestimmt hat und dass seine beiden Söhne an ihr mitgearbeitet haben.

G. HAEFFNER SJ

KNAUP, MARCUS, *Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*. Freiburg i. Br./München: Alber (2012); Studienausgabe 2013. 664 S., ISBN 978-3-495-48626-9.

„Das Leib-Seele-Problem ist ein ‚Dauerbrenner‘, eines der ganz ‚großen‘ Probleme der Philosophie, weshalb ich nicht die Vermessenheit besitze, meine Gedanken für das letzte Wort zu dieser Thematik zu halten. Mein Anliegen ist es, Problemhorizonte kenntlich zu machen, Standard-Argumente unter die Lupe zu nehmen, die Reichweite und Grenzen bestimmter Theorien auszuloten und nach einem weiterführenden Weg zu suchen“ (21). Knaup (= K.) hat seine umfangreiche Dissertation zweigeteilt. In einem ersten Gang diskutiert er repräsentative Deutungsversuche: Dualismus, Monismen, Hylemorphismus (27–138); im zweiten Gang werden die modernen Neurowissenschaften und die Phänomenologie zum Thema.

I. A: In kolloquialem Stil, mit z. T. launigen Motti, gestützt auf reichlich Sekundärliteratur, wird der Leser über Descartes' Ort zwischen Scholastik und Neuzeit unterrichtet, seinen methodischen Zweifel, den Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*, die Leidenschaften der Seele, die Maschinenbildlichkeit des Körpers und die Freiheit des Willens. Für die Debatten bis heute stehen drei „Schlaglichter“: G. Ryle, H. Putnam, Eccles/Popper mit A. Damasio. – B. Ebenfalls in Dreizahl folgen monistische Konzepte: Spinozas Substanzmonismus (99–126), der mentale Monismus G. Berkeleys (128–138) und der materialistische Monismus (de La Mettrie, Behaviorismus, Emergenz und Supervenienz, Funktionalismus (hier nicht mit „Würdigung und Kritik“ beschlossen, sondern mit Kritik und Ausblick). – C. Als Gegenvorschlag zu Dualismus und Physikalismus stellt K. schließlich die Form-Materie-Lehre des Aristoteles vor (216–250). Sie „wird dem gerecht, dass wir uns als leib-seelische Einheit und weder als zwei zusammenaddierte Substanzen noch als bloß physikalisierbares Etwas verstehen“ (250 [keine Nebenbemerkung oder Fußnote zu den reinen Formen?]).

II. Der zweite Gang bringt fünf Schritte: A bis E. – A. *Der Mensch und sein Gehirn* (253–338) informiert zunächst nach heutigem Wissensstand über das Hirn und seine

Erforschung: Fakten (darunter besonders Schädigungen) und Theorien (samt deren Gewicht und Reichweite). Dann geht es um das Verhältnis von Hirnforschung und Philosophie, eigens um das Manifest der elf deutschen Forscher von 2004. Gegen erstaunlich optimistische Prognosen bestimmter Forschergruppen betont K., dass die Neurobiologie dem Gehirn „keine einzige Bedeutung entnehmen [kann], die sie nicht zuvor durch intersubjektive Verständigung gewonnen und in ihren Gegenstand hineingelegt hätte“ (331 – Th. Fuchs). Darum ist Perspektiven-Vielfalt geboten. – B. *Wiederentdeckung des Leibes* (339–372) durch die Phänomenologie, mit Edith Stein. Unter doppelter Hinsicht: 1. Wo Leib ist, bin ich (Körper und Leib, „hier“, in Bewegung, Ausdrucksgeschehen); 2. Wo Leib ist, bist du (Einfühlung, Orientierungszentren, Sprache des Blicks, Spiegelneuronen). – C. *Wege zum Bewusstsein* (373–426): im Disput mit F. Crick und C. Koch, mit G. Roth sowie Ramachandran und Hirstein; in Berufung auf A. Damasio („Gehirne gehören zu lebenden Organismen, die mit einer physikalischen, biologischen oder sozialen Umwelt interagieren“ [407]). Schließlich setzt K. sich mit der „neuen Bewusstseinskultur“ des Neurophilosophen Th. Metzinger auseinander, der sich und uns als „Inhalt(e) eines transparenten Selbstmodells“ auffasst (411–423). Im Fazit kommt erneut die einzufordernde Unterscheidung zwischen notwendigen und hinreichenden Bedingungen zur Sprache. – D. *Leib und Seele oder mind and brain?* (427–481): K. wehrt sich gegen die Verkleinerung des Menschen und die Herabsetzung der Welt zum Hirnkonstrukt. Erhellend der Aufweis der Fehlschlüsse in diesem Paradigma: referenziell, lokalisatorisch und mereologisch [m. E. durch die naturwissenschaftliche Beschränkung auf die Beobachter-Perspektive nahegelegt (C. S. Lewis: „looking at“ statt „along“), die man ja auch in der Ersten-Person-Perspektive nicht aufgeben muss. Darin zeigt sich allein die *contradictio in adiecto*, nicht die *contradictio in exercitu*, worauf die *retorsio* abhebt]. Im Blick auf den leibhaftigen Menschen kommen zuletzt Lebensanfang und Lebensende ins Gespräch, mit dankenswerten Klärungen zur hierzulande noch immer energisch vertretenen problematischen Hirntod-Definition. – E. *Hirnforschung und die Frage nach der Freiheit des Menschen* (482–594). Nicht von ungefähr laufen die Studien auf diese Kernfrage zu: die Bedrohung personaler, unserer Willensfreiheit (wobei deren Leugner am deutlichsten [und am unbelehrbarsten] in einen performativen Selbstwiderspruch geraten; denn wie wären Naturereignisse zu diskutieren, als welche ihre Äußerungen doch ihnen zufolge gelten müssen). K. geht auf die Libet-Experimente ein und legt den Finger rechtens auf den verfehlten Freiheitsbegriff der negativen Deutungen. Er diskutiert die Position W. Singers und weist den Kompatibilismus zurück. Während auch Searles Lückentheorie den Leib zu wenig berücksichtigt, zeigt sich klar als ungenügend die Versöhnung von Determinismus und Freiheit bei M. Pauen („Von Personen ist hier eigenartigerweise nicht mehr die Rede, sondern von fleißigen Neuronen“ [559]). Wenig hilfreich findet K. auch die quantenphysikalische Indeterminiertheit, und mit Recht. Überhaupt ist Freiheit nicht unbedingt und unverbindlich, wie schön am Schachspiel anschaulich wird (582–584). Dem knappen „Ergebnis“ (595–600) folgt das umfangreiche Literaturverzeichnis (601–645, ab 642 Internetseiten) sowie Personen- und (was Mehrarbeit bedeutet) Sachverzeichnis.

Das Buch ist, wie erwähnt, leicht und locker geschrieben (ein Teil des Umfangs hängt damit zusammen), und es liest sich auch so, bei aller Fülle der Informationen. Einige Fehler sind stehen geblieben. Ich erlaube mir, sie für den nächstdruck aufzuführen: 34, Z. 2: auf Evolutionen; 40, Abs. 1, Z. 6: „nicht ganz unbescheidene Ansicht“? 49, Abs. 2 (Zitat), Z. 5: darin, dass; 104, Motto, Z. 3: befließen; 121, Z. 2: Spinoza doch durch; Z. 12: dem *mos*; 131, Abs. 2, Z. 1: Was also; 175, Z. 4: (anormalen)?; 107, FN 337, Z. 4: werde; 225, Abs. 2, Z. 8: als Materie [ist übrigens der Leib Materie, der eine Form zukommt? Oder nicht schon Resultat der *coniunctio* der Prinzipien? 243, Text Z. 5: statt „Ihnen“ u. „mir“: Akkusativ oder Genitiv! 246, Text, Z. 3 v. u.: „Kausalursachen“? 261, Abs. 2, Z. 10: statt „nicht mehr“: ordentlich; 263, mitte: *axon*; 291, Mitte, Z. 6: technischem Fortschritt; 457, FN 110, vorl. Z.: als Ganzen (der wohl unaufhaltsame falsche Dativ nach „als“); 480, FN 216, Abs. 2, Z. 1f.: „plus jede sonstige“ (dasselbe?); Z. 4: (ebenso): eines Ganzen; 499, Abs. 3, Z. 6: einen ... gewichtigen; 583, Abs. 1, Ende: Was hat „regina ...“ mit dem Spielanfang zu tun?; 589, Abs. 2, Endzeile: nicht diese Art. J. SPLETT

WITSCHEN, DIETER, *Grundmerkmale der Menschenrechte*. Kennzeichen – Kriterien – Konturen. Paderborn [u.a.]: Schöningh 2013. 140 S., ISBN 978-3-506-77867-3.

Wie bereits in seiner vorangegangenen Publikation zur *Gewissensentscheidung* nimmt sich der Autor Dieter Witschen (= W.) eines komplexen Sachverhalts aus der praktischen Ethik an, um ihn begrifflich-analytisch darzulegen. Dies ist keine dankbare Aufgabe, da ein faktisch heftig diskutiertes Problem theoretisch aufgliedert wird, was zur Folge hat, dass konkrete Anwendungsbeispiele, welche die Darstellung anschaulicher und leichter lesbar machen würden, nicht im Zentrum stehen, sondern stets nur angedeutet werden. Dadurch wirkt die Abhandlung weniger spannend und durchaus etwas abstrakt-trocken. Für einen ethischen Diskurs, der sich heute hauptsächlich von seiner praktischen Relevanz und weniger von der theoretischen Grundlagenreflexion her versteht, ist letztere Aufgabe durchaus wieder ins Gedächtnis zu rufen. In diesem Sinne reiht sich die Abhandlung W.s ergänzend in die durchaus florierende Menschenrechtsdiskussion ein, wie der Überblick über die hauptsächliche Literatur der letzten zwei Jahrzehnte verdeutlicht (16, Anm.). Der Autor beabsichtigt jedoch keine Auseinandersetzung mit dieser, sondern präsentiert eine lehrbuchmäßige Darlegung der verschiedenen theoretischen Dimensionen des Menschenrechtsbegriffs. Diese Methode wird besonders deutlich, wenn etwa im selben Atemzug auf die Begründung der Menschenrechte bei Kant und Arendt verwiesen wird, ohne dass beide in einen kritischen Gegensatz zueinander gebracht würden oder eine anschließende Diskussion geführt würde (70f.).

Die Reflexion gliedert sich in die Betrachtung der Berechtigten (17–42), der Verpflichteten (43–58) und der Inhalte der Menschenrechte (59–139) auf. Um erstere geht es, wenn man die Merkmale „universale, gleiche, individuelle und spezielle“ Rechte betrachtet. Die Verpflichteten sind angesprochen, wenn es um die Disjunktion von juridischen und moralischen Rechten geht. Schließlich sind die Inhalte der Menschenrechte in „angeboren, fundamental, allgemeingültig, unteilbar, gleichgewichtig, unveräußerlich und unverlierbar“ unterteilt. Im Folgenden seien nur solche Unterpunkte kurz angedeutet, die aktuell problematische Dimensionen des Menschenrechtsbegriffs aufnehmen.

So werden im dritten Unterpunkt des ersten Kap.s die Menschenrechte der sog. „dritten Generation“ problematisiert (25–34), da sie den Grundsatz der Individualität in Frage stellen. Während die individuellen Freiheitsrechte und die sozialen Anspruchsrechte selbstverständliche Ansprüche von Individuen an den Staat bezeichnen, scheinen diesen die Kollektivrechte, wie sie in der Banjul-Charta (1981) formuliert und beispielsweise als „Recht auf Entwicklung“ auch von der UNO anerkannt wurden (1986), logisch entgegenzustehen. Der Widerspruch löse sich jedoch dann auf, so W., wenn man beim Gebrauch des Begriffs „Kollektiv“ einen „kollektiven“ und einen „distributiven“ Wortsinn unterscheide. Im ersteren Fall kollidiert der Begriff mit der Individualgebundenheit der Menschenrechte, im zweiten Fall jedoch nicht, da hier die „vielen Einzelnen“ im Blick bleiben: „Im letzteren Fall werden den einzelnen Mitgliedern einer bestimmten sozialen Einheit Rechte zugeschrieben, nicht einer abstrakten sozialen Entität als solcher, werden die je individuellen Rechte zwar kollektiv ausgeübt, ist aber das Kollektiv als solches nicht der Rechtsträger“ (32). Nun kann man dies als eine begriffstheoretische „Glättung“ der damit verhandelten praktischen Problemlage ansehen. W. bringt damit aber theoretisch zum Ausdruck, dass selbst die teilweise Anerkennung von Kollektivrechten keiner kollektiven Interpretation der Menschenrechte als solcher Vorschub leisten darf, sondern stets die Individualgebundenheit, d.h. der liberale Grundcharakter, zum Ausdruck kommen muss. Damit brächten auch die international anerkannten Kollektivrechte auf ihre je eigene Weise (Rechte der Völker als Rechte *sui generis*) denselben Menschenrechtsstandard der individuellen Freiheitsrechte und der sozialen Anspruchsrechte zum Ausdruck (34). Über die beiden ersten Generationen hinaus formulierten die Drittgenerationenrechte die Einsicht, dass Menschenrechte als Anspruch der Einzelnen nicht nur gegen den Staat, sondern häufig auch mit dem Staat als Garant durchgesetzt werden müssen. Dieselbe Problematik wird der Sache nach nochmals unter der Problematik der Menschenpflichten (54–58) und explizit unter der

Eigenschaft „[g]leichgewichtige Rechte“ verhandelt (109–111). Hierbei wird deutlich, dass W.s Methode der begrifflichen Aufgliederung im Verlauf des Buches einige Wiederholungen, explizit oder der Sache nach, nicht vermeiden kann.

Gerade im Diskurs über die Menschenpflichten, in welchen die moralische Dimension der Menschenrechte zum Ausdruck kommt und damit deutlich wird, dass nicht nur der Staat zu deren Realisierung verpflichtet ist, sondern dies zur Aufgabe einer aktiven Zivilgesellschaft wird (51–58), kommt W.s Standpunkt der individual-liberalen Fundierung der Menschenrechte bei gleichzeitiger Berücksichtigung der aus liberalen Grundrechten erwachsenen moralischen Verpflichtung eines jeden Einzelnen, sich und den anderen gegenüber, zum Ausdruck. Hier reiht sich nicht nur die Aufgabe der NGOs, ein, sondern auch das kantische Thema der Selbstverpflichtung, die aus der moralischen Dimension der menschlichen Würde erwächst, aber weitergehend erst im Punkt über den unveräußerbaren Charakter der Menschenrechte verhandelt wird (112–122). Damit wird ein bei Kant wichtiger, aber nicht in jeder Linie des Liberalismus ausreichend reflektierter Aspekt angesprochen, nämlich die Unverhandelbarkeit der Menschenrechte: Sie resultieren nicht aus Vertrag oder „Tausch“, sondern sind kraft des Menschseins eines jeden Individuums gegeben (118).

Letztlich sind in dieser kantischen Linie wohl die Überlegungen W.s zur theoretischen Fundierung der Menschenrechte angesiedelt. Auf sie kommt er in den ersten beiden Unterpunkten der „Inhalte“ der Menschenrechte als „angeborene und fundamentale Rechte“ zu sprechen (59–75). Damit wird auch unterstrichen, dass Menschenrechte kein vollständiges Ethos bzw. kein „Hoch-Ethos“ bezeichnen (69), was gerade ihren Rechtscharakter zunichte machen würde. Daher betont W., dass die metaethische Fundierung nichts über die normative Gültigkeit der Menschenrechte selbst aussagt: „Sollen Menschenrechtscodices ihrer Aufgabe gerecht werden, ein elementares Ethos für die Menschheit zu entfalten, dann haben sie kulturinvariant und weltanschaulich neutral zu sein. In ihnen finden sich daher basale Orientierungen normativ-ethischer Art, jedoch keine Letztbegründungen“ (90). Gerade in diesem Zusammenhang wäre jedoch zu problematisieren, welchen epistemologischen Status jene „anthropologische Konstanten“ besitzen, auf die wiederholt rekurriert wird (91, 107f.), selbst aber nicht philosophisch analysiert werden. Diese Konstanten sind es schließlich, die in der aktuellen politischen wie theoretischen Diskussion als „kulturimperialistisch“ kritisiert werden. W. geht auf diese Kritik im Punkt „Allgemeingültige Rechte“ ein und weist sie mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang zurück (78–80). Damit ist aber spätestens klar, dass eine bestimmte, den Menschenrechten innewohnende Spannung nicht bestritten werden kann: Sie dienen, so W., auf der einen Seite „als Kriterien, um bestimmte kulturelle Praktiken mit guten Gründen zu kritisieren; die Kritik impliziert, dass die entsprechende Praxis zu ändern ist“. Aber auf der anderen Seite „ermöglichen die Menschenrechte eine kulturelle Pluralität; mit ihnen ist nicht der Gedanke verbunden, es habe weltweit eine einheitliche oder gar uniforme Kultur zu geben“ (58). Gemäß der Methode dieser Abhandlung wird diese Spannung nicht zu einem Widerspruch gesteigert, sondern als praktisch lösbar postuliert.

Andere Aspekte, wie beispielsweise die Unvereinbarkeit der Todesstrafe mit den Menschenrechten (88) und das Recht auf Gewissensfreiheit als der schlichtweg fundamentale Ausdruck der Menschenwürde (107), verdienten W.s weitergehende Erörterungen und stärkere Würdigung des Rez. Schließlich sei hervorgehoben, wie insbesondere im letzten Viertel der Abhandlung ein zunehmender Rekurs auf die Menschenwürde zusehends unvermeidbar wird, was jedoch aufgrund der begriffstheoretisch-lehrbuchartigen Methode dieser Abhandlung eher en passant begründet wird.

Der Band bietet einerseits eine gute, weil begriffstheoretisch umfassende Einführung in den Menschenrechtsbegriff, indem er in der Menschenrechtsliteratur ein Desiderat größerer begrifflicher Schärfe und umfassender theoretischer Darlegung abdeckt. Andererseits will er zwei Dinge nicht leisten: eine theoretische Problematisierung des Begründungskurses wie insbesondere der Dimension der Menschenwürde und eine praktisch-politische Anwendung der Menschenrechte sowohl in der internationalen Debatte als auch in konkreten Konfliktsituationen.

M. KRIENKE

HALBIG, CHRISTOPH, *Der Begriff und die Grenzen der Tugendethik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; Band 2081). Berlin: Suhrkamp 2013. 388 S., ISBN 978-3-518-29681-3.

Tugenden sind wieder in Mode gekommen. Politiker sprechen gern von Tugenden, beklagen ihren Verlust und inszenieren sich selbst als Garanten für deren Renaissance. Philosophen fordern eine Wiederbelebung und Rückbesinnung auf teils sehr unterschiedliche Tugendkataloge. Dabei kommt es regelmäßig zu einer Über- bzw. Unterforderung der Tugend, wie Halbig (= H.) in der Einleitung zu seinem Werk bemerkt. Auf der einen Seite nämlich werde versucht, neben deontologischen und konsequentialistischen Ansätzen gewissermaßen als Konkurrenzmodell eine eigenständige Tugendethik zu kreieren, was – folgt man H. – einer Überforderung gleichkomme. Dann nämlich würde die Beurteilung von Handlungsoptionen als gut oder schlecht lediglich davon abhängen, ob sich der Akteur von seinem tugendhaften oder lasterhaften Charakter leiten ließe. Eine Unterforderung läge dagegen dann vor, wenn – besonders – die neuzeitliche Philosophie versuche, Tugenden derart in bereits bestehende konsequentialistische oder deontologische Systeme zu integrieren, dass ihnen kein intrinsischer, sondern lediglich ein instrumenteller Wert zukäme. Tugendhaft zu sein wäre dann für ein gutes Handeln zwar nützlich, jedoch prinzipiell entbehrlich.

Doch die Schwierigkeiten, die sich aus einer Revitalisierung der Tugend ergeben, beschränken sich keineswegs auf diese beiden Abgründe. Vielmehr scheint die Wiederbesinnung auf die Tugend zunächst einmal mehr Fragen mit sich zu bringen als zu klären: Was ist überhaupt eine Tugend? In welchem Verhältnis stehen Tugenden und Laster zueinander? Ist das Leben des Tugendhaften automatisch ein glückliches Leben, oder ist es nicht vielmehr so, dass der Tugendhafte eher der Verlierer ist, der in einer Logik der Gewinner den eigenen Nutzen nicht zu maximieren vermag? Setzen Tugenden einander voraus, oder sind sie unabhängig voneinander zu denken? Mit diesen und anderen Fragen beschäftigt sich H. im Rahmen einer umfassenden Ontologie der Tugend und unterzieht – in einem weiteren Schritt – die Leistungsfähigkeit dieser Kategorie für die Ethik einer kritischen Prüfung. Allerdings wird der Leser gleich an mehreren strategisch wichtigen Stellen darauf hingewiesen, dass H. das Projekt der Tugendethik für „gescheitert“ erachtet – so nämlich auf der Buchrückseite, in der Einleitung und im Fazit.

Bevor der Autor die Gründe dafür offenlegt und im Speziellen das Problem der strukturellen Über- bzw. Unterforderung der Tugend diskutiert, befasst er sich mit der grundlegenden Frage, was denn eigentlich eine Tugend ist. Erst dann nämlich lässt sich beantworten, was die Kategorie der Tugend in der Ethik zu leisten vermag und wie sich die unterschiedlichen modernen Ansätze einer Tugendethik sinnvoll strukturieren lassen.

Dieser Ontologie der Tugend geht H. im ersten Teil („Der Begriff der Tugend“) seines Buches, genauer gesagt im ersten Kap. des ersten Teils, dann auch ausführlich nach. In der Fülle der behandelten Aspekte setzt Verf. einen Schwerpunkt einerseits auf die Dimension des intrinsischen Wertes, wobei er vier Bedeutungen von „intrinsisch“ unterscheidet und in der Folge danach fragt, ob der Besitz oder die Ausübung einer intrinsisch wertvollen Einstellung zu intrinsischen Werten (= Tugend) das Primäre sei, andererseits auf die situationistische Herausforderung. Im zweiten Kap. unternimmt H. einen grundlegenden Klassifizierungsversuch von Tugenden, um dann im dritten Kap. die Struktur des Lasters und dessen Verhältnis zur Tugend näher zu beleuchten. Im vierten Kap. folgt eine Diskussion über die Einheit der Tugend, im fünften untersucht H. das Verhältnis von Glück und Tugend, insbesondere jene Spannung, die „zwischen einem Leben, das eine große Menge intrinsischer Werte verwirklicht, und einem Leben, das für die Person gut ist, dieses Leben lebt“ (272), bestehen mag und die ein tugendethischer Ansatz jedenfalls zu überwinden bestrebt sein muss.

Der zweite Teil des Buches handelt von den – bereits mehrfach angedeuteten – „Grenzen der Tugendethik“: Dabei werden im sechsten Kap. verschiedene zeitgenössische Zugänge analysiert, namentlich jene von Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre sowie Michael Stocker, und schließlich vier Formen von Tugendethik präsentiert, wobei Verf. hier unter anderem die Werke der Tugendethiker Michael Slote, James Martineau, Rosalind Hursthouse und Christine Swanton bespricht. Das Werk schließt mit einer

noch stärker systematischen Besprechung der diversen Grenzen und Hindernisse am Weg zu einer modernen Tugendethik ab (Kap. 7).

Das ernüchternde Ergebnis, auf das der Leser freilich schon vorbereitet war, lautet, dass das Projekt einer eigenständigen Tugendethik nach Meinung von H. gescheitert sei, und zwar insofern gescheitert, als die Erwartungen, welche üblicherweise an die Wiederbelebung der Tugendethik geknüpft sind, nicht befriedigt werden konnten. So eigne sich die Kategorie der Tugend nicht für die Apologie eines – häufig seinerseits erklärungsbedürftigen – *Common Sense* gegenüber der philosophischen Theoriebildung. Da überall dort, wo ein kritisches Korrektiv bzw. eine Orientierungshilfe geboten werden soll, doch ein Mindestmaß an Theoriebildung notwendig ist, trage die Tugendethik eben nicht zur Komplexitätsreduktion bei, genau so wenig, wie es sich bei ihr um einen Königsweg in der Beantwortung der Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ handle.

Wenn H. schließlich in seinem Ausblick einen möglichen Weg der Tugend nach der Tugendethik skizziert, scheint es ihm aber doch wichtig zu sein, die doch insgesamt positiven Beiträge der Tugend für eine moderne Ethik herauszuarbeiten und zu würdigen. Und so schließt er mit dem Satz: „Auch wenn es sich bei den Tugenden mithin nicht um die begrifflich primäre Kategorie der Ethik handelt, erweisen sie sich doch als primär für ein Verständnis sowohl des Ausgangspunktes unserer moralischen Entwicklung wie für die Bestimmung ihres Ziels – und damit auch als unverzichtbar für die Deutung des Wegs, der sich in Scheitern oder Gelingen zwischen beiden aufspannt.“ (365)

H.s Werk beinhaltet alle Zutaten für einen philosophischen Bestseller: begriffliche Schärfe, klarer Aufbau, präzise Argumentation, ein konsequent entwickelter Spannungsbogen und ein tragisches Ende. Da Verkaufsschlager im Bereich der akademischen Philosophie aber selten sind, verspricht es – zumindest – zu einem Standardwerk normativer Ethik zu werden.

C. PAGANINI

REYDON, THOMAS, *Wissenschaftsethik*. Eine Einführung (UTB 4032). Stuttgart: Verlag Eugen Ulmer 2013. 143 S., ISBN 978-3-8252-4032-5.

Mit seinem Einführungsband „Wissenschaftsethik“ richtet sich Reydon (= R.) primär an angehende Naturwissenschaftler, denen er in der Promotionsphase Grundwissen und Orientierung in besagtem Teilbereich der angewandten Ethik bieten will. Diese Ausrichtung bedeutet aber zugleich eine Weichenstellung weg von Detailfragen und Spezialisierung hin zu einer grundsätzlichen Sensibilisierung für die Problematik.

In den beiden einführenden Kapiteln (1. Bedeutung der Wissenschaftsethik, 2. Was ist Ethik?) stellt R. verschiedene grundsätzliche Überlegungen an. So diskutiert er etwa die zurzeit im deutschen Sprachraum geführte Debatte nach der Eigenart der Bereichsethik bzw. ob es sinnvoll sei, wenn in den unterschiedlichen Bereichsethiken unterschiedliche normative Regulative zur Anwendung kommen. Allerdings beschränkt er sich darauf, das Problem anzureißen, um sich dann – intensiver – mit der Frage auseinanderzusetzen, worin die spezifischen Herausforderungen der Wissenschaftsethik liegen: Die wissenschaftliche Handlungspraxis ist von Innovationen und raschen Veränderungen geprägt, deren gesellschaftliche Auswirkungen nur zum Teil abschätzbar sind. Auch ist es, so konstatiert er, schwierig, eine klare Abgrenzung gegenüber „verwandten“ Bereichsethiken vorzunehmen; vielmehr besteht zu diesen – namentlich aufgezählt werden die Technikethik, Bioethik und Nanoethik – eine Vielzahl an Überschneidungen. Auf diesem schwierigen Terrain nun ist es die Aufgabe der Wissenschaftsethik, Handlungsoptionen darzustellen und zu diskutieren.

Was die einleitenden Worte zur Ethik betrifft, so referiert R. zunächst die gängige Unterscheidung zwischen Moral und Ethik bzw. expliziert die wichtigsten normativen Ansätze. Letzteres geschieht, da Verf. auf diese Weise zeigen möchte, dass es für die Behandlung und – gegebenenfalls – Lösung eines wissenschaftsethischen Problems nicht gleichgültig ist, aus welcher Perspektive heraus dieses betrachtet wird. So bedeutet es bereits auf der Ebene der Wahrnehmung einen Unterschied, ob ich eine Fragestellung aus einem deontologischen oder einem utilitaristischen Blickwinkel sehe – um nur ein Beispiel zu nennen. Konsequenterweise mahnt R. angehende Naturwissenschaftler, seine Leser, die eigene Perspektive nicht für die einzig mögliche zu halten, sondern sich

zumindest versuchsweise in das Denken anderer Menschen hineinzusetzen. In einem weiteren Schritt mag die Wissenschaftsethik sie dazu befähigen, Werkzeug anzubieten, um der Antwort darauf, welche Handlungsoption die beste sei, ein Stück näher zu kommen. Dies kann aber nur bewältigt werden, wenn erstens das gesamte Spektrum der Handlungsoptionen bekannt ist, man zweitens weiß, wer von welchen Optionen in welcher Weise betroffen ist bzw. drittens, welche normativen Zugänge was implizieren, und wenn man viertens ausreichend Zeit hat, Pro und Kontra der verschiedenen möglichen Entscheidungen ausreichend abzuwägen.

Entgegen der nach wie vor verbreiteten Behauptung, dass Wissenschaft frei von nichtepistemischen Werten sei bzw. sein soll, zeigt R. im dritten Kapitel auf, warum es weder möglich noch wünschenswert ist, die Wissenschaft völlig wertfrei zu halten. In der Folge argumentiert er dafür, die Trennung zwischen „reiner“ und „anwendungsbezogener“ Forschung fallen zu lassen, sich bewusst zu machen, dass „die Produktion von Wissen [immer] für bestimmte Zwecke ausgerichtet ist“ (58), und sich von daher zu überlegen, ob man die Wertfrage nicht neu bzw. anders stellen und Wissenschaft im Dienst der Verbesserung der Lebensumstände für den Menschen auffassen sollte.

Im anschließenden Textabschnitt (4. Die wissenschaftsinterne Verantwortung des Wissenschaftlers) wendet sich R. der Verantwortungsethik und damit einem normativen Ansatz zu, der in den letzten Jahren für verschiedene Bereichsethiken (etwa auch die Medientechnik) ausbuchstabiert wurde und insbesondere in der Wissenschaftsethik vielversprechend zu sein scheint. Auf eine theoretische Grundlegung folgt die Diskussion eines konkreten Beispiels – nämlich das der Veröffentlichungspraxis –, bei dem es sich zwar möglicherweise nicht um das brisanteste Problem der Wissenschaftsethik handelt, sehr wohl aber um eine Frage, der sich jeder Nachwuchswissenschaftler früher oder später stellen muss. In Kapitel 5 wird die Entfaltung des Verantwortungsbegriffs fortgesetzt, wobei exemplarisch die Positionen von Hans Jonas, Francis Bacon und Ulrich Beck herausgegriffen werden. Schließlich scheint die Debatte um die „wissenschaftsexterne Verantwortung des Wissenschaftlers“ auf eine Entscheidung hinauszulaufen, ob man nämlich Wissenschaftsethik als eine positive Ethik – Forschung zur Verbesserung der menschlichen Lebensumstände – oder eine negative Ethik – Forschung, ohne Schaden zu verursachen – verstehen will.

Die letzten beiden Textblöcke befassen sich mit der guten wissenschaftlichen Praxis (6) und – gewissermaßen als Ausblick – der Ethik im Wissenschaftsmanagement (7). Dabei betont R. zu Recht, dass die Rede von der guten wissenschaftlichen Praxis nicht dazu führen sollte, ein starres Korsett an Regeln zu entwerfen, sondern vielmehr dazu, die Akteure zu sensibilisieren und einen – sowohl in der wissenschaftlichen Community als auch in der Gesellschaft geführten – Austausch darüber in Gang zu setzen, was moralisch gutes Handeln im Wissenschaftsbetrieb ausmacht. Mit diesem Schlussimpuls entlässt der Verf. seine Leser in die Eigenverantwortung und hat mit seinem durchaus gelungenen Einführungsbändchen gewiss dazu beigetragen, dass sie diese bewusst(er) wahrnehmen und gestalten werden.

C. PAGANINI

HERMANNI, FRIEDRICH, *Metaphysik*. Versuche über letzte Fragen. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 251 S., ISBN 978-3-16-150622-2.

Die vorliegende Publikation, die schlicht mit ‚Metaphysik‘ überschrieben ist, enthält eine Reihe von Beiträgen zu metaphysischen Themen, die auf Veröffentlichungen des Verf.s in den letzten Jahren zurückgehen. Auf die aktuelle Diskussion über den Metaphysikbegriff geht Hermanni (= H.) nicht näher ein, sondern wartet mit einer eigenen Definition von Metaphysik auf, die darauf abhebt, bei der Metaphysik handle es sich um den „Versuch, letzte Fragen mit Hilfe der Vernunft zu beantworten“ (1). Solche Fragen betreffen ihm zufolge „die Welt als ganze, den Grund der Welt und den Platz des Menschen in der Welt“ (ebd.). Wesentlich für diese Fragen ist, dass sie sich unvermeidlich einstellen und doch von den Einzelwissenschaften nicht beantwortet werden können. Auch wenn H. einräumt, dass die Antworten, welche die Metaphysik gegeben hat, in vielen Fällen einer kritischen Prüfung nicht standgehalten haben, so findet er andererseits ältere und neuere Programme, welche die Metaphysik grundsätzlich verabschieden wollen, ebenso wenig überzeugend, da diese stets mit Voraussetzungen operieren, die „ihrerseits von metaphysi-

scher Art sind“ (ebd.). Dies führt nach H. dazu, dass die Vernunft am Ende nicht die Frage stellt, ob sie überhaupt Metaphysik betreiben will, sondern einzig und allein danach fragt, in welcher Weise sie das tun möchte. H. listet sodann eine ganze Reihe von Fragen auf, die er „im kritischen Gespräch mit der Geschichte der Metaphysik und ihren gegenwärtigen Gestalten [] im Zusammenhang [] beantworten“ (ebd.) möchte. Im Einzelnen sind das die folgenden vier Fragen: Was ist der Grund für das Dasein und Sosein der Welt, und in welchem Zusammenhang steht dieser Grund zum Gedanken Gottes? Worin besteht das Wesen der menschlichen Freiheit, und was hat es mit den Übeln auf sich, die der Mensch tut und die ihm widerfahren? In welcher Beziehung stehen die seelischen Zustände des Menschen zu seinen körperlichen, und was darf der Mensch über seinen Tod hinaus hoffen, wenn er etwas hoffen darf? Wie ist das Verhältnis zwischen den Antworten einzuschätzen, welche die Weltreligionen auf diese Fragen gegeben haben?

Faktisch handelt es sich hier in der Tat um Fragen, die im Zentrum der gegenwärtigen weltanschaulichen Diskussion stehen. Naheliegenderweise beginnt H. im ersten Teil seines Buches mit der „Grundfrage der Metaphysik, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts“ (ebd.). Dabei geht es ihm darum, deutlich zu machen, dass diese Frage nicht, wie oft genug behauptet wird, abwegig ist. Im Einzelnen beschäftigt er sich in drei Kapiteln mit dem kosmologischen, dem ontologischen und dem teleologischen Argument. Das erste Kap., das das kosmologische Argument zum Thema hat, widmet sich „der eingeschränkten Frage, warum es Wirkliches gibt, das auch nicht sein kann“, bezieht sich also auf die „Frage nach dem Grund des Kontingenten“ (2). H. bescheinigt dem kosmologischen Argument eine „bemerkenswerte Unverwüstlichkeit“ (16). Auch wenn es im kontinentaleuropäischen Denken der Gegenwart oft wie ein toter Hund behandelt werde, so lasse sich andererseits nicht leugnen, dass es in der angloamerikanischen Theologie und Religionsphilosophie eine Reihe neuer Verteidiger gefunden habe. Idealtypisch lassen sich H. zufolge drei Versionen unterscheiden: 1) die sogenannte Kalam-Version, die von der Annahme ausgeht, dass die Welt nur eine endliche Vergangenheit haben kann; 2) die thomanische Version und 3) eine auf Leibniz und Samuel Clark zurückgehende Version, die beide die Möglichkeit einer unendlichen Vergangenheit der Welt einräumen. Eine weitere Differenz zwischen den drei Versionen besteht darin, dass die zweite Version ebenso wie die erste Version auf das Kausalprinzip rekurriert, während die dritte Version den Satz vom zureichenden Grund in Anspruch nimmt. Die Kalam-Version ist nach H. „schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil sich die Frage, ob die Welt ewig ist oder nicht, weder durch apriorische Argumente noch durch die heutige Physik entscheiden lässt“ (2). Auch die thomanische Version ist H. zufolge mit Problemen behaftet. Man muss nämlich „keineswegs annehmen, dass irgendwann gar nichts existieren würde, wenn es ausschließlich vergängliche Dinge [gibt]“ (31). Zudem kann Thomas „weder die Möglichkeit einer unendlichen Kausalkette ausschließen noch die Möglichkeit, dass es sich beim ersten Glied der Kette um eine unvergängliche Urmaterie handelt“ (ebd.). Einzig die dritte Version scheint nach H.s Worten „einer kritischen Prüfung standzuhalten“ (2). Dieser Version zufolge kann „der zureichende Grund [] nur in etwas gefunden werden, das notwendigerweise existiert“ (ebd.). Selbst wenn nämlich die Reihe der kontingenten Dinge ins Unendliche zurückginge und wenn sich jedes Element der Reihe durch andere Elemente erklären ließe, wäre immer noch nicht erklärt, warum es überhaupt Kontingentes gibt. Dafür aber müsse es eine Erklärung geben, wenn der Satz vom Grund gilt, dem zufolge alles einen Grund dafür hat, warum es überhaupt ist und warum es so und nicht anders ist. Ob die dritte Version als gelungen gelten kann, hängt nach H. im Wesentlichen von der Beantwortung dreier Fragenkomplexe ab: „1) Wäre mit der Erklärung jedes einzelnen kontingenten Dings auch die ganze Reihe der kontingenten Dinge zureichend erklärt, sodass die Erklärung der Welt ohne einen außerweltlichen Grund auskäme? 2) Ist der Satz vom zureichenden Grund gültig, und darf er auf die Welt als ganze angewendet werden? 3) Ist ein notwendig existierendes Wesen überhaupt denkbar, und ist man gegebenenfalls berechtigt, es mit Gott zu identifizieren“ (32f.)

Im Anschluss an das kosmologische Argument, das eine Antwort gibt auf die eingeschränkte Frage nach dem Grund, wendet sich H. im zweiten Kap. dem ontologischen Argument zu. Er setzt hier wie folgt an: Durch das kosmologische Argument sei Gottes Existenz und daher auch seine Möglichkeit bewiesen. Worin aber liegt der Grund für seine

notwendige Existenz, müsse man weiter fragen, wenn dieser, wie die Kritik am ontologischen Argument gezeigt habe, nicht darin liegen könne, dass Existenz zu seinem Begriff gehöre. Als Antwort auf diese Frage schlägt H. eine andere Form des ontologischen Arguments vor, die „auf der platonisch inspirierten und zu begründenden Annahme“ beruht, „dass das Gute von sich aus nach [dem] Sein strebt, und zwar in dem Grade, in dem es gut ist“ (3). Aus diesem Grund „hat das summum bonum, dasjenige also, was im höchsten Maße sein soll, die größtmögliche Tendenz, wirklich zu sein, es existiert mithin notwendigerweise. Mit anderen Worten: Es kann nicht nicht sein, weil es unbedingt sein soll“ (ebd.).

Im dritten Kap., das sich mit dem teleologischen Argument beschäftigt, geht H. von der Frage nach dem Dasein über zur Frage nach dem Grund des Soseins der Welt. Er konzentriert sich dabei auf das Problem, das s. E. in der gegenwärtigen Debatte um das teleologische Argument, soweit sie seriös geführt wird, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht, der Frage nämlich, wie es zu erklären ist, „dass viele Parameter unseres Universums, zum Beispiel die Stärken der Grundkräfte und die Massen der Elementarteilchen, Werte besitzen, deren geringfügige Veränderung die Entstehung von Leben, wie wir es kennen, ausgeschlossen hätte“ (4). Zur Erklärung dieser Feinabstimmung setzen manche Physiker ihre Hoffnung auf eine endgültige physikalische Theorie; andere möchten die lebensfreundlichen Parameter-Werte unseres Universums durch eine Viele-Welten-Hypothese erklären. Wenn nämlich hinreichend viele Universen synchron oder diachron existierten, die sich durch ihre Parameterwerte unterschieden, seien, so argumentieren sie, „in einem oder mehreren dieser Universen Werte zu erwarten, die für die Entstehung des Lebens günstig sind“ (ebd.). Wenn eine dieser Erklärungen zutreffen sollte, dann könnte die Feinabstimmung des Universums nicht länger als Argument für eine intelligente Weltursache ins Feld geführt werden, die an der Entstehung des Lebens interessiert ist. Dennoch könnte man in einem solchen Fall nach H. nicht auf die Planungshypothese verzichten. Denn man stünde nun vor dem Problem einer Feinabstimmung zweiter Ordnung, die ihrerseits erklärungsbedürftig wäre und sich nur durch eine Planungshypothese erklären ließe. Das Manko des teleologischen Arguments sieht H. freilich darin, dass es nicht in der Lage ist, die Weltursache, auf die es rekurriert, „in quantitativer, qualitativer und modaler Hinsicht näher zu bestimmen“ (88). Es führt also „zu einem unbestimmten Ergebnis“ (89). H. ist der Meinung, diese Unbestimmtheit ließe sich nur „durch eine invertierte und alle Erfahrung umfassende Version des Argumentes vermeiden“ (ebd.). „Statt von einzelnen Beschaffenheiten der Welt“ auszugehen, müsste man „von einem wohlbestimmten Begriff der Weltursache ausgehen und die Existenz dieser Ursache durch Vordersage der faktischen Gesamtbeschaffenheiten der Wirkung nachweisen“ (ebd.). H. nennt als Beispiel für eine solche anspruchsvolle Version des teleologischen Arguments Schellings positive Philosophie. Schelling gehe davon aus, die Existenz Gottes sei „durch empirische Bestätigung der Erwartungen zu erweisen, die sich aus dem Gottesbegriff der reinen Vernunft für die Verfassung der natürlichen und geschichtlichen Welt ergeben“ (ebd.). Der Gottesbeweis wird aber dadurch, wie H. formuliert, „zu einem umfassenden und bis auf Weiteres nicht abschließbaren Projekt“ (ebd.).

Der zweite Teil von H.s Buch befasst sich mit dem Problem der menschlichen Freiheit und dem Problem des Übels in der Welt unter einer bestimmten Rücksicht, nämlich unter derjenigen, in welchem Verhältnis beide Probleme zum Gottesgedanken stehen. Zum Freiheitsproblem merkt H. an, es sei unstrittig, „dass freie Handlungen sowohl von fremdbestimmten als auch von zufälligen zu unterscheiden und daher als selbstbestimmte Handlungen zu verstehen sind“, strittig hingegen, „ob und in welchem Sinne alternative Handlungsmöglichkeiten bestehen müssen, damit eine Handlung frei ist“ (5). H. geht von einem kompatibilistischen Freiheitsverständnis aus. Handlungen sind für ihn dann und nur dann frei, wenn sie nicht zufällig geschehen, wenn sie weiterhin nicht unter äußerem oder innerem Zwang erfolgen und wenn schließlich die Überzeugungen und Wünsche, in denen sie gründen, nicht manipuliert wurden. Positiv ausgedrückt bedeutet dies: „Freie Handlungen sind von Wünschen und Überzeugungen bestimmt, die zum individuellen Charakter einer Person, ihrem Selbst gehören“ (ebd.). Gegen ein solches Freiheitskonzept könnte von inkompatibilistischer Seite eingewandt werden, dass hier einer notwendigen Bedingung von Freiheit nicht Rechnung getragen wird. Muss, so könnte man fragen, „ein Akteur seinen individuellen Charakter nicht

entweder selbst hervorgebracht haben oder beliebig verändern können, damit die Handlungen, die ihm entspringen, frei und zurechenbar sind“ (ebd.): Für H. beruht ein solcher Einwand auf einem Missverständnis. Er übersieht nämlich die Unhintergebarkeit des Selbst. Libertarier, die Personen ein Vermögen absoluter Spontaneität zusprechen, sollten ihm zufolge bedenken, „dass diese Personen keine weltlosen Subjekte sind, die gleichsam ‚von außen‘ auf die Welt einwirken können“ (115).

Beim Theodizeeproblem möchte H. zwischen einer logischen und einer empirischen Variante unterscheiden. Bei der logischen Variante geht es um die Frage, ob die beiden Annahmen, dass es Übel in der Welt gibt und dass ein allmächtiger vollkommener Gott existiert, im Verhältnis des Widerspruchs zueinander stehen. H. sieht hier keinen Widerspruch. Denn ein allmächtiges Wesen könnte zweifellos einen moralisch zureichenden Grund haben, Übel zuzulassen. Dieser Grund läge vor, wenn die Zulassung von Übeln logisch notwendig mit größeren Gütern verbunden wäre. H. verwirft zwar die *free will defense*, bringt aber stattdessen eine *no better world defense* ins Spiel, die davon ausgeht, dass eine unübertrefflich gute Welt nicht notwendigerweise übelfrei gut ist. Unter dieser Voraussetzung ist es „logisch möglich, anzunehmen, die wirkliche Welt sei unübertrefflich gut und unter den faktischen Übeln gebe es keine, ohne die sie besser wäre“ (6f.). Bei der zweiten Variante geht es um die Frage, „ob die Annahme, die Welt sei unübertrefflich gut, nicht nur logisch möglich, sondern auch empirisch plausibel ist“ (7). Nach H. kann eine solche Frage weder bejaht noch verneint werden, weil ihre Beantwortung unsere empirischen Erkenntnismöglichkeiten überschreite. Sie würde nämlich „nahezu Allwissenheit voraussetzen, um erstens den gesamten (mithin auch zukünftigen) Verlauf der wirklichen Welt halbwegs zu überblicken, um zweitens jenen veränderten Verlauf in etwa zu kennen, der sich aus der Verhinderung faktischer Übel ergäbe, und um drittens im Besitz einer rational verbindlichen Axiologie zur [] Bewertung möglicher Welten zu sein“ (ebd.). Abschließend geht H. auf den Vorwurf ein, der zum festen Bestandteil der deutschsprachigen Theodizeedebatte gehört, bei jeder Art von Theodizee handle es sich um ein fragwürdiges Unternehmen, das auf den Versuch hinauslaufe, sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott zu versöhnen. Ein solcher Vorwurf wäre ihm zufolge freilich „dann und nur dann berechtigt, wenn zuvor auf theoretischer Ebene gezeigt würde, dass es unter den faktischen Übeln solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte und die deshalb gegen dessen Existenz sprechen“ (144). Da in der deutschsprachigen Diskussion aber kaum nennenswerte Anstrengungen unternommen werden, einen solchen Nachweis zu erbringen, vermutet H. theorieexterne Motive, die hier ins Spiel kommen. Nur so lasse sich nämlich erklären, dass Theorien des Bösen, die dessen Sinnlosigkeit nicht für ausgemacht hielten, von vornherein als sinnlos diskreditiert würden.

Im dritten Teil des Buches befasst sich H. mit den beiden Fragen, „in welchem Verhältnis die Seele des Menschen zu seinem Körper steht und was er über seinen Tod hinaus hoffen darf, wenn überhaupt Grund zur Hoffnung besteht“ (7). In seinen Ausführungen zum Leib-Seele-Problem kritisiert H. zunächst mit dem Dualismus und dem Physikalismus „die beiden gleichsam orthodoxen Positionen in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes“ und macht dann „einen heterodoxen Gegenvorschlag zur Bewältigung des Leib-Seele-Problems“ (147). Seines Erachtens muss jede überzeugende Lösung des Leib-Seele-Problems drei Prinzipien gerecht werden, nämlich a) dem Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit des Physischen, b) dem Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen und c) dem Prinzip der explanatorischen Irreduzibilität des Mentalen. Ohne Zweifel werden nun, wie H. betont, die beiden üblichen Versionen des Dualismus und Physikalismus diesen drei Prinzipien nicht gleichermaßen gerecht. Der interaktionistische Dualismus verletze das erste, der epiphänomenalistische Dualismus und der eliminative Materialismus das zweite und die physikalistische Identitätstheorie das dritte (und streng genommen auch das zweite) Prinzip. Für die von ihm favorisierte Lösung spricht nach H., dass sie „alle drei Prinzipien“ integriert, „indem sie eine nicht-physikalistische Identitätstheorie mit einem epistemischen Parallelismus verbindet“ (8). Was es mit der nichtphysikalistischen Identitätstheorie auf sich hat, erläutert H. wie folgt: Die Vertreter der physikalistischen Identitätstheorie nehmen an, mentale Zustände seien mit physischen und neuronalen Zuständen genau in dem Sinne identisch, in dem Blitze mit elektrischen Ladungen in der Atmosphäre identisch sind. Das Wort ‚ist‘

hat in diesem Falle also die Bedeutung von ‚ist nichts anderes als‘ oder ‚ist sonst nichts als‘. Demgegenüber müsse das ‚ist‘ im zweiten nichtreduktionistischen Sinn so verstanden werden, dass „psychophysische Identitätsaussagen die Bedeutung haben: Ein und dasselbe, was dieser konkrete mentale Zustand ist, ist aus anderer Perspektive auch dieser konkrete physische Zustand“ (161). Vor diesem Hintergrund plädiert H. dafür, die Identität von Leib und Seele und zwischen physischen und mentalen Zuständen so zu verstehen, dass dasselbe, was das Wesen des einen ist, auch das Wesen des anderen ausmacht. Da keine geeigneten Ausdrücke zur Bezeichnung des Dritten zur Verfügung stehen, könne man hier, so meint er, „auf eine Kennzeichnung vielleicht verzichten“; es sei aber auch möglich, „annäherungsweise von ‚Personen‘ und ‚personalen Zuständen‘ zu sprechen“, wobei man sich allerdings klar sein müsse, dass man damit „eine Unterbestimmung des Personalen“ (163) in Kauf nehmen würde. Hinsichtlich des epistemischen Parallelismus stellt H. fest: Dasjenige, was dem Mentalen und dem Physischen als Identisches zugrundeliege, erscheine ähnlich wie der römische Gott Janus in doppelter Gestalt. Wie dieser haben auch die Person und ihre Zustände ein doppeltes Gesicht, insofern sie sich von ‚außen‘ als Körper und körperliche Zustände und von ‚innen‘ als Seele und seelische Zustände zeigen. H. spricht auch von einer Doppelgestalt des Dritten, das „einerseits aus der Perspektive der dritten Person „als komplexe Einheit physischer Prozesse mit physikalisch geschlossenem Erklärungsprofil“ erscheine und andererseits „aus der Perspektive der ersten Person [] als Akteur mit bestimmten mentalen Zuständen und Kompetenzen, die sein Handeln bestimmen“ (8).

Bei der Behandlung der Frage nach dem Verständnis des Todes und der Denkbarkeit seiner Überwindung geht H. zunächst auf das „Standardmodell der christlichen Eschatologie“ (ebd.) ein, das die biblische Auferstehungshoffnung mit der platonischen Annahme vom Tod als der Trennung der unsterblichen Seele von ihrem Leib verknüpft. Eine Rezeption des platonischen Leib-Seele-Dualismus erschien H. der Tradition nach vor allem deshalb erforderlich, um das Problem der diachronen personalen Identität zu lösen, vor dem die christliche Auferstehungshoffnung steht. Denn nur die kontinuierliche Existenz der Seele, so glaubte man, könne die Identität des Auferweckten mit dem Verstorbenen gewährleisten. Nach H. sprechen nun aber „gewichtige Gründe gegen die [] Annahme, die Seele sei eine vom Körper abtrennbare Substanz“ (ebd.). Daher lege sich die Annahme nahe, dass der Tod das Ende des ganzen Menschen sei. Wenn die Lehre vom Ganztod des Menschen zutrifft, stellt sich freilich die Frage, wodurch die zeitübergreifende Identität der Person gewährleistet ist. H. diskutiert zwei Antwortversuche. Der erste geht davon aus, dass die personale Identität des Auferweckten mit dem jetzt Lebenden „durch die materielle Kontinuität zwischen dem irdischen und dem verherrlichten Leib oder durch die Selbigkeit ihrer materiellen Bestandteile gewährleistet“ (184) ist. Dieser Antwortversuch, der etwa von Van Inwagen vertreten wird, wird von H. verworfen. Stattdessen favorisiert er den anamnetischen Antwortversuch. Hier geht man davon aus, dass der Mensch im Tode ganz und gar zugrundegeht, aber im Gedächtnis Gottes weiterlebt. H. rekurriert hier auf Überlegungen von Hans Jonas. Jonas stellt die Frage, auf welche Weise die Vergangenheit gegenwärtig sein kann, so dass Aussagen über sie wahrheitsfähig sind, und gibt darauf zur Antwort: Man müsse annehmen, dass sie in einem umfassenden und ewigen Gedächtnis präsent bleiben. Da ein solches Gedächtnis aber ohne ein Subjekt nicht denkbar sei, müsse es seinen Sitz im Geiste Gottes haben. Zum Verständnis einer solchen Argumentation fügt H. an, die Rede von dem Weiterleben in Gottes Erinnerung könne „in der christlichen Theologie nicht an die Stelle der Auferstehungshoffnung treten“, sie könne vielmehr „nur die Aufgabe haben, die personale Identität der Auferweckten mit den jetzt Lebenden bzw. den Verstorbenen verständlich zu machen“ (187). Gegen die Behauptung, die göttliche Erinnerung könne die identitätsstiftende Rolle übernehmen, die im Standardmodell der unsterblichen Seele zugeordnet war, lässt sich allerdings ein Verdopplungseinwand ins Feld führen, der von der logischen Möglichkeit ausgeht, dass Gott eine in seinem Gedächtnis präsente Person zweimal zu einem neuen selbständigen Leben erweckt“ (9). H. macht gegen eine solche Argumentation geltend: Wie jede andere Person ist auch eine bestimmte Person – H. nennt sie Oskar – „einmalig, weil [] durch [ihre] unverwechselbare Lebensgeschichte konstituiert“ (189). Wenn es nun wirklich Oskar wäre, der nach dem Tod in Gottes Ge-

dächtnis bliebe, dann könne er unmöglich mehrfach auferweckt werden. Wäre solches nämlich möglich, dann hätte sich Gott „nicht an Oskar in seiner biographischen Einmaligkeit erinnert, sondern nur an allgemeine Züge, die er mit anderen teilt“ (ebd.).

Im vierten und letzten Teil seines Buches behandelt H. die Frage, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen zu beurteilen sind. Ist man der Auffassung, dass religiöse Wahrheitsansprüche nicht generell unberechtigt sind, hat man – idealtypisch gesehen – drei Antwortmöglichkeiten. Man kann sich erstens auf die Seite des Exklusivismus schlagen, der Wahrheitsansprüche nur einer Religion für berechtigt hält und die Wahrheitsansprüche aller übrigen bestreitet. Gegen eine solche Position lässt sich aber nach H. einwenden, dass es angesichts der historischen Zusammenhänge und der inhaltlichen Parallelen zwischen den Religionen schwer sei, plausibel zu machen, warum nur eine Religion eine Ausnahmestellung einnehmen sollte. Man kann zweitens für den Inklusivismus optieren. Diesem zufolge sind „die Wahrheitsansprüche mehrerer Religionen berechtigt, im höchsten Maße aber nur die einer einzigen“ (10). H. sieht bei einer solchen Position die folgende Schwierigkeit: In seiner dogmatischen Version setze der Inklusivismus die Wahrheit der eigenen Religion fraglos voraus und beurteile die anderen Religionen nach ihrer Nähe zur eigenen Religion. Wenn nun aber die anderen Religionen in gleicher Weise verführen, ergäbe sich „eine Vielheit von Inklusivismen, die [] unvermittelt [gegenüberstehen]“ (ebd.). Die dritte Option ist schließlich der Pluralismus, der von der Annahme ausgeht, „die Wahrheitsansprüche mehrerer Religionen seien im höchsten Maße berechtigt“ (ebd.). H. bezieht sich hier auf John Hick, der alle Weltreligionen zu dieser Gruppe zählt. Weiterhin geht Hick H. zufolge zwar davon aus, dass die Weltreligionen, weil sie gewisse soteriologische und ethische Kriterien erfüllten, auf die transzendente Wirklichkeit zurückzuführen seien. Gleichzeitig lässt er aber keinen Zweifel daran, dass diese transzendente Wirklichkeit unsere Vorstellungskraft übersteige, was zur Folge habe, dass alle konkurrierenden Vorstellungen, die sich die Weltreligionen von dieser transzendenten Wirklichkeit machten, unzutreffend seien. Verschiedenen Weltreligionen höchste Geltung zuzuschreiben hat also, wie H. formuliert, „die Preis, ihre Unterschiede aus der Wahrheit der Religion auszuschließen“ (ebd.). Im Blick auf die Defizite genannter Modelle resümiert H.: „Eine aussichtsreiche Theologie der Religionen sollte zwei Qualitäten vereinen: den Blick für die Vielheit und den spezifischen Charakter der religiösen Phänomene einerseits und die Kraft zu einer systematischen Gesamtdeutung andererseits“ (203). Da die Religionsphilosophien Hegels und Schellings diese Qualitäten in einem Maße aufweisen, das seinesgleichen sucht, besteht nach H. Grund zu der Vermutung, „dass von einem Rückgriff auf Hegel und Schelling innovative Impulse für die gegenwärtige religionstheologische Debatte ausgehen können“ (ebd.). Beide vertreten nämlich nach H. „einen kritischen Inklusivismus, der die Religionen nicht am externen Maßstab einer bestimmten Religion misst, sondern am Begriff der Religion, der allen Religionen zugrundeliegt und in dem ihre Vielheit gründet“ (10).

Konkret geht H. näher auf Hegel ein, bei dem der Begriff der Religion auf zwei Annahmen fußt. Für die Religion ist erstens wesentlich, dass sie „das endliche Bewusstsein vom Unendlichen“ (10) ist, und zweitens muss das Unendliche dieses Bewusstsein als Element einschließen. Stünde es ihm nämlich als ganz Anderes gegenüber, wäre es seinerseits endlich. Folglich ist Religion für Hegel „das Bewusstsein, in dem der göttliche Geist durch Vermittlung des [Menschen] von sich weiß“ (ebd.). Für Hegel liegt in diesem Begriff, wie H. betont, auch der Grund für die Vielheit der Religionen. Weil es dem Geist nämlich widerspricht, von Natur aus ein angemessenes Bewusstsein von sich zu haben, bestehe für ihn die Notwendigkeit, einen Prozess zu durchlaufen, um sich adäquat zu erkennen. Die Geschichte der Religionen ist mithin der Prozess, in dem „das, was [die] Religion nach ihrem Begriff ist, dem religiösen Bewusstsein zunehmend deutlich wird“ (ebd.). H. ist der Meinung, dass die gegenwärtige religionstheoretische Debatte von einem Rückgriff auf Hegel zweifellos profitieren könne; andererseits wären s. E. bei einer Rezeption der Hegelschen Religionsphilosophie gewiss auch „einige Revisionen erforderlich“, die vor allem das Bild der Religionsgeschichte betreffen, die offensichtlich „nicht als universale kontinuierlich zu Höherem fortschreitende Folge von Religionstypen aufgefasst werden kann“ (ebd.).

Im Ganzen belegt die vorliegende Publikation eindrucksvoll, dass die Theologie gut beraten ist, wenn sie bei zentralen Fragen des aktuellen weltanschaulichen Diskurses wie

dem Problem der Gottesbeweise und dem Theodizeeproblem, dem Freiheitsproblem und dem Leib-Seele-Problem, der Frage nach Tod und Auferstehungshoffnung und der Frage nach der Wahrheit der Religionen auf metaphysische Argumentationen zurückgreift – unabhängig davon, ob es sich um klassische Antworten handelt oder um Beiträge einer unter den Bedingungen der analytischen Philosophie neu formierten Metaphysik, welche die klassischen Antworten zu reformulieren und zugleich weiterzudenken suchen. Die Titelüberschrift „Metaphysik“ scheint freilich etwas zu hoch gegriffen. Denn um einen umfassenden Metaphysikentwurf, der in einem geschlossenen systematischen Gedankengang das Ganze der Metaphysik entfaltet – man denke etwa an der Metaphysikentwurf von E. Coreth – geht es bei der vorliegenden Publikation ja nicht. Es geht H. nicht um den Entwurf einer *metaphysica generalis*, sondern um eine Sammlung von Beiträgen zu Fragen der *metaphysica specialis*, die im Blick auf unterschiedliche Fragestellungen die Relevanz metaphysischer Argumentation dokumentieren. Immerhin kann das vorliegende Buch als Beleg für die Feststellung von U. J. Wenzel gelten, dass allen gegenwärtigen Grabgesängen zum Trotz in der Gegenwart weiterhin Metaphysik getrieben wird, wenn auch in unterschiedlichen Zusammenhängen, vergleichbar einer Währung, die in unterschiedlichen Noten und Münzen zirkuliert. H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

FISCHER, GEORG, *Theologien des Alten Testaments* (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament; 31). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 328 S., ISBN 978-3-460-07311-1.

SCHMID, KONRAD, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft* (Theologische Studien, Neue Folge; 7). Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2013. 147 S., ISBN 978-3-290-17806-2.

Der in den Buchtiteln bereits formulierte Hauptunterschied zwischen den beiden hier zu besprechenden Bänden besteht darin, dass Fischer (= F.) nicht nur voraussetzt, dass es im AT Theologie gibt, sondern dass er sogar ausgesprochen zahlreiche „Theologien“ ausmacht, während Schmid viel grundlegender erst einmal fragt, ob sich im AT überhaupt so etwas findet, was „Theologie“ genannt werden kann. Schmid (= S.) legt also keine „Theologie des AT“ vor, sondern problematisiert den Theologiebegriff in der atl. Wissenschaft. F. dagegen sagt eingangs kurz, was seiner Meinung nach „Theologie“ sei und reiht dann im Grunde die fast unzähligen Beispiele auf, die er findet. Es ist ein deutlich gegensätzlicher Theologiebegriff, den die beiden Autoren annehmen, der die Unterschiedlichkeit der beiden Zugänge ausmacht, wie er in den Buchtiteln zum Ausdruck kommt.

F.s „Theologien des Alten Testaments“ gliedert sich in drei Hauptteile. Schon das vorangestellte Vorwort warnt den Leser davor, eine zusammenhängende Abhandlung zu erwarten, die man etwa durchgängig lesen könnte. Vielmehr sei das Buch zum Nachschlagen und Konsultieren gedacht (10), etwa in der Art eines Lexikons mit je in sich ruhenden Stichwortbehandlungen. Die drei Hauptteile sind: 1. die Einleitung, die einen „neuen Ansatz“ von Theologie stark machen möchte; sodann 2. „[D]ie Theologien der alttestamentlichen Bücher“ und schließlich 3. eine „Zusammenschau, die aus der vorangehenden Anthologie das eine oder andere Thema zusammenhängender betrachten möchte. Ein Literaturverzeichnis, ein Stellen- und ein Sachregister schließen das Buch ab und erleichtern seine Benutzung.

Das eigentliche Herzstück ist der zweite Hauptteil, der „das Reden von Gott“ in den einzelnen biblischen Büchern und Schriften – in der Art eines Florilegiums – aufreicht. „Theologie“ ist hier verstanden als jedwede „Weise des Redens von Gott“, jedwedes geschichtlich entstandene und nun in der Bibel in literarischer Form vorliegende Zeugnis von Gott. F.s Buch will all diese Zeugnisse zunächst einfach nur einmal sammeln, nicht ordnen oder in ihrem Zusammenhang reflektieren. So steht dieses Buch eher dem nahe, was in der evangelischen Theologie „Bibelkunde“ heißt oder was an österreichi-

schen katholischen Fakultäten als „Fundamentalexegese“ betrieben wird. F. legt den ganzen Reichtum alttestamentlichen Redens von Gott vor, viele schöne, oft einzigartige und für eine bestimmte Schrift charakteristische Formulierungen und Zitate. Die Abfolge ist dabei in etwa eine kanonische (Tora, Propheten, Schriften) – die Schlussstellung der Psalmen fällt aus dem Rahmen. Bisweilen gehen auch kanonische Betrachtung (literarische Anordnung) und historische (chronologische Anordnung) unvermittelt ineinander über, so, wenn es auf S. 247 heißt: „Interessanterweise berühren sich dabei [beim Schöpfungsthema] die Spätwerke [chronologisch] mit dem ersten Buch [literarische Anordnung] der Genesis.“ Auftretende „systematische“ Fragen, wie weit etwa das deskriptiv Vorgestellte normativ und somit auch heute noch gültig oder auch nur zumutbar sei, werden mehrfach berührt. So werden nach der Vorführung der „Theologien“ in der Tora auf den Seiten 54–57 u. a. die Frage nach der Darstellung und Billigung von Gewalt sowie diejenige nach der Annehmbarkeit einer privilegierenden Erwählung aufgeworfen. F. beschränkt sich auf Hinweise, wie die für den heutigen Menschen aufkommenden Fragen theologisch (Zeitgebundenheit, Gotteswort im Menschenwort, kanonischer Zusammenhang,) und pastoral angegangen werden könnten. Ob das Thema der Erwählung Israels sachgerecht psychologisierend behandelt wird als interessegeleitete, „möglicherweise auch entstellende[.] Wiedergabe der göttlichen Offenbarung“ (55), sei dahingestellt. Ähnliches gilt von der Betrachtung des biblischen Kultes und Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt „menschliche[r] Absichten und Interessen“ (56). Das erinnert sehr an weniger sachgemäße Einordnungen des biblischen Gottesdienstes, etwa bei L. Köhler („Selbsterlösung des Menschen“). Die theologische Bedeutung der Erwählung und der Konstitution Israels als gottesdienstliches Volk am Sinai sah nicht nur Israel damals und heute völlig anders; auch die jetzt als literarisches Produkt vorliegende Bibel Alten und Neuen Testaments erlaubt eine differenzierte, dabei durchaus kohärente theologische Sicht auf diese zentralen und unaufgebbaren Themen der Tora.

Der Zusammenschau des im zweiten Hauptteil präsentierten vielfältigen Zeugnisses ist der abschließende dritte Teil gewidmet. F. will nicht nach einem (systematischen) „Zusammenhang“ fragen, sondern nach „Gemeinsamkeiten“ und betont ausdrücklich, dass seine Darstellung sich hier kurz fassen kann, da herkömmliche biblische Theologien sich dieser Frage sehr viel ausführlicher zugewandt haben (249). Die Zusammenschau beginnt mit „Charakteristika Jhwhs“ und stellt hier (tendenziell die sympathischeren) Wesenszüge des biblischen Gottes zusammen. Hatte der zweite Hauptteil schon nicht erlaubt „größere Zusammenhänge [...] aufzuzeigen“, muss es auch im Schlussteil, wie F. selbst hervorhebt, dabei bleiben, dass ein „ein flüchtiger Blick“ (273) gewagt wird. Auch dem dritten Teil muss freilich attestiert werden, dass er eine reiche Themensammlung bietet und tendenziell für den biblischen Gott werben und positiv einnehmen will.

Auf den letzten Seiten wirft F. die von Anfang an sich aufdrängende Frage auf, wie es denn „um die Berechtigung, *den Begriff ‚Theologie‘* auf die Bücher des Alten Testaments anzuwenden“, stehe (282, Hervorhebung F.), so dass eine bloß deskriptive Nachzeichnung und Aufzählung als „Theologien des AT“ vorgelegt werden kann ohne die sonst „übliche systematische Reflexion auf religiöses Reden“ (ebd.). F. antwortet: „Ich möchte das Sprechen von Gott im Alten Testament dennoch auch als ‚Theologie‘ bezeichnen, und zwar als *erzählende, dramatische und bekennende Theologie*, entsprechend den literarischen Eigenarten der jeweiligen Texte und Bücher“ (ebd., Hervorhebung F.). Konrad Schmid wird in seinem Büchlein (49, v. a. Anm. 140) bei F. den in letzter Konsequenz durchgeführten Ansatz von Rads erkennen, der die bloße Nachzählung des Glaubenszeugnisses Israels ohne methodische Reflexion schon für „Theologie“ erklärt. S. kann hier den Unterschied zur bloß historisch erhebenden Einleitungswissenschaft nicht mehr erkennen. Und in der Tat ist F.s „Theologie“ in ihrer Tendenz das, was Gabler in seiner berühmten Antrittsvorlesung die „wahre biblische Theologie“ genannt hatte, die historische Erhebung und deskriptive Vorlage von religiösen Auffassungen vor ihrer ordnenden Zusammenstellung in der „reinen biblischen Theologie“. Die methodische Reflexion des so gesammelten Stoffs, gar das, was Ebeling die Befragung der „Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihren Zusammenhang hin“ nennt, steht nicht im Mittelpunkt von F.s Interesse.

Die reiche Fülle biblischen Redens von Gott erst einmal zur Kenntnis zu nehmen, ist zweifellos ein unabdingbarer erster Schritt für jeden, der biblische Theologie betreiben will. Die Reflexion auf ihren Zusammenhang, gar auf ihre Bedeutung und Normativität für heute wollte F. anderen Büchern überlassen.

Hier setzt nun Konrad Schmid (= S.) mit seinem „Essay“ (10) ein, der keine „Theologie des Alten Testaments“ vorlegen, sondern zuerst einmal diskutieren will, ob es im AT so etwas gibt, was man „Theologie“ nennen kann, und ob sich daraus „ein für die alttestamentliche Wissenschaft brauchbarer Theologiebegriff entwickeln lässt“ (ebd.). S.s Buch hat vier Hauptteile (A–D). Nach der Fragestellung (A) betrachtet Teil B die Geschichte des Theologiebegriffs in Bezug auf die Bibel. Teil C geht der Frage nach Theologisierungprozessen bei der Entstehung alttestamentlichen Schrifttums und bei der Kanonbildung nach. Der Abschlussteil D zieht Bilanz. Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt den Band ab.

Unter „Fragestellung und Vorgehen“ (A) formuliert S. das Problem, dass seit langem unklar ist, was alttestamentliche Theologie überhaupt leisten soll, ob sie kanonisch oder historisch anzulegen sei, normativ oder deskriptiv. Gleich in den ersten Zeilen erklärt er offen, dass er es für „ein Armutszeugnis für die alttestamentliche Wissenschaft“ hielte, „wenn sie nur noch Fragen der Textgenese, nicht mehr aber der inhaltlichen Rekonstruktion und Evaluation behandeln würde“ (9). Teil B durchläuft die Geschichte der „Theologiebegrifflichkeit im Blick auf die Bibel“. Ernsthaft wird dabei nur die nachreformatorische protestantische Geschichte in den Blick genommen. Gut zwei Seiten für Alte Kirche und Scholastik erlauben kaum mehr als die etwas schablonenhafte Bemerkung, die Scholastik habe ein systematisches Lehrgebäude erstrebt, d.h. einen Theologiebegriff gehabt, mit dem spätere Bibelwissenschaftler nicht viel anfangen können. Dass etwa Thomas von Aquin, um nur einen „Scholastiker“ zu nennen, zwei Drittel seines theologischen Œuvres in systematischen Werken, ein ganzes Drittel aber in buchweisen Bibelkommentierungen vorgelegt hat, zeigt, dass die theologische Wirklichkeit vor 1500 weit komplexer war. Es geht S. erkennbar um eine innerprotestantische Diskussion – und die hat ja tatsächlich ihre ganz eigenen Problematiken, wenn man nur an den Kanonbegriff denkt. S.s Gang durch die nachreformatorische Diskussion streift Namen wie Gabler mit seiner Nebeneinanderstellung historischer und dogmatischer Theologie, Schleiermacher und Herder, Duhm und Gunkel, die lebendige Religion, die es im AT gebe, von epigonenhafter Theologie absetzen. Bloßer Religionsgeschichte setzt die dialektische Theologie die Forderung nach thematischer und systematischer biblischer Theologie entgegen, der Eichrodt und Köhler auf ihre Weise mit einer alttestamentlichen Dogmatik genügen wollen. Von Rad nennt das biblische Kerygma in seinen verschiedenen Gattungen „Theologie“; Zimmerli will sich mit dieser Identifikation von Theologie und Literaturgeschichte nicht zufriedengeben. Albertz schließlich will die biblische Theologie wieder als Religionsgeschichte betreiben, freilich – im Unterschied zu den Archäologen – als Literaturgeschichte. S. ist mit dieser „Verkulturwissenschaftlichung“ der biblischen Theologie (52) deswegen nicht zufrieden, weil sie früher für wichtig gehaltene inhaltliche Fragen nicht mehr behandelt (und damit der Dogmatik, die im schlimmsten Fall keinen Bibelanschluss hat, überlässt). S.s Anliegen ist erkennbar, die theologische Relevanz der Schrift und ihrer Auslegung für protestantische (v.a. systematische) Theologie und Lehre wieder zur Geltung zu bringen. So kommt S. in Teil C zu seiner Frage nach der Entstehung von Theologie in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur – und zwar als religionsgeschichtliche Fragestellung, wie sie heutigen wissenschaftlichen Standards entspricht. Bei der Rekonstruktion der Entstehung alttestamentlichen und zeitgenössischen, aber letztlich außerkanonisch gebliebenen Schrifttums zeigen sich Theologisierungsprozesse, die sich in diesem Schrifttum als implizite Theologie niederschlagen. Wenn S., eine Formulierung Levins aufgreifend, vom „Weg des Alten Testaments zu seiner Theologie“ (61) spricht, die er „auch als religionsgeschichtliches Problem begreifen“ will (ebd.), ist nicht immer sofort deutlich, ob „Altes Testament“ ein Schriftenkorpus ist – Kanongrenzen sollen aber keine Rolle spielen – oder eine Epoche in der Geschichte Israels, in der Prozesse stattfinden, deren Endprodukt das genannte Schriftenkorpus ist. Es hat sich ja nicht selbst hervorgebracht oder angezielt. S. will die wissenschaftliche Begründung der Berechtigung einer Suche nach „Theologie“ in der Schrift mit den heutigen historisch-kritischen Rekonstruktionen in Verbindung bringen.

S.s dann folgende Ausführungen über theologieproduktive Prozesse, die zu dem führten, was heute „Altes Testament“ heißt, sind sehr gehaltvoll und lehrreich. Der Anspruch der Prophetie etwa, Gottes Wort auszurichten, verlangte im Laufe des Überlieferungsprozesses Zusammenstellungen und Aktualisierungen, die theologische Reflexionen voraussetzten und zu deren literarischem Niederschlag führten. Was ehemals lange „unecht“ hieß, machte sie erst zu Schriftpropheten. Die von Steck herausgearbeiteten buchübergreifenden Arbeiten im Dodekapropheten und im Kanonteil Nebi'im sind Niederschlag einer Theologisierung vorliegender Überlieferungen. Ähnliches gilt von Rechtstexten, die über die Jhdte. aktuell gehalten werden mussten und dabei in spätköniglicher Zeit eben auch theologisiert wurden. So erfolgt eine Theologisierung des Rechts, wenn die Sklavenfreilassung in Ex 21 in Dtn 15 mit der Befreiung aus Ägypten in Verbindung gebracht und so zu einer theologischen Pflicht wird. Lev 25 schließt die Dauerversklavung von Israeliten dann vollends aus, weil ganz Israel Gott gehört (79–85). Fortschreibungen, kleine und große redaktionelle Prozesse (Pentateuch, Jesajabuch), Zusammenstellungen von Büchergruppen, ja schließlich auch die Geschichte der Kanonbildung sind Ergebnis von nicht etwa epigonenhaft sterilen, sondern stets aktualisierenden Theologisierungsprozessen, die die Überlieferung mit der jeweiligen Gegenwart vermitteln und die noch lange innerbiblischen Niederschlag gefunden haben, bevor sie dann (etwa in Qumran) außerkanonisch fortgesetzt werden.

Am Ende zieht S. Bilanz (Teil D) in zwei Punkten: 1. Das AT enthält implizite Theologie, da es eine Sammlung von in unterschiedlichem Grade theologisierender Traditionsliteratur ist, in deren Entstehung Prozesse theologischer Reflexion ihren Niederschlag gefunden haben. Mit dem Abschluss des Kanons entsteht eine Auseinandersetzungsliteratur, die das dort Implizite sekundär ins Explizite hebt. 2. Für eine Theologie des Alten Testaments folgert S. daraus, dass ihre Eingliederung in die Einleitungswissenschaft (wie bei J. C. Gertz, *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2009) zwar auch gute Gründe hat, aber neben der historischen Darstellung noch Fragehinsichten offenlässt, die früher mitbehandelt wurden: etwa die nicht einfach zeitgebundene „Normativität“ solcher in der Bibel enthaltener und aus ihr erhebbarer theologischer Reflexion. „Entscheidend ist dabei, die Wahrnehmung der Bibel nicht auf ein Florilegium möglicher theologischer Positionen zu beschränken, sondern die auslegungstechnische Vernetzung dieser Positionen in der Bibel selbst und die dabei waltenden inhärenten Logiken zu erkennen und zu beschreiben“ (122). S.s Forderung kann man nur beipflichten. Freilich wird weder die Vernetzung (historisch? literarisch? Auch die Literaturwissenschaft hat wissenschaftliche Standards) bzw. die Befragung der „Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihren Zusammenhang hin“ (Ebeling) noch die Begründung der Normativität für die jeweilige Glaubensgemeinschaft ohne Reflexion auf den Kanonbegriff und seinen Bezug zur dazugehörigen Rezeptionsgemeinschaft zu machen sein. S. beendet den „Essay“ denn auch in der letzten Fußnote mit der Aussage: „Das Problem der sogenannten ‚Kanonsgrenze‘ bleibt schwer zu handhaben“ (123, Anm. 10). S. hat der protestantischen Theologenzunft einen sehr wichtigen Diskussionsbeitrag geliefert, der auch für Katholiken und andere höchst lesenswert ist.

D. BÖHLER SJ

PAGANINI, SIMONE / PAGANINI, CLAUDIA, *Was glaubten die Menschen zur Zeit Jesu?* Eine Einführung in das Alte Testament (topos-taschenbücher; Band 808). Innsbruck: Tyrolia 2012. 223 S., ISBN 978-3-8367-0808-1.

Diese Publikation geht aus einer Vortragsreihe Simone Paganinis im Rahmen einer Kooperation der Universität Innsbruck und der Volkshochschule Tirol hervor. Damit legen Simone und Claudia Paganini (= P.) nach *Qumran: Zwischen Verschwörung und Archäologie* einen weiteren allgemeinverständlichen, für ein breites Publikum bestimmten Band zu einer biblischen Thematik vor. Vier Hauptteile machen diese Einleitung in das Alte Testament aus: Einleitungsfragen, der Pentateuch, die Bücher der Geschichte und der Weisheit sowie Prophetenbücher. Im ersten Abschnitt behandeln P. klassische Einleitungsfragen nach Autoren, Abfassungszeitraum, Aufbau und den Sprachen des Alten Testaments. Dabei skizzieren sie die Umstände der literarischen Produktion im Alten Orient, angefangen beim Schreibmaterial über die literaturfördernden Auswir-

kungen des Babylonischen Exils bis hin zu den Redaktionsprozessen der Texte. Bei den bereits in diesem Teil der Publikation thematisierten Datierungen verweisen P. auf die mittlerweile im Fachdiskurs relativ spät angenommenen Endredaktionen, ohne dabei die zum Teil viel älteren zugrunde liegenden Überlieferungen zu übergehen. Als Konsequenz aus der sprachlich disparaten Endgestalt des Alten Testaments ziehen P. eine fundamentaltheologische Standortbestimmung, die die herkömmliche Vorstellung einer Diktatinspiration der Schrift ablehnt. Dagegen erklären sie die Entstehung der Bibel als „eine Sammlung von Texten, die in ihrer Vielfalt in kleineren und größeren Glaubensgemeinschaften erarbeitet, diskutiert und schließlich festgehalten worden sind“ (16). Nun rücken die Bezeichnung, die unterschiedlichen Kanonumfänge und -gliederungen in den Fokus. Neben dem Tanach werden die Umfänge und Gliederungen des „Alten Testaments“ in den katholischen und protestantischen Bibelausgaben vorgestellt und in ihrer Entstehungsgeschichte erläutert. Es schließt sich ein religionsgeschichtlicher Unterpunkt an, der entlang der alttestamentlichen Gottesbezeichnungen und -namen die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus nachzeichnet. In diesem Zusammenhang erfolgt auch eine Erklärung des Tetragramms, seiner Rezeption sowie seiner missverstehenden Kombination zu „Jehowah“. Das erste Kap. wird abgeschlossen durch eine Kurzerläuterung des Hebräischen und die Kontextualisierung der antiken Übersetzungen. Das Hebräische wird knapp in seinen nordwestsemitischen Kontext eingeordnet und einige (z. T. gemeinsemitische) Eigenschaften dieser Sprache wie die Konsonantenschrift, der Trilitterismus oder das „Aspektsystem“ (33), werden verdeutlicht. P. vollziehen diese Einführung gänzlich ohne Quadratschrift, lediglich mit einer einfachen, keiner Erläuterung bedürftigen Umschrift.

Die folgenden drei Kap. zu Pentateuch, Geschichts- und Weisheitsbüchern sowie den Prophetenbüchern stellen die eigentliche Einleitung in die Buchgruppen und Bücher des Alten Testaments dar. Hinsichtlich Unterteilung und Reihenfolge schließen P. sich dem Aufbau der *Vulgata* bzw. der von dieser abhängigen Einheitsübersetzung an. In jedem der drei Kap. folgen nach einer kurzen Hinführung zum jeweiligen Textkorpus die Unterpunkte zu den einzelnen Büchern. Jedes Buch wird mit einer kurzen Erklärung des Namens, seinem Verhältnis zu den übrigen Büchern des Kanons und zur Geschichte Israels und Judas sowie einer Rezeptionsgeschichte eingeleitet. Es folgen jeweils eine komprimierte Inhaltsangabe, Informationen zur Entstehung und Datierung des Buches und schließlich die Darstellung seiner Hauptmotive. Jedes Kap. schließt mit einem Abschnitt *Themen* ab, in dem meist prominente oder kontroverse Motive der jeweiligen Kanonteile ausführlicher dargestellt werden, beispielsweise die Schöpfungserzählungen für den Pentateuch, die Landnahmeerzählungen und Fluchpsalmen für die Geschichts- und Weisheitsbücher sowie das Konzept von Prophetie und die „Messiaserwartung“ für das *corpus propheticum*. In den Abschnitten zur Entstehung und Datierung der jeweiligen Bücher streben P. stets nach einer möglichst ausgewogenen Darstellung des wissenschaftlichen Diskurses, nennen seine wichtigsten, sich eines Konsenses erfreuenden Erträge und formulieren die eigene Position. Demgemäß verweisen sie beim einschlägigen Abschnitt zum Deuteronomium auf die inhaltlichen und strukturellen Einflüsse assyrischer Vasallenverträge und verorten seine „Endkomposition“ in priesterlichen Kreisen des perserzeitlichen Jerusalem (51). Unbeschadet dessen scheuen sie sich nicht, ggf. auf einen fehlenden Konsens, wie etwa bezüglich der Entstehung des Josuabuches (86) oder eine komplexe, Fragen aufwerfende Textsituation, wie bei den Samuelbüchern (92), zu verweisen. Bemerkenswert sind ebenfalls die Andeutungen aktuell kontrovers diskutierter Fragen und die diesbezügliche subtilere (Hermeneutik des Hld, 120 ff.) oder eindeutigere (Frage nach dem Verhältnis von LXX- und MT-Jer, 154 f.) Positionierung der Autoren. 23 Illustrationen, darunter Karten und Abbildungen altorientalischer Bild- und Textquellen wie Siegelabdrücke, Götterfigurinen, Inschriften und Stelen, werden mit kurzen Erklärungen versehen und zur Kontextualisierung und Veranschaulichung der beschriebenen Inhalte in den Text eingeflochten. Ein mannigfaltiger Anhang, bestehend aus sehr verdichteten Texten zur Geschichte Israels und Judas, einer minimalistischen Landeskunde, einem Exkurs zu Qumran, der Vorstellung deutschsprachiger Bibelübersetzungen, kurzen Auszügen aus Texten der altorientalischen Umwelt, einem Verzeichnis weiterführender Literatur und einem Glossar, rundet das Bändchen ab.

Der hier besprochene Band reiht sich in die allgemeinverständlichen Einleitungen in das Alte Testament ein. Daher ist er weniger mit E. Zengers *Einleitung in das Alte Testament* und J. C. Gertz *Grundinformation Altes Testament*, sondern mit den einschlägigen Publikationen Chr. Levins *Das Alte Testament* sowie Chr. Dohmens und Th. Hiekes *Das Buch der Bücher* zu vergleichen. Zielsetzung ist es, einem breiten Publikum einen Teil der Forschungsergebnisse zu vermitteln, dabei einige populäre Irrtümer aufzudecken und die Leserinnen und Leser in die Komplexität der Materie einzuführen. Selbstverständlich kann dabei nicht die gesamte Fülle der Diskussion dargestellt werden, weshalb der Band keinen Forschungsüberblick zum Alten Testament darstellt. Anders als Levin, der seinen Fokus auf die Redaktionshypothesen richtet und eine Auswahl der vorgestellten Bücher trifft, stellen P. jedes einzelne alttestamentliche Buch nach Inhalt, Entstehung, Datierung und Hauptmotiven vor. Dadurch erweitern sie die vorliegende Literatur um einen Band, der einem interessierten, aber exegetisch bisher nicht bewanderten Publikum genuin wissenschaftliche Fragen und Ergebnisse nahebringen möchte. Dieser Balanceakt aus möglichst angemessen erklärter Komplexität und gleichzeitig geringer Voraussetzung von Vorwissen bei den Leserinnen und Lesern gelingt P. auch erstaunlich gut. Besonderes Lob verdient die mit bemerkenswert einfachen Mitteln vorgenommene, eingängige Erklärung der hebräischen Sprache. Ohne ihren Lesern semitische Vorkenntnisse abzuverlangen, wecken P. eine Sensibilität für die Andersartigkeit dieser Sprache und die daraus resultierenden Schwierigkeiten für Übersetzungen in die geläufigen Sprachen Mitteleuropas. Insgesamt ist es das Verdienst dieser Schrift, in die Welt des Alten Testaments und in die Ergebnisse ihrer Erforschung Interesse weckend einzuführen. Nur wenige Ungenauigkeiten haben Eingang in den Text gefunden: So entspräche der Name „Mose“ bei einer zu Recht von P. angezweifelte Ableitung von *mšh* (herausziehen) nicht einem Partizip passiv, sondern einem Partizip aktiv (66). Jaël wird in Ri nicht als Deboras Magd bezeichnet, sondern als die Frau Hebers (104). Allerdings hätte auch das Literaturverzeichnis, das bereits eine gute Auswahl trifft, besonders bei den Einleitungen und der Geschichte Israels etwas üppiger ausfallen können. Diese Kritik soll aber nicht verbergen, dass P. mit ihrer Einführung in die Bücher des Alten Testaments und dem Horizont erweiternden Anhang der Vermittlung der wissenschaftlichen Exegese einen hervorragenden Dienst erweisen. Dabei scheuen sie sich nicht, neben dem Kontext der Schriften auch hermeneutische Fragen zu behandeln und auf divergierende Rezeptionstränge (etwa bezüglich der Messiaserwartung in der prophetischen Literatur) zu verweisen. Somit benennen sie auch die theologischen Fragestellungen bezüglich der Bibel und regen bei ihren Lesern entsprechende Reflexionen an. M. NIEZBORALA

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre sur les synodes*. Texte critique H. G. Opitz (Athanasius Werke II,1). [Darin enthalten:] Synodale d'Ancyre; Basile d'Ancyre, Traité sur la foi. Introduction, texte, traduction, notes et index Annick Martin et Xavier Morales. Ouvrage publié avec le concours de l'Œuvre d'Orient (Sources chrétiennes; 563). Paris: Les Éditions du Cerf 2013. 409 S./Ill., ISBN 978-2-204-10135-6.

Die Synode von Alexandrien aus dem Jahr 362 ist ein gutes Beispiel dafür, dass gewisse sogenannte Partikularkonzilien von unvergleichlich größerer Bedeutung für die spätere Entwicklung der Kirche waren als so manche sogenannte ökumenische Synode. Auf ihr gelang nämlich die Versöhnung zwischen den vorher streng verfeindeten Homousianern, also den strikten Anhängern des Konzils von Nicaea und den Homöusianern, die eine mittlere Position zwischen Letzteren und den Homöern, d. h. den entschiedenen Gegnern des Konzils von Nicaea, vertraten. In die unmittelbare Vorgeschichte dieser Synode von Alexandrien gehören die drei in dieser Neuerscheinung vorgelegten Texte: 1. Das *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (CPG 2128. Ausg. H. G. Opitz, Athanasius Werke II,1, 231–278) des Athanasius von Alexandrien; 2. die *Basilii ac Georgii Laodiceni et sociorum professio* (CPG 2826, Ausg. K. Holl, GCS 37, 284–295) und 3. die *Epistula synodica* (CPG 2825, Ausg. ebd. 268–284) des Basilii von Ancyra. Ihr kritisch edierter griechischer Text wird hier wiederabgedruckt und zum ersten Mal ins Französische übersetzt. Beide Autoren sind durch wichtige frühere Veröffentlichungen für die hier vorgelegte Arbeit ausgewiesen. A. Martin publizierte 1996 „Athanasie d'Alexandrie et l'Eglise

d'Égypte au iv^e siècle (328–373)“, und Xavier Morales 2006 „La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie“. – Zunächst ein Wort zu den genannten Texten, dann zu ihrer hier vorliegenden Publikation. Der Haupttext, der auch als einziger im Titel der Veröffentlichung genannt wird, ist das *De synodis* des Athanasius. Die oben erwähnte Versöhnung zwischen den beiden verfeindeten Kirchenparteien war nur möglich durch eine Wende im Denken und in der Kirchenpolitik des bis dato kompromisslosen Verteidigers des Konzils von Nicaea, Athanasius. Diese Wende deutet sich deutlich zum ersten Mal in seinem *De synodis* an, stellen doch die Kap. 41–53, der „Dialog“ mit den Homöusianern, wie er selbst sie nennt (318,8), so etwas wie eine Plattform für die Versöhnung und eine gegenseitige Verständigung dar. Der Bischof von Alexandria verketzert hier nicht mehr die inzwischen zu Gegnern der Homöer gewordenen Homöusianer, sondern sucht sich mit ihnen auf der Basis des Nicaenums zu vereinen. Zu diesem Zweck baut er die vorher von ihm als gravierend betrachteten Differenzen zu den Homöusianern Stück für Stück ab und relativiert sie. – Verfasser bzw. Mitverfasser der beiden zusammen mit dem *De synodis* des Athanasius veröffentlichten Texte ist Basilius von Ancyra, eine führende Figur im Lager der Homöusianer. Anlass zur Abfassung der beiden von Epiphanius überlieferten Texte ist die vom Homöer Eudoxius von Antiochien einberufene Synode, auf der die zweite sirmische Formel, d. h. die klare Unterordnung des Sohnes unter den Vater (357), unterschrieben werden sollte. Beide Texte, die *Epistula synodica* (64–104) und die *professio* (116–152), protestieren gegen das Vorhaben des Eudoxius und enthalten insofern eine Absage an das homöische Glaubensbekenntnis. Athanasius hat, wie er selbst bekennt (syn. 41,2), Basilius von Ancyra gelesen und sieht sich mit ihm und seinen Mitstreitern, trotz deren noch bestehenden Widerstands gegen den Terminus *Homousios*, in der durch andere Worte zum Ausdruck kommenden Sache, dem Glauben an Jesus Christus, einig. Man darf davon ausgehen, dass auch schon die langen vorausgehenden Kapitel mit ihrer beißenden, oft polemischen Kritik an den Homöern im Dienst dieses Hauptziels der Versöhnung mit den Homöusianern stehen: Diese sollen erkennen, wie schwach und unhaltbar die Position ihrer ehemaligen „Alliierten“ ist.

Die Leistung der vorliegenden Veröffentlichung besteht zunächst in der Bereitstellung einer sehr gut lesbaren modernen Übersetzung. Eine große Hilfe stellen dann auch die „Allgemeine Einleitung“ (9–32), die speziellen Einleitungen zu den drei Texten (53–62, 107–114, 155–179) und der Kommentar zu ihnen dar. Die „Allgemeine Einleitung“ („Entwicklung der theologischen Strömungen in der Ostkirche von 325–359“) fasst prägnant den Stand der neueren Forschung über die komplexe Entwicklung dieser Jahre zwischen dem Konzil von Nicaea (325) und der Synode von Alexandrien (362) zusammen und macht dabei deutlich, wie sehr die polarisierende Rhetorik des Athanasius das Bild verfälscht. Im Hinblick auf *syn.* 14–32, wo ja auch eine „Geschichte des Arianismus“, freilich eine solche, die diesen so weit wie möglich zu diskreditieren versucht, geliefert wird, bietet die „Allgemeine Einleitung“ eine Art von historisch-kritischer Gegendarstellung. Die Autoren zeigen auf, was der Erfinder der kirchlicher Publizistik in seinem Plädoyer für das Konzil von Nicäa alles verschweigt bzw. verkürzt darstellt. – Die spezielle Einleitung des *De synodis* des Athanasius informiert zunächst über die Datierung des Textes. Von den zwei Hypothesen – entweder Spätdatierung des ganzen Textes, also Abfassung beim Aufenthalt des Athanasius in Antiochien (Ende 363/Anfang 364), oder Abfassung in zwei Etappen, eine erste im Herbst 359, in der die Kap. 1–29 und 32–55 verfasst wurden, und eine zweite 361, in der die Kap. 30–31 hinzugefügt wurden – entscheiden sich die Autoren für die zweite Hypothese. In der zweiten von der speziellen Einleitung behandelten Frage, wie nämlich der in der Verbannung lebende Athanasius zu den von ihm publizierten Dokumenten gekommen ist, unterscheiden die Autoren zwischen Dokumenten aus der Zeit vor bzw. nach dem Konzil von Rimini (168–172). Zum Verständnis der Texte tragen auch die von den Autoren vorgeschlagenen Gliederungen bei. Was *syn.* angeht, so folgt auf die Einleitung (1–7) ein Abschnitt über die Doppelsynode von Rimini/Seleucia (8–14,3), soweit Athanasius sie zum Zeitpunkt der Abfassung seines Werkes kannte. Tatsächlich berichtet er ja nur vom Bekenntnis der Synodalen zum Nicaenum, nicht aber von ihrer späteren Unterschrift unter ein homöisches Bekenntnis. Es folgen die „Dokumente zu einer Geschichte der arianischen Fluktuationen“ (14,3–32), eine für unsere Quellenkenntnisse höchst wertvolle Sammlung von

Synodaldokumenten, die in den Augen des „Publizisten“ Athanasius jedoch den Zweck verfolgen, aufzuzeigen, dass die „Arianer“ in ihren wiederholten Anläufen, das Nicaenum abzuschaffen, immer wieder gescheitert sind. Der „Gegen die Homöer“ überschriebene Abschnitt (33–40) zieht eine entsprechende Bilanz. Mit dem Schlussteil „Dialog mit den Homöusianern“ (41–54,2) wechselt Athanasius zwar nicht den direkten Adressaten des Gesamtwerkes, aber indirekt spricht er jetzt die an, mit denen er eine Einigung zu erreichen hofft. Themen und Stichworte dieses Abschnitts sind „die authentische Zeugung (des Sohnes)“ also zunächst der positive Teil des Dialogs, die Befassung mit dem Begriff, über den beide Seiten, die Homousianer und die Homöusianer, übereinkommen. Darauf folgen die Antworten auf die von den Homöusianern noch vorgebrachten Bedenken, nämlich der „Einwand von der Verurteilung des Paulus von Samosata“. Hier geht es um die Zurückweisung eines falschen Verständnisses des Terminus *Homousios* durch den Häretiker des 3. Jhdts. Dann die „Rechtfertigung der Intention der Väter von Nicaea“ in der Verwendung des Terminus. Und schließlich der „Einwand einer dritten Substanz“ und „die Schwäche des Begriffs der Ähnlichkeit“, den die Homöusianer verwenden.

Der Nutzen der Veröffentlichung wird durch einige Beigaben noch erhöht: erstens drei durch Hilarius überlieferte Dokumente in französischer Übersetzung (erstens die Glaubensformel von Sirmium [357], der Synodalbrief der Synode von Rimini an Kaiser Constantius vom 21. Juli 359, das Verurteilungsdekret der Synode von Rimini [359] gegen Ursacius und Genossen [369–374]); zweitens eine Liste der 21 in *syn.* enthaltenen Quelldokumente (375–376), drittens eine chronologische Liste der ebenda erwähnten Ereignisse (377–380). – Die Autoren machen es den nicht frankophonen Lesern nicht leicht, die von ihnen verwendeten Werktitel mit den sonst in der Forschung gängigen zu identifizieren. Auch vermisst man vor allem in den Kommentaren den einen oder anderen deutschen Forschungsbeitrag. Diese kleinen Mängel mindern aber nicht das positive Gesamturteil: Für alle, die sich mit dieser wichtigen Phase in der Geschichte des Christusbefehls befassen, stellt die Veröffentlichung ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument dar.

H.-J. SIEBEN SJ

LARCHET, JEAN-CLAUDE (ÉD.), *La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople* (Théologie byzantine). Paris: Les Éditions du Cerf 2012. 332 S., ISBN 978-2-204-09715-4.

Weil der Basileus Michael VIII. Palaiologos gegen Karl von Anjou die Unterstützung des Papstes zu erlangen suchte, hatte die griechische Kirche auf dem ökumenischen Konzil von Lyon (1274) eine Kirchenunion mit der lateinischen geschlossen und dabei das römische Glaubensbekenntnis mit dem *Filioque* akzeptiert. Der vorliegende Band des renommierten orthodoxen Theologen und durch zahlreiche wissenschaftliche Studien ausgezeichneten Verf.s hat zum Gegenstand den Konstantinopler Patriarchen Gregorios II. von Zypern (1283–1289), eine zentrale Figur des Widerstandes gegen diese Kirchenunion und damit gegen die Anerkennung des lateinischen *Filioque*. Dieser war bis zum Tode des Kaisers zwar ein Anhänger der Kirchenunion und damit ein Verbündeter des die Union befürwortenden Patriarchen Johannes Bekkos gewesen, wurde aber dann unter Andronikos II., dem Sohn und Nachfolger, der die Union ablehnte, zu einem erbitterten Gegner der lateinischen Position und damit auch zum Gegenspieler des vom neuen Kaiser abgesetzten Johannes Bekkos. – Die Veröffentlichung besteht im Grunde aus zwei Hälften: Die erste ist eine Studie über den Patriarchen aus der Feder von Larchet selbst (13–127), die zweite enthält theologische Texte des Konstantinopler Patriarchen, zu deren Publikation verschiedene Autoren in verschiedener Form beigetragen haben.

Die Studie über den Patriarchen ist ihrerseits dreigeteilt. Sie befasst sich erstens mit dem Leben Georgs und informiert dabei detailliert 1) über seine Jugend und Ausbildung, 2) das Ende seiner langen Studienjahre, seine eigene Lehrtätigkeit und den Beginn seines Dienstes im Patriarchat, 3) seine Zeit als Patriarch von Konstantinopel (1283–1289), in der er zwischen die verschiedenen theologischen Fronten der tief gespaltenen griechischen Kirche geriet und in seinem Amt scheiterte, und 4) über die Aufgabe seines Amtes und die kurze noch verbliebene Zeit vor seinem Tod, die er auch zur Abfassung von Schriften verwendete (13–45). – Im zweiten Kap. wird die erste umfassende Bibliographie Georgs

überhaupt erstellt; sie beginnt mit seiner berühmte Autobiographie (vgl. den Überblick bei G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, III,2, Frankfurt am Main 1962, 890–903), es folgen seine Briefe, seine rhetorischen und pädagogischen Schriften, seine Beiträge zur Panegyrik, seine hagiographischen und schließlich seine theologischen Schriften. Dabei werden jeweils der griechische Originaltitel, die vorliegenden Editionen und Übersetzungen, das Datum der Schrift und eine kurze Charakterisierung des Inhalts angegeben (47–64). – Sechs Schriften Georgs werden unter den theologischen Schriften aufgeführt: 1. Die „antirrhätische Rede gegen die gotteslästerlichen Anschauungen des Bekkos“ (zwischen dem 12. Januar und 23. März 1283, also noch vor dem Antritt des Patriarchenamtes), 2. der „Glaubenstomus gegen Bekkos“ (August 1285; er wurde von der zweiten Blachernensynode von 1285 als ihre eigene Glaubensdefinition angenommen), 3. die „sehr starke Apologie gegen die Kritik am Glaubenstomus“ (1286/87, eine Antwort u. a. auf die Kritik des Johannes Bekkos am „Glaubenstomus“), 4. das „Glaubensbekenntnis“ (Ende 1288/Anfang 1289 gegen den Mönch Markos, einen ehemaligen Schüler Gregors, der den Patriarchen auf ungeschickte Weise zu verteidigen suchte), 5. der „Brief an den Kaiser Andronikos II (Ende 1288/Anfang 1289), und 6. sein „Brief zum Abgang vom Patriarchenthron“ (Juni 1289). – Das dritte Kap. ist der Theologie des Patriarchen gewidmet und in vier Abschnitte gegliedert (65–127). Der erste bietet ein „Exposé“ dieser Theologie auf der Basis der vorgenannten theologischen Schriften, der zweite situiert diese Theologie gegenüber zeitgenössischen Positionen, also der lateinischen Kirche, des Georg Moschampar, des Mönchs Markos, des „Photios“ und des „formalistischen Traditionalismus“. Der dritte Abschnitt („Les antécédants de la position de Grégoire“) zeigt, dass die scheinbar neue Position des Patriarchen doch auf derjenigen von großen Namen der byzantinischen Tradition aufbaut. Hier wird auf sieben Theologen eingegangen: Niketas von Marone, Adronikos Kamateros, Nikolas von Methone, Nikephoros Blemmydes, Theodor II. Laskaris, Georg Akropolites und den Mönch Hierotheos. Der vierte Abschnitt vergleicht die Theologie Georgs mit der palamitischen Theologie.

Worin besteht die Theologie des Patriarchen? Die Antwort des Autors lautet: „Das theologische Denken Gregors II. von Cypern bezieht sich auf ein einziges Gebiet: auf die Triadologie. Und innerhalb ihrer konzentriert sie sich auf einen einzigen Punkt: die Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes. Genauer noch: die Originalität dieses Denkens [...] betrifft seine Weise, die Aussage, dass der Heilige Geist durch den Sohn hervorgeht, zu interpretieren [...]“ (65). Oder etwas ausführlicher: „Gregor von Cypern kommt [...] das Verdienst zu, die orthodoxe Triadologie deutlich geklärt und gewisse patristische Erwägungen, die zweideutig blieben, erläutert zu haben, indem er 1) eine genaue Unterscheidung zwischen der Ebene der ökonomischen und zeitlichen Erscheinung des Heiligen Geistes auf der einen und der ihrer theologischen und ewigen Erscheinung auf der anderen aufstellte und der letzteren ihre ganze Bedeutung zurückgab, wo doch eine Tradition ‚photianischen‘ Denkens sie zu Gunsten der ersteren im Schatten gelassen hatte; indem er 2) deutlich diese ewige Erscheinung des Geistes von seinem Hervorgehen im eigentlichen Sinn unterschied; indem er 3) deutlich die durch den Sohn im Geist erschienene göttliche Energie und das göttliche Wesen unterschied; indem er 4) deutlich die göttliche Energie (ewig erschienen oder in der Zeit verteilt) und die Person (oder die Hypostase) des Geistes selber unterschied; indem er 5) auf besonders deutliche Weise allgemein auf der Basis der genannten Unterscheidungen erklärte, dass ‚das die ewige Erscheinung eine andere Ebene des Göttlichen zum Ausdruck bringt, vollkommen gleich, aber doch unterschieden von der Existenz der Trinität in ihrem Wesen und in ihren Hypostasen‘“ (126/27).

Die zweite Hälfte der Neuerscheinung, die theologische Werke des Patriarchen veröffentlicht, beginnt mit der „antirrhätischen Rede gegen die gotteslästerlichen Anschauungen des Bekkos“. Zur Einleitung dieses bisher nur mangelhaft edierten Textes dient die 2003 erschienene, vom Griechischen ins Französische übersetzte Untersuchung des Gregor-Spezialisten Chr. Sabbatos (131–164). Sie informiert ausführlich über die klassischen Einleitungsfragen wie Handschriften, Editionen, Echtheit usw., bevor die Rede selber hier zum ersten Mal in ihrem vollem Umfang von dem Codicologen Th. Kislak auf der Basis der beiden besten Handschriften (Vindob. Theol. Graec. 245 und Marcianus Gacc. Class. II, 169a) ediert und von der Straßburger Patrologin F. Vinel ins Französische übersetzt wird (165–257). Es folgt der „Glaubenstomus gegen Bekkos“ in der

französischen Übersetzung von J.-C. Larchet (261–276), die „Apologie des Glaubens-tomus“ (277–300), das „Glaubensbekenntnis“ (301–308) und der „Brief an Kaiser Andronikos II.“ (309–311) – alle drei Texte übersetzt von der Straßburger Patrologin. Die Übersetzung der hier veröffentlichten Texte – mit Ausnahme des ersten – erfolgte auf der Basis der Textfassung des Migne-Bandes 142. – Den Abschluss des Werkes bildet eine umfassende Bibliographie aus der Feder von Larchet, unterteilt in „alte Quellen“, „Monographien“ und „verschiedene Studien“ (315–327).

Wir sehen das Verdienst der Studie vor allem in der exakten historischen Information über eine zwar weit zurückliegende, nichtsdestoweniger die Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche entscheidend prägende Periode der Geschichte. Es war an der Zeit, eine Forschungslücke zu schließen und dem viel zu wenig bekannten Protagonisten dieser Jahre eine Monographie zu widmen. Dass sie von einem kompetenten Vertreter der Orthodoxie und allseits anerkannten Historiker vorgelegt wird, ist ein Gewinn für die Ökumene. Nach dem Autor hat die griechische Kirche Gregors Position in der Frage des *Filioque* definitiv als die ihre anerkannt. Der von Gregor nach den Debatten des Konzils verfasste Tomus wurde nämlich vor den versammelten Bischöfen des Blachernenkonzils (1285) verlesen und mit Mehrheit angenommen. Ausdrücklich verworfen wurde in ihm das auf dem Konzil von Lyon durch die griechische Seite akzeptierte *Filioque*. Vielleicht hilft, wie es der Klappentext formuliert, die von Larchet herausgearbeitete Position Gregors in der nach wie vor als kirchentrennend geltenden *Filioque*-Frage, „neue Perspektiven sichtbar zu machen, da sie unter der festen Absage an das lateinische *Filioque*, welches den Heiligen Geist auch aus dem Sohn hervorgehen lässt, die Vorstellung gewisser griechischer Väter, nach der der Heilige Geist durch den Sohn vom Vater ausgeht, in einem für die orthodoxe Kirche akzeptablen Sinn entfaltet, dem einer nicht nur zeitlichen (ökumenische Ebene), sondern ewigen Offenbarung des Geistes (theologische Ebene)“. H.-J. SIEBEN SJ

MÜLLER, HARALD / HOTZ, BRIGITTE (HGG.), *Gegenpäpste*. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen (Papsttum im mittelalterlichen Europa; Band 1). Wien [u. a.]: Böhlau 2012. 464 S./Ill., ISBN 978-3-412-20953-7.

Der anzuzeigende Band ist aus einer Tagung des DFG-Projektes „Gegenpäpste. Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter“ an der RWTH Aachen hervorgegangen. Für den Herausgeber Harald Müller sind die „Gegenpäpste des Mittelalters [...] eine grundsätzliche Herausforderung der Kirche und der päpstlichen Autorität“ (52) – eine Einschätzung, die durch die Beiträge von Klaus Herbers (55–70) und Rudolf Schieffer (71–82) präzisiert wird. Erst mit einer neuen Form des Papsttums und dessen gesamtkirchlicher Wirksamkeit eröffneten sich die Strukturen für das eigentliche Phänomen der Gegenpäpste. Diesem „mittelalterlichen“ Phänomen, das bis zu Felix V. (1439–49) verfolgt wird, widmen sich die zwölf Einzelbeiträge in deutscher, englischer, italienischer und spanischer Sprache; mit fünf Beiträgen bildet das Große Abendländische Schisma einen deutlichen Schwerpunkt. Neben Fragen zu Quellenlage (*Nicolangelo D’Acunto*, 83–96), Rahmenbedingungen (*Werner Maleczek*, 165–204) und Obödienz widmen sich mehrere Beiträge der *damnatio memoriae* eines überwundenen Gegenpapstes. Dabei stellt vor allem Kai-Michael Sprenger (96–125) am Beispiel des Gegenpapstes Clemens’ III. (Wibert von Ravenna) heraus, dass nicht eigentlich eine *damnatio memoriae* intendiert war, sondern eine *memoria damnata*: Die Erinnerung an die Niederlage des überwundenen Konkurrenten sollte wachgehalten werden, denn sie diente der Profilierung des Siegers.

Der Wert dieser und der hier nicht eigens genannten Studien allein würde ausreichen, um diesen Band als herausragenden Einstieg („Trittsteine“, 17) in das gesamte Projekt zu bezeichnen, wenn auch das sogenannte „saeculum obscurum“ der Papstgeschichte, das zehnte Jahrhundert, weitgehend unbehandelt bleibt – *Heribert Müller* verweist in seiner Zusammenfassung darauf (421). Die „Strategien“ dieses Zeitabschnittes für den Umgang mit Gegenpäpsten wären sicherlich eine Untersuchung wert. Für die theologische Forschung jedoch erscheinen dem Rez. vor allem die einleitenden Perspektiven von Projekt, Tagung und Band von Interesse zu sein. In seiner Einleitung (13–53) setzt sich Harald Müller (= M.) mit dem Begriff des „Gegenpapstes“ auseinander. Er hebt hervor, dass „weder die Wahlverfahren noch die Umstände der Erhebungen zum römischen Bischof

[...] im Mittelalter so eindeutig festgelegt [waren], dass stets zweifelsfrei zwischen rechtmäßig und unkanonisch zu unterscheiden ist“ (15). Dementsprechend stelle die Bezeichnung als „Gegenpapst“ ein negatives „historisches Werturteil“ dar (ebd.), das M. vor allem einer „kirchennahen Geschichtsschreibung“ zuweist (16). So berichtet er auch von Beiträgen bei der Tagungsdiskussion, die für eine Aufgabe dieses Begriffes plädierten (siehe etwa 22, Anm. 24). M. selbst arbeitet an dieser Stelle mit den historischen Begrifflichkeiten, wobei er feststellt, dass vor allem die Kennzeichnung als *antipapa* erst um die Mitte des 12. Jhdts. Eingang in das Begriffsarsenal der Prätendenten findet (31); er macht vor allem die Bezeichnung *pseudopapa* „als den Begriff mit der höchsten Signifikanz aus“ (34). Ob sich hierin eine Veränderung von personenbezogenen Kriterien hin zu einer „überörtliche[n] Verankerung“ (32) widerspiegelt, bedürfte allerdings weitergehender Studien innerhalb des Begriffsrepertoires solcher Auseinandersetzungen. Zudem wird eine historische Theologie bzw. Kirchengeschichte nicht auf solche „wertenden“ Begrifflichkeiten verzichten können, wollte sie sich nicht als theologische Disziplin aufgeben. So stellt selbst die (normative) Papstliste des *Annuario Pontificio* einen theologischen Wortbeitrag zum Thema „Gegenpäpste“ dar, welcher der im Tagungsband geübten Praxis allerdings zuwiderläuft (wenn dort in einem Register jeder Prätendent als Papst bezeichnet und mit Ordnungszahl versehen wird).

Insofern lässt sich dem abschließenden Wunsch von Heribert Müller nur zustimmen, dass das weite Feld der Gegenpäpste zahlreiche vertiefende und erweiternde Folgeprojekte finden möge; für die Theologie sollte der Band „Gegenpäpste“ eine Ermutigung sein, dieses wichtige Thema der mittelalterlichen Geschichte von einer theologischen Warte aus anzugehen.

A. MATENA

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 5: Peru (1617–1768), bearbeitet von *Uwe Glüsenskamp*. Münster: Aschendorff 2013. XLII/350 S., ISBN 978-3-402-11791-0.

Nachdem bisher die Bände über Brasilien, Neugranada und Chile herausgekommen sind, bietet dieser Band einen Überblick über das Wirken deutschsprachiger Jesuitenmissionare in der alten Jesuitenprovinz Peru. Bereits 1568 gegründet, war es die erste Jesuitenprovinz in Spanisch-Amerika. Nach der Abzweigung der anderen Provinzen (im Süden Paraguay und Chile, im Norden Quito und Neugranada) umfasste sie etwa das Gebiet der heutigen Staaten Peru und Bolivien, jedoch ohne die Chiquitos-Reduktionen im Tiefland des heutigen Bolivien (die zur Paraguay-Provinz gehörten) und ohne die Maynas-Reduktionen am oberen Marañon-Amazonas (heute Peru, damals Quito-Provinz). Außer dem spanisch besiedelten Hochland umfasste sie vor allem die 1682 begonnenen „Moxos“- (nach anderer Schreibweise Mojos-)Reduktionen im nordöstlichen Tiefland des heutigen Bolivien, in denen sich vor allem das Wirken deutschsprachiger Jesuiten abspielte.

Die Akribie und thematisch umfassende Darstellung dieses Bandes wie der anderen Bände braucht nicht erneut hervorgehoben zu werden. Die Gliederung ist dieselbe: zunächst eine Darstellung der Ordensprovinz, ihrer Häuser, wirtschaftlichen Grundlagen und Arbeitsfelder (hier 1–44), dann eine historische Ethnologie der indigenen Bevölkerung (45–73), die Entwicklung der Missionsgebiete (75–96), dann generelle Feststellungen über die Missionare zentraleuropäischer Provenienz, d. h. über Herkunft und bisherigen Werdegang, Wirken in Übersee, Indio-Bild, Missionsverständnis und besondere Leistungen (97–128), schließlich die Missionen als „Projekt“ der indigenen Völker (129–138), die Jesuitenvertreibung 1767/68 und ihre Folgen (139–152), und zuletzt der Versuch einer Gesamtbewertung aus heutiger Sicht (153–158). Auf diese darstellenden Kapitel folgt das bio-bibliographische Verzeichnis der einzelnen Missionare: jedesmal ausführlich dokumentiert mit Werdegang, Aktivitäten im Lande, ferner (soweit erhalten) Briefen (mitsamt Angabe ihres Inhalts) und Werken. Für all dies wurden zahlreiche Archive in Deutschland und den anderen europäischen Herkunftsländern, das Römische Generalatsarchiv der SJ sowie zehn verschiedene staatliche, kirchliche und Ordensarchive (sowie Bibliotheken) in Spanisch-Amerika ausgewertet.

Zwei Besonderheiten der Peru-Provinz sind der Erwähnung wert. Anders als sonst (außer in den protestantischen Ländern Europas) engagierte sich der Orden hier auch im Grundschulwesen, wobei die Schulen meist durch Brüder geleitet wurden (37, 41). Wohl vor allem durch den Einfluss von José de Acosta mussten in dieser Provinz ausnahmslos alle Jesuiten eine indigene Sprache lernen (17, 40).

Es sind insgesamt 40 Jesuiten der fünf deutschsprachigen Provinzen, 28 Patres und zwölf Brüder, die in dieser Zeit als Missionare in die Peru-Provinz kamen, wobei, wie auch in anderen Missionsgebieten, die Oberdeutsche Provinz am stärksten vertreten war. Die ersten drei kamen bereits 1617; nur sie wirkten als Seelsorger unter der spanischen Bevölkerung und den Hochland-Indios (so im Missionszentrum Juli am Titicaca-See). Die eigentliche Zeit der deutschen Missionare beginnt hier wie auch andernorts infolge der Zulassungspolitik der spanischen Behörden, der Eröffnung neuer Missionsgebiete (sowie der Stabilisierung der Konfessionsverhältnisse in Deutschland durch den Westfälischen Frieden) erst am Ende des 17. Jhdts. Die ersten waren 1696 die Patres Stanislaus Arlet und Franz Borinie aus der Böhmisches Provinz. Von jetzt an wurden, was leicht erklärlich ist und auch in den anderen Provinzen Parallelen findet, fast alle deutschen Patres in den Indianermissionen des Moxos-Gebietes eingesetzt. Nur die Brüder (von denen nur drei in den Moxos-Reduktionen wirkten) kamen mehr in den Kollegien und Residenzen des Hochlandes unter, meist als Schmiede, Apotheker oder Krankenbrüder.

Als besonders bedeutende und erfolgreiche Moxos-Missionare sind zu nennen: die beiden Pioniere von 1696 aus der Böhmisches Provinz, Stanislaus Arlet aus Oppeln (159–164) und Franz X. Borinie (172–179), dann Franz X. Eder aus der Österreichischen Provinz (200–206), der uns auch die ausführlichste Beschreibung der Moxos-Mission hinterlassen hat, und von der Oberdeutschen Provinz Josef Dominicus Mayr aus Wald bei Meßkirch (232–249). Ein bedeutender Geograph, Astronom, Architekt und Mathematiker war P. Johannes Röhr aus der Böhmisches Provinz (121–123, 270–278), dessen Werk der erdbebensichere Neubau der Kathedrale von Lima ist. Danach war er Inhaber des Lehrstuhls für Mathematik an der Universität Lima. Andere bedeutende Leistungen wurden in Linguistik, Geographie, Kartographie und Ethnologie vollbracht. Tendenziell sind, was wohl auch für Paraguay bestätigt werden kann, die deutschen Missionare negativer gegenüber den Spaniern und ihrer Behandlung der Indios und konzilianter gegenüber den Letztgenannten eingestellt (114f.).

Die allgemeine Jesuiten-Ausweisung 1767/68 betraf auch 18 zentraleuropäische Jesuiten (zehn Patres und acht Brüder). Die Moxos-Mission, wo die Indianer nur durch die Jesuiten von bewaffnetem Widerstand abgehalten werden konnten, ging an den Diözesanklerus über (141). Gravierend waren die Folgen der Vertreibung im Bildungssektor, dem wirtschaftlichen Bereich und vor allem für die Moxos-Mission, die einen unaufhaltsamen Niedergang erlitt (145–152). Freilich sind Spuren jesuitischen Wirkens bis heute im Moxos-Gebiet in zahlreichen volksreligiösen Elementen vor allem der Fastenzeit und Karwoche erhalten (134–136).

In der zusammenfassenden Darstellung („Die Epoche aus heutiger Sicht“, 153–158) bietet der Bearbeiter eine ausgewogene Beurteilung. Wünschen würde man allenfalls eine deutlichere Herausarbeitung der Spezifika der Moxos-Mission. Die Ausführungen über sie (154–157) gelten mehr oder weniger auch für die Guarani- und Chiquitos-Reduktionen. Nur gegenüber den Maynas-Reduktionen werden, im Anschluss an Lehm Aridaya (1992), die Unterschiede hervorgehoben (mehr Akzeptanz seitens der Indios, mehr Distanz gegenüber den Spaniern: 156f.). „Man kann in Moxos von einem Verhältnis auf Verhandlungs- oder Vertragsbasis sprechen, das drastische Veränderungen in der Lebensform der Indios zuließ, ihnen aber auch die Möglichkeit gab, eigene Bedingungen mit einzubringen“ (157). Leider kennt der Bearbeiter jedoch nicht die wichtige Monographie von Jörg Stephan über die Maynas-Reduktionen (Jesuiten am Amazonas, Stuttgart 2000), die das gängige Urteil über sie ein wenig modifiziert. Nicht verschwiegen wird von ihm der aus heutiger Sicht problematischste Aspekt der damaligen Peru-Provinz, die Haltung schwarzer Sklaven, von denen allein das Jesuitenkolleg Lima für seine umfangreichen Ländereien etwa 1500 besaß (157f.). Hier gab es eine Reihe von Weisungen der Oberen, die auf humanere Behandlung abzielten; aber die massenhafte Versklavung und Deportation der Afrikaner wurde nie in gleicher Weise und Radikalität wie die der Indios problematisiert. KL. SCHATZ SJ

SCHELLING UND DIE HISTORISCHE THEOLOGIE DES 19. JAHRHUNDERTS. Herausgegeben von *Christian Danz*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. VIII/263 S., ISBN: 978-3-16-152931-3.

In etwa parallel zu Kants radikaler Infragestellung des ontologischen Gottesbeweises, der jeder *theologia rationalis* ihr Fundament zu entziehen droht, hält – wie P. Gibert in seiner Studie *L'invention critique de la Bible* (2010) eindrucksvoll zeigt – auch die moderne Exegese von Frankreich her kommend mit Eichhorn und Gabler endgültig in Deutschland Einzug. Die unübersehbaren Spannungen zwischen Suprarationalismus und Rationalismus (vgl. 3) sowie die zunehmend erodierende Plausibilität der überlieferten Schriftautorität (vgl. 14; 25) lassen den Ruf nach einer Neubegründung der Theologie als Wissenschaft immer dringlicher werden. Angesichts dieser komplexen Gemengelage unternimmt Schelling in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) einen ebenso ehrgeizigen wie für die Historisierungsschübe in den nachfolgenden Debatten prägenden Versuch, die Theologie als höchste Synthese philosophischen und historischen Wissens zu entfalten. Dabei scheint dieses Unterfangen auf den ersten Blick wegen der spekulativen Konstruktion von Geschichte – wie *C. Danz* in einem einführenden Beitrag (1–19) bemerkt – nur wenige oder gar keine Anschlussmöglichkeiten für die sich herausbildende Geschichtswissenschaft und die damit verbundenen Debatten um den Historismus zu bieten (vgl. 14–15) und daher auch zu Recht in Vergessenheit geraten zu sein. Andererseits findet Schellings wissenschaftssystematischer Entwurf – insbesondere über die Formel einer Menschwerdung Gottes von Ewigkeit – in die theologischen Schriften von D. F. Strauß, aber auch in das Denken von F. C. Baur und J. S. Drey Eingang. Den expliziten und impliziten Bezugnahmen auf die Methodenvorlesungen, denen „in der bisherigen theologischen und geschichtswissenschaftlichen Forschung zur Genese des Historismus kaum Beachtung geschenkt wurde“ (2), dürfte also eine wesentliche wichtigere Rolle bei der Herausbildung der historischen Theologie des 19. Jhdts. zukommen, als bisher angenommen.

Schon während seiner Tübinger Zeit lässt Schelling ein reges Interesse für antike Mythen und exegetisch-hermeneutische Fragestellungen zur Bibel erkennen. In konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung mit der Schriftauslegung der frühen Aufklärung entwickelt er – wie *C. Arnold* (21–43) anhand einer geschichtlichen Rekonstruktion der biblisch-hermeneutischen Voraussetzungen von Schellings Mythenverständnis zeigt – Prinzipien zu einer allgemeinen Texthermeneutik, die für seine philosophische Auseinandersetzung mit Mythen ebenso prägend werden wie für eine moderne theologische Hermeneutik (vgl. 22; 34–35; 42). Die klar historisierenden Tendenzen führen aber – wie sich an Schleiermachers durchaus wohlwollender Besprechung der Methodenvorlesung ablesen lässt (vgl. 8–9) – keineswegs zu einer direkten Überwindung der „Schwächen einer geschichtsmetaphysischen Konstruktion“ (62). Selbst dort, wo sie die Sensibilität für die methodischen Schwierigkeiten der Deutung des Erscheinens Christi schärfen, lässt das komplexe Nebeneinander von historischem Jesus und dogmatischem Christus nach *U. Barth* (45–62) eine Kluft sichtbar werden, die sich weder übergehen noch einfach in eine gedankliche Synthese überführen lässt.

Diese Spannungen spiegeln sich nach *M. Murrmann-Kahl* (63–83) auch in den Überschneidungen, ja Kompetenzüberschreitungen im Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie bzw. -theologie wider. Der unklare, zuweilen undeutliche Grenzverlauf zwischen spekulativem Denken und Historismus lässt aber zugleich Spielräume für Differenzierungen und eröffnet somit Möglichkeiten für ein konstruktives Gespräch, das keineswegs schon abgeschlossen ist – zumal die Historisierung nach und nach auch alle systematischen Disziplinen erfasst hat (vgl. 77). Wenn man zudem noch in Rechnung stellt, dass jede Geschichtsschreibung notwendig von metahistorischen Fragestellungen kontaminiert bleibt, wird die systematische Brisanz und Aktualität dieser anfangs unter historischen Gesichtspunkten eingeführte Debatte deutlich sichtbar (vgl. 65; 82–83).

Dass neben dem Theologiebegriff aus Schellings Methodenvorlesung auch Einflüsse Hegels und Baur – deren konkrete Gewichtung in der Forschung allerdings umstritten bleibt – für eine Neuinterpretation des Lebens Jesu abseits der ausgetretenen Wege von Supranaturalismus und Rationalismus, wie sie D. F. Strauß in einer originellen Verbin-

dung des „historiographischen Mythos-Begriff[es] mit einer spekulativen Auslegung von Idee und Geschichte“ (11; vgl. 91; 94–95) versucht, bestimmend waren, wird im Beitrag von *J. Rohls* (85–112) detailliert herausgearbeitet. Dabei wird die Dynamik zwischen historisch-kritischer und philosophischer Theologie auf eine Weise zugespitzt, die schließlich zum Scheitern jedes Versuches einer Identifikation des „Urbildliche[n] mit dem Geschichtlichen in der Person Christi“ (97) und damit notwendig zu einer Relativierung der Person Jesu, deren ideeller Gehalt durch die Kritik allerdings unberührt bleiben soll (vgl. 102; 111), führt. Zugleich gewinnt nach *O. Wintzek* (113–129) im Gefolge von Pantheismus-, Atheismus- und Theismusstreit, die zusammen das Gefüge von Selbst- und Gottesverständnis nachhaltig verändert haben, der monistische Tiefenstrom der Theologie im Denken von Strauß Oberwasser (vgl. 114; 128).

Mit der Einsicht, dass Gott nur dann etwas mit uns Menschen zu tun haben könne und umgekehrt, wenn er in Geschichte und Welt anzutreffen sei (vgl. 131; 148), spitzt sich das Problem von Mythos und Geschichte weiter zu. In der Theologie *F. C. Baur*s ist nach *C. Landmesser* (131–149) Gott nicht nur endgültig in der Geschichte angekommen; jede Geschichtsbetrachtung ist zudem ausdrücklich auf ein erkennendes Subjekt bezogen und somit wesentlich Selbstverständigung (vgl. 131; 148). Der Mythos, über den Religion und Offenbarung in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden können (vgl. 139), muss zwar interpretiert werden, lässt sich aber nicht länger aus der Geschichte eliminieren. Nicht genug damit, haben Philosophie und Religion das Absolute bzw. die Idee auch noch als gemeinsamen Inhalt – wenn auch in unterschiedlicher Form. Mythologie lässt sich folglich mit Schelling „als Offenbarung des Absoluten und damit als Bestandteil der Religionsgeschichte“ (10) verstehen – eine Position, die für die weitere Entwicklung der Geschichtswissenschaft ebenso fruchtbar wird wie für die Exegese (vgl. 149; 160; 170). Wenn – wie *J. Zachhuber* (151–170) meint – der Grundimpuls von Baur's Denken in der „Entwicklung einer im strengen Sinne historischen Theologie“ (159) zu suchen sei, die Wissenschaft des Christentums also radikal historisch wäre, ohne ihre philosophischen Voraussetzungen in der absoluten Religion vernachlässigen zu dürfen (vgl. 169–170), ließen sich auch die oft marginalisierten, aber inspirierenden Einflüsse von Schellings Denken auf die Herausbildung der geschichtsphilosophischen Grundlagen der Tübinger Schule deutlicher herausarbeiten (vgl. 160).

Die Rezeption Schellings in der katholischen Theologie lässt sich nach *G. Essen* (171–192) aufgrund der diffusen Quellenlage nur bruchstückhaft rekonstruieren. Dabei wäre nochmals zwischen einer systematisch-theologischen Rezeption – die sich weithin auf die Spätphilosophie konzentriert – und explizit theologiehistorischen Forschungen (vgl. 172–173) zu unterscheiden. In den kirchenpolitischen und theologischen Kämpfen, die mit der vielschichtigen Dialektik zwischen katholischer Restauration und Moderne (vgl. 176) am Übergang von Aufklärung zur Romantik einhergehen, kommt es zu einer Wiederentdeckung von Herz, Gemüt und Gefühl (vgl. 177–181; 12–14). Die damit einhergehende Hinwendung zu Schelling ist eng mit der doppelten Hoffnung auf eine epistemologische Öffnung der Vernunft für den Gottesbegriff und auf die Erneuerung der Frömmigkeit in einer lebendigen Glaubenspraxis verbunden. So versucht etwa *J. S. Drey* im Rückgriff auf Schellings organisches Geschichtsdenken den Kirchenbegriff neu zu fassen und den Katholizismus insgesamt als „geschichtlich vermittelte[] und kirchlich vergegenwärtigte[] Überlieferung“ (187) zu entfalten.

Mit *G. Neugebauers* (193–207) Beitrag zum spekulativen Geschichtspositivismus rückt Schellings Spätphilosophie in den Fokus der Aufmerksamkeit. Das dort auf Basis eines praktischen Begriffs des Absoluten, das als frei handelnde Persönlichkeit vorgestellt werden muss (vgl. 196), entwickelte Geschichtsverständnis soll eine ebenso kohärente wie sinnvolle Deutung geschichtlicher Ereignisse jenseits des bloß empirisch Faktischen ermöglichen (vgl. 206). Für eine angemessene Deutung der Spätphilosophie Schellings bleibt das Verständnis von Gott und Geschichte nach *M. D. Krüger* (209–231) insgesamt zentral. Dabei fällt besonders auf, dass Schelling in seiner Spätphilosophie an keiner Stelle explizit auf zeitgenössische Mythen-theorien eingeht (vgl. 238). Seine Religionsphilosophie kann im Anschluss an und in Abgrenzung zu Hegel und seinen theologischen Nachfolgern mit *C. Danz* (233–253) als Übergang von der reinen Vernunftreligion zu einer spekulativen Religionsphilosophie beschrieben werden.

Schelling versteht dabei die Religionsgeschichte als einen „Prozess, in dem sich die Vernunft selbst durchsichtig wird“ (238), ohne dass die philosophische Reflexion die geschichtliche Eigenständigkeit und Eigenart des religiösen Bewusstseins zum Verschwinden bringen würde (vgl. 242–243; 253) – womit er sich klar gegen ein reines Denken des Begriffs ebenso wie gegen eine bloß empirische Religionsgeschichte abgrenzt.

Wer die Beiträge des vorliegenden Bandes aufmerksam liest, wird zum einen feststellen, wie schwierig es ist, den Einfluss Schellings auf die Historisierungsschübe in Geschichte, Philosophie und Theologie der ersten Hälfte des 19. Jhdts. nachzuzeichnen. Aufgrund der komplexen philosophischen Debattenlage der Sattelzeit der Moderne und der teils diffusen Quellenlage bleibt eine historische Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte von Schellings Schriften um 1800 notwendig bruchstückhaft und in manchem explorativ. Auf der anderen Seite wird aber auch deutlich sichtbar, wie prägend Schellings Denken für die Herausbildung eines modernen Mythenverständnisses, einer Hermeneutik, des Religions- und des Offenbarungsbegriffes oder auch für die christologischen Debatten im Umfeld der ersten Welle der Leben-Jesu-Forschung gewesen ist. An der Schwelle zur Historisierung kommt all diesen Fragen über das rein historische Interesse hinaus auch unter systematischer Rücksicht eine hohe Bedeutung zu – was nicht zuletzt in der Herausbildung neuer exegetischer Methoden, einer neuen Verhältnisbestimmung von Mythos und Geschichte oder Ansätzen zu einer nichtspekulativen Religionsgeschichte zum Ausdruck kommt. Schelling steht als Denker selbst an einem Knotenpunkt von großen Entwicklungen, die sich in vielem erst andeuten und deren Dynamik in der Herausbildung seiner Spätphilosophie Spuren hinterlassen. Dieser Versuch einer ersten explizit systematischen Aufarbeitung von Schellings Bedeutung für die historische Theologie könnte auch für heutige Debatten mehr als eine bloß historische Relevanz gewinnen – worin letztlich das Interesse dieses Sammelbandes liegt. P. SCHROFFNER SJ

3. Systematische Theologie

KASPER, WALTER, *Barmherzigkeit*. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 252 S., ISBN 978-3-451-30642-6.

Walter Kardinal Kasper ist als Verfasser von Büchern bekannt, in denen er die zentralsten und fundamentalsten Themen der christlichen Theologie umfassend, gründlich und geordnet erörtert hat. Seine Werke „Jesus der Christus“ und „Der Gott Jesu Christi“ liegen schon seit geraumer Zeit vor. Vor wenigen Jahren brachte er das große Buch „Die Kirche Jesu Christi“ heraus. Diesen bedeutenden Werken hat er nun ein weiteres angefügt. Hier bestätigt sich erneut, was das Besondere seiner Bücher ausmacht: Es handelt sich immer um weit ausholende, gedanklich wohlgeordnete und erschöpfende Darstellungen des Ganzen der christlichen Lehre, die aber jeweils von dem thematischen Leitmotiv her erschlossen wird. Es gelingt dem Verf. immer neu, so etwas wie ein von dem jeweils gewählten Thema her erschlossenes „Compendium theologiae“ darzubieten. Die Barmherzigkeit, die eine Grundeigenschaft des im Evangelium verkündeten Gottes und eine Grundbestimmung der ihm in ihrem Leben zu entsprechen berufenen Menschen ist, erweist und bewährt sich als etwas so Zentrales, dass sie zum Leitmotiv einer derart weit ausgreifenden Erörterung werden konnte.

Aber der Gott, von dem die Bibel und die kirchliche Lehre sprechen, ist nicht nur barmherzig, er ist auch gerecht. Und vor diesem Gott steht der Mensch und von ihm lässt er sich rufen und senden. Gott sowohl in seiner Gerechtigkeit als auch in seiner Barmherzigkeit wahr- und ernstzunehmen, hat sich immer als eine anspruchsvolle Aufgabe erwiesen. Oft sind ihr die Theologen und auch die Kirche in ihrer Katechese nicht gerecht geworden. Entweder wurde Gottes Gerechtigkeit so stark, ja so hart herausgestellt, dass der Mensch vor Gott in Todesangst fiel, oder seine Barmherzigkeit wurde so isoliert betont, dass der Mensch ihn als eine harmlose Instanz im Jenseits zu deuten versucht war. Beide Einseitigkeiten hat es im Laufe der Geschichte der Christenheit gegeben. Die Folgen waren bisweilen fatal, nicht nur im Bereich der Glaubenserfahrung

einzelner Christen, sondern auch dort, wo die Kirche im Ganzen in innere Spannungen geriet und sogar Spaltungen erlebte. Dass es von größter Bedeutung ist, dass Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich zu einem inneren, lebendigen Mit- und Ineinander fügen – in der gläubigen Gotteserfahrung wie im christlichen Leben, das sich daran orientiert –, ist ein Motiv, das sich durch das ganze vorliegende Werk hindurchzieht. Dabei betont der Autor mehrfach, dass es auch ökumenisch, konkret: auf dem Weg einer Vertiefung der Einheit zwischen katholischem und reformatorischem Christentum, wichtig sei, dass die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ihrem Ursprung und in all ihren Konsequenzen herausgestellt werde.

Der Verf. hat seinen weitgefächerten Entwurf der Theologie der Barmherzigkeit in neun Kapitel gegliedert und in ihnen in sachlich gut begründeter Abfolge die Felder bearbeitet, auf denen sich die unterschiedlichen Aspekte des Themas zeigen. Er beginnt im ersten Kap. damit, die sowohl kirchliche als auch gesellschaftliche Dringlichkeit einer neuen Besinnung über die Barmherzigkeit herauszustellen – „Barmherzigkeit – ein aktuelles, aber vergessenes Thema“ (11–28). Zahllose Menschen leiden auch heute seelische und leibliche Not und bedürfen einer aus barmherziger Gesinnung kommenden Zuwendung. Solche geht oft aus einer unmittelbar menschlichen Gesinnung hervor, aber sie trägt auch gesellschaftlich-strukturelle Züge. Im folgenden Kap. deckt der Autor die Spuren auf, die es zum Thema Barmherzigkeit schon in natürlichen Erschließungszusammenhängen gibt: „Annäherungen“ (29–47). Er weist sie sowohl in einigen Philosophien und als auch in den Religionen nach.

Im dritten Kap. – „Die Botschaft des Alten Testaments“ (49–66) – erinnert Walter Kasper daran, dass der Gott, der Israel auf seinen Wegen führte, ein ebenso gerecht wie barmherziger Gott war. Die biblischen Texte, die dies bezeugen, sind zahlreich. Besonders eindrucksvoll sind einige Psalmen, in denen Israel diesen seinen Gott besungen hat. In Jesus, in seinen Taten, in seinen Worten, in seinem Zugehen auf seinen Tod am Kreuz hat nicht nur Gottes Gerechtigkeit, sondern in ganz ausdrücklicher Weise auch seine Barmherzigkeit einen menschlichen Namen und ein menschliches Antlitz bekommen. In seinen Gleichnissen, z. B. im Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15), kam zur Sprache, was er auf dem Weg seines Lebens den hilfsbedürftigen Menschen zugute im Sinn hatte. Um all dies geht es im vierten Kap. – „Die Botschaft Jesu von Gottes Barmherzigkeit“ (67–87). Was in den biblischen Zeugnissen maßgeblich entfaltet worden war, wurde von den Theologen aufgegriffen und von vielen Seiten betrachtet. Ihr Erbe ist reichhaltig. Der Autor lässt dies immer wieder erkennen, zumal dann, wenn er an die theologischen Einsichten der Kirchenväter erinnert. Im fünften Kap. – „Systematische Überlegungen“ (89–132) – führt er ihre Reflexionen weiter. Dabei betont er, dass nur ein dreieiner Gott, der selbst die Wege der der Barmherzigkeit bedürftenden Menschen mitzugehen vermag, in glaubhafter Weise als nicht nur gerechter, sondern auch barmherziger Gott geglaubt und gedacht werden kann.

Wer an Gott, den gerechten und barmherzigen glaubt, ist berufen, seinerseits gerecht und barmherzig zu handeln. Die vielfältigen Dimensionen dieser Einladung, ja Aufforderung zu beleuchten, ist Inhalt der drei folgenden Kap. Dass dies den Einzelnen auf ihrem christlichen Lebensweg aufgetragen ist, wird im sechsten Kap. in aller Ausführlichkeit dargelegt. Es steht unter der Überschrift „Selig, die Barmherzigkeit tun“ (133–154). Dort finden sich u. a. viele Verweise auf Jesu Bergpredigt. Aber nicht nur die einzelnen Christen sind gerufen, sich barmherzig zu erweisen, auch die Kirche als Ganze steht und lebt unter „dem Maß der Barmherzigkeit“ – das wird im siebten Kap. entfaltet (155–177). Sie hat in ihrer Verkündigung von der Barmherzigkeit Gottes zu sprechen und in ihrer diakonischen, aber auch in ihrer kanonischen Praxis barmherzig zu handeln. Der Verf. betont dann aber auch, dass dies nicht zur Verharmlosung der Ansprüche an die Menschen, von denen sie Zeugnis zu geben hat, führen darf. Im achten Kap. – „Für eine Kultur der Barmherzigkeit“ (179–202) – weitet der Autor noch einmal die Perspektive und zeigt, wie das christliche Motiv der Barmherzigkeit auch im gesellschaftlichen Kontext und im politischen Raum einen eigenen und hilfreichen Impuls zu geben vermag. Im neunten und letzten Kap. kehrt Walter Kasper noch einmal in den inneren Bereich der Kirche zurück und zeigt, wie der Blick auf „Maria, die Mutter der Barmherzigkeit“ (203–213) das fromme Bewusstsein von der Bedeutung der Barmherzigkeit lebendig zu erhalten vermag.

Der Leser dieses Buches erlebt sich beeindruckt durch die enorme Weite und Breite der philosophischen, theologischen, politischen und ethischen Darlegungen zum Thema Barmherzigkeit und durch ihre stets gut mitvollziehbare Anordnung. Und er kann gut annehmen, dass und wie der Verf. aus einer gläubigen und kirchlich bestimmten Entschiedenheit heraus denkt und gleichzeitig seine Urteile aus der Perspektive einer bemerkenswerten Zeitsensibilität fällt, ohne dabei ins oberflächlich Modische abzugleiten. Angesichts der unbestreitbaren und seit Kurzem auch durch Papst Franziskus glaubwürdig herausgestellten Aktualität des Themas Barmherzigkeit kann man diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen. W. LÖSER SJ

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI, *Christ and Reconciliation* (A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World; vol. 1). Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2013. XIV/453 S., ISBN 978-0-80-286853-4.

Der finnische Theologe Veli-Matti Kärkkäinen (= K.) eröffnet mit diesem Band eine auf fünf Bände angelegte Dogmatik. K. lehrt in Helsinki und in Los Angeles am Fuller Theological Seminary, der weltweit größten evangelikalischen Hochschule. Der in einer Pfingstkirche beheimatete Autor ist in ökumenischen Gesprächen mit verschiedenen Kirchen engagiert; in der Dissertation und Habilitation hat er die Geschichte des katholisch-pentekostalen Dialogs untersucht. Die vorliegende Christologie und Versöhnungstheologie unterscheidet sich grundlegend von den historischen Überblicksarbeiten, die K. in den letzten zehn Jahren zu einzelnen Traktaten veröffentlicht hat. Im neuen Buch verweist er nicht einmal auf seinen Christologie-Band von 2003, der immer noch eine gute, international angelegte Übersicht über klassische Texte, Autoren und Themen der Christologie bis in die jüngste Geschichte bietet. K. folgt nunmehr einem primär thematischen Aufriß.

In der Einführung (1–33) stellt K. die Prinzipien dieser neuen Dogmatik vor: Sie soll systematisch, inklusiv, dialogisch und einladend sein, um so den christlichen Glauben unter den geänderten Bedingungen einer kulturell und religiös pluralistischen Welt zur Sprache zu bringen. Gemäß K.s methodologischer Vorentscheidung (35–51) beginnt die Christologie „von unten“ mit dem irdischen Wirken Jesu (52–69), um über Jesu Messianität und Reich-Gottes-Verkündigung zu seiner theologischen Bedeutung zu gelangen (97–105). Bereits bei den biblischen Themen wird der evangelikale Kontext sichtbar. K. plädiert einerseits für eine stärkere Orientierung am irdischen Jesus, insbesondere an seinem Wunderwirken, das Menschen heilt und befreit. Andererseits argumentiert er gegenüber biblizistischen Tendenzen dafür, die Dogmenentwicklung zu akzeptieren. In einem zweiten Themenblock diskutiert K. kritische Punkte des christologischen Dogmas (106–209). Die Kapitel sind überschrieben mit den Titeln „Auferstehung und Identität Jesu Christi“ (119–141), „Inkarnation und Präexistenz“ (142–195) sowie „Jesus und Geist“ (196–209). Im Hintergrund sämtlicher Themen steht die Frage nach der Göttlichkeit Jesu Christi innerhalb der Trinität und im Hinblick auf den Menschen. Dass sich diese beiden Perspektiven nicht voneinander trennen lassen, vermag K. durch ebendiese Kontextualisierung systematisch geschickt aufzuweisen: Er kann bei jedem dieser Themen Jesus Christus als wahren Menschen und wahren Gott biblisch, systematisch-theologisch und existenziell plausibel machen. Der dritte Themenblock behandelt aktuelle christologische Problemstellungen angesichts der Begegnung mit anderen Religionen (210–290). Vor allem geht es um die Frage, wie Jesus in anderen Religionen verstanden wird (236–290). Es ist ein Versuch komparativer Theologie, in dem K. auf das heutige jüdische Verständnis vom Messias und auf die Frage, ob im Islam das göttliche Wort als Inkarnation gedeutet werden könnte, eingeht. Im Dialog mit buddhistischen und hinduistischen Konzepten thematisiert K. die Möglichkeit einer Selbstentäußerung und Inkarnation Gottes.

Drei Schlüsselkapitel lassen die Grundentscheidungen von K. hervortreten, die er für eine christliche Theologie unabdingbar hält: Christologie muss mit der Tatsache umgehen können, dass „Jesus in der Matrix verschiedener globaler Kontexte“ (70–96) verkündet wird. K. spricht sich gegen die Dominanz einer westlich-männlichen Theologie aus und plädiert dafür, sich theologisch von den vielfältigen, auch widersprüchlichen, kontextuell geprägten Sichtweisen auf Jesus Christus herausfordern zu lassen. Dennoch sollte sich

jede Christologie mit der „Tradition Chalcedons“ (106–118) und den Dogmen der allgemein anerkannten Glaubensbekenntnisse produktiv auseinandersetzen, um so ihre Treue zur Tradition zu wahren. Schließlich sollten Christen auch theologisch mit Überzeugungen anderer Religionen ins Gespräch kommen, ohne dabei von der eigenen Lehre Abstriche zu machen. So argumentiert K. vor allem mit epistemologischen und trinitätstheologischen Gründen „gegen den [religionstheologischen] Pluralismus“ (210–235).

K. geht es, in Anlehnung an die aktuellen Herausforderungen christlicher Mission, um eine konsequent weltkirchlich und interreligiös orientierte Christologie. Die Geschichte der christologischen Dogmenentwicklung wird nicht behandelt. Die theologiegeschichtlich bedeutsamen, gegenwärtig offenbar weniger relevanten Streitfragen kommen deswegen allenfalls am Rande vor: der göttliche und menschliche Wille Jesu, seine Freiheit und sein Selbstbewusstsein, die historisch genaue Bestimmung von christologischen Begriffen wie „Natur“, „Person“ und „Hypostase“, die Thematik der christologischen Hoheitstitel oder der Ämter Christi. Dennoch zeigt K. in theologiegeschichtlichen Verweisen und Begründungen ein ausgeprägtes Bewusstsein davon.

Der zweite Hauptteil des Buches steht unter dem Titel „Versöhnung“ (291–407). Dabei lenkt K. zunächst den Blick auf klassische soteriologische Traditionen (294–314) und untersucht, ob die Bindung der Erlösung an den Kreuzestod die Spirale der Gewalt zu überwinden vermag (315–323). Er setzt sich dazu mit den Theorien von R. Girard kritisch auseinander. Das folgende zentrale Kapitel versucht eine „zeitgenössische trinitarische Theologie der Versöhnung“ (324–363) zu entwickeln. Ein weiter gefasstes Stellvertretungsmodell solle die in evangelikalen Kreisen durchaus gängige Interpretation der Satisfaktionstheorie ablösen, die darauf enggeführt ist, dass der Gottessohn am Kreuz die vom Vater festgesetzte Strafe für die Sünden der Menschen stellvertretend büßt („penal substitution“). Die trinitarischen Personen sollten nicht gegeneinander stehen, als ob der Vater den Sohn dahingabe und der Sohn den Vater versöhnte, sondern die Erlösung sei das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen, wobei jede eine eigene Rolle spiele. Gegenüber einem auf den Kreuzestod verengten Blick müssten die Inkarnation, das gesamte Leben Jesu und außerdem das Wirken des Geistes in allen Momenten des Erlösungsgeschehens stärker berücksichtigt werden. K. lässt die Anfragen verschiedener prononciert kontextueller Theologien zu Wort kommen, um mit ihnen beispielsweise die Gewaltaffinität bestimmter Theorien aufzuzeigen.

Im folgenden Kapitel „Versöhnung als die Sendung der Kirche in der Welt“ (364–380) spricht sich K. zwar für „Versöhnung“ als gegenwärtig angemessenste soteriologische Metapher aus. Mit ihr könnten sowohl das Handeln Gottes als auch das Handeln des Menschen im Erlösungsgeschehen passend bezeichnet und einander zugeordnet werden. So habe sie auch eine besondere ekklesiologische Bedeutung. In der konkreten Durchführung des Themas geht es aber vor allem um die religiös motivierte soziale Dimension der Befreiung, ohne dass das besondere Handlungskonzept der Versöhnung und ihr Verwiesensein auf das Handeln Gottes angemessen berücksichtigt würden.

Das letzte Kapitel bezieht wieder das Fremdbild christlicher Soteriologie aus der Perspektive anderer Religionen mit ein (381–403): Kann im Judentum das Kreuz auch als Heilszeichen verstanden werden? Ist Jesus nur entrückt worden, wie der Koran behauptet? Beim Buddhismus und Hinduismus verweist K. auf Ähnlichkeiten in bestimmten Heilskonzeptionen, so auf die Erwartung eines „reinen Landes“ im Amitabha-Buddhismus und auf Ansätze zur Spiritualisierung des Opfers im Hinduismus.

Inwiefern erfüllt der Band, was K. in Einleitung (1–33) und Epilog (404–407) als Merkmale seiner Theologie bezeichnet? K. versucht sie prinzipiell ökumenisch auszurichten, doch überwiegt klar die protestantische Dogmatik. Seine wichtigsten Gewährsleute und Gesprächspartner sind W. Pannenberg, J. Moltmann und K. Barth; aus dem evangelikalen Bereich P. Fiddes, S. Grenz und D. Bloesch. Einzelne katholische und ostkirchliche Autoren werden mit herangezogen. In biblischen und patrologischen Fragen beruht die Argumentation vor allem auf den weithin anerkannten Forschungen der Anglikaner N. T. Wright respektive J. N. D. Kelly. Auffällig ist die Ablehnung liberaler Theologie, die K. in der Regel mit der Aufklärung verbindet (vgl. 53; 62; 112; 120; 211 f. u. a.). Dennoch ist die kommunikative Orientierung der Dogmatik sehr ausgeprägt: K. möchte die praktisch-theologischen Ansprüche und divergenten theologischen Sicht-

weisen einer pluralistischen Welt mit ihren jeweiligen kulturellen Prägungen und konkurrierenden Wahrheitsansprüchen aufgreifen. Die traditionellen konfessionellen Streitfragen treten dabei freilich in den Hintergrund. Ihre Stelle nimmt für K. die Bewährungsprobe klassischer dogmatischer Positionen in nichtwestlichen christlichen und nichtchristlichen Theologien ein. K. versteht das Panorama eindrucksvoll zu eröffnen und dann auch Kriterien dafür zu entwickeln, wie weit er darauf eingeht und worauf er seine Theologie baut, damit sie umfassend als christlich erkannt werden kann. Doch könnte er noch stärker auf eine tragfähige methodologische Grundlegung achten, die auch die laufenden Diskussionen um komparative und interkulturelle Theologien berücksichtigt. Im Blick sind vor allem religiös Andersdenkende, nicht aber atheistische, agnostische oder indifferente Positionen. Um diese Leser zu gewinnen, müssten wohl die Epistemologie und Methodologie stärker begründet und die Inhalte bisweilen expliziter anthropologisch-existenziell vermittelt werden.

Die Christologie und eine trinitarisch orientierte Soteriologie sollen der hermeneutische Schlüssel für die weiteren Traktate der neuen Dogmatik sein (vgl. 405). Ob mit ihr die „Theologie nicht mehr dieselbe“ wie bisher sein wird, wie ein Hinweis auf dem Buchdeckel vollmundig verkündet, bleibt abzuwarten. Als inspirierend kann der erste Band jedenfalls bezeichnet werden. Er weckt das Interesse für die folgenden Bände: In diesem Jahr ist bereits „Trinity and Revelation“ erschienen. Folgen werden „Creation and Humanity“, „Spirit and Salvation“ sowie „Community and Future“. B. KNORN SJ

WENZEL, KNUT (Hg.), *Code of the Road*. Dylan interpretiert. Stuttgart: Reclam 2013. 324 S., ISBN 978-3-15-020259-3.

Der Frankfurter Systematiker Knut Wenzel (= W.) hat bereits im Jahr 2011 eine Monographie über den amerikanischen Musiker und Sänger Bob Dylan veröffentlicht, in dem er eine theologisch-literarische Annäherung an die Gestalt und das Werk Dylans vorlegt. In diesem von W. herausgegebenen Sammelband kommen verschiedene Autoren und Autorinnen aus dem Bereich der Philosophie, Theologie, der Literatur- und Filmwissenschaft sowie aus dem Bereich des Journalismus zu Wort, die sich dem umfangreichen Songkatalog Dylans annähern. Neben einem einführenden Beitrag von M. Kubitzka (Travellin' with Bob. Eine Reise durchs mythische Amerika) werden in diesem Sammelband Interpretationen von Dylan-Songs aus unterschiedlichen Schaffensperioden des Künstlers vorgestellt. Ein durchgehendes Thema dieser „Chronologie der Songs“, die keine Vollständigkeit beanspruchen kann oder will, besteht m.E. nach in der Frage nach dem „Ich“, das in den Songs spricht, nach der Identität des Sängers und nach den religiösen bzw. theologischen Implikationen der sich hier artikulierenden Subjektivität. M. Jung greift in seinem Essay (Älterwerden als Verjüngungsprozess. „My Back Pages“) bereits einen Song aus dem Jahr 1964 auf, in dem der gerade 23-jährige Sänger, der nach zwei veröffentlichten Alben zur „Projektionsfigur eines protest movements“ (37) geworden war, nach einer subtileren Sprache sucht, „die den Dingen keine Gewalt antut und dem Individuum in seiner Wirklichkeitserfahrung gerecht wird“ (42). Das „Selbst“, das in diesem Song neu gesucht wird, hat seine Identität in der Zeit darin, dass es sich nicht an Begriffe und Urteile festklammert, „sondern seinem Erlebnisstrom hingeben kann“ (48); es ist bereit für den Aufbruch in eine Welt, die zwar nicht von Gott, „aber auch nicht vom Teufel“ (ebd.) regiert wird.

Zwischen 1965 und 1966 veröffentlicht Dylan binnen weniger Monate drei Alben (davon mit „Blonde on Blonde“ die erste Doppel-LP der Popgeschichte), in denen er den Übergang von der Folk- zur Rockmusik vollzieht und die Geschichte der Rockmusik nachhaltig beeinflusst. Aus dieser überaus kreativen Phase seines Schaffens wird die Suche nach dem Heiligen thematisiert (R. *Shah-Kazemi*, Bob Dylans Suche nach dem Heiligen. Von „It's Alright Ma“ zu „I Believe in You“): In „It's Alright Ma“ kann der Sänger zwar benennen, was falsch ist, „aber er hat nichts, was er an die Stelle des Falschen setzen könnte: ‚I got nothing, Ma, to live up to‘“ (59). Die Suche nach dem Heiligen, die in Dylans späteren Schaffen in einen immer universaleren Kontext gestellt wird, ist noch gebunden an das Verlangen nach Autonomie und Selbstverwirklichung (69). Die Welt, die Dylan malt, ist eine „sehnsuchtsstrukturierte Welt“ (S. *Rosenbauer*, Vom Sehnen der Welt: „Gates of Eden“, 73) – aber nur unter dem Vorzeichen der Abwesen-

heit, des Verneintseins; und doch wird diese Welt „anfanghaft wirklich in der sehn-suchterfüllten Existenz des Menschen“ (85), der schwach und entstellt gegen jede Hoffnung hofft und gegen jedes Realitätsprinzip sehnt. Die Stärke von Dylans Songs liegt darin, dass sie Momentaufnahmen sind, die sich der Gefahr des Stillstandes entziehen (K. Walter, Ein Lied morphet um die Welt: „Ballad of a Thin Man“). Dylan schafft es, gerade in einem Song, der skizzenhaft-beiläufig bleibt (L. Knatz, Dylan – „Pledging My Time“), eine Gegenwart in der Präsenz des Songs, in einem performativen Akt zu schaffen, in der die chronologisch messbare Zeit außer Kraft gesetzt wird. Der Song wird dabei zur Projektionsfläche, die „einen Ort des Abwesenden“ (121) markiert.

Die hoffnungsvollen Songs der „Basement Tapes“, „You Ain’t Goin’ Nowhere“ und „I Shall Be Released“, haben in ihrer finalen Struktur (auf eine Hochzeit bzw. auf eine Freilassung hinzielend) für Dylan selbst wenig bleibende Gültigkeit gehabt (D. Lamping, Die „Basement Tapes“ und was von ihnen blieb). Rastlos bleibt der Sänger unterwegs zu anderen Orten und wird dabei zum „Pilger der Liebe“: Der Song „Isis“ aus dem Jahr 1974 (P.-H. Campbell, „Isis“. The Mystical Child) thematisiert „die Selbstfindung im Anderen“ (156) und zielt auf eine befreiende Lösung hin, ohne „die periodische Aktualisierung dieser Erfahrung aufzugeben“ (ebd.). Der mythische Stoff von Isis und Osiris bekommt einen Sitz in der Gegenwartskultur durch den Bezug zum mexikanischen Gedenktag des *Cinco de Mayo* („I married Isis on the fifth day of may“), der an den Sieg gegen die Franzosen 1862 erinnert und der für das *Civil Rights Movement* zur Chiffre gegen alle Arten der Unterdrückung und für das Feiern des Eigenen innerhalb der fremden Kultur geworden ist. Dylan, der sich in der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre für die Dauer von drei Alben einem evangelikalen Christentum zuwendet, verfasst dabei in dem Song „What Can I Do For You“ ein Gebet, „das fast ohne religiös einschlägige Sprache auskommt“ (K. Wenzel, Pilger der Liebe: „What Can I Do For You“, 185). In der schlichten Form des Popsongs vollzieht sich eine „empfindsame Reflexion über die Gabe und das Geben“ (186–187): In den Zeilen „You have given everything to me/ what can I do for you“ wird die Neigung zu einer Ökonomie des Tauschens aufgegriffen und durchbrochen durch eine „tauschökonomisch nicht verrechenbare Dimension“ (187) der Gratuität bzw. der Gnade. Das Gebet kann aufgrund der Erfahrung unverrechenbarer Liebe nur in der Sprache säkularer Liebe auftreten und umgekehrt: Das Liebeslied thematisiert eine Unbedingtheit, die keiner endlich-menschlichen Liebe abverlangt werden kann, sondern auf einen unendlichen Grund der Liebe hinweist.

Neben den Beiträgen, die das cineastische Interesse Dylans thematisieren (N. Grob, „Renaldo & Clara“ – directed, produced and written by Bob Dylan; S. Koheil, Take me to the movies: „Brownsville Girl“), ist für eine theologische Auseinandersetzung mit Dylan insbesondere die mit dem Album „Infidels“ (1983) greifbar werdende Distanzierung von einem evangelikalen Christentum und die (vermutete) Rückkehr zum Judentum, auf die der Song „I and I“ Hinweis sein könnte (M. Kutzer, „I and I“), von Bedeutung. Das „I and I“ des Refrains ist Index für eine Leere der Sprache und des Sprechens. Die Frage, wer hier spricht, legt die Wunde der Sprache offen; allein die Stimme des Sängers behauptet „durch die Zerrissenheit hindurch“ (204) seine Identität. Doch das Sprechen ist, bei aller Mühelosigkeit, die Dylan für seine Schreibprozesse behauptet, keine Sprachgewalt: „Someone else is speaking, but I’m listening only to my heart“. Dylan schöpft, wie es charakteristisch für sein Schreiben ist, auch in dem Song „I and I“ aus dem Traditionsmaterial der Bibel, der amerikanischen Folk- und Bluestradition, der jamaikanischen Protestkultur, „womöglich den Werken Nietzsches“ (210). Der Sänger ist kein autonomes Subjekt, das Sprache und Sinn entwirft, sondern „Echoraum eines historischen und fremden Textrepertoires“ (213). Transposition wird der Vorgang in der Theoriebildung der Intertextualität bezeichnet, in dem ein Zeichensystem in ein anderes übergeht, ohne dabei seinen ursprünglichen Bezug völlig zu verlieren. Der Sänger wird zum Propheten, der im Namen eines Anderen spricht, in dessen Herz fremde Texte zusammenlaufen. In der Spannung zwischen „dem Allgemeinen und dem Individuellen, dem Herzen und dem Mund des Anderen lebt das Subjekt“ (ebd.). Der Sänger bleibt ein Gläubiger in seinem Unterfangen, der Flüchtigkeit der Zeit Identität abzutrotzen. Auch wenn es kein Leben in der Schau des Angesichts gibt („One says to the other, no man sees my face and lives“), bleiben die Hoffnung und das Vertrauen darauf, „dass das Angesicht

lediglich verhüllt ist, dass da ein Jemand ist, der in dieser fragilen Welt Verlässlichkeit gibt. Gott, ein anderer Mensch als ich? Es ist nicht voneinander zu trennen“ (216).

Dylans Verhältnis zur poetischen und musikalischen Tradition, die Rolle des Sängers als „Resonanzraum“ der Tradition, die Frage nach der Intertextualität von Dylans Songs erweisen sich als wichtige Deutungsschlüssel zum Verständnis seines Werkes: Dies gilt für seine Aufnahme und Verarbeitung der Folk- und Bluesmusik (*P. Kemper*, „Blind Willie McTell“. Anatomie eines verheimlichten Meisterwerks), insbesondere aber auch für seine späten Alben, wie etwa „Time Out Of Mind“ (1997): Die Suchbewegung Dylans, die über die Grenzen einer institutionalisierten Religion hinausgeht, mutet es seinen Hörern zu, „für die Denk- und Erlebnisfigur einer transzendenten Immanenz“ (*R. Dannemann*, *Transzendente Immanenz oder Bob Dylans Reise in die „Highlands“*, 279) offen zu sein. Die Gottesferne, die „Not Dark Yet“ konstatiert (*J. Goldstein*, *Unsere Tage sind gezählt: „Not Dark Yet“*), verarbeitet ein ursprünglich beschwingtes Spiritual („Wade in the Water“) und mündet über den Zwischenschritt des Blues („Marchin’ to the City“) musikalisch und textlich in einen „Trauermarsch“. Der betonte Stillstand („I know it looks like I’m moving, but I’m standing still“) – eine Erstarrung, die in Dantes „Göttlicher Komödie Ausdruck der Höllenqualen ist (286) –, wird zum Ausdruck religiöser Hoffnungslosigkeit. Wenn hier, wie in Dylans gesamten Spätwerk, immer wieder Rollenmonologe den Blick auf eine dunkle und todverfallene Welt richten, bleibt die Frage bestehen: „Wer spricht hier, in welcher Situation, worüber, zu wem?“ (*H. Detering*, *Der Mörder, der Sterbende und die Toten. „Soon After Midnight“ und „Working Man’s Blues # 2“*, 307). Der Literaturwissenschaftler *Heinrich Detering*, mit dessen Blick auf Dylans Spätwerk der vorliegende Sammelband schließt, weist darauf hin, wie im „Working Man’s Blues # 2“ Elemente aus Ovids „Iristien“ bis hin zur jüngsten amerikanischen Literatur in die „Modern Times“ (so der Titel des Albums von 2006) der amerikanischen Depression und der Globalisierung transponiert werden. Solche intertextuellen Gewebe, die Dylan-Songs darstellen, artikulieren „in unterschiedlichen Stimmen dieselben Menschheitserfahrungen“ (320). Im Medium des Songs werden die Figuren und der Sänger eins („The people in my songs are all me“), kommen die Stimmen der Vielen in seiner Stimme zu Wort. Indem die Stimme des Sängers den Stimmen der Vielen, den Stimmen der Vergangenheit Gehör verschafft, werden der Fluss der Zeit und die Vergänglichkeit in der Performanz des Songs aufgehoben. Das intertextuelle Gewebe des Songs hat den Effekt, „zeitlos und ewig“ (319) zu wirken. Indem der Sänger den Toten, den unerlösten Stimmen der Vergangenheit seine Stimme verleiht, wird so etwas wie Ewigkeit, Erlösung – in der Gegenwart der Musik – beansprucht.

Der Sänger, der ausgezogen war, sein Selbst neu zu (er-)finden, definiert seine Identität in einer Art „Stellvertretung“: als „Resonanzraum“ der Vergangenheit und der Tradition, als Stimme der Vergessenen und der Toten, als derjenige, der die Abwesenheit eines ganz Anderen, Gott, der allein dem menschlichen Leben Halt geben kann, konstatiert, und darin diesem Gott noch einmal einen Raum offen hält. Der vorliegende Sammelband zeigt eindringlich, wie im Medium menschlicher Subjektivität und menschlicher Identitätssuche, die in der populären Musik thematisiert werden, religiöse und theologische Fragestellungen zu Wort kommen. Die Bedeutung dieses Bandes liegt nicht zuletzt in dem Hinweis, dass moderne Ausdrucksformen von Säkularität nicht zwangsläufig auf Kosten von Religion und religiöser Wirklichkeitsdeutung entstehen; dass wohl aber Religion und religiöse Deutungen zurückgebunden sind an „die Menschen in ihrer Subjektivität“ (177). K. VECHTEL SJ

4. Praktische Theologie

BÖHNKE, MICHAEL, *Kirche in der Glaubenskrise*. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts. Freiburg i. Br.: Herder 2013. 357 S., ISBN 978-3-451-33268-5.

Wie Titel und Untertitel des vorliegenden Buches andeuten, behandelt die Arbeit drei verschiedene Probleme, die freilich innerlich zusammenhängen: die gegenwärtige Glau-

benzkrise, die Ekklesiologie und die Fundamentalkanonistik. Ich möchte in meiner Rezension vor allem die Fundamentalkanonistik (also die Grundlegung des Kirchenrechts samt der Theologie des Kirchenrechts) kurz darstellen.

Das katholische Kirchenrecht ist seit langer Zeit in einer Krise. Die Rechtsverdrossenheit in der Kirche ist groß, der Überdruß an allem Institutionellen wächst stetig. Man empfindet es fast nur noch als Last und Beengung, kaum noch als Hilfe, Schutz und Lebensweisung, was es ja doch eigentlich sein will und auch sein sollte. – Diese Rechtsverdrossenheit ist in der Christenheit nichts Neues. An ihr entzündete sich bereits die Reformation. Es war deshalb nicht von ungefähr, dass Luther am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg neben der Bannandrohungsbulle Leos X. auch die kirchlichen Rechtsbücher (das *Corpus Iuris Canonici*) in die Flammen warf. Es blieb indes dem evangelischen Juristen und Professor für Rechtsgeschichte, Rudolph Sohm (1841–1917) vorbehalten, diese Rechtsverdrossenheit zu artikulieren. Mit großer Gestaltungskraft und Leidenschaft widmete er sein ganzes Leben jenem Problem, das wir heute mit dem Gegensatz zwischen Rechtskirche und Geistkirche zu umschreiben pflegen. (Zu Sohm vgl. auch: R. Sebott, Fundamentalkanonistik. Frankfurt a. M. 1993.) An dieser Stelle setzt Böhnke (= B.) mit seinem weit ausholenden Werk an. Er widmet sich zunächst der Begründung des Kirchenrechts und dann der Theologie des Kirchenrechts. Für die Grundlegung des Kirchenrechts stützt sich B. auf Vat II LG 8a: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“ Für B. gilt: Das gesellschaftliche Gefüge (und dazu gehört auch das Kirchenrecht) dient dem Geist Christi, dem Heiligen Geist. Kirchliche Strukturen (also auch das Kirchenrecht) haben wesentlich epikletischen Charakter. Der christozentrische und inkarnatorische Charakter des Kirchenrechts, wie er vielfach in der modernen Kanonistik betont wird (so z. B. von Wilhelm Bertrams und Klaus Mörsdorf), bedarf einer pneumatologischen Korrektur. Charisma und Recht widersprechen sich also nicht in der Kirche (wie Sohm meinte), sondern sie bedingen sich gegenseitig. Charisma erzeugt Recht; Recht, das sich auf den Geist Christi berufen kann: charismatisches Recht. So weit zur Begründung des Kirchenrechts.

Nun zur Theologie des Kirchenrechts. Hier stützt sich B. (vgl. 274) auf Winfried Aymans, welcher betont hat: „Die Kanonistik kann sich nicht damit begnügen, das Kirchenrecht theologisch zu begründen, um es dann wie jedes beliebige Recht zu behandeln. Die theologische Begründung muß vielmehr so erfolgen, daß sie in eine Theologie des Kirchenrechts mündet. Nur so kann die Eigenart des Kirchenrechts erfaßt werden“ (Aymans, in: LThK³ VI [1997] 43). Eigenart der kirchlichen Lehre (und des Kirchenrechts) ist vor allem, dass sie/es zwar verbindlich, aber nicht verpflichtend ist. (Zur Unterscheidung zwischen „verbindlich“ und „verpflichtend“ vgl. 276 f.) Hier folgt B. explizit (vgl. 277) dem früheren Bonner Kanonisten Joseph Klein (1896–1976) und dessen These von der „Kirche der freien Gefolgschaft“. Diese These wurde freilich von Rom auf den Index gesetzt. Noch einmal B.: „Woran es dem Codex fehlt und es kanonistisch zu fehlen scheint, ist das Bewusstsein, dass das Kirchenrecht über diese einzelnen Bestimmungen hinaus strukturell auf der unbedingten Achtung und Anerkennung der Freiheit durch Freiheit aufbaut“ (286 f.).

Ein Literaturverzeichnis (324–349), ein Abkürzungsverzeichnis (350–352) und ein Personenregister (353–357) schließen das hervorragende Buch ab. Ich habe es mit großem Gewinn gelesen. B. verlässt die alten kanonistischen „Trampelpfade“ und geht mutig neue Wege. Zum Schluss noch ein Literaturhinweis: In einem Buch über die Fundamentalkanonistik sollte eigentlich das große dreibändige „Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht“ nicht fehlen.

R. SEBOTT SJ

HOLZNER, THOMAS / LUDYGA, HANNES (HGG.), *Entwicklungstendenzen des Staatskirchen- und Religionsverfassungsrechts*. Ausgewählte begrifflich-systematische, historische, gegenwartsbezogene und biographische Beiträge (Kirchen- und Staatskirchenrecht; Band 15). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2013. 640 S., ISBN 978-3-506-77633-4.

Von den in der Gegenwart extensiv geführten, oftmals an Einzelproblemen sich entzündenden Kontroversen, welchen Ort Religion in der Öffentlichkeit haben kann oder soll, kann diejenige Disziplin nicht ausgenommen werden, die traditionell Staatskirchenrecht heißt und die inzwischen aufgrund verschiedener Veränderungen in der religiösen Lebenswelt nach einem seit den 1970er-Jahren erörterten Vorschlag Religionsverfassungsrecht heißen soll. Diese Disziplin befasst sich nicht mit dem Recht, das innerhalb einer Religionsgemeinschaft Geltung hat, sondern mit den rechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirchen im Besonderen oder von Staat und Religionsgemeinschaften im Allgemeinen. In den Ländern, in denen Staat und Religion unterschieden oder getrennt sind, ist das Recht auf Religionsfreiheit der zentrale juristische Referenzpunkt. Von den beiden Grunddimensionen dieses Rechts steht bei der in Rede stehenden Disziplin die institutionelle bzw. korporative Religionsfreiheit stärker im Vordergrund als die individuelle, mittels derer die Rechte der einzelnen Gläubigen gegenüber dem Staat garantiert werden. Jenes Recht sichert einer Religionsgemeinschaft als kollektivem Phänomen Autonomie und bildet die Voraussetzung dafür, dass sie bei *res mixtae*, also bei gemeinsamen Angelegenheiten, rechtliche Vereinbarungen mit dem Staat treffen kann.

Da die einzelnen religionsrechtlichen Regelungen nicht ohne ihre jeweiligen historischen Prägungen sowie ihre jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Situierungen verstanden werden können und sie sich generell in Entwicklung befinden, liegt es nahe, von Zeit zu Zeit eine Bestandsaufnahme vorzunehmen. Eine solche leistet ein voluminöser Sammelband, in dem etliche ausgewählte Aspekte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften behandelt werden. Er ist interdisziplinär angelegt; die Beiträge stammen vor allem von Juristen und Kirchenrechtlern. Historisch wird in der Regel eine Beschränkung auf die Zeitspanne vom 19. bis zum 21. Jhd. vorgenommen. Räumlich überwiegt die Darlegung der religionsrechtlichen Regelungen in Deutschland, aber auch entsprechender Regelungen in Europa, und vereinzelt kommen die in anderen Kontinenten zur Sprache. Von den Religionsgemeinschaften bilden die christlichen, des Näheren die beiden „großen“ Kirchen, den Schwerpunkt, aber auch andere Weltreligionen kommen durchaus in den Blick. Die Perspektiven der zahlreichen Beiträge sind erstens prinzipieller, zweitens konkreter und drittens biographischer Art.

Der erste, der grundlegende Teil ist zweigeteilt. Im ersten, einem systematischen Abschnitt (13–141) geht es zunächst um eine bedeutsame neuere Entwicklung, die als die vom Staatskirchen- zum Religionsverfassungsrecht bezeichnet zu werden pflegt. Um in diesem Kontext zu vermeiden, dass statt des Streitens in der Sache ein Streit um Wörter geführt wird, ist semantisch zu klären, welche rechtlichen Phänomene mit welchem Wort bezeichnet werden (sollen), und ist logisch zu bestimmen, was ihre *differentiae specifica* sind bzw. sein sollen. Die Diskussion der Alternative „Staatskirchen- oder Religionsverfassungsrecht“ ist vor allem ein Indikator für religionssoziologische wie zeitgeschichtliche Veränderungen. Von Relevanz sind in Sonderheit eine Pluralisierung von Religionsgemeinschaften innerhalb eines Landes, in Staaten des Westens eine Säkularisierung im Sinne einer „Entkirchlichung“ sowie eine zunehmende Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit mit seinen Teilrechten. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften können verschiedenartig geordnet sein. Die Skala der Modelle reicht von einer Staatsreligion über eine Kooperation oder Trennung der beiden Entitäten bis hin zu einem atheistischen Staat. In Verfassungen findet sich entweder ein religiöser bzw. ein Gottesbezug in der Präambel oder auch nicht; in ihnen werden auf eine eher religionsfreundliche oder eher religionshinderliche Weise relevante Materien geregelt. In drei Beiträgen gehen die Juristen C. Waldhoff, P. Häberle und I. Augsberg unter verschiedenen Rücksichten einzelnen Gesichtspunkten der Kontroverse systematisch nach und beziehen dezidiert Stellung. – Staatskirchenrechtliche Regelungen weisen länderspezifische Besonderheiten auf. Wie C. Lutz aufzeigt, ergibt sich eine der Besonderheiten etwa daraus, dass ein Staat, wie dies in Deutschland gegeben ist, föderalistisch strukturiert ist.

Wie im Falle Deutschlands gibt es dann zwei Ebenen des Religionsrechts, nämlich die des Bundes und die der einzelnen Länder. Ein Konkordat oder ein Kirchenvertrag wird bis in die jüngste Zeit hinein für gewöhnlich mit einem Bundesland abgeschlossen. – Im Beitrag von *S. Rixen* kommt eine andere Dimension zur Sprache, nämlich die Auswirkungen von EU-Recht auf das Religionsverfassungsrecht in Deutschland.

Im zweiten Abschnitt (143–302) werden anhand von ausgewählten Beispielen, also selektiv, einige historische Entwicklungslinien nachgezeichnet. Aus katholischer Sicht gibt *M. Pulte* einen Überblick, wie sich das Verhältnis von Staat und Kirche insbesondere im 19. und 20. Jhd. gestaltet hat, welche Faktoren in der wechselvollen und konflikträchtigen Geschichte schließlich zur wechselseitigen Anerkennung der Autonomie geführt haben. – Welche Auswirkungen der enorme Einschnitt der Säkularisation zu Beginn des 19. Jhdts. für die katholische Kirche gehabt und wie die rechtliche Neuordnung in der unmittelbar darauf folgenden Zeit in den deutschen Staaten im Einzelnen ausgesehen hat, das beschreibt *B. Denemarck*. – Wie nach heutigen Maßstäben diskriminierend und intolerant eine religiöse Minorität rechtlich hat behandelt werden können, das exemplifiziert *H. Ludyga* anhand der Rechtsstellung der Juden im Königreich Bayern für den Zeitraum von 1819 bis 1918. – In drei Beiträgen wird deutlich gemacht, wie abhängig staatskirchenrechtliche Regelungen, sei es in Verfassungen oder durch spezielle Gesetze oder durch Konkordate bzw. Kirchenverträge, einerseits vom jeweiligen politischen System bzw. von der vorherrschenden politischen Ideologie und andererseits von konfessionellen Mentalitäten und theologischen Auffassungen sind. *T. Holzner* demonstriert dies für die Weimarer Republik, *L. Bormann* für die Zeit des Nationalsozialismus und *M. Otto* für die DDR.

Der zweite Teil (303–466) ist aktuellen Einzelthemen des Staatskirchenrechts gewidmet. Ein Beispiel für eine Kooperation zwischen Staat und Kirchen in Deutschland theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten. In zwei jeweils umfangreichen Beiträgen legen *H. Hallermann* für die katholische und *J. E. Christoph* für die evangelische Theologie die insbesondere nach 1945 getroffenen Regelungen detailliert dar. Für diese sind vor allem das Verfassungsrecht, das Konkordats- bzw. Kirchenvertragsrecht und das jeweilige kirchliche Hochschulrecht relevant. – Obgleich die Besetzung bischöflicher Stühle an sich genuine Angelegenheit der Kirche ist, bei der die Bestimmungen des kanonischen Rechts zu beachten sind, kommt, wie *M. Pulte* für den deutschsprachigen Raum zeigt, den Vereinbarungen in den gegenwärtig verbindlichen Konkordaten eine maßgebliche Bedeutung zu. Die staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen sehen unterschiedliche Modalitäten und damit unterschiedliche Beteiligungsrechte für die Bischofswahl vor. – Dass das deutsche Staatskirchenrecht nicht von distanzierender, sondern von „wohlwollender“ Neutralität gekennzeichnet ist, findet seinen exemplarischen Ausdruck darin, dass Verbindungsstellen der Kirchen zu staatlichen Organen sowohl ihrem Selbstverständnis entsprechend Verantwortung für das Gemeinwohl als auch eigene Interessen wahrnehmen können. *J. Gaertner* beschreibt die Aufgaben der Verbindungsstellen der evangelischen Kirche auf Bundes- und auf europäischer Ebene. – Wenn es umgekehrt um eine Entflechtung von Staat und Kirche geht, dann müssen im Einzelfall etliche rechtliche und historische wie finanzielle Aspekte beachtet werden, wie *J. Rozek* anhand des Beispiels beleuchtet, dass gemäß Art. 138 I der Weimarer Reichsverfassung Staatsleistungen an die Kirchen, insofern darunter Kompensationen für Säkularisationen verstanden werden, eigentlich abzulösen sind, wofür jedoch bis heute keine endgültigen Regelungen geschaffen werden konnten. – Inzwischen ist einer der Gründe für einen religiösen Pluralismus in Europa die öffentliche Präsenz des Islam. Der islamische Theologe *R. Ceylan* führt aus, dass den Quellen des Islam kein elaboriertes Modell des Verhältnisses von Staat und Religion zu entnehmen ist, dass in der islamischen Geschichte zu dieser Verhältnisbestimmung unterschiedliche Strömungen auszumachen sind, dass auf die Herausforderungen der Moderne divergierende Antworten gegeben worden sind, dass es mithin kein allgemein akzeptiertes Modell gegeben hat und gibt. – Ein diffiziles Problem bereitet der katholischen Kirche, für die es nach ihrem Selbstverständnis keinen Austritt aus ihr geben kann, der vor dem Staat vollzogene Kirchenaustritt, zumal dieser aus unterschiedlichen Motiven, sei es aus weltanschaulichen bzw. Gewissensgründen oder etwa zwecks Befreiung von der Kirchensteuerpflicht, vollzogen werden und daher andersartige Konsequenzen haben kann. Wie ein derartiger Schritt aus kanonistischer Sicht, des

Näheren aus der Sicht des kirchlichen Strafrechts, je nach den Umständen zu bewerten ist, diese Frage behandelt E. Güthoff.

Im dritten Teil (467–638), für den sich gut vorstellen ließe, dass er zum Gegenstand eines eigenen Sammelbandes gemacht worden wäre, finden sich Kurzbiographien bedeutender deutscher Staatskirchenrechtslehrer vor allem des 20. Jhdts. Im Einzelnen wird auf biographische Details, auf einschlägige Schriften sowie auf praktisch bedeutensame Tätigkeiten von Rudolph Sohm, Ulrich Stutz, Rudolf Smend, Erik Wolf, Ulrich Scheuner, Konrad Hesse, Werner und Ernst-Wolfgang Böckenförde sowie Joseph Listl SJ eingegangen. In den Biographien dieser namhaften Staatskirchenrechtslehrer spiegeln sich zum einen historische Entwicklungstendenzen und zum anderen unterschiedliche systematische Standpunkte wider.

In jeder Disziplin bedarf es von Zeit und Zeit der Vergewisserung hinsichtlich des Standes der Diskussionen. Im vorliegenden Sammelband wird die Leserin bzw. der Leser kompetent und zuverlässig über unterschiedliche Facetten des in sich komplexen Staatskirchen- bzw. Religionsverfassungsrechts informiert, ohne allerdings den Überblick eines Lehr- oder Handbuchs erwarten zu können. Von ausgewiesenen Experten bzw. Expertinnen wird in instruktiver Weise eine enorme Fülle von historischen, juristischen und kirchenrechtlichen Details ausgebreitet, wobei die Beiträge natürlich stark davon bestimmt werden, von welcher Profession der Autor bzw. die Autorin ist. In den Beiträgen dominieren das Nachzeichnen historischer Entwicklungslinien sowie die Darlegung des geltenden Rechts *in rebus religionis*. Sie lassen insgesamt erkennen, in welch starkem Maße allgemeine wie spezifische rechtliche Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften von historischen Vorgaben, zeitgeschichtlichen Umständen, länderspezifischen Besonderheiten, religionssoziologisch erfassbaren Gegebenheiten, juristischen und theologischen Strömungen sowie nicht zuletzt – zumal bei den nicht selten auftretenden Konflikten – von den jeweiligen Hauptakteuren abhängig sind. Es steht zu vermuten: Wegen der inhaltlichen wie perspektivischen Heterogenität der behandelten Aspekte werden Leser wohl nur einzelne Beiträge, die sie thematisch besonders interessieren, zur Kenntnis nehmen. D. WITSCHEN

BÜTTNER, GERHARD / DIETERICH, VEIT-JAKOBUS, *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik* (UTB 3851). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 224 S., ISBN 978-3-8252-3851-3.

Das 20. Jhd. war in der Entwicklungspsychologie die Zeit der großen Stufentheorien – angefangen bei Jean Piaget und Lawrence Kohlberg, den Begründern der kognitiven und moralischen Entwicklung bis hin zu den Stufen des religiösen Urteils von Fritz Oser und der Glaubensentwicklung von James W. Fowler. Irgendwann im Studium oder später sind sie uns allen, die wir mit Religion und Theologie zu tun haben, einmal begegnet. Die abschließenden Arbeiten aus diesen Forschungsgebieten stammen aus den achtziger Jahren des letzten Jhdts. Inzwischen haben viele empirische Studien mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zum Thema Religion und Glaube diese Einsichten teilweise bestätigt, korrigiert oder sind zu anderen Schlussfolgerungen gekommen.

Mit ihrem Band „Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik“ wollen Gerhard Büttner und Veit-Jakobus Dieterich ihre Leser und Leserinnen auf den neuesten Stand dieser Forschungen bringen. Die Autoren beginnen mit einer kurzen und prägnanten Einführung in die Erkenntnisse der kognitiven und moralischen Entwicklung (13–24) und weisen bereits hier auf einen kritischen Neuanfang entwicklungspsychologischer Forschung hin. „Piagets Stufenentwicklung geht ja davon aus, dass ein Kind einer bestimmten Altersstufe sich auf einem *bestimmten Entwicklungsniveau* befindet. Dieses erstreckt sich nach dieser Annahme auf *alle* Wissensbereiche. Gerade diese Annahme wird nun allerdings grundsätzlich in Frage gestellt. Nach den Annahmen der ‚gegenstandsbezogenen Theorie‘ geht man davon aus, dass das Niveau der Operation auch davon abhängt, wie viel der Einzelne von der gerade verhandelten Sache versteht.“ (23, kursiv durch die Autoren). Im folgenden Kap. (25–36) werden unter dem Stichwort „Religion als Domäne“ diese gegenstandsbezogenen Theorien entfaltet. Die psychologische Theoriebildung geht derzeit von drei Kernbereichen (Domänen) intuitiven Wis-

sens von Kindern aus: „Naive“ Psychologie (z. B. die Wünsche und Absichten von Menschen), „naive“ Physik (z. B. einfache Vorstellungen von Schwerkraft) und „naive“ Biologie (z. B. lebendig – tot unterscheiden zu können). Darauf folgen bei den Kindern stärker wissenschaftlich fundierte Theorien und Ansichten. Im Anschluss daran versucht das Autorenteam, Religion als eine eigene Domäne zu entfalten und konzentriert sich dabei auf den Begriff der Kontingenz, „im Sinne eines Nachdenkens, ob nicht alles auch ganz anders sein könnte“ und ob dies nicht „möglicherweise den Kern einer Domäne Religion darstellt“. (30) Sie beziehen sich dabei auf eine Studie, in denen Kinder eine Bildergeschichte vorgelegt wurde, und kommen zu dem Schluss: „Wer sich mit religiöser Sprache und Symbolik nicht auskennt, kann komplexe Sachverhalte im Religionsunterricht nicht verstehen, auch wenn er oder sie Experte, Expertin in Mathematik oder Biologie ist.“ (36). Anhand der Thematik „Wunder/Übernatürliches“ (37–53) vergleichen sie neue empirische Studien mit den Erkenntnissen von Piaget/Kohlberg und stellen fest, dass Erwachsene und bereits auch Kinder zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Verständnis hin und her schalten, und diese Konzepte zum Teil gleichzeitig und nebeneinander existieren, was wiederum die Stufentheorien in Frage stellt, wo mit der Weiterentwicklung die vorherige Phase keine Bedeutung mehr hat. Dabei wird auch deutlich, welche große Rolle „*vertrauenswürdige Andere*“ (51) in der religiösen Erziehung spielen, an denen sich Kinder mit ihren Erkenntnissen orientieren.

In je eigenen Kap.n gehen die Autoren auf die Entwicklung des religiösen Urteils nach Oser (54–67) und die Stufen des Glaubens nach Fowler (68–88) ein, vergleichen auch hier die gewonnenen Einsichten mit neuen empirischen Forschungen und zeigen auf, wie dadurch einzelne Erkenntnisse bestätigt werden, weisen aber auch auf neuralgische und ergänzungsbedürftige Punkte hin. Bei Oser geht es grundsätzlich darum, das „Stufenmodell nicht schematisch, sondern dynamisch zu lesen und zu interpretieren“ (66). Und auch bei Fowler bildet die Idee von den nach oben steigenden Stufen nicht unbedingt die ganze Wirklichkeit der Glaubensentwicklung ab. Dies zeigt sich im Modell der „religiösen Stile“ nach Heinz Streib, das die Gleichzeitigkeit bestimmter Ansichten und Entwicklungen adäquater zu beschreiben vermag. Hier wäre sicher auch ein deutlicher Hinweis auf die Arbeiten von Gabriel Moran und seiner interreligiösen Lerntheorie hilfreich gewesen, was wohl der mangelnden empirischen Absicherung dieser Erkenntnisse geschuldet ist. Insofern handelt es sich um einen sehr konsequenten Ansatz, der sich durch den ganzen Band zieht. Ein eigenes Kapitel widmen sie den höheren Stufen von Oser/Fowler (89–102) und deuten religiöses Urteil als eine Entwicklung vom hybriden Denken, wo wissenschaftliches und religiöses Wissen im gleichen Weltbild auftaucht, hin zum Denken in Komplementarität, das relations- und kontextbezogen ist.

Nach diesem grundlegendem Überblick werden die Erkenntnisse auf einzelne Bereiche, sozusagen Teildomänen, der religiösen Entwicklung übertragen. Zu den Themen „Anthropologie“ (103–124), Spiritualität (125–140), Gottesbeziehung (141–154), Gottesvorstellungen (155–171), Theodizee-Frage (172–190) und Christologie-Konzept (191–206) werden aktuelle quantitative und qualitative Studien mit Kindern und Jugendlichen herangezogen und ausgewertet. So gehen die Autoren z. B. ausführlich auf die Seelenvorstellungen von Kindern und ihre Ansichten über Tod und Sterben ein, beschreiben die Spiritualität von Jugendlichen mit Hilfe der Rostocker Langzeitstudie von Anna-Katharina Szagun, erklären die Gottesbeziehung von Kleinkindern anhand der Bindungstheorie oder widmen sich den Gottesvorstellungen von Grundschulkindern und suchen dabei immer wieder nach Verknüpfungen mit den klassischen Entwicklungstheorien, stellen sie infrage, ergänzen sie oder kommen zu neuen Einsichten. Angesichts der Theodizee-Problematik verweisen sie auch auf die Studie von Werner Ritter u. a. mit Schülern aus Nürnberg und Leipzig und vergleichen diese Erkenntnisse kritisch und sehr differenzierend mit anderen Untersuchungen zu dieser Thematik. Am Ende zeigt sich immer wieder, dass alles eben doch nicht so einfach ist, wie wir Theologen und Pädagogen uns das manchmal wohl wünschen.

Ein besonderes Augenmerk legen die Autoren am Ende ihres Bandes auf Christologie-Konzepte bei Kindern und Jugendlichen und veranschaulichen diese u. a. mit einer aktuellen Studie aus Baden-Württemberg, die verschiedene Grundeinstellungen gegenüber der Person Jesu benennt und typische Krisenherde für dieses Alter formuliert:

Subjektivierung, Ethisierung und Relevanzverlust. Dabei werden auch hier klassischen Stufentheorien in Frage gestellt und die Bedeutung des domänenspezifischen Wissens hervorgehoben. Die Frage nach dem Wissen zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch. „Ohne ein basales, mit den Jahren sich erweiterndes Grundwissen zu Jesus Christus werden Heranwachsende schwerlich ‚christologisieren‘ können. [] Denken und Wissen sollten daher niemals auseinandergerissen werden“ (205). Dies ist auch eine Anfrage an die neuen kompetenzorientierten Lehrpläne in Religion, die in Gefahr stehen, die Bedeutung des Grundwissens für die religiöse Entwicklung zu unterschätzen.

Am Ende jedes Kap.s folgen religionspädagogische Konkretionen, die gerne noch etwas ausführlicher hätten sein können. Insgesamt ist das Buch eine echte Fundgrube neuerer entwicklungspsychologischer Erkenntnisse in Sachen Religion und war wirklich schon lange überfällig. Es gibt einen informativen und profunden Überblick über gegenwärtige Entwicklungen und Erkenntnisse, wie Kinder und Jugendliche mit Gott, Glaube und Religion zurechtkommen. Das Material ist ansprechend aufbereitet, zum Teil mit Bildern und Schaubildern ausgestattet und ist immer auf einem hohen sprachlichen und wissenschaftlichen Niveau gehalten.

V. LINHARD

DAS HERZ SPRICHT ZUM HERZEN. Reflexionen über die Ehe. Herausgegeben von *Aldegondé Brenninkmeijer-Werhahn* und *Klaus Demmer*. Freiburg i. Br.: Herder 2012. 240 S., ISBN 978-3-451-30659-4.

Die Herausgeberin hat 1989 INTAMS gegründet: International Academy for Marital Spirituality. „Konfessionsverbindend und fachübergreifend sollte sowohl wissenschaftlich wie praktisch-pastoral nachgedacht, geforscht, publiziert und weitergegeben werden“ (10f.). Beteiligt waren von Anfang an, außer ihrem Ehemann, der Mitherausgeber, Professor der Moralthologie in Rom, und andere theologische Freunde; darunter zwei Kardinäle: Godfried Danneels und Carlo Maria Martini †. Weitere Mitarbeiter und Freunde verschiedener Herkunft und verschiedenen Standes stießen dazu. Nach einem ersten internationalen Symposium im Januar 1994 erschien ein Jahr später der erste Halbband des zweiteiligen Jahrbuchs INTAMS review mit Beiträgen in verschiedenen Sprachen und mit Rezensionen. Im vorliegenden Buch erhält der Leser in bunter Vielfalt einen Einblick in mehr als zwei Jahrzehnte gemeinsamen Schaffens: „Die Autoren und Autorinnen sind langjährige Mitarbeiter, Weggefährten, Sympathisanten und tatkräftige Unterstützer dieser Initiative“ (11).

Nach dem Einstieg der Herausgeber, auf (9) ihr Vorwort, folgt (19) der Grundtext „Die sakramentale Ehe – Zeugnis des Glaubens in einer säkularen Welt“. Anschließend sind 20 Beiträge unterschiedlicher Länge und Vorgehensweise („nicht aus einem Guss“) in vier Gruppen gebündelt. – Theologische Brennpunkte: *G. Danneels* (28), Familie als Hauskirche (so theologisch wie konkret); *Gisbert Greshake* (41), Ehe leben und Dreifaltigkeit „tun“; *Adrian Thatcher* (ähnlich trinitarisch, ebenso von Richard v. St. Victor her – 52), Den Partner so lieben, wie Gott Gott liebt; *Thomas Knieps-Port le Roi* (59); Der Ernst der Ehe (Odysseus wählt die Rückkehr zur Sterblichkeit); *Herwi Rikhof* (67), Liebe und Geduld (gestützt auf McEwans Roman „On Chesil Beach“). – Anthropologie der Ehe: *Enda McDonagh* (80), Fremde in Gemeinschaft; *Ulrich Dickmann* (auf E. Levinas gestützt – 88), Der Geliebte bleibt der Andere; *Isabelle und Alain de Layre* (Dialog statt Verschmelzung, den Humor nicht vergessen – 98), Ehe, Sakrament für den Weg; *David Dawson Vásquez* (von der ausschließenden zur einschließenden Liebe – 108), Gnade der Zweisamkeit; *Giulia Paola Di Nicola und Attilio Danese* (118), Ehe, Heliche Liebe: Fruchtbar in vielerlei Hinsicht [die Korrekturen der Rede von Passivität (123) ließe sich über die Wechselseitigkeit hinaus durch das Medium erhellen, im Deutschen durch „lassen“ zu bilden: nicht bloß Umfassen und Umfasstwerden, sondern Sich-umfassen-Lassen]. – Wege des Reifens: *Carlo Rocchetta* (130), Partnerschaftskrise: Wie lässt sich eine Beziehung retten? *Ilse Cornu* (147), Geschenk für das Leben; *Annette Barker* (Für Aristoteles sind wir eher zweiseam als politische Wesen – 157), Ehe – Geheimnis im Weltlichen; *Alfons Vansteenenweggen* (167), Ehe und Zeit (die unterschiedlich erlebt wird); *A. Brenninkmeijer-Werhahn* (175), Die Kunst des Altwerdens. – Biographische Perspektiven und Erfahrungen: *Jack Dominian* (zur Sprache des leiblichen Austauschs – 188), Christliche Ehe; *Basilio Petrà* (aus ostkirchlicher Perspektive – 198), Der theologische

Beitrag verheirateter Priester (gegenüber einem Konkurrenzmodell beider Lieben; *Elizabeth Davies* (207), Notwendigkeit des Durchhaltens; *Elvira Roncalli* und *John Ries* (215), Eheleben – ein revolutionärer Weg? *Donna Orsuto* (226), Ehe und Familie als Schule der Liebe bei Newman (nach einer Profess-Predigt über die „Lektionen des Ehe-rings“). Dessen Devise zitiert der Titel der Sammlung „Cor ad Cor loquitur“, ein Wort des Franz von Sales). – Den Epilog (237) bilden Gedanken des verstorbenen Kardinals *C. M. Martini* zu INTAMS und diesem sympathisch persönlichen Buch. J. SPLETT

WETTER, FRIEDRICH, *Jesus begegnen im Heiligen Land*. Ein biblischer Pilgerweg (Herder spektrum; Band 6583). Freiburg i. Br.: Herder 2013. 175 S., ISBN 978-3-451-06583-5.

Im späten 4. Jhd. unternahm die aus Spanien stammende Pilgerin Egeria eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Sie hielt in einem „Itinerarium“, also in einem Pilgerbericht fest, was sie an den heiligen Stätten der Christenheit zu sehen bekommen hatte. An sie fühlte sich der Rez. erinnert, als er das vorliegende Buch las. Wie die Pilgerin Egeria haben sich vor ihr und nach ihr Christen immer wieder auf den Weg gemacht, um das Land zu besuchen, in dem Jesus gelebt hat: das Heilige Land. In unserer Zeit ist ihre Zahl beträchtlich. Der frühere Erzbischof von München, Friedrich Kardinal Wetter, hat solche Pilger begleitet. Was ihm selbst dabei wichtig war und was er diesen Pilgern nahezubringen im Sinn hatte, ist in dieses Buch eingeflossen. Er hatte bei der Abfassung seiner Texte aber auch solche Leser vor Augen, die die heiligen Stätten nicht selbst besuchen, sondern ihre Aufmerksamkeit nur aus der Ferne, gleichwohl in geistlicher Nähe auf sie und das dort Geschehene richten. So wendet sich der Verf. des Buches an alle, die Jesus von Nazareth im Glauben nahe zu sein versuchen. Was der Autor darbietet, ergibt sich zum einen aus der Beachtung und Beschreibung der Orte, an denen Jesus gelebt und gewirkt hat, zum anderen aus der gläubigen Betrachtung der Ereignisse, die sich jeweils dort zugetragen haben. Beides ist durch eine beachtliche Einfachheit und Genauigkeit gekennzeichnet. So kommt die reife theologische Kompetenz zum Tragen, über die der Verf. verfügt.

Der Autor nimmt also die Leser seiner Meditationen mit auf einen Weg, der an konkrete Orte führt: Nazareth, Bethlehem, See Genezareth, Kafarnaum, Jericho, Jerusalem – dort der Tempel, der Ölberg, Gethsemani, um nur einige der Stationen zu erwähnen. Photographien lassen sie sichtbar werden. In Ausführlichkeit werden diejenigen biblischen Texte zitiert, die das, was jeweils dort geschehen ist, festgehalten haben. Und dann werden sie ausgelegt. Die leitende Perspektive ist dabei der Glaube der Kirche. Dieser bekennt in Jesus von Nazareth den zu unserem Heil menschgewordenen Sohn Gottes. Was er gelebt und gewirkt hat, war durch die Leibhaftigkeit des Geschichtlichen und also an irdische Orte Gebundenen bestimmt. Aber gerade dies barg in sich die Fülle des von Gott in seiner Selbstmitteilung an uns Menschen gnädig Gewährten. Und so steht es uns zu allen Zeiten und an allen Orten offen, wenn wir uns ihm im Glauben zuwenden. Dies ereignet sich im Raum der Kirche, der der Heilige Geist zuträgt, was sich in Jesu Weg, der schließlich am Kreuz endete, zu unserem Heil ereignet und ergeben hat.

Zu denen, die Jesus begleitet haben, gehörten Menschen, die die Kirche im Ursprung bildeten. Es waren die Jünger, in denen die apostolische Dimension der Kirche gründet, es war auch Jesu Mutter Maria, die ihm vorausging und dann Jesus bis zur Vollendung seines Lebens nahe blieb und so zum Urbild und zur Urzelle der Kirche wurde. Dies alles wird in den Meditationen, die der Verf. in diesem Buch anbietet, klar und einladend ausgeführt.

Das Heilige Land mit den vielen Orten, an denen Jesus von Nazareth sein Werk als Offenbarer und Erlöser vollbracht hat, ist auch die Region, die durch die Geschichte des von Gott erwählten Volkes Israel bestimmt war. In dieser Geschichte ist das Leben Jesu, der ein Sohn Davids war, verwurzelt, und diese Geschichte sollte sich nach Gottes Willen in Jesu Leben und Wirken erfüllen und vollenden. Wo immer es möglich ist und sich nahelegt, zieht der Verf. die Linien nach, die sich zwischen Israel und dem Messias Jesus zeigen.

Was dieses nicht sehr umfangreiche Buch sehr empfehlenswert macht, sind zum einen die Klarheit der ihm zugrundeliegenden theologischen Entscheidungen und zum anderen das geistlich Anregende, ja Herausfordernde der Darlegungen. W. LÖSER SJ

ECKHOLT, MARGIT / RHEINBAY, PAUL (HGG.), ... *weil Gott sich an die Menschen verschenkt*. Ordenstheologie im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und Diakonie. Würzburg: Echter 2012. 238 S., ISBN 978-3-429-03476-4.

Gott verschenkt sich in seiner grenzenlosen Liebe an die Menschen. Das ist sichtbar geworden in Jesus Christus, der sein Leben als Dienst, als barmherzige Nächstenliebe verstand, verdeutlicht im Bild des Samariters. Der Ruf Jesu zur Nachfolge hat immer wieder Menschen bewogen, alles zu verlassen und ihr Leben ganz Gott zu weihen. Diesem Gedanken folgte ein Symposium, das vom 27. bis 29. Mai 2011 im Bildungshaus Forum Vinzenz Pallotti an der Phil.-Theol. Hochschule in Vallendar gehalten wurde, ausgerichtet vom Arbeitskreis Ordenstheologie, der im Auftrag der Deutschen Ordensobernkonzferenz arbeitet. Dabei ging es um eine Theologie der Ordensgemeinschaften unter Berücksichtigung des diakonischen Wirkens ihrer Mitglieder. Die vorliegende Publikation enthält die Ergebnisse dieses Symposions.

Die verschiedenen Beiträge sind zu drei Teilen zusammengefasst. Teil 1 „Kenosis“ enthält zuerst einen Beitrag von *Margareta Gruber* über die „Kenosis des Gottessohnes“, der anhand von Phil 2,5–11 die „Identität der Orden im Angesicht göttlicher Rollenwechsel“ behandelt. Der folgende Aufsatz von *Paul Rheinbay* „Ohne mich vermögt ihr nichts!?“ ist ein „Plädoyer für die Christusmitte in der Askese“. Schließlich gibt *Mirjam Schambeck* in ihrem Beitrag „Für eine Kultur des Loslassens und Verschenkens“ Impulse aus der franziskanischen Spiritualität. – Im zweiten Teil, überschrieben „Gottesrede und Diakonie“, referiert *Walter Schaupp* in seinem Beitrag „Die Welt mit Gott ins Gespräch bringen“ über „Zeichen und Un-Zeichen der Zeit“; *Margit Eckholt* spricht über „Gottes Wort – Wort des Lebens?“, *Anneliese Herzig* über „Diakonisches Ordensleben als Praxis der Hoffnung“, und *Hans Schalk* versucht das „Zueinander von Gottesrede, Kenosis und Diakonie“ auszuloten. – Im dritten Teil wird ausdrücklich „Diakonisches Ordensleben“ aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet: *Hans Schalk* versucht eine „Neuvermessung des Ordenslebens“, *Joachim Schmiedl* konstatiert: „Orden und Kirche – eine Problemanzeige“, *Stefan Kiechle* fragt: „Der Umgang der Orden mit sexualisierter Gewalt – als diakonischer Weg ein Zeichen für andere?“ Unter der Überschrift „Drinne oder draußen“ behandelt *Mirjam Schambeck*, inwieweit geistliche Gemeinschaft mitten in der Welt zu leben ist. *Anneliese Herzig* fragt nach dem Ordensleben unter interkulturellen Vorzeichen als Dienst an der Welt, *Paul Rheinbay* nach dem Verhältnis von Zen und sozialem Bewusstsein. *Cosmas Hoffmann* meditiert das Wort „Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen“, und damit die Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden. *Margareta Gruber* erörtert schließlich die Parabel vom Weltgericht als Grundtext der Diakonie unter der Überschrift „Die Kenosis des Weltenrichters“.

Die in diesem Buch gesammelten ordenstheologischen Beiträge sind eine Ermutigung zu einem Leben, das sensibel ist für die Fragen und Herausforderungen unserer Zeit, ein Leben, das seinen Grund hat in der selbstvergessenen Liebe Gottes in Jesus Christus und das wiederum aufgerufen ist, selbstvergessen weiterzugeben, was es selbst umsonst empfangen hat.

G. SWITEK SJ

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 4 · 2014

ABHANDLUNGEN

Adrián Jorge Taranzano

„Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede 481

Michael Rasche

Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums 514

Mathias Wirth

Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers 534

Hans-Ludwig Ollig SJ

Franz von Kutschera als Religionsdenker 551

BEITRAG

Dieter Böhler SJ

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“ 585

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- LIC. THEOL. ADRIÁN JORGE TARANZANO** Unterer Anger 17
80331 München
ataranzano@hotmail.com
- DR. PHIL. DR. THEOL. MICHAEL RASCHE** Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Philosophie
Ostenstraße 26
85072 Eichstätt
Michael.Rasche@ku.de
- DR. DES. MATHIAS WIRTH, DIPL.-THEOL.** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
(UKE)
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinstraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Ollig@sankt-georgen.de
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Boehler@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 Abonnementspreis 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.

„Dem Bräutigam entgegengehen“

Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede

VON ADRIÁN JORGE TARANZANO

Einführung: Ein Künstler der Parabeln

Der reiche Gebrauch von Gleichnissen und Parabeln im ersten Evangelium stellt zweifellos ein Kennzeichen der literarischen Kunst seines Verfassers dar.¹ Matthäus zeigt nicht nur „ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Gattung der Parabeln“², sondern auch eine „ausgesprochene Neigung, Parabelkompositionen zu schaffen“³. Vergleiche, Gleichnisse und Parabeln sind überall in seinem Werk zu finden.⁴ Der Evangelist verwendet aber einen großen Teil seines bildhaften Stoffes in drei Gleichniskompositionen: in der Parabelrede am Ufer des Sees (Mt 13,1–52), während seines Jerusalemer Aufenthalts (Mt 21,28–22,14) und innerhalb der eschatologischen Rede im Tempel (Mt 24,45–25,30).

Verglichen mit den jeweiligen parallelen Abschnitten im Markusevangelium, zeigen die Stellen bei Matthäus eine beträchtliche Bearbeitung und Erweiterung. Zu den in Mk 4,1–34 gefundenen Gleichnissen fügt der erste Evangelist noch die Parabel vom Taumellolch im Weizenfeld und seine Erklärung (Mt 13,24–30; 36–43), das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33), das Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle (Mt 13,44–46), und das Gleichnis vom Schleppnetz (Mt 13,47–50) hinzu. Die Verschärfung der Spannungen mit den jüdischen Autoritäten ist nicht nur mit der markinischen Parabel von den bösen Pächtern (Mk 12,1–12; vgl. Mt 21,33–46) verbildlicht, sondern auch mit dem Vergleich von den zwei Söhnen (Mt 21,28–31) und mit der Parabel vom Hochzeitsmahl des Königssohnes (Mt 22,1–14).⁵ Auf gleiche Weise ist Matthäus der einzige Evangelist, der in der eschatologischen Rede bildhaften Stoff einführt: Das markinische Gleichnis vom Feigenbaum übernehmend (Mt 24,32; Mk 13,28) und das vom spät heimkehrenden Hausherrn (Mk 13,34–36) ersetzend, lässt Matthäus eine neue Reihe von Parabeln folgen: das Wachsamkeitsgleichnis vom Dieb (Mt 24,42–44) und die Parabeln vom treuen und untrennen Haushalter (Mt 24,45–

¹ Vgl. C. Münch, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion, Neukirchen-Vluyn 2004, 66–72.

² C. Münch, Parabeln im Matthäusevangelium. Einleitung, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh/München 2007, 385–394, 385.

³ Münch, Einleitung, 386.

⁴ Eine ausführliche Tabelle der matthäischen Texte ist in Münch, Einleitung, 392–394, zu finden.

⁵ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7, Düsseldorf [u. a.]⁵2005, 27.

51), von den zehn jungen Frauen (Mt 25,1–13) und von den Talenten (Mt 25,14–30). Die letzte Szene der Rede verwendet zudem den Vergleich mit dem Hirten, der die Schafe von den Böcken scheidet (Mt 25,32 f.).

Dieses literarische Phänomen kann nicht nur als ein Beispiel der häufigen matthäischen Vorgehensweise verstanden werden, nach der er formal oder inhaltlich ähnliche Stoffe zusammenstellt⁶, sondern auch als eine Konkretisierung eines zweiten matthäischen Verfahrens, nach dem er Parabeln an das Ende von Reden oder Redeabschnitten stellt⁷.

Dieses letzte Vorgehen kann verschiedenen Zwecken dienen: „Sie sollen zum Handeln motivieren, Forderungen begründen, das Verständnis vorausgehender Aussagen vertiefen u. a.“⁸ Mit anderen Worten: Es wird eine bildhafte Vertiefung beziehungsweise Entfaltung der in den Reden beinhalteten Lehre angeboten. Der Evangelist behandelt bestimmte Themen aus verschiedenen Perspektiven oder entwickelt einen fortschreitenden Gedankengang.⁹

Diese tiefe Beziehung und gegenseitige Zusammengehörigkeit zwischen Lehre und Parabeln darf in der Auslegung nicht übersehen werden. Die Stellung der Parabeln in der matthäischen Komposition verfolgt bestimmte Ziele und verlangt deswegen eine ausdrückliche Aufmerksamkeit. Anders kann die matthäische Botschaft in ihrem ganzen Reichtum nicht ans Licht gebracht werden. Man kann Matthäus nicht als Theologen verstehen, ohne ihm gleichzeitig Achtung als Gleichniserzähler zu bezeugen.¹⁰ Anhand der Gleichnisse legt der erste Evangelist sein Verständnis vom Herzstück der Verkündigung Jesu, das heißt von „den Geheimnissen des Himmelreiches“ (Mt 13,11), dar. Auch durch sie führt Matthäus die Botschaft Jesu fort und aktualisiert sie an den Bedürfnissen seiner Adressaten.

Diese Treue zu den Zeichen der Zeit wird in der matthäischen Endzeitrede besonders deutlich. Der Evangelist hat nicht nur den Umfang der Rede verdreifacht,¹¹ sondern er hat auch eine den Nöten seiner Gemeinde entsprechende tiefe Anpassung vollzogen.

Münch bedauert, dass trotzdem in der bisherigen biblischen Forschung eine Untersuchung der Parabelkomposition Mt 24,32–25,30 als Teil der matthäischen Endzeitrede noch aussteht.¹² Die vorliegende Arbeit beabsichtigt nicht, auf diese umfassende Problematik einzugehen, sondern sich

⁶ Vgl. Luz, Matthäus I/1, 27.

⁷ Vgl. Münch, Einleitung, 386; ders., Gleichnisse Jesu, 71 f. Der Verfasser erwähnt hier nur die folgenden Beispiele: Mt 7,24–27; 11,16–19; 12,43–45; 13,52; 18,23–35; 20,1–16.

⁸ Münch, Einleitung, 386.

⁹ Vgl. Münch, Gleichnisse Jesu, 72.

¹⁰ I. H. Jones, *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary*, Leiden [u. a.] 1995, 3.

¹¹ Vgl. J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24 f.; Luc 21*, Paris 1985, 49: „Déjà long chez Marc (33 versets) et presque autant chez Luc (29 versets), le dernier grand discours de Jésus prend chez Matthieu une ampleur beaucoup plus considérable encore (94 versets: trois fois plus).“

¹² Vgl. Münch, Einleitung, 391. Man kann allerdings das Werk J. A. Gibbs, *Jerusalem and Parousia. Jesus' eschatological discourse in Matthew's Gospel*, Saint Louis/MO 2000, erwähnen.

nur teilweise dieser Frage zu nähern. Zuerst werden im vorliegenden Text die matthäische Komposition der Endzeitrede und die Funktion der Gleichnisse und Parabeln berücksichtigt werden. Nach dieser Darstellung befasst sich der zweite Teil der Arbeit mit der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Parabel von den zehn jungen Frauen und mit ihrem spezifischen Beitrag zur matthäischen Eschatologie.

1. Eine Parabelreihe innerhalb der eschatologischen Rede

Matthäus konzipiert die eschatologische Rede, die ihr folgende Parabelreihe und die Darstellung des letzten Gerichts als eine Einheit. Ein deutliches Indiz dafür ist die Stellung der oft benutzten matthäischen Abschlusswendung, mit der er einen Redeabschnitt schließt (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Diese fast gleichlautende Formel erscheint erst am Ende der letzten Szene der Rede, nach der Parabelreihe vor Mt 26,1.

Die Rede ist *grosso modo* aus Stoff vom Markusevangelium, von der Logienquelle und vom Sondergut verfasst worden.¹³ Der Evangelist rahmt die Parabeln in der Rede ein, und er koloriert die ihm vorliegenden eschatologischen Aussagen mit neuen Akzenten, die die besondere Situation seiner Adressaten widerspiegeln können.¹⁴ Die Betonungen und neuen Aspekte des hinzugefügten Parabelkorpus lassen eine *relecture* der Tradition erkennen, die auf die auftauchenden Probleme ausgerichtet sein kann.¹⁵ Darüber hinaus teilen alle diese Parabeln der Endzeitrede eine theologische Besonderheit: Sie thematisieren ausdrücklich die Ankunft des Menschensohnes und beschäftigen sich mit seiner einzigartigen Funktion als Weltenrichter. Folglich wird man ihnen gerecht, wenn man sie als Parusieparabeln bezeichnet.¹⁶

Die Gliederung der ganzen Rede lässt sich nicht leicht erkennen. Luz hat eine dreifache Teilung vorgeschlagen¹⁷ und verteidigt die These, dass eine

¹³ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 28–25, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2012, 403; J. Lambrecht, The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt., XXIV–XXV, in: M. Didier (ed.), L'évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie, Gembloux 1972, 309–342, 311; G. Häfner, Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen, in: D. Senior (ed.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity, Leuven [u. a.] 2011, 25–72, 62.

¹⁴ Vgl. J. Zumstein, Matthieu le théologien, Saint-Étienne 1986, 24 f.

¹⁵ Zum Begriff „relecture“ vgl. Y. Redalié, Dualisme et contrastes apocalyptiques: les ‚relectures‘ de Mt 24 et de 2 Th, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hgg.), Studien zu Matthäus und Johannes/Études sur Matthieu et Jean, Zürich 2009, 79–90, 79.

¹⁶ Gewiss erwähnt schon die Auslegung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen die Funktion des Menschensohnes beim eschatologischen Gericht (Mt 13,41). Seine Figur ist aber nicht betont, und seine Ankunft ist nicht thematisiert. In diesem Zusammenhang muss die folgende Meinung von Münch, Einleitung, 389, nuanciert werden: „Die Parabeln reden immer wieder von ihm [Jesus] und seiner einzigartigen Rolle in der Geschichte Gottes mit den Menschen.“ Das kann schwerlich für alle Parabeln gelten. Vgl. auch ders., Gleichnisse Jesu, 67.

¹⁷ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 402 f. Eine dreifache Teilung ist der häufigste Vorschlag der Exegeten. Es ist aber umstritten, wo die Zäsur zwischen dem ersten und dem zweiten Teil liegt. Einen sehr auffallenden Vorschlag haben M. Grilli/C. Langer, Das Matthäus-Evangelium. Ein Kom-

logische Kontinuität zwischen dem ersten und dem dritten Teil bestehe. Nach der Darstellung eines mit der Parusie endenden zeitlichen Ablaufs (Mt 24,3–31) breche die Schilderung der Parusie ab. Sie werde erst im dritten Teil mit der Beschreibung des Gerichts wieder aufgenommen (Mt 25,31–46).¹⁸ Der lange Mittelteil (Mt 24,32–25,30) bilde eine „Unterbrechung“, die zum richtigen Erkennen und zur richtigen Praxis auffordere.¹⁹ Auf ähnliche Weise behauptet Puig i Tàrrach, dass der Abschnitt Mt 24,36–25,30 eine vom Motiv der Unkenntnis der Stunde der Parusie gekennzeichnete Parenthese sei, inmitten von zwei Teilen, die die Gewissheit der Wiederkunft betonen würden. Thematisch gesehen sei sie eine Ergänzung, die die anderen zwei Teile mit der Betonung von der Unkenntnis der Parusie korrigiere.²⁰

Gewiss sind die Parabeln stark paränetisch geprägt und gehören – verglichen mit den zwei anderen Teilen der Rede – formal zu einer davon sehr verschiedenen Gattung. Aber von „Unterbrechung“ oder von „parenthèse“ zu sprechen, scheint weder der Entwicklung und Progression der Rede gerecht zu werden noch die Affinität der Parabeln zur eschatologischen Sprache richtig einzuschätzen.²¹

Sie bilden ein wesentliches Moment innerhalb der matthäischen Endzeiterede und beschreiben neue Aspekte der Parusie, die notwendig für ihr richtiges Verständnis sind und mit der die konkrete Situation der Adressaten Berücksichtigung findet. Ohne die Lehre der Parabeln könnten das matthäische Verständnis der Vollendung der Geschichte und die ihr entsprechende Hal-

mentar für die Praxis, Stuttgart 2010, 377f., gemacht: Narrative Einleitung (24,1–3); 1. Anzeichen des Kommens (24,4–14); 2. Das Kommen des Menschensohnes (24,15–25,30); dieser Teil wird noch in drei Abschnitte unterteilt: große Bedrängnis (24,15–28), Parusie (24,29–44) und drei Gleichnisse (24,45–25,30); 3. Das Kommen zum Gericht (25,31–46) und narrativer Schluss (26,1a). Fragwürdig ist zum einen ihre Trennung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil, zum anderen sind die von ihnen dargestellten Gründe nicht überzeugend. Wenn der erste Teil sich mit den „Anzeichen und Vorzeichen des Kommens“ beschäftigt, versteht man nicht, warum die „besondere[n] Anzeichen der Bedrängnis“ (24,15–28) nicht zu ihm gehören sollten.

¹⁸ Eine ähnliche Meinung vertritt Münch, Gleichnisse Jesu, 131.

¹⁹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 403.

²⁰ Vgl. A. Puig i Tàrrach, *Le Parabole des dix vierges*, Rome 1993, 24–26. Auf der anderen Seite muss Puig i Tàrrach selbst gestehen, was offensichtlich ist und was seine oben erwähnte Meinung in Frage stellt: „Le jugement universel, de son côté, est préparé, anticipé, par les finales de paraboles (24,51; 25,11–12; 25,30) et par les paraboles elles-mêmes de la seconde unité (la parabole des talents est comme une première ébauche de la fresque du jugement). C’est la raison pour laquelle, quand on reprend le fil narratif (25,31), tout est prêt du point de vue de la dynamique narrative.“ Mit diesen Worten impliziert er aber eine *Progression* in der Rede, die anhand der Parabeln vollzogen wird.

²¹ Lambrecht, 331, hat hervorgehoben, dass die matthäische Parabelrede eschatologisch bearbeitet worden ist: „Noteworthy in this respect is, for example, the Parable Discourse that is developed by Matthew: Mark presents in ch. IV three parables, Matthew in ch. XIII, seven. In the parable of the Tares and its interpretation (Matthaean ‘Sondergut’) and in the concluding parable of the Net (also ‘Sondergut’) we come across the following themes: separation of the good and the evil who are brought together by the angels; the kingdom of the Father as a reward; and a place of weeping and gnashing of teeth. All this is also present in the conclusion of Mt., XXIV–XXV.“ Diese Aussage zeigt, wie eng der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Parabelsprache im Matthäusevangelium ist.

tung nicht ans Licht kommen. Die Parabeln stehen im Dienst seiner theologischen Vorstellung von der Parusie in der konkreten Situation der Gemeinde.

Darüber hinaus könnte vernünftig die These vertreten werden, dass der Abschnitt Mt 24,29–31 eine vollständige Darstellung der Parusie in sich selbst ist und eine Fortsetzung in Mt 25,31–46 nicht nötig gewesen wäre, wenn der Evangelist nicht einen neuen Teil ab Mt 24,36 begonnen hätte. Mit anderen Worten: Mt 25,31–46 setzt die Entwicklung des zweiten Teils voraus.

Im vorliegenden Aufsatz wird auch eine Dreiteiligkeit von Kapitel 24f. vorgeschlagen, die aber leicht von Luz' Vorschlag abweicht. Die ersten zwei Teile unterscheiden sich deutlich voneinander in ihrem jeweiligen Sitz im Leben, in den Betonungen und Problemen: Während der erste Teil die komplexe Beziehung zwischen den Ereignissen des Jüdischen Krieges und der Ankunft des Menschensohnes fokussiert (Mt 24,4–35), beschäftigt sich der zweite Teil mit neuen Aspekten der Parusie, die in einer geänderten Situation erwartet wird (Mt 24,36–25,30). Krönung der ganzen Rede ist die Darstellung der glorreichen Wiederkunft des Menschensohnes, die als untrennbar vom Jüngsten Gericht konzipiert wird (Mt 25,31–46). Die folgenden Überlegungen sollen die Gründe für diese dreifache Gliederung zum Ausdruck bringen.²²

1.1 Innergeschichtliche Wehen und Parusie (Mt 24,4–35)

Der erste Teil der Rede entspringt der Doppelfrage der Jünger an Jesus (Mt 24,3), nachdem er die Zerstörung des Tempels angedeutet hat (Mt 24,1 f.). In ihrer Nachfrage ist ein redaktioneller Eingriff von Matthäus deutlich zu erkennen. Während diese Doppelfrage sich sowohl im Markus- als auch im Lukasevangelium unmittelbar auf die Zerstörung des Tempels bezieht (Mk 13,3; Lk 21,7)²³, macht die matthäische Frage einen deutlichen Unterschied

²² Dieselbe Teilung wird auch von *Lambrecht*, 311, und *J. Nolland*, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids/Cambridge 2005, 956, festgestellt.

²³ Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass die markinische Doppelfrage sowohl eine geschichtliche als auch eine eschatologische Bedeutung hat, auch wenn sie zugeben müssen, dass die zweite nicht explizit ist. Das erste *ταῦτα* und das zweite *πάντα ταῦτα* seien nicht gleichzusetzen. Vgl. *M. E. Boring*, *Mark. A Commentary*, Louisville/London 2006, 355; *M. Ebner*, *Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2009, 132 f.; *C. Focant*, *L'évangile selon Marc*, Paris 2004, 483; *F. Neiryck*, *The Eschatological Discourse*, in: *F. van Segbroeck* (ed.), *Evangelica II. 1982–1991. Collected Essays by F. Neiryck*, Leuven 1991, 493–510, 506. Nur eine Minderheit verteidigt die These, dass die Doppelfrage keine eschatologische Dimension enthält. Vgl. *N. T. Wright*, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996, 339–368; *R. France*, *Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, 500–507. – Wenn man sich aber an die Hinweise des Textes selbst hält, kann nicht übersehen werden, dass es in dem unmittelbaren Kontext keine explizite eschatologische Erwähnung gibt, auf die sich als Bezugswort das *πάντα ταῦτα* beziehen könnte. Die Beziehung zwischen dem Demonstrativpronomen und seinem Antezedens ist im Markusevangelium immer deutlich (vgl. Mk 2,8; 6,2; 7,23; 8,7; 10,20; 11,28–33; 13,8,29f.). Die eschatologische Ankunft des Menschensohnes wird gewiss in der markinischen Rede thematisiert (vgl. Mk 13,24–27). Sie wird aber anlässlich der falschen Messiasse und Prophe-

und zielt explizit auch auf die Wiederkunft Jesu und auf das Ende der Welt: „Sag uns, wann wird das sein (πότε ταῦτα ἔσται) und was ist das Zeichen für deine Parusie (τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας) und das Ende der Welt (συντελεία τοῦ αἰῶνος)?“ (Mt 24, 3).²⁴

Matthäus ist der einzige Evangelist, der das Wort παρουσία und das Syntagma συντέλεια τοῦ αἰῶνος verwendet. Ihre Einführung geht sehr wahrscheinlich auf die matthäische Redaktion zurück.²⁵ Nur der erste Ausdruck wird noch einmal in dieser Rede vorkommen (Mt 24,27.37.39). Der zweite dagegen ist in anderen Abschnitten außerhalb der endzeitlichen Rede zu finden (Mt 13,39f.49; 28,20). Beide sind eschatologisch auszulegen. Mit der Wiederholung des *Terminus technicus* παρουσία²⁶ wird die christologische Dimension der Eschatologie betont. Zu Recht spricht Marguerat von einer „christologischen Konzentration“, welche die matthäische Rede kennzeichnet.²⁷ Diese Formulierung spiegelt die Erwartungen der Urkirche wider.²⁸

Die Doppelfrage der Jünger nach der Zerstörung des Tempels und nach der Parusie Jesu sowie dem Ende der Welt bestimmt den Inhalt des ersten Teils; die Suche nach einem deutlichen Unterschied²⁹ zwischen dem dramatischen Ereignis der Zerstörung Jerusalems und der Parusie Jesu scheint ein wichtiges Ziel der Rede zu sein: Bereits zwei Aussagen in der Rede weisen auf diesen Unterschied hin: „Aber es ist noch nicht das Ende“ (Mt 24,6) und: „[U]nd dann wird das Ende kommen“ (Mt 24,14).

Innerhalb dieses ersten Teils können zwei Hauptabschnitte unterschieden werden: die Darstellung von innergeschichtlichen Ereignissen im Zusammenhang mit dem Jüdischen Krieg (Mt 24,4–28)³⁰ und die Ankündigung der eschatologischen Vollendung mit der Parusie (Mt 24,29–35).

ten eingeführt (vgl. Mk 13,21–23). Dem Ablauf der Erzählung nach ist wahrscheinlicher, dass die Ausdrücke ταῦτα und πάντα ταῦτα sich auf das von Jesus kurz davor erwähnte Niederreißen des Tempels beziehen (Mk 13,2). Die Doppelfrage ist nicht eine Wiederholung desselben Inhalts: Der erste Teil fragt nach der Zeit (πότε ταῦτα ἔσται) und der zweite nach dem Zeichen (τί τὸ σημεῖον) des eben vorausgesagten Ereignisses. Mit der Zerstörung des Tempels sind aber eschatologische Vorstellungen verbunden. Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Mk 8,27–16,20, Zürich [u. a.] 1989, 184f. Ein eschatologischer Hinweis in der markinischen Doppelfrage kann nur als impliziter weltanschaulicher Hintergrund verstanden werden.

²⁴ Die Ansicht, dass sich die Frage der Jünger und die Antwort Jesu im ersten Evangelium nicht auf den Zeitpunkt der Tempelzerstörung beziehe, ist fragwürdig. Sie wird zum Beispiel von Grilli/Langner, 378, verteidigt. Der Grund liege darin, dass die Tempelzerstörung Matthäus und seiner Gemeinschaft bekannt sei. Diese Tatsache schließt aber nicht aus, dass die Frage zurückschauend gestellt wird. Eine „Voraussage“ der schon bekannten Ereignisse bleibt rhetorisch und pragmatisch nicht bedeutungslos für eine Gemeinde, die sie bereits erlebt hat. Vgl. dazu Luz, Matthäus I/3, 427; I. Broer, Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24,1–28, in: NT 35 (1993) 209–233, 211f.

²⁵ Vgl. Luz, Matthäus I/1, 69; 73; ders., Matthäus I/3, 408f.; Neiryneck, 504f.

²⁶ Vgl. D. Marguerat, Le jugement dans l'évangile de Matthieu, Genève 1981, 71 f.

²⁷ Vgl. Marguerat, 495 f.

²⁸ Vgl. Nolland, 961.

²⁹ Vgl. Lambrecht, 318.

³⁰ Für Luz, Matthäus I/3, 421, Anm. 84, bleibt der Text offen, ohne sich auf ein bestimmtes Ereignis zu beziehen.

Eine zentrale Problematik der erwähnten innergeschichtlichen Ereignisse besteht darin, nicht verführt zu werden (Mt 24,4). Die nicht mit dem endgültigen Ende zu verwechselnden Vorkommnisse sind vielfältig: Viele werden für sich beanspruchen, der Messias zu sein; Kriege, Kämpfe zwischen Völkern und Königreichen, Hungersnöte und Erdbeben werden sich vermehren (Mt 24,5–8). Diese sind aber nur die notwendigen Anfänge der Wehen.³¹

Die Jünger selbst werden Bedrängnis, Hass und Mord von den Heiden um des Glaubens willen erfahren. Innerhalb der Gemeinde werden sogar viele zu Fall kommen, und gegenseitiger Hass und Verrat werden ihr schaden. Falsche Propheten werden viele in die Irre führen, und die Gesetzlosigkeit wird die Liebe in der Gemeinde erkalten lassen (Mt 24,9–12). Erst nach der Verkündigung des Evangeliums vom Reich auf der ganzen Welt, allen Völkern zum Zeugnis, wird das Ende kommen (Mt 24,14).³²

Eine präzisere Darstellung der intrahistorischen Geschehnisse beginnt mit der Erwähnung vom „Greuel der Verwüstung“ in V. 15 (Mt 24,15–28). Der Ausdruck τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ist die griechische Übersetzung von der im Danielbuch verwendeten Wendung מְשׁוּמָהּ וְהַשְׁקֵיף (Dan 9,27; 11,31; 12,11; vgl. 1 Makk 1,54; 6,7) und könnte hier auf die Entweihung durch die Zeloten oder auf die Zerstörung des Tempels durch die Römer hinweisen.³³ Dieses Zeichen soll die jüdischen Gemeinden zur Flucht in die Berge zwingen (vgl. Mt 24,16–20).

³¹ Vgl. *Nolland*, 962f. *Luz*, Matthäus I/3, 407f., 421–428, vertritt die These, dass Mt 24,6–14 und 24,15–28 dieselben Ereignisse unter verschiedenen Blickwinkeln beschreiben: im Blick auf die Welt (ökumenisch) und im Blick auf Judäa (örtlich). Die Argumente sind jedoch nicht überzeugend. Die Warnung vor falschen Messiasen (Mt 24,5) und falschen Propheten (Mt 24,11) kann nur sehr schwer „im Blick auf die Welt“ verstanden werden. Eine gewisse Darstellung der Vorkommnisse nach ihrem Ablauf kann nicht ausgeschlossen werden, wie es in der apokalyptischen Literatur nicht selten vorkommt (vgl. Dan 11). Der Abschnitt Mt 24,4–8 (9–14) könnte sich wohl auf die zahlreichen Aufstände, die außerhalb von Judäa stattgefunden haben, beziehen. Vgl. *F. Castel*, *Historia de Israel y de Judá. Desde los orígenes hasta el siglo II d.C.*, Estella 1998, 206–216.

³² Der Abschnitt Mt 24,9–14 zeigt eine starke Bearbeitung durch den Evangelisten, die sich auf interne Dispute der matthäischen Gemeinde beziehen könnte. Vgl. *J. Zumstein*, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen/Freiburg i. Br. 1977, 195–200. Das in Mk 13,12 verwendete Motiv der getrennten Familie wird von Mt 24,10 in Bezug auf die Gemeinde angewendet. Vgl. *Redalié*, 84. Auch *Grilli/Langner*, 381, stellen fest, dass die Gemeinde „von innen her zerstört“ wird.

³³ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 426; *Nolland*, 970f. Die Entscheidung für eines von diesen zwei verschiedenen Vorkommnissen könnte vielleicht in Verbindung mit der im Text verlangten Flucht getroffen werden. Wann wäre eine Flucht eher möglich? Vielleicht wäre sie wahrscheinlicher mit dem Aufstand der Zeloten und dem dadurch ausgelösten Bürgerkrieg (67 n. Chr.). Die Eroberung Jerusalems und der Brand des Tempels fanden drei Jahre später statt (70 n. Chr.), nach der Belagerung der Stadt durch Titus. Vespasian hatte schon Judäa unterworfen (69 n. Chr.), weshalb eine Flucht von denen, die „in Judäa“ sind (Mt 24,16), vielleicht schwieriger gewesen wäre. Es wäre außerdem denkbar, dass die „verkürzte Zeit“ (Mt 24,22) mit dem Zeitraum zwischen 67 und 70 (73) zu tun haben könnte. Eine solche Zeitraumangabe ist der apokalyptischen Literatur nicht fremd (vgl. Dan 7,25; 8,14; 12,11.12). *Grilli/Langner*, 383, sprechen von der Flucht „aufgrund der Zerstörung des Tempels und der darauffolgenden großen Bedrängnis des römisch-jüdischen Krieges“. Der Krieg aber folgt nicht der Zerstörung (70 n. Chr.), sondern geht ihr voraus (66 n. Chr.). Der jüdische Aufstand endet schließlich mit dem Fall von Masada (73 n. Chr.).

Mit dem apokalyptischen Topos der „Bedrängnis“ (θλίψις) wird der Schrecken dieser Notzeit betont. Eine größere θλίψις hat es seit dem Beginn der Welt nicht gegeben und wird es in der Zukunft nicht geben (Mt 24,21; vgl. Dan 12,1). Nur dank der Verkürzung dieser Tage um der Auserwählten willen wird das Überleben möglich (Mt 24,22).³⁴

Die letzte Warnung vor den auftauchenden falschen Messiassen und falschen Propheten dient als Anlass dazu, das Zeichen der Wiederkunft des wahren Messias zu erkennen (Mt 24,23–26). Mit der Einfügung und Bearbeitung des Stoffes aus der Logienquelle (Lk 17,23 f.)³⁵ lehrt der Evangelist, dass der Messias nicht in der Wüste oder in der Verborgenheit zu finden ist: Die Parusie des Menschensohnes wird so unübersehbar wie ein am Himmel aufleuchtender Blitz sein (Mt 24,27).³⁶

Sogleich nach der Bedrängnis dieser eben vorhergesagten Tage werden die Kräfte des Himmels erschüttert werden und „das Zeichen des Menschensohnes am Himmel“ (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ) wird endlich gesehen werden (Mt 24,29–30). Der Evangelist führt hier eine recht ausführliche Beschreibung der kosmischen Ereignisse der Parusie ein, welche die Markusquelle bearbeitet und erweitert (Mk 13,24–27).³⁷

Die Erschütterung der Himmelskörper ist im Alten Testament mit dem göttlichen Eingreifen beim Jüngsten Gericht verbunden (Jes 13,10; 34,4; Ez 32,10; Joel 2,10; Hag 2,6; vgl. auch äthHen 80,4–7; Ass Mos 10,5).³⁸ Hier wird dieses Eingreifen in enge Beziehung mit dem Zeichen des kommenden Menschensohnes gestellt (vgl. Dan 7,13). Es handelt sich dabei um ein universales Ereignis, das alle Völker betrifft. Eine radikale Trennung wird dann stattfinden: Angesichts des Zeichens des Menschensohnes werden die Völker der Erde wehklagen müssen (vgl. Sach 12,10 LXX), die Auserwählten der ganzen Welt hingegen werden von seinen Engeln³⁹ mit lautem Posauenschall (vgl. Joel 2,1; Zef 1,16; 1 Thess 4,16; 1 Kor 15,52) versammelt (Mt 24,28–31). Mit dieser biblisch-apokalyptisch geprägten Sprache wird auf den zweiten Teil der Doppelfrage der Jünger geantwortet.

Dieser auf die Unterscheidung zwischen den innergeschichtlichen Wehen und der vollendeten Parusie zielende erste Teil der matthäischen Rede Jesu wird mit paränetischen Aussagen geschlossen (Mt 24,32–35).⁴⁰ Das Gleich-

³⁴ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 427–430.

³⁵ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 409; *Nolland*, 979 f.

³⁶ Hier ist noch nicht die Rede von der Parusie selbst, sondern sie wird erwähnt, um sie vom Auftauchen der falschen Messiasse abzugrenzen. Vgl. *Nolland*, 980.

³⁷ Vgl. *Nolland*, 982; *Dupont*, 65.

³⁸ Vgl. *Nolland*, 982 f.; *Luz*, Matthäus I/3, 433; *Grilli/Langner*, 387.

³⁹ Vgl. *Dupont*, 65: „[...] Matthieu montre aussi le Fils de l’homme envoyant ‚ses anges‘. Cette manière d’attribuer au Fils de l’homme les anges, qui appartiennent naturellement à Dieu, est un trait caractéristique de la christologie matthéenne (Mt 13,41; 16,27).“ Vgl. aber auch Mt 25,41: τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ; Apk 12,7: ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ.

⁴⁰ Anders als bei *Luz*, Matthäus I/3, 403, der die Verse 32–36 in den von ihm vorgeschlagenen Mittelteil (Mt 25,32–25,39) einschließt.

nis vom Feigenbaum soll dazu verhelfen, die Signale der endzeitlichen Ereignisse wahrzunehmen. Mit πάντα ταῦτα wird der Bezug auf die eben beschriebenen Geschehnisse deutlich. Diese Verse betonen die Notwendigkeit des Wissens (γινώσκετε) und der Unterscheidung der Zeichen der Zeit. Diese Notwendigkeit steht im Zusammenhang mit der in der Rede erwähnten Gefahr des Irrtums beziehungsweise des Irreführt-Werdens (vgl. Mt 24,4 f.; 11; 23–26). Die letzten Aussagen betonen mit Nachdruck die Unwiderruflichkeit der kommenden Ereignisse.

Dieser vorwiegend aus der markinischen Quelle gebildete erste Teil der matthäischen Rede spiegelt die spontane Assoziation der christlichen Gemeinden zwischen dem geschichtlichen Ereignis des Jüdischen Krieges (66–73 n. Chr.) und ihren eigenen von der Parusie Jesu bestimmten eschatologischen Vorstellungen wider. Die Erfahrungen der Schrecken des Krieges und seiner Folgen haben die Erwartung auf einen endgültigen Eingriff Gottes begünstigt und gefördert. Die Tempelzerstörung wird als Herausforderung Gottes angesehen, damit Er letztgültig eingreift.⁴¹ So sollen die Adressaten der nach der Tempelzerstörung verfassten Baruch-Apokalypse wissen, dass „das Ende seines Gerichts“ nicht fern ist (Apk Bar 82,2).

Für die Christen waren das endgültige Gericht Gottes und das Ende der Welt nur in Verbindung mit der Parusie Christi vorstellbar. Die Hoffnung auf die Parusie bestand zwar schon vorher, unabhängig von der politischen Situation von Judäa (vgl. 1 Kor 11,26; 16,22; Phil 4,5; 1 Thess 4,13–17; 5,1–5),⁴² aber die katastrophalen Ereignisse des Jüdischen Krieges konnten die Vorstellung begünstigen, dass das Ende von Jerusalem gleichzeitig das mit der Parusie untrennbar verbundene Ende überhaupt bedeuten würde. In Kürze: Diese leidvollen Erfahrungen manifestierten die schon zuvor bestehende Naherwartung. Auch wenn Matthäus versucht, einen Unterschied zwischen den beiden Ereignissen herzustellen, gibt er in dem ersten Teil seiner fünften Rede diese traditionelle Vorstellung wieder.

1.2 Die Erwartung der Parusie unter neuen Gegebenheiten (Mt 24,36–25,30)

Matthäus bearbeitet die letzten Aussagen der markinischen Vorlage (Mk 13,28–37). Was im Markusevangelium als Abschluss der Endzeitrede dient, wird im ersten Evangelium zum Ausgangspunkt für eine neue Entwicklung gemacht: „Aber über jenen Tag und die Stunde weiß niemand, weder die Engel der Himmel noch der Sohn, außer allein der Vater“ (Mt 24,36).

⁴¹ Vgl. *Gnilka*, 185.

⁴² Im Unterschied zu der in den Endzeitreden vorausgesetzten dramatischen Lage setzt 1 Thess 5,3 eine ganz ruhige Situation voraus: ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὁλεθρός. Ähnliche Umstände kann auch der aus der Logienquelle stammende Abschnitt Mt 24,37–41 reflektieren, der den ruhigen Ablauf des alltäglichen Lebens zu beschreiben scheint.

Der Spruch zeigt deutlich einen Tonwechsel, und er kann als Übergangsvers ausgelegt werden.⁴³ Wenn bis jetzt die Rede vom Wissen und vom Unterscheiden war, betont dieser zweite Teil von nun an das Nicht-Wissen. Deshalb ist die von Luz vorgeschlagene Einordnung des Gleichnisses vom Feigenbaum innerhalb des zweiten Teils fragwürdig.⁴⁴ Mit diesem Gleichnis wird die Idee erhärtet, dass die erwartete Ankunft nahe (ἐγγύς) ist und vor der Tür (ἐπὶ θύρας) steht (Mt 24,33).

Der erste Evangelist erweitert und entwickelt das in Mk 13,33–37 eingeführte Thema der Unkenntnis der Stunde der Ankunft des Menschensohnes. Im Folgenden fügt Matthäus Stoff aus der Logienquelle ein (Q 17,26–30; 34–35),⁴⁵ mit dem diese Problematik deutlich unterstrichen wird. Anders als in Abschnitt Mt 24,4–35, wo von der Geschichte und der Parusie die Rede war, wird hier ausschließlich von der Parusie des Menschensohnes gesprochen: „Wie nämlich die Tage Noahs (αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε) waren, so wird die Parusie des Menschensohnes sein“ (Mt 24,37).⁴⁶

Von den im ersten Teil beschriebenen dramatischen innergeschichtlichen Ereignissen gibt es hier keine Spur. Das könnte einem verschiedenen Sitz im Leben entsprechen. Wenn diese leidvollen Geschehnisse erst einmal vorbei waren oder es einen gewissen Zeitraum dazwischen gab, ist eine neue Situation denkbar, wie sie in Abschnitt Mt 24,38–41 angedeutet wird. Die dargestellten Tage Noahs beschreiben nicht die heftige Stimmung des Krieges, sondern den ruhigen Ablauf des Alltages: „Sie aßen und tranken, sie heirateten und verheirateten“ (Mt 24,38).

Wie Lukas beschreibt auch Matthäus damit „den gewöhnlichen Rhythmus des Lebens.“⁴⁷ Hier werden keine Zeichen erwähnt, deren Wahrnehmung die Wiederkunft Jesu ankündigen könnten. Hier werden eher der plötzliche Charakter der Parusie und ihre Unvorhersehbarkeit betont. Der redaktionell eingeführte Satz καὶ οὐκ ἔγνωσαν (Mt 24,39) verrät das Interesse daran, die Unwissenheit der Menschen und die Unvorhersehbarkeit der Stunde hervorzuheben.⁴⁸ Der Evangelist vergleicht diese Tage Noahs

⁴³ Zu einer Beschreibung dieses literarischen Vorgehens im Matthäusevangelium vgl. *Luz*, Matthäus I/1, 26. Luz hält aber Vers 36 nicht für einen Übergangsvers. Da ab Vers 37 ein deutlicher Neuanfang beginnt, ist es sehr wahrscheinlich, dass Vers 36 diese Funktion als Übergang innehat. *Lambrecht*, 325, hält den Vers für „a transition between the first and the second part“. So urteilen auch *Dupont*, 70, und *Nolland*, 990.

⁴⁴ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 402. In diesem Sinne kann man *Nolland*, 991, zustimmen: „There is a deliberate contrast between the confident tone of the predictive materials thus far in the chapter, climaxing in v. 34, and the present insistence that only the Father knows.“

⁴⁵ *Luz*, Matthäus I/3, 446f. schreibt Lk 17,31 der Logienquelle zu. Dabei übersieht er, dass der Vers 31 auf Mk 13,15 zurückgeht und wohl eher von dem dritten Evangelisten dorthin verschoben wurde, wie Luz auch bezüglich Lk 17,33 konzediert.

⁴⁶ Der theologische Hintergrund wird von *Marguerat*, 525, erwähnt: „Dans le monde de pensée juif, la génération de Noé est inséparable de l'évènement du déluge, figure traditionnelle du jugement universel.“

⁴⁷ *Nolland*, 993. Übersetzungen hier und im Folgenden vom Verfasser, wenn nicht anders angegeben.

⁴⁸ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 27; *A. Friedl*, Das eschatologische Gericht in Bildern aus dem Alltag.

mit dem alltäglichen Leben, in dem die gewöhnlichen Tätigkeiten stattfinden. Im Unterschied zu Mt 24,17f. müssen die Arbeiter auf dem Feld nicht fliehen und die Frauen dürfen zuhause bleiben,⁴⁹ um dort an der Mühle zu mahlen.

Mit dem plötzlichen Hereinbrechen der Parusie des Menschensohnes wird die Sammlung der Auserwählten vollzogen. Der mit dem Wortpaar „annehmen – zurücklassen“ (παραλαμβάνω – ἀφίημι) verfasste antithetische Parallelismus⁵⁰ drückt diese radikale Trennung aus und bezeichnet jeweils das Heil und die Heillosigkeit der Menschen.⁵¹

Aus diesem Zusammenhang lässt sich erklären, warum die geforderte Wachsamkeit ein so wesentliches Verhalten für die Jünger darstellt (Mt 24,42). Die Ermahnung zum Wachen stammt aus der markinischen Quelle (Mk 13,35) und wurde dem matthäischen Kontext leicht angepasst: Da Matthäus das markinische Gleichnis vom spät heimkehrenden Hausherrn (Mk 13,34–36) weglässt, darf hier nicht der Ausdruck ὁ κύριος τῆς οἰκίας (Mk 13,35) verwendet werden. Die Ermahnung findet deshalb auf derjenigen Sachebene statt, auf welcher vom „Herrn“ in christologischem Sinn die Rede ist (Mt 24,42).⁵² Das zum ersten Mal von Matthäus verwendete Verb γρηγορέω wird ausdrücklich in Verbindung mit der Ankunft des Herrn verwendet, deren genauer Tag unbekannt ist.⁵³ Diese Ermahnung wird am Schluss der Parabel von den zehn jungen Frauen noch einmal wiederholt (Mt 25,13).⁵⁴

Nach dieser Ermahnung folgt eine Reihe von vier Gleichnissen, die ihrer Länge nach angeordnet sind. Mit einem kurzen Gleichnis anfangend (Mt 24,43f.), geht die Endzeitrede mit drei längeren und komplexeren Parabeln (Mt 24,45–51; 25,1–13; 25,14–30) weiter. Zwischen ihnen sind viele Analogien zu finden, die ein gemeinsames Grundmuster verraten.⁵⁵

Diese Gleichnisfolge trägt zu der Darstellung des matthäischen Verständnisses der Parusie bei, und sie dient gleichzeitig als eine vehemente Paränese.

Eine exegetische Untersuchung von Mt 24,40f. par Lk 17,34f., Frankfurt am Main 1996, 36.

⁴⁹ Vgl. F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, 15,1–19,27, Genève 2001, 158: „En évocant le travail aux champs, puis la mouture près de la maison, Matthieu présente une image unifiée“; Nolland, 994: „Probably he has in mind a small domestic mill in the home.“ [Kursive Hervorhebung A. T.]

⁵⁰ Vgl. Friedl, 92.

⁵¹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 450; Friedl, 151–153; 185–190.

⁵² Vgl. Nolland, 995.

⁵³ Zum christlichen Gebrauch des Verbs vgl. Luz, Matthäus I/3, 455f.

⁵⁴ Dupont, 71, trennt, wie schon oben erwähnt, die „triade des paraboles“ (Mt 24,44–25,13) und die Parabel von den Talenten (Mt 25,14–30), die als Ergänzung und Übergangsstück konzipiert wird. Indiz dafür sei, dass die drei ersten Parabeln „encadrées par la répétition de la même sentence, qui forme ainsi une inclusion“ sind. Er bezieht sich auf die Wiederholung der Ermahnung zum Wachen in Mt 24,42 und 25,13. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass der Evangelist nicht nur in den genannten Versen diese Formel wiederholt, sondern auch eine andere in Mt 24,51 und 25,30: die Aussage vom Heulen und Zähneknirschen. Deshalb zwingt diese „répétition de la même sentence“ nicht dazu, hier eine „inclusion“ zu sehen, welche die darin beinhalteten Parabeln abtrennen würde.

⁵⁵ Vgl. M. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen). Mt 25,1–13, in: Zimmermann (Hg.), Kompendium, 488–503, 496.

Wenn auch die Wachsamkeit und das Bereitsein ein gemeinsames Leitmotiv sind, so bietet dennoch jede von ihnen eigene Nuancen und besondere Betonungen, die die Rede bereichern. Im Unterschied zum Gleichnis vom Feigenbaum im ersten Teil (Mt 24,32–34) beschreiben diese anderen vier Gleichnisse menschliche Situationen, in denen das persönliche Interagieren entscheidend ist.⁵⁶ Sie illustrieren auch den Tag des Kommens des Herrn (vgl. Mt 24,42). Deswegen werden in der Rolle der kommenden Gestalt in der Dramatik der Erzählungen verschiedene christologische Bilder angedeutet.

1.2.1 Eine erschreckende Gestalt?

Die notwendige Haltung gegenüber der Parusie wird mit einem ersten aus der Logiquelle stammenden Gleichnis verdeutlicht: vom Hausherrn und dem Dieb (Mt 24,43; Lk 12,39; vgl. auch EvThom 21.103).⁵⁷

Matthäus verbindet das Gleichnis mit der vorangehenden Aufforderung zum Wachen durch die redaktionelle Einführung des Syntagmas ἐγρηγόρσεν ἄν in der Apodosis: „Wenn der Hausherr gewusst hätte, in welcher Nachtwache der Dieb kommt, dann hätte er gewacht“ (Mt 24,43). Mit diesem Irrealis der Vergangenheit⁵⁸ weist er auf das Verhalten hin, das seitens des Hausherrn notwendig gewesen wäre, das aber de facto nicht gezeigt wurde. Die Schwierigkeiten zwischen dem Gleichnis und seiner Anwendung sind bekannt.⁵⁹ Eines der Probleme, die die Anwendung von Vers 44 mit sich bringt, besteht darin, dass Jesus selbst in der Auslegung mit dem Dieb verglichen wird, dass er das Wort „Dieb“ in gewisser Weise auf sich selbst anwendet. Einige Ausleger meinen, all das spreche für eine ursprüngliche Zugehörigkeit der Anwendung zum Gleichnis und für dessen jesuanische Herkunft.⁶⁰

Luz schlägt vor, dass das *tertium comparationis* nur „der unbekannte Zeitpunkt“ des Kommens sei. Der Menschensohn teilt die Zeit seiner Ankunft ebenso wenig im Voraus mit, wie ein Einbrecher seinen Einbruch ankündigt.⁶¹ Dies ist eine sehr plausible Erklärung und trägt gewiss zur

⁵⁶ Auch dieser Unterschied ermöglicht, den Vergleich vom Feigenbaum vom zweiten Teil der Rede auszuschließen (vgl. auch Anm. 44), und hält davon ab, von einer Reihe von „six paraboles“ zu sprechen, wie Marguerat, 496, es tut. Der von ihm hier vorgeschlagene zweite Teil (24,32–25,30) enthalte „six [sic!] paraboles et plusieurs logia, articulés sur le thème de la venue du κύριος.“ In demselben Werk erwähnt er vorher eine andere Teilung: 24,3–36; 24,37–25,30; 25,31–46. Vgl. Marguerat, 521 f. Der Grund für diesen Unterschied wird nicht angeführt.

⁵⁷ Vgl. Marguerat, 528.

⁵⁸ Vgl. M. Labahn, Achtung Menschensohn! (Vom Dieb!) Q 12,39f. (Mt 24,43f. / Lk 12,39f. / EvThom 21,5), in: Zimmermann (Hg.), Kompendium, 154–160, 154. Marguerat, 529, sagt nur, dass das Beispiel „précisément irréel (ἄν)“ ist, ohne zu erwähnen, dass es hier um die Irrealität der Vergangenheit geht. Er vermittelt den Eindruck, als ob er den Satz einfach als Irrealität der Gegenwart verstehen würde, die aber mit ἄν und Imperfekt gebildet wird. Rhetorisch ist es vielleicht stärker, wenn das Beispiel in der Vergangenheit liegt: die Irrealität besteht darin, dass er dank seines Wissens um den Einbruch hätte wachen können, aber tatsächlich hat er es nicht getan, und der Dieb ist eingebrochen.

⁵⁹ Vgl. Marguerat, 528 f.; Luz, Matthäus I/3, 453–455.

⁶⁰ Zu einer Darstellung der Problematik vgl. Luz, Matthäus I/3, 454.

⁶¹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 545.

Lösung des Problems bei. Es ist aber auch denkbar, dass das Gleichnis sich, ausgehend von der Tatsache des unbekanntes Zeitpunktes, auf die konkrete Haltung des Nicht-Bereitseins bezieht und dass das Bild von einem Einbrecher zu dieser Situation passt. Die Ankunft eines Diebes als Bild der Parusie ist ein verbreitetes christliches Motiv (vgl. 1 Thess 5,2–4; 2 Petr 3,10; Apk 3,3; 16,15).⁶² Die Vorstellung vom Einbruch eines Diebes im Zusammenhang mit dem Gericht Gottes ist im Alten Testament belegt (vgl. Obd 5; Jer 49,9; Jer LXX 30, 3). Der erste Thessalonicherbrief zum Beispiel setzt das Bild des Diebes nicht nur bezüglich der Unwissenheit des Zeitpunktes der Ankunft mit der Parusie in Verbindung (1 Thess 5,2), sondern auch mit einer konkreten Haltung: „Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsternis, dass euch der Tag wie ein Dieb (ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης) ergreife“ (1 Thess 5,4). Nur diejenigen, die nicht vorbereitet sind, werden die Parusie als Einbruch eines Diebes erfahren. Das gilt aber nicht für die Söhne des Lichtes, auch wenn die Parusie so plötzlich und unvorhersehbar wie der Einbruch sein kann. Paulus scheint keinen Skrupel zu haben, Jesus in dieser Situation als Dieb vorzustellen.

Wenn diese Auslegung zutrifft,⁶³ dann besteht das Gleichnis auf der Notwendigkeit der Wachsamkeit und des Bereitseins. Sollten sie fehlen, dann wird man von der Parusie Jesu überrascht werden, wie man von dem plötzlichen Einbruch eines Diebes überrascht wird, so wie es dem Hausherrn geschehen ist. Er hätte den Einbruch eines Diebes durch die Wachsamkeit vermeiden müssen. Die christlichen Adressaten sind zwar nicht in der Lage, die Parusie zu vermeiden, aber sie müssen so handeln, dass die Parusie sie nicht mit bösen Folgen überrascht.

In der Anrede der Hörer/Leser wird die Aufforderung zum Bereitsein für die Ankunft des Menschensohnes eingeführt (Mt 24,44; vgl. Lk 12,40). Während in der Endzeitrede im Markusevangelium immer wieder das Wachen betont wird (Mk 13,33; 35,37), wird es bei Matthäus mit dem Ausdruck des Bereitseins kombiniert. Mit der letzten Wendung dieses Verses wird der Übergang zum nächsten Gleichnis vorbereitet.

1.2.2 Eine unvernünftige Ausrede

Anstelle des Gleichnisses vom heimkehrenden Hausherrn, mit dem Markus seine eschatologische Rede schließt (Mk 13,34–36), wählt der erste Evangelist eine andere Parabel, die aus der Logienquelle stammt (Mt 24,45–51; Lk 12,42–46).

Luz behauptet, dass der Grund für diesen Ersatz darin liege, dass Matthäus an anderen Stellen ähnliche Texte und Formulierungen einführe (vgl. Mt 24,42, 45; 25,13, 14) und dass es überflüssig gewesen wäre, noch das Gleichnis

⁶² Vgl. *Labahn*, 156.

⁶³ So auch *J. Jeremias*, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ¹¹1998, 47; vgl. *L. Morris*, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids/Cambridge 1991, 154 f.

aus der Markusquelle hinzuzufügen.⁶⁴ Noch konkreter behauptet Luz weiter: „Das bei Mk dazugehörnde Gleichnis vom abwesenden Hausherrn (Mk 13,33–36) läßt Mt weg, weil er im Talentengleichnis 25,14–30 einen ähnlichen Stoff plastischer und eindringlicher erzählen wird.“⁶⁵ Er versteht die Parabel von den Talenten als Ersatz für das Gleichnis des abwesenden Hausherrn.

Es ist aber wahrscheinlicher, dass Matthäus die Parabel vom treuen und untreuen Hausverwalter (Mt 24,45–51) als Ersatz für das markinische Gleichnis vom spät heimkehrenden Hausherrn (Mk 13,33–36) konzipiert. Die Ähnlichkeiten dieses Gleichnisses mit der Parabel von den Talenten beschränken sich nur auf die Formulierung des Anfangs der Texte (vgl. Mk 13,34; Mt 25,14).⁶⁶ Der Hintergrund des weggelassenen Gleichnisses von der Markusquelle ähnelt mehr dem des matthäischen: Die anvertraute Aufgabe besteht in der Verwaltung der οἰκία (Mk 13,34) oder der οἰκετεία (Mt 24,45). In beiden Gleichnissen spielt die nicht bekannte Zeit der Rückkehr des Herrn eine bestimmte Rolle. Im Gegensatz dazu treffen die drei Diener in der Parabel von den Talenten ihre jeweiligen Entscheidungen bezüglich der Verwaltung der Talente – wie das Adverb εὐθέως zeigt – umgehend nach der Abreise des Herrn (Mt 25,15).

Nun ist es wenigstens denkbar, dass dieser Ersatz nicht nur darauf zurückgeht, dass Matthäus es vermeidet, ähnliche Stoffe in dieselbe Rede einzuführen: Im Verlauf der Endzeitrede kommen mit der von Matthäus eingefügten Parabel neue Motive vor, die seine Einfügung in die Rede rechtfertigen können.

Einerseits führt die Parabel vom treuen und untreuen Hausverwalter ein Thema ein, das bis dahin noch nicht erwähnt worden ist: die Verantwortung für die Mitmenschen. Der Knecht wird darauf verpflichtet, seinen Mitknechten zu dienen. „Unser Text deutet wenigstens indirekt an, daß das Verhältnis zu den Mitmenschen beim ‚Wachsein‘ entscheidend ist.“⁶⁷ Die Treue zur anvertrauten Aufgabe wird noch wichtigere Aufgaben mit sich bringen (Mt 24,47). Dieselbe Idee wird in der Parabel von den Talenten wieder aufgenommen und erweitert (vgl. Mt 25,14–30): Die Nichterfüllung seiner Aufgabe und die Misshandlung der Mitknechte werden eine sehr grausame Strafe seines Herrn zur Folge haben (Mt 24,51). Verglichen mit der Darstellung des Schicksals des treuen Knechtes ist die des bösen Knechtes stärker entwickelt.⁶⁸ Wenn die „Erkaltung der Liebe“ eine reale Bedrohung für die Gemeinde war (vgl. Mt 24,12), dann könnte sich durch diese Betonung des Evangelisten die Gemeinde angesprochen gefühlt haben.⁶⁹ Darüber hinaus ist die Schilderung der zu erwartenden Strafe (Mt 24,51) – laut Jeremias – eine Anspielung darauf,

⁶⁴ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 403 f.

⁶⁵ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 452.

⁶⁶ Matthäus hätte sogar die Einführung der Parabel von den Talenten aus dem weggelassenen Gleichnis von der Markusquelle schaffen können. Vgl. auch Nolland, 1013, Anm. 184.

⁶⁷ Luz, Matthäus I/3, 465; Grilli/Langner, 392.

⁶⁸ Vgl. Marguerat, 533; Redalié, 80.

⁶⁹ Vgl. Dupont, 77.

dass der Menschensohn als „Weltenrichter“ gedeutet wird.⁷⁰ Diese Idee wird im Ablauf der Endzeitrede immer deutlicher dargestellt (Mt 25,12; 30.31–45).

Andererseits wird eine wichtige Problematik angedeutet, die den Adressaten höchstwahrscheinlich hat betreffen können: Während im markinischen Gleichnis vom abwesenden Hausherrn nur die Unkenntnis des Zeitpunktes der Rückkehr erwähnt wird, wird in der Parabel vom treuen und untreuen Hausverwalter durch die Äußerung des Knechtes auf das Thema der Verzögerung der Ankunft des Herrn angespielt (Mt 24,48).

Das Problem der Verzögerung der Parusie ist gewiss eine „exegetisch umstrittene Frage“⁷¹. Luz hält ihre Thematisierung in diesem Text für möglich, auch wenn die größte Gefahr für die matthäische Gemeinde nicht darin bestehe, „am baldigen Kommen der Parusie“ zu zweifeln.⁷² Für Gerber kreist die Parabel nicht um die Annahme, dass der Herr nicht wiederkommt, oder um sein faktisches Ausbleiben. Sie kreist eher „um die Gefahr, die Zeit bis zur Rechenschaft falsch einzuschätzen und daher eigene Aufgaben zu vernachlässigen“.⁷³

In der Entfaltung der Parabel scheint aber das Verzögerungsmotiv doch keine so nebensächliche Bedeutung zu haben. Die von Gerber erwähnte vermeintliche Gefahr, die das Gleichnis betonte, könnte auch dem weggelassenen Gleichnis der Markusquelle zugeschrieben werden. In der von Matthäus der Logienquelle entnommenen Parabel ist aber die Feststellung⁷⁴ der Verzögerung der Auslöser für das Verhalten des schlechten Knechtes (Mt 24,48 f.).⁷⁵ Schon das Alte Testament kennt die Verzögerung als Ausrede für sündhaftes Verhalten (vgl. Ex 32,1).⁷⁶ Das selten im Neuen Testament verwendete Verb *χρονίζω* (vgl. Lk 1,21; 12,45; Hebr 10,37) kommt im Matthäusevangelium zweimal und nur in dieser Rede vor, die sich eben mit der Parusie beschäftigt (Mt 24,48; 25,5). Diese Tatsache kann nur schwerlich

⁷⁰ Vgl. *Jeremias*, 53.

⁷¹ *Lambrecht*, 328; vgl. *Marguerat*, 523; *Puig i Tàrrach*, 102–112.

⁷² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 462 f.

⁷³ Vgl. C. Gerber, Es ist stets höchste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter). Q 12,42–46 (Mt 24,45–51 / Lk 12,42–46) in: *Zimmermann* (Hg.), *Kompendium*, 161–170, 168.

⁷⁴ *Nolland*, 999, vertritt die These, dass der Sinn des Verbs hier laute: „Mein Herr nimmt sich [wie es für ihn typisch ist] seine Zeit.“ Der Diener rechne damit, dass sein Herr sich Zeit zu nehmen pflege. Er habe die Absicht, vor der Rückkehr seines Herrn das Haus wieder in Ordnung zu bringen. Ähnlich ist die Auslegung von *Grilli/Langner*, 393. Es gibt aber keinen Hinweis im Text, der eine solche Auslegung plausibel machen kann. Diese Deutung würde voraussetzen, dass der Herr gegen seinen Brauch und gegen alle Berechnung des Knechtes früher angekommen ist. Von dieser nötigen Voraussetzung für eine solche Auslegung gibt es im Text ebenso keine Spur. Treffender ist die Auslegung der parallelen Stelle von *F. Bovon*, *L'évangile selon saint Luc*. 9,51–14,35, Genève 1996, 300: „Le serviteur constate d'abord la vérité: ‚Mon maître tarde.‘“

⁷⁵ Vgl. *Marguerat*, 533: „Le comportement répréhensible (κακός) du serviteur lui est inspiré par la longueur de l'absence.“

⁷⁶ Auch wenn eine direkte Abhängigkeit von diesem Text in Bezug auf die matthäische Stelle nicht verteidigt werden könnte, fällt der ähnliche Hintergrund auf: *καὶ ἰδὼν ὁ λαὸς ὅτι κεχρόνικεν Μωϋσῆς καταβῆναι ἐκ τοῦ ὄρους συνέστη ὁ λαὸς ἐπὶ Ααρων καὶ λέγουσιν αὐτῷ ἀνάστηθι καὶ ποίησον ἡμῖν θεός οἱ προπορεύουσιν ἡμῶν ὃ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐξ Αἰγύπτου οὐκ οἶδαμεν τί γέγονεν αὐτῷ.*

zufällig gewesen sein: Die Verzögerung der Parusie ist eine nicht nebensächliche Problematik im Urchristentum gewesen, die einer theologischen Rechtfertigung bedurfte (vgl. 2 Thess 2,1–12; 2 Petr 3,3–9). In der Parabel von den zehn jungen Frauen wird diese Problematik wieder aufgenommen und erweitert (Mt 25,1–13). Der zweite Teil dieser Arbeit wird sich ausführlicher mit diesem „texte-clé de la Parusieverzögerung matthéenne“⁷⁷ beschäftigen.

1.2.3 Persönliche Rechenschaft

Die letzte und längste Parabel der Rede nimmt das Motiv vom Herrn und den Knechten wieder auf (Mt 25,14–30; vgl. Mt 24,45–51).⁷⁸ Es ist umstritten, ob sie aus der Logienquelle stammt (vgl. Lk 19,12–27)⁷⁹ oder zum matthäischen Sondergut gehört. Die Hypothese, nach der es hier um zwei unabhängige Varianten einer einzigen ursprünglichen Tradition geht, kann eine denkbare Lösung des Problems sein.⁸⁰

Im Unterschied zur lukanischen Parabel verteilt der Hausherr bei Matthäus unterschiedliche Beträge von Talenten an die Knechte, jedem nach seinen Fähigkeiten (Mt 25,15). Die anvertraute Summe von Talenten ist bei Matthäus auffallend hoch.⁸¹

Nolland hält den Satz „Nach langer Zeit (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον) aber kommt der Herr“ (Mt 25,19) für einen matthäischen „Touch“, um eine Verbindung zu den vorangehenden Parabeln (Mt 24,48; 25,5) herzustellen. Auch wenn hier eine diskrete Anspielung auf die Verzögerung der Parusie nicht ausgeschlossen werden kann, die in Kontinuität mit den vorangehenden Parabeln stehen könnte, muss aber darauf hingewiesen werden, dass die Problematik der Verzögerung der Parusie in der Auslösung des Konflikts dieser Parabel keine bedeutsame Rolle spielt.⁸² Die späte Ankunft des Herrn hat eher eine andere erzählerische Funktion: „Da es (auch heute) nicht einfach ist, eine große Menge Geld zu verdoppeln, können die Leser davon ausgehen, dass sehr viel Zeit vergangen ist.“⁸³ Das Verhalten der Knechte ist unabhängig von der Zeit der Rückkehr. Die eventuelle Verzögerung des Herrn ruft die Haltung des dritten Knechtes nicht hervor, und seine Entschuldigungen thematisieren nur die Angst vor der Strenge des Herrn (Mt 25,24f.).

⁷⁷ Puig i Tàrrach, 110.

⁷⁸ Vgl. Nolland, 1012f.

⁷⁹ Vgl. C. Münch, Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern) Q 19,12f. 15–24.26 (Mk 13,34 / Mt 25,14–30 / Lk 19,12–27), in: Zimmermann (Hg.), Kompendium, 240–254, 243. Eine Fassung des Gleichnisses befindet sich auch im Nazaräerevangelium. Vgl. Jeremias, 55.

⁸⁰ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 495; Münch, Gleichnisse Jesu, 154.

⁸¹ Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren, 243f.; Marguerat, 552.

⁸² So auch Marguerat, 549, Anm. 10: „Nous ferons remarquer qu’à la différence de la parabole des dix vierges, la longueur de l’absence du maître n’est pas constitutive du récit.“ Es könnte aber gefragt werden, ob man das Adjektiv „constitutive“ verwenden kann. Die „lange Zeit“ bildet doch einen notwendigen Teil der Erzählung. Sie löst den Konflikt der Situation nicht aus, aber sie ist eine Voraussetzung der Geschichte.

⁸³ Grilli/Langner, 397.

Zentral ist dagegen ein neues Motiv, das bis hierher noch nicht explizit eingeführt worden war: die persönliche Rechenschaftsablegung der Knechte.⁸⁴ Dieses Motiv findet viele Beispiele in der alt- und neutestamentlichen sowie rabbinischen Literatur⁸⁵ und wird mit dem Gedanken des Gerichts assoziiert⁸⁶. Nicht alle vollbringen dieselbe Leistung, aber jeder der treuen Knechte verdoppelt die empfangenen Talente.⁸⁷

Verglichen mit der Belohnung des Hausverwalters, die lediglich aus einer vollständigen Verantwortung für die ganze Habe des Herrn besteht (Mt 24,47), bildet hier die Erwähnung der Teilnahme an der „Freude des Herrn“ (Mt 25,21.23), die sich an die verheißene Aufgabe anschließt, einen deutlichen Unterschied. Nach der Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) darf nicht die fröhliche Dimension des Jenseits vergessen werden. Der Ausdruck „geh hinein in die Freude deines Herrn“ (εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου)⁸⁸ kann ein Fest meinen, wenn hinter dem griechischen Begriff *χαρά* die hebräische *חַמְדָּה* mit dieser Bedeutung zu finden ist.⁸⁹ In Bezug auf einen Sklaven ist diese Einladung überraschend.⁹⁰ Das Verb *εἰσερχομαι* wird oft in Verbindung mit dem Zugang zur βασιλεία (Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23 f.; 23,13) oder zur ζωή (Mt 18,8 f.; 19,17) verwendet.

Verglichen mit der Abrechnung mit den treuen Sklaven ist diejenige mit dem schlechten Knecht stärker entwickelt. Das Urteil für ihn ist streng und wird deutlich betont: Ihm wird nicht nur das Talent weggenommen, sondern er wird „in die Finsternis draußen“ (εἰς τὸ σκότος τὸ ἕξωτερον) hinausgeworfen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird (Mt 25,30; vgl. 22,13). Hier wird das Bildfeld verlassen und auf die Sachebene umgestiegen: der eschatologische Ausschluss vom Heil. Damit wird deutlich, dass Matthäus „an das endzeitliche Gericht denkt“.⁹¹ Die eschatologische Rolle Jesu im endzeitlichen Gericht wird eingeführt.⁹² Mit einer eindrucksvollen Darstellung dieser Thematik wird sich der letzte Teil der matthäischen Endzeitrede beschäftigen.

1.3 Die Parusie und das Jüngste Gericht (Mt 25,31–46)

Matthäus bringt seine Rede mit einer der beeindruckendsten Passagen des Neuen Testaments zu Ende. „Das Fresko vom universalen Gericht (25,31–46) gewährt der Gesamtheit einen Abschluss.“⁹³ Die verkündigte, erwartete und verzögerte Parusie – von der bis hierher überwiegend die Rede gewesen

⁸⁴ Vgl. *Münch*, Gewinnen oder Verlieren, 246.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. *Münch*, Gewinnen oder Verlieren, 247; 249; *Marguerat*, 548.

⁸⁷ Vgl. *Marguerat*, 554 f.

⁸⁸ Diese Wendung befindet sich weder in der LXX noch im Rest des Neuen Testaments.

⁸⁹ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 507, Anm. 85.

⁹⁰ Vgl. *Nolland*, 1017.

⁹¹ *Münch*, Gewinnen oder Verlieren, 251.

⁹² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 507.

⁹³ *Marguerat*, 480.

ist – wird hier deutlich dargestellt. Im Vergleich zu den vorigen Stellen wird hier keine Wartezeit erwähnt. Die Zwischenzeit bis zur eschatologischen Vollendung wird nur rückschauend thematisiert. „Nun wird erzählt, was geschieht, wenn der Menschensohn mit den Engeln in Herrlichkeit kommt.“⁹⁴ Damit wird die Klimax der Rede erreicht.

Die Einleitung dieser Gerichtsschilderung (Mt 25,31) knüpft an Mt 24,30f. und, außerhalb der Rede, an Mt 10,23, an Mt 13,40–43.49f., an Mt 16,27 und an Mt 19,28 an. Der Evangelist Matthäus verwendet wieder den aus dem Danielbuch stammenden Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (vgl. Dan 7,13),⁹⁵ der überwiegend in seiner Endzeitrede vorkommt (Mt 24,27.30.37.39.44).⁹⁶ Der Unterschied aber zur Danielüberlieferung ist auffallend: Der Menschensohn ist nicht nur ein Gerichtszeuge, sondern der Weltrichter selbst.⁹⁷ Er erscheint in seiner Herrlichkeit (vgl. Mt 16,27; 19,28; 24,30), von allen Engeln begleitet (vgl. Mt 13,41.49; 16,27), und sitzt auf seinem Thron (vgl. Mt 19,28). Vor ihm werden alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) versammelt (Mt 24,32; vgl. Joel 4,2; Jes 66,18). Auf diese universale Dimension der Ankunft des Menschensohnes ist schon in dem matthäischen Satz „und dann werden alle Stämme der Erde (πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς) klagen“ (Mt 24,30) hingewiesen worden.⁹⁸ Der Evangelist setzt voraus, dass das Evangelium vom Reich auf dem ganzen Erdkreis (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) vor dem Weltende verkündet sein wird (vgl. Mt 24,14).

Der Versammlung folgt die Trennung der Menschen aller Völker. In diesem Fall handeln nicht die Engel (wie in Mt. 13,41f.49; 24,30), sondern handelt allein der Menschensohn: Er wird es sein, der alle Völker voneinander scheiden wird, nach rechts und links. Diese Trennung nimmt das schon bildhaft dargestellte Urteil in der vorherigen Parabel wieder auf: das grausame Schicksal des schlechten Knechtes (Mt 24,51), der Ausschluss der unvorbereiteten jungen Frauen vom Hochzeitsmahl (Mt 25,12) und die Strafe für den unnützen Knecht (Mt 25,30). Mit Recht spricht Marguerat von der Homogenität des Schlusses der Endzeitrede mit den Parabeln, die ihm vorausgehen.⁹⁹ Der Vergleich mit der Gestalt des Hirten, der die Schafe von den Böcken scheidet, illustriert diese eschatologische Trennung (Mt 25,32f.). Im Gegensatz zu allen anderen matthäischen Stellen, wo die Rede vom Hirten

⁹⁴ Luz, Matthäus I/3, 517.

⁹⁵ Das Motiv des Menschensohnes findet sich auch in den außerkanonischen Schriften. 1 Henoch 37–71 und 4 Esra 13 zählen zu den *loci classici*. Vgl. M. Müller, *The Expression ‘Son of Man’ and the Development of Christology. A History of Interpretation*, Sheffield/Oakville 2008, 265. Für Marguerat, 489, schöpft der Text aus „une tradition d’origine hénochienne“. Vgl. ebenso X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más Pequeños* (Mt 25,31–46): Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo, Salamanca 1984, 168; L. W. Walck, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, New York/London 2011, 12f.

⁹⁶ Mt 24,42 stellt eine Ausnahme dar, indem es ὁ κύριος als Subjekt hat.

⁹⁷ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 530.

⁹⁸ Vgl. Lambrecht, 324.

⁹⁹ Vgl. Marguerat, 497.

ist (Mt 9,36; 14,14; 18,12–14), wird hier nicht das Erbarmen Jesu (σπλαγχνίζειν) erwähnt. Das *tertium comparationis* liegt ausschließlich in der Handlung des Trennens, die in Anschluss an Ez 34,17–22 auf die Funktion des Richters anspielt.¹⁰⁰ Das Motiv wird nicht weiter entwickelt; ihm wird das königliche Bild folgen.

Auch wenn zwischen dem Bild vom Hirten und dem des Königs Verbindungen bestehen (vgl. zum Beispiel Ez 34,23 f.)¹⁰¹, hat hier die Einführung des Titels „der König“ (ὁ βασιλεύς) den Hintergrund von Dan 7,13 f. als wahrscheinlichsten Grund¹⁰²: Dem einen („wie einem Menschensohn“) (אֲנִי כְּבָרַךְ) wird „Macht, Ehre und Königtum“ (שְׁלֵטָן וְיָקָר וְיָמְלוּךְ) gegeben, und „sein Königtum“ (מְלֻכּוּתָהּ; LXX: βασιλεία)¹⁰³ wird niemals untergehen. Auch der in Psalm 110,1 auf der rechten Seite JHWHs sitzende König kann die matthäische Darstellung beeinflusst haben. Hier wird Gott als der Vater Jesu gezeichnet und nur im Zusammenhang mit den Auserwählten erwähnt. Sie werden als „die Gesegneten meines Vaters“ (οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου) angesprochen,¹⁰⁴ und es wird ihnen gesagt, dass sie τὴν βασιλείαν erben werden (Mt 25,34).

Der einzige Grund für diese Auserwählung sind die Liebeswerke, die an dem König selbst durch das Handeln an einem seiner geringsten Brüder vollzogen wurden (Mt 25,35–40). Die aufgelisteten Liebeswerke beziehen sich auf allgemeine menschliche Nöte. Die Liste hat eine partielle Parallele in dem *Ägyptischen Totenbuch* (125: AOT I² 12),¹⁰⁵ aber vor allem spiegelt sie die jüdische Frömmigkeit wider: Belege sind im Alten Testament (Jes 58,7; Ez 18,7 f.; Ijob 22,6–9; Tob 1,16–18; Sir 7,34 f.), in den parakanonischen Schriften (äthHen 9,1; 42,8; 63,1) und in der rabbinischen Literatur (Avot de Rabbi Natan 7) zu finden.¹⁰⁶ Den jüdischen Texten zufolge sind die Liebeswerke entscheidend für das Gericht und die Ewigkeit.

In der Parabelfolge werden das Wachen und das Bereitsein als wesentliche Haltungen gefordert (Mt 24,42–25,30). Die bildhafte Sprache tritt einer konkreten und realistischen Ebene ihren Platz ab: Das Wachen und das Bereitsein bedeuten nichts anderes, als sich für die geringsten Brüder in ihren Leiden und Nöten einzusetzen.¹⁰⁷ Matthäus löst das Problem der Parusie

¹⁰⁰ Vgl. *Nolland*, 1025.

¹⁰¹ Vgl. *Pikaza*, 168.

¹⁰² Vgl. *Nolland*, 1027; *Pikaza*, 167.

¹⁰³ Bemerkenswert ist hier das possessive Suffix. Auch in Mt 13,41 wird die Rede vom ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und βασιλεία αὐτοῦ sein.

¹⁰⁴ Zur matthäischen Herkunft des Ausdrucks τοῦ πατρὸς μου vgl. *Marguerat*, 492.

¹⁰⁵ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 536, Anm. 138; *Marguerat*, 516.

¹⁰⁶ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 535; *H. Strack/P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Band IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, München³ 1956, 567 f.; *Marguerat*, 515 f.

¹⁰⁷ Eine ähnliche Meinung vertritt *Marguerat*, 501: „Que signifie concrètement γρηγορεῖν (24,42s; 25,13), comment cette fidélité dans la durée est-elle appelée à s’inscrire dans le quotidien? [...] Il faut bien en convenir, seule notre péricope apporte une réponse claire, explicite, non métaphorique, à cette question capitale. Seul notre texte offre à la chaîne parabolique le décodage re-

nicht durch ein Entschlüsseln von apokalyptischen Zeichen. Er fordert eher seine Gemeinde dazu auf, die Liebe im alltäglichen Leben zu bezeugen.¹⁰⁸

Die an den Notleidenden getanen Liebeswerke gelten als dem König selbst getane Werke. Das Alte Testament (Spr 19,17) und die rabbinische Literatur (Dtn. Rabba 15,9; Mekhilta Ex 18,12)¹⁰⁹ stellen zwar JHWH und die Notleidenden in einen engen Zusammenhang. Diese Identifizierung des Menschensohnes beziehungsweise Königs mit dem Geringsten¹¹⁰ bildet aber eine klare Neuheit und stellt den höchsten Punkt der Darstellung dar.¹¹¹ Mit der Bruderschaft des Menschensohnes mit den Geringsten hebt Matthäus den christologischen Charakter des Gerichts hervor. Eine solch enge Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern begegnet den Lesern des Evangeliums schon in früheren Perikopen (vgl. Mt 10,40–42; 12,48–50; 18,5), auch wenn wichtige Unterschiede zwischen diesen Texten und Mt 25,31–46 bestehen.¹¹²

Das strenge Urteil über die auf die linke Seite Gestellten beruht auf deren unterlassenen Hilfeleistungen für die Geringsten. Ihre Unterlassungen führen dazu, dass sie „in das ewige Feuer (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον)“ geworfen werden, „das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!“ (Mt 25,41).

Das Bild vom Feuer ist im Matthäusevangelium mit dem Jüngsten Gericht verbunden (Mt 3,12; 7,19; 13,40–42.50). Verletzungen der Nächstenliebe (Mt 5,22), Taten der ἀνομία (Mt 7,23; 13,41)¹¹³ oder Skandale in der Gemeinschaft (Mt 13,41; 18,8f.) verdienen das Feuer als Strafe. Matthäus hatte schon im ersten Teil der Rede auf die Skandale, auf die Gesetzlosigkeit und auf die ihr folgende Erkaltung der Liebe in der Gemeinde hingewiesen (Mt 24,10.12). Nun stellt er ihre eschatologischen Konsequenzen dar. Die Härte dieser letzten Szene der Rede soll eine tiefe Resonanz in der matthäischen Gemeinde gefunden haben.¹¹⁴

Zusammenfassend erwähnt der Evangelist einen doppelten eschatologischen Ausgang: „Und diese werden in die ewige Strafe (εἰς κόλασιν αἰώνιον) gehen, die Gerechten aber ins ewige Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον)“ (Mt 25,46). Ungeachtet der Unterschiede scheint der Satz die im Danielbuch enthaltene Sicht widerzuspiegeln (Dan 12,2).¹¹⁵

quis. Pour le dire autrement: *en énonçant la norme du jugement dernier, Mt 25,31–45 offre au thème de la vigilance sa concrétion éthique.*“

¹⁰⁸ Vgl. Marguerat, 502. Zur Bedeutung der Werke beim Gericht vgl. Luz, Matthäus I/3, 551.

¹⁰⁹ Vgl. Nolland, 1032, Anm. 233; Marguerat, 514.

¹¹⁰ Zur Diskussion über die Identität der geringsten Brüder vgl. Luz, Matthäus I/3, 525–530; Dupont, 89–92; Marguerat, 482–487.

¹¹¹ Vgl. Nolland, 1032: „‘You did it to me’ represents the high point of the account.“

¹¹² Vgl. Marguerat, 508–511.

¹¹³ Unter den Evangelisten verwendet nur Matthäus das Wort ἀνομία (Mt 7,23; 14,41; 23,28; 24,12).

¹¹⁴ In diesem Zusammenhang können die Aussagen von Redalié, 82f., ins Feld geführt werden: „Pour 2 Th les condamnés sont extérieurs à la communauté, pour Mt ceux qui risquent le châtiement en font partie. Les problèmes affrontés par Matthieu sont internes à la communauté, relâchement éthique, déchirement réciproque, alors qu’en 2 Th la persécution vient de l’extérieur.“

¹¹⁵ Vgl. Nolland, 1034.

Mit dieser letzten Szene bringt der Evangelist nicht nur seine Endzeitrede zum Abschluss, sondern er vollendet meisterhaft die Darstellung seiner Theologie des Endgerichts – ein deutliches Leitmotiv des ganzen Evangeliums.¹¹⁶

2. Die Parabel von den zehn jungen Frauen in der Endzeitrede

Die Parabel von den zehn jungen Frauen wird nur einmal in den Evangelien erzählt, und sie bietet eine dichte Lehre zum Verständnis des Himmelreiches und der Parusie Jesu an. Sie zählt deshalb zu den „wichtigsten Parabeln“¹¹⁷ des Neuen Testaments, und ihr wird eine hervorragende Rolle innerhalb der Rede zugeschrieben.¹¹⁸ Es wurde auch gesagt, dass diese Erzählung eine Kurzfassung der matthäischen Eschatologie¹¹⁹ oder sogar seiner ganzen Theologie darstellt¹²⁰.

Der Text erregt bei den Adressaten Faszination, insofern er das tiefe Bedürfnis nach Freude, Gemeinschaft, Liebe und Intimität weckt. Es gibt vielleicht kein ausdrucksvolleres Bild als das Hochzeitsfest, um die eschatologische Berufung des Menschen zu beschreiben. Aber darüber hinaus ruft das matthäische Bild von den Umständen der Hochzeit Ehrfurcht hervor, weil die Teilnahme daran nicht ohne die erforderliche Haltung erfolgt. Es geht um den dramatischen Verlauf der Hochzeitsfeier, in der die Eingeladenen dazu aufgefordert werden, ihr notwendiges Bereit-Sein zu beweisen.

Der nun folgende zweite Teil wird sich mit der Frage nach der möglichen Quelle des Textes und nach der Art der Verarbeitung durch Matthäus beschäftigen. Auf diese Weise soll die besondere Bedeutung des Textes in Bezug auf die matthäische Eschatologie innerhalb seiner Endzeitrede ans Licht kommen.

2.1 Auf der Suche nach der Quelle

Die Parabel gehört zum matthäischen Sondergut.¹²¹ Mayordomo stellt fest, dass zweifelhaft bleibt, was die vormatthäische Version der Parabel betrifft, und dass kaum etwas bewiesen werden kann.¹²²

Die Meinungen über die Herkunft der Geschichte gehen auseinander. Einige Autoren verteidigen die These, dass sie ursprünglich auf den histori-

¹¹⁶ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 545.

¹¹⁷ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 12.

¹¹⁸ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 29.

¹¹⁹ Vgl. *J. M. Sherriff*, Matthew 25:1–13: A Summary of Matthean Eschatology?, in: *E. A. Livingstone* (ed.), *Studia Biblica* 1978; II: Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3–7 April 1978, Sheffield 1980, 301–305.

¹²⁰ Vgl. *K. P. Donfried*, The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1–13) as a Summary of Matthean Theology, in: *JBL* 93 (1974) 415–428; *Puig i Tàrrach*, 119.

¹²¹ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 21; *Luz*, Matthäus I/3, 468; *P.-B. Smit*, Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament, Tübingen 2008, 238.

¹²² *Mayordomo*, 495.

schen Jesus zurückgehe.¹²³ Die These, nach der die Parabel einen christlichen nachösterlichen Ursprung habe, beruht auf sehr guten Argumenten.¹²⁴ Ohne darauf detaillierter eingehen zu können, liegt dieser Arbeit die zuletzt genannte Hypothese zu Grunde.

Luz vertritt die Meinung, dass hinter der Parabel eine traditionelle Geschichte liege, aber der Exeget schließt nicht aus, dass der Evangelist selbst die Parabel habe verfassen können: „Sie könnte also von Mt erstmalig verschriftlicht worden sein.“¹²⁵

Diese Vermutung geht von einer unübersehbaren Tatsache aus: Die Parabel verrät einen deutlichen matthäischen Stil, und der hohe Anteil an matthäischen Vorzugsvokabeln fällt merklich auf.¹²⁶ Die Spuren der matthäischen Redaktion sind unübersehbar.

Von besonderem Belang ist die Einführung der Parabel, die normalerweise für matthäisch gehalten wird:¹²⁷ „Dann wird das Himmelreich zehn jungen Frauen ähnlich sein“ (Mt 25,1). Innerhalb der Endzeitrede ist dies die einzige Parabel, die diese Einführung benutzt. Auf diese Weise wird zum ersten Mal der Begriff vom Himmelreich in einer Parabel ausdrücklich mit der Parusie des Menschensohnes assoziiert.¹²⁸ Mit der unter dem Bild vom kommenden Bräutigam repräsentierten Lehre der Parusie Christi und mit der ihm zugeschriebenen hervorragenden Rolle als eschatologischer Richter erreicht die Botschaft vom Himmelreich ihre christozentrische Klimax: Die Vollendung des Himmelreichs ist ohne den Menschensohn unvorstellbar.

Zwei intertextuelle Verbindungen fallen auf: Die Gegenüberstellung „klug – töricht“ (φρόνιμος – μωρός) erinnert an den aus der Logienquelle stammenden Vergleich zwischen den zwei Männern, die jeweils ihre Häuser auf Fels oder auf Sand bauten (Mt 7,24–27). Dieser Vergleich folgt der auf den zukünftigen Tag des Gerichts bezogenen Warnung (Mt 7,21–23) und bezieht sich auf das Befolgen des Wortes Jesu. Eine solche Charakterisierung fehlt in der Fassung von Lukas (Lk 6,47–49). Dies legt nahe, dass hier die Gegenüberstellung φρόνιμος – μωρός auf Matthäus' redaktionellen Eingriff zurückgeht.¹²⁹ Die weisheitliche Tradition kannte schon diese Gegenüberstellung von schlauen und dummen Frauen,¹³⁰ sie kann der Hintergrund für Matthäus gewesen sein.

¹²³ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 471, Anm. 31; 472 f.

¹²⁴ Vgl. Marguerat, 538–540.

¹²⁵ Luz, Matthäus I/3, 468; vgl. ebenso Münch, Gleichnisse Jesu, 152. Luz kennt die Meinung von anderen Exegeten, die eine redaktionelle Schöpfung von Matthäus für möglich halten, wie zum Beispiel Donfried, 425; 428.

¹²⁶ Eine Liste der Vokabeln wird in Luz, Matthäus I/3, 468, Anm. 11, aufgezählt.

¹²⁷ Vgl. Nolland, 1002; Puig i Tàrrach, 75 f.; Münch, Gleichnisse Jesu, 154 f.

¹²⁸ In anderen Gleichnissen wird die Parusie als solche nicht thematisiert (vgl. Mt 13,36–42; 47–50; 22,2).

¹²⁹ Vgl. Dupont, 77; Puig i Tàrrach, 87 f.

¹³⁰ Vgl. L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 46.

Die zweite Verbindung besteht ebenfalls mit einem Text aus der Logienquelle (Q 13,25–27),¹³¹ nach welchem Matthäus den Schluss der Parabel verfasst: Die geschlossene Tür (θύρα), die Bitte der Ausgeschlossenen: „Herr, mach uns auf“ (κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν) und die Antwort: „Ich weiß nicht, woher ihr seid“ (οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ) werden von Matthäus übernommen und leicht bearbeitet (Mt 25,10c–12; vgl. auch 7,21–23).

Zusammenfassend: Die Einführung, die moralische Charakterisierung der jungen Frauen und der Schluss der Parabel gehen höchstwahrscheinlich auf den Evangelisten Matthäus zurück.

Was dem Kern der ursprünglichen Parabel oder der traditionellen Geschichte zuzuschreiben ist, bleibt unsicher. Es gibt keine Parallele, mit der man sie vergleichen kann. Doch es gibt einen Text im Lukasevangelium, der ein ähnliches Bild enthält und der eine gewisse Beziehung zum matthäischen Text haben könnte: „Eure Lenden sollen umgürtet (αἱ ὀσφύες περιεζωσμένοι) und die Lampen brennend sein (οἱ λύχνοι καιόμενοι)! Und ihr seid Menschen gleich, die auf ihren Herrn warten, wann er aufbrechen mag von der Hochzeit (πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων), damit, wenn er kommt und anklopft, sie ihm sogleich öffnen“ (Lk 12,35 f.).

Die Unterschiede zwischen beiden Texten sind offenkundig. Es gibt aber einen gemeinsamen Hintergrund: In beiden Texten geht es um Menschen, die mit brennenden Leuchten auf ihren Herrn warten müssen, dessen Ankunft unbekannt ist.¹³²

Nicht wenige Argumente sprechen für eine mögliche Zugehörigkeit des lukanischen Textes zur Logienquelle.¹³³ Trifft dies zu, dann befindet sich die Passage in einem Abschnitt der Logienquelle, die die Parusie und die entsprechende Notwendigkeit der Wachsamkeit thematisiert. Ihm folgen das Gleichnis vom Hausherrn und vom Dieb (Lk 12,39) sowie die Erzählung vom treuen und untreuen Knecht (Lk 12,42–46). Es handelt sich um Gleichnisse, die Matthäus kennt und im zweiten Teil seiner Endzeitrede benutzt (Mt 24,43–51).

Diese Übereinstimmung in denselben drei Bildern (der Dieb, der Knecht und die Menschen mit Leuchten) könnte auch als Indiz für die ursprüngliche Zugehörigkeit von Lk 12,35–37a.38 zur Logienquelle

¹³¹ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 68–75.

¹³² Ausführlicher ist die Aufzählung von *Bovon*, Saint Luc IIIb, 289: „On y retrouve le thème de la vigilance, la mention de la nuit, le motif des lampes (même si Mt 25,1–13 utilise λαμπάδες; et Lc 12,35, λύχνοι), l’atmosphère de noces, l’arrivée du maître à la maison et l’allusion à la porte.“

¹³³ Vgl. *B. Kollmann*, Lk 12,35–38 – Ein Gleichnis aus der Logienquelle, in: ZNW 81 (1990) 245–261. *Luz*, Matthäus I/3, 460, teilt diese Meinung, wenn er sich auf den Text als „Q 12,35–38“ bezieht. Möglich ist diese Hypothese auch für *U. Schmelle*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁶2007, 223. Das *Logion* ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιεζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθῶν διακοιήσει αὐτοῖς (Lk 12,37b) ist aber lukanisch. Vgl. *Bovon*, Saint Luc IIIb, 289. Der Text wird dagegen von *H. Fleddermann*, *Q. A Reconstruction and Commentary*, Leuven [u.a.] 2005, 70, ausgeschlossen.

gelten,¹³⁴ sei es, dass Matthäus den Vergleich von Q 12,35–37a.38 zu Gunsten der aus seinem Sondergut stammenden Parabel von den jungen Frauen weglässt,¹³⁵ sei es, dass er von dieser Passage her erstmalig zu einer schriftlichen Ausarbeitung gelangt ist. Mit dieser letzten Aussage wird hier nicht unbedingt die These verteidigt, dass es sich bei Mt 25,1–13 um eine matthäische Schöpfung handelt. Wie schon erwähnt, spricht Luz über die Möglichkeit, dass Matthäus eine mündlich überlieferte traditionelle Geschichte erstmalig schriftlich verfasst habe.¹³⁶ Von dieser Möglichkeit ausgehend, kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese „traditionelle Geschichte“ in der matthäischen Gemeinde irgendwie unter dem Einfluss vom Q,12,35–37a.38 entstanden ist.¹³⁷ Die Beziehung lässt sich nicht präzise rekonstruieren. Die folgenden Ausführungen bewegen sich deshalb im Bereich denkbarer Hypothesen.

Wie oben bereits erwähnt, verfasste der Evangelist eine Einführung, eine Charakterisierung der jungen Frauen und einen Schluss für seine Parabel. Die Tatsache, dass er einen angemessenen Schluss schaffen musste und sich dazu eines Textes aus der Logienquelle bedient hat (vgl. Lk 13,25), spricht dafür, dass die ursprüngliche Geschichte keinen eigenen Schluss enthielt. Auch wenn die Charakterisierung der jungen Frauen mit dem Wortpaar φρόνιμος – μωρός redaktionell ist, so wäre es denkbar, dass es von dieser Opposition in der mündlichen Tradition der Geschichte keine Spur gab. Die Notwendigkeit des redaktionellen Eingriffs könnte sich dann erklären lassen, nachdem die matthäische Komposition des zweiten Teils seiner Endzeitrede in Betracht gezogen worden ist: Während die Darstellung der Ankunft des Menschensohnes im von der Markusquelle abhängigen Teil der Rede nur die Erwähnung der Auserwählten enthält (Mt 24,31), betont der zweite Teil immer stärker das doppelte Schicksal, das die Menschen betreffen kann. Die Aussage „Einer / Eine wird angenommen (εἷς / μία παραλαμβάνεται); Einer / Eine wird zurückgelassen“ (καὶ εἷς / μία ἀφίεται) in Mt 24,40 f. wird dramatisch und bildhaft in den letzten drei Parabeln (Mt 24,45–25,30) aufgenommen und erweitert.

In diesem Zusammenhang ist es bedeutungsvoll zu erwähnen, dass es Q 12,35–37a.38 sowohl eines doppelten eschatologischen Schicksals (nur die treuen Diener sind erwähnt) als auch eines Schlusses ermangelt. Wenn dieser Text der Ausgangspunkt der traditionellen Geschichte¹³⁸ war, der zur mat-

¹³⁴ Vgl. EvThom 21,5–7. Der Text vergleicht die Jünger mit Knechten, denen ein Feld anvertraut worden ist (2), erwähnt den Vergleich mit dem Hausherrn und dem Dieb (5) und fordert dazu auf, sich die Lenden zu gürteln (7).

¹³⁵ Vgl. Kollmann, 260. Kollmann schließt jede mögliche Beziehung zwischen Mt 25,1–13 und Lk 12,35–38 aus. Matthäus habe den Abschnitt Q 12,35–38 weggelassen, weil er sein Sondergut bevorzugt habe. Eine ähnliche Meinung vertritt Luz, Matthäus I/3, 452, Anm. 5.

¹³⁶ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 468.

¹³⁷ Auch Bovon, Saint Luc IIIb, 289, hält diese Möglichkeit für vorstellbar.

¹³⁸ Oder eines Logions? Sicherlich bleibt dies im Bereich des Hypothetischen, aber man könnte spekulieren, dass es ungefähr wie folgt gelautet haben könnte: Ἔστωσαν οἱ λύχνοι καίόμενοι καὶ

thäischen Parabel geführt hat, dann lassen sich diese zwei wichtigen redaktionellen Eingriffe von Matthäus besser verstehen.

2.2 *Das christologische Bild*

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Q 12,35–37a.38 und Mt 25,1–13 ist die Identität der zurückkehrenden Figur: Der Vergleich aus der Logienquelle spricht von einem von einer Hochzeit heimkehrenden Herrn (κύριος), dessen Knechte ihn mit brennenden Leuchten erwarten müssen, um ihm die Tür zu öffnen. In der matthäischen Parabel ist dagegen die Rede von einem Bräutigam (νυμφίος), der von den zehn jungen Frauen mit brennenden Fackeln zum Hochzeitfest begleitet werden sollte.¹³⁹

Wenn Q 12,35–37a.38 etwas mit der Entstehung der traditionellen Geschichte zu tun hatte, so muss es einen wichtigen Grund gegeben haben, um diese Änderung zu rechtfertigen. Der Ausgangspunkt für diese Entwicklung könnte das Hochzeitsmotiv gewesen sein, das im Q-Text fast bedeutungslos steht. Aus der Potenzialität des Motivs konnte sich eine Geschichte entwickeln, die dem Hochzeitsmotiv gerecht wird und die zur matthäischen Parabel geführt hat.

Dies könnte auch gut zur matthäischen Komposition passen. Der Evangelist bedient sich schon zweimal in seiner Rede des Bildes vom Herrn und seinen Knechten (Mt 24,45–51; 25,14–30). Um ein drittes gleich klingendes Bild zu vermeiden, wäre es vorstellbar, dass er an dem von der Hochzeit heimkehrenden Herrn, der in den Bräutigam der Hochzeit verwandelt wurde, interessiert ist.

Schon einmal hat der Evangelist Jesus durch einen redaktionellen Eingriff als Bräutigam dargestellt. In der Parabel von der Einladung zum Festmahl ist Matthäus der einzige Verfasser, der eine Hochzeit erwähnt (Mt 22,1). Diese Parabel hat Parallelen im Lukas- und Thomasevangelium (Lk 14,16–24; Ev Thom 64).¹⁴⁰ Die Ähnlichkeiten legen nahe, dass sie einen gemeinsamen Ursprung haben.¹⁴¹ Auch wenn keine Version die ursprüngliche Parabel unverändert erhalten hat, können Lukas- und Thomasevangelium an einigen Stel-

ὑμεῖς ὅμοιοι παρθένοις αἵτινες ἐξέρχονται εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. μακάριαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι, ἃς ἐλθὼν ὁ νυμφίος εὐρήσει γρηγοροῦντας· κἀν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἀν ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὕρῃ οὕτως, μακάριαι εἰσιν ἐκεῖναι.

¹³⁹ Wegen der fehlenden Erwähnung der Braut hält *Marguerat*, 536, die Szene für eine „curieuse fête“. Nur einige griechische Handschriften (D Θ f¹), die lateinischen und die syrischen Versionen, fügen eine Erwähnung der Braut hinzu: ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης; exierunt obviam sponso et sponsae; ܩܕܝܫܘܢ ܩܕܝܫܘܢ ܕܝܘܕܝܢܐ ܕܥܡܘܢܐ. Diese Ergänzung ist eindeutig sekundär.

¹⁴⁰ Es ist unstritten, ob der Kern des Textes auf die Logienquelle zurückgeht. Zur Diskussion der Frage vgl. u. a. *W. Eckey*, *Das Lukasevangelium*. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband II (11,1–24,53), Neukirchen-Vluyn 2006, 656, n. 475; *G. Hotze*, *Jesus als Gast*. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium, Würzburg 2007, 224; *Smit*, 158–161.

¹⁴¹ Vgl. *Bovon*, *Saint Luc IIIb*, 446.

len den ältesten Stoff widerspiegeln.¹⁴² Beide stimmen in dem Motiv des Festmahles überein, aber weder das lukanische $\delta\epsilon\iota\pi\tau\iota\upsilon\omicron\nu$ noch das aus dem Griechischen abgeleitete $\Delta\iota\tau\iota\omicron\nu\omicron$ weisen auf ein Hochzeitsmahl hin. Matthäus hat wahrscheinlich das ursprüngliche Motiv des Festmahles ins Bild des Hochzeitsmahles gewandelt.¹⁴³ Ein ähnliches Vorgehen in Bezug auf das Gleichnis vom heimkehrenden Herrn wäre folglich nicht undenkbar.¹⁴⁴

Die Vorstellung eines Festmahles als eschatologisches Bild ist im Judentum und im Mittelmeerraum bekannt.¹⁴⁵ Luz stellt einen gravierenden Unterschied zum Hochzeitsbild fest:

Jüdische eschatologische Erwartung weiß um die kommende Mahlzeit im neuen Äon – aber diese ist kein Hochzeitsmahl. Der Gedanke von Israel als Braut Gottes ist jüdisch nur selten eschatologisch akzentuiert und kaum je mit dem Messias verbunden worden.¹⁴⁶

Mit den Beiträgen von Zimmermann muss aber diese letzte Behauptung nuanciert werden.¹⁴⁷ Folglich darf man nicht die christliche Darstellung Jesu als Bräutigam zu erklären versuchen, ohne diese jüdische Vorstellung zu berücksichtigen. Das christliche Hochzeitsbild konnte aus diesem jüdischen Hintergrund schöpfen.

Im christlichen Hochzeitsbild lassen sich zwei zwar verbundene, jedoch verschiedene Aspekte unterscheiden. Analog zur alttestamentlichen Darstellung von JHWH mit seinem Volk (Jes 49,18f.; 50,1; 54,1–10; 62,4f.; Jer 2,1–7; 51,5; Hos 2,4–24) wird Jesus im Neuen Testament in seiner Bezie-

¹⁴² *F. Hahn*, Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl, in: Studien zum Neuen Testament; Band I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien, Tübingen 2006, 337–370, 337f.; *Hotze*, 225.

¹⁴³ In diesem Zusammenhang kann eine weitere Bemerkung gemacht werden: Lk 14,20 und EvThom 64,7 haben die Erwähnung des Motivs einer Hochzeit als Entschuldigung für die Ablehnung der Einladung gemeinsam, auch wenn sie sich voneinander unterscheiden. Ist diese Übereinstimmung ein Indiz dafür, dass diese auf die Hochzeit bezogene Entschuldigung zum ursprünglichen Kern der Erzählung gehörte? Hat Matthäus diese Entschuldigung weggelassen (Mt 22,5f.), um das Motiv der Hochzeit in Bezug auf den Sohn (Mt 22,2) vorzustellen?

¹⁴⁴ *Puig i Tàrrach*, 91, weist außerdem auf eine gemeinsame Struktur zwischen den beiden Texten hin.

¹⁴⁵ Vgl. *Smit*, 83f.; *G. Rossé*, Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico, Roma 2006, 582: „Negli ambienti apocalittici, popolari e rabbinici, il Regno di Dio futuro può essere visto come uno spazio, una casa nella quale si festeggia mangiando insieme.“ *Bovon*, Saint Luc IIIb, 449, Anm. 31, zitiert einige Belege: 1 Henoch 62, 14; 2 Bar 29, 4; Schabbath 153c (babylonischer Talmud); Avot 4, 16.

¹⁴⁶ *Luz*, Matthäus I/3, 239. *Jeremias*, 49, Anm. 2, erwähnt Pesiqtha 149a. Seiner Meinung nach ist aber dieser Beleg sehr spät. *Mayordomo*, 494, stellt fest, dass die Verwendung der Ehemetaphorik in die Zeit des zweiten Tempels zurückgehe und dass sie im griechischsprachigen Judentum praktisch nicht für das Verhältnis Gott – Israel verwendet werde. Zur Zeit der Entstehung des Christentums schein die Ehemetaphorik offen für neue Anwendungen gewesen zu sein.

¹⁴⁷ Einige Texte könnten darauf hinweisen, dass der Ursprung der Vorstellung eines messianischen Bräutigams nicht so spät zu suchen ist: Ps 45; 1QJes^a [1Q8] 61,10; Joseph und Aseneth. Andere Texte sind wahrscheinlich jünger als das Neue Testament: Targum Sacharja 3,1–10; Targum Hoheslied 7,12–8,14; Pesiqtha Rabbati 37. Vgl. *R. Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen 2001, 258–276; *ders.*, „Bräutigam“ als frühjüdisches Messias-Prädikat?, in: BN 103 (2000) 85–100; *Smit*, 44f.

hung zu den Jüngern und der Kirche auch als Bräutigam dargestellt (Mt 9,15; Mk 2,19; Lk 5,34; Joh 3,28f.; 2 Kor 11,2; Ef 5,25–33). Hier ist die eschatologische Dimension nicht zwangsläufig enthalten.

Von dieser Darstellung her kann sich das Bild des eschatologischen Bräutigams weiter entwickelt haben. Die Hoffnung auf die Parusie und die schon gegenwärtige jüdische Darstellung vom Jenseits und eventuell auch vom Messias unter der Ehemetaphorik können zu dieser Entfaltung beigetragen haben. Matthäus liefert wahrscheinlich die ersten Belege dieser Entwicklung (Mt 22,2; 25,1–13), deren neutestamentlicher Höhepunkt im letzten Buch des Kanons belegt ist (Offb 19,7–9; 21,2.9).

Beide matthäischen Gleichnisse beschreiben den Eintritt ins Himmelreich als die Teilnahme an einem Hochzeitsfest. Aber übereinstimmend mit den Betonungen des ersten Evangelisten und im Unterschied zur Darstellung des Offenbarungsbuches thematisieren sie die Möglichkeit eines Ausschlusses von ihm (Mt 22,7f.11–13; 25,10f.).

2.3 In Erwartung des Bräutigams

In ihrer heutigen Form besteht die Hauptkomplikation der Erzählung darin, dass der Bräutigam sich verzögert (Mt 25,5). Da fünf der jungen Frauen nicht genügend Öl für ihre Fackeln mitgenommen haben, gehen ihre Fackeln aus und sie müssen Öl kaufen gehen. Ihre Abwesenheit bei der Ankunft des Bräutigams führt zum Drama ihres Ausschlusses von der Hochzeit.

Die jungen Frauen warten mit ihren Fackeln auf den Bräutigam.¹⁴⁸ Für Luz ist es aber nicht vorstellbar, dass sie mit brennenden Fackeln auf ihn warten.¹⁴⁹ Im Unterschied zur Öllampe (λύχνος) sei die Fackel (λαμπάς) für das Beleuchten von Wohnungen ungeeignet, weil sie rauche und feuergefährlich sei. Die Fackel werde eher zum Ausgehen oder zur Beleuchtung von großen Sälen benutzt. Darüber hinaus werde sie in Riten wie Fackelzügen oder Fackeltänzen verwendet, und sie sei gebräuchlich bei Hochzeiten.

Luz sagt, dass die jungen Frauen ihre Gefäßfackeln bereitmachten, um sie zum ersten Mal anzuzünden, als der Bräutigam angesagt wurde. Nur dann werde die Torheit der fünf jungen Frauen augenfällig, denn „ohne Öl verglühn die Lappen in den Gefäßen sofort“¹⁵⁰. Das Verzögerungsmotiv in der Erzählung (Mt 25,5–7) könne auf Grund der Erfahrung der Parusieverzögerung eingeführt worden sein; es könne aber auch ein erzählerisches Mittel sein, um die Spannung zu erhöhen.

Man kann Luz zustimmen, wenn er feststellt, dass die λαμπάδες der Szene wohl den Gefäßfackeln entsprechen.¹⁵¹ Dass sie im Zusammenhang der Ri-

¹⁴⁸ Mit Luz, Matthäus I/3, 469, muss ausgeschlossen werden, dass die jungen Frauen draußen – auf freiem Feld – warten mussten; vgl. auch Nolland, 1003.

¹⁴⁹ Luz, Matthäus I/3, 470 f.

¹⁵⁰ Luz, Matthäus I/3, 472.

¹⁵¹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 471; Mayordomo, 493. Dennoch gibt es keine volle Sicherheit. Vor-

ten eines Fackelzuges verwendet werden, könnte auch den Wechsel von *λύχνος* (Lk 12,35) zu *λαμπάς* (Mt 25,1.3 f.7) erklären, als notwendige Anpassung an den neuen Hochzeitsrahmen. Fragwürdig aber sind die Sicherheit, mit der er ausschließt, dass *λαμπάδες* in Wohnungen gebraucht werden können, und die Auslegung, nach der sie erst nach der Ankündigung der Ankunft des Bräutigams angezündet wurden.

Die Apostelgeschichte berichtet, dass die Gemeinde am ersten Tag der Woche in einem mit Fackeln beleuchteten Obersaal versammelt war: „Es waren aber viele Fackeln (*λαμπάδες*) in dem Obersaal (*ἐν τῷ ὑπερώῳ*), wo wir versammelt waren“ (Apg 20,8). Es ist deshalb durchaus denkbar, dass die jungen Frauen – wie die Knechte auf ihren Herrn (Lk 12,35–37a.38) – doch mit brennenden Fackeln auf den Bräutigam gewartet haben.

Vielleicht ist hier die rhetorische Kraft des Bildes entscheidender als die Art der Beleuchtung. Das Alte Testament kennt das Motiv einer brennenden Lampe als Bild für die Tüchtigkeit einer Frau: „In der Nacht erlischt (*οὐκ ἀποσβέννυται ὅλην τὴν νύκτα*) ihre Lampe (*ὁ λύχνος αὐτῆς*) nicht“ (Spr 31,18). Außerdem: Wäre es logisch, dass sie im Dunkeln auf den Bräutigam hätten warten müssen? Oder muss man sich andere brennende Lampen für die Beleuchtung ausdenken?

In der von Luz vorgeschlagenen Auslegung geht es darum, dass die törichten jungen Frauen überhaupt kein Öl mitgenommen haben. Ihre Torheit wird deutlich, wenn sie zum ersten Mal versuchen, die Fackeln anzuzünden. Sie verlöschen sofort, weil die törichten jungen Frauen „die Lappen nicht mit Öl tränken können“.¹⁵²

Die Frage aber ist, wie die törichten Frauen sich hätten vorstellen können, dass ihre Fackeln überhaupt ohne Öl brennen würden. Darüber hinaus kann man anmerken, dass der Evangelist das *ἀγγεῖον* erwähnt, ein Gefäß, das zur Aufbewahrung von Öl dient (vgl. Num 4,9) und das eher auf zusätzliches Öl hinweist. Nur die klugen jungen Frauen haben Öl in ihren Gefäßen samt ihren Fackeln mitgenommen (Mt 25,4). Der Parallelismus zwischen V. 3 und V. 4 deutet an, dass es sich auch bei den törichten jungen Frauen um zusätzliches Öl in den Gefäßen handelt.¹⁵³

Die Verzögerung des Bräutigams verursacht nicht nur, dass die jungen Frauen schläfrig werden und einschlafen (Mt 25,5), sondern auch, dass das Öl in den Fackeln ausgeht (Mt 25,8).¹⁵⁴

Der Ausdruck „Unsere Fackeln gehen aus“ (*αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυται*) setzt voraus, dass die Fackeln schon angezündet waren.¹⁵⁵ Mit Rücksicht auf Lk 12,35, wo die Rede von brennenden (*καιόμενοι*) Lampen ist, kann man

sichtiger drückt sich *Nolland*, 1003, Anm. 166, aus.

¹⁵² *Luz*, Matthäus I/3, 476.

¹⁵³ Einige Handschriften (D 1424^{vid} und *pc*) fügen in V. 3 *ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτῶν* ein.

¹⁵⁴ *Mayor*, 498, unterschätzt dagegen die Bedeutung des Verzögerungsmotivs.

¹⁵⁵ Es ist bemerkenswert, dass Did 16,1, wenn sie von Lk 12,35 inspiriert ist, die mit dem Synagma *λύχνου καιόμενοι* ausgedrückte Idee so wiedergibt: *οἱ λύχνου ἡμῶν μὴ σβεσθήτωσαν*. Zu ei-

die rhetorische Kraft dieser Redewendung im Dienst der christlichen Paränese wahrnehmen und ihre hohe Wahrscheinlichkeit auch auf dem Hintergrund der Parabel der zehn jungen Frauen erkennen.

Darüber hinaus ermöglicht diese Auslegung, der Bedeutung von der Verzögerung des Bräutigams innerhalb der Erzählung gerecht zu werden.¹⁵⁶ Mit dem Vorschlag von Luz verliert dagegen das Verzögerungsmotiv seine entscheidende Bedeutung für die Logik der Geschichte.¹⁵⁷ Die Fackeln wären nämlich auch dann ausgegangen, wenn der Bräutigam rechtzeitig angekommen wäre.

Zwar könnte das Motiv als Mittel im Dienst der Spannung der Erzählung verstanden werden, aber das würde bedeuten, dass es kein wesentlicher Teil der Erzählung wäre: „Nicht die Verzögerung der Parusie ist der Grund ihrer mangelnden Vorbereitung“¹⁵⁸. Der Evangelist hat dagegen kurz zuvor in der Parabel vom Hausherrn und dem treuen sowie untreuen Knecht dieses Motiv benutzt und es als Auslöser des Konflikts dargestellt (Mt 24,48).¹⁵⁹

ner anderen Einschätzung dieser Tatsache vgl. R. Zimmermann, Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25,1–13, in: NTS 48 (2002), 48–70, 62 f.

¹⁵⁶ Diese Bemerkung bezieht sich auf die heutige Form der Erzählung und gilt unabhängig davon, ob das Motiv der Verzögerung für original oder für sekundär gehalten wird. Vgl. zum Beispiel *Marguerat*, 537; *Smit*, 239; *Puig i Tarrech*, 139. Die These, dass der Evangelist für die Erwähnung der Verzögerung und der Ankunft inmitten der Nacht verantwortlich ist (Mt 25,5–7), verdient Aufmerksamkeit. Es wäre eine Geschichte ohne die explizite Erwähnung der Verzögerung des Bräutigams vorstellbar: Wie die Knechte, die auf den Hausherrn mit brennenden Lampen warten (Lk 12,35–37a.38), so warten auch die jungen Frauen auf den Bräutigam, ohne zu wissen, wann genau er ankommen wird. Hier wäre eher die Ungewissheit der Rückkehr gemeint, aber es wäre auch *implizit* eine Verzögerung inbegriffen. Da die törichten jungen Frauen nicht ausreichend Öl mit sich genommen haben, würden ihre Lampen während der Wartezeit ausgehen, auch wenn es nicht um eine spätere Ankunft sehr spät in der Nacht gehen würde. Wenn ursprünglich die Parabel nicht von einer Verzögerung bis in die späte Nacht spricht, dann ist die Schwierigkeit des Einkaufs von Öl inmitten der Nacht gelöst. In jedem Fall würde die nachträgliche Einführung des Verzögerungsmotivs einen *impliziten Gedanken* der auf die Unkenntnis der Rückkehr bezogenen Geschichte verschärfen und wegen der konkreten Erfahrung der Parusieverzögerung ans Licht bringen.

¹⁵⁷ In diesem Sinne ist der Bemerkung von *Marguerat*, 539, zuzustimmen: „[L]e motif du retard ne se laisse pas marginaliser: il constitue au contraire le ressort dramatique du récit et commande tous ses éléments.“

¹⁵⁸ *Luz*, Matthäus I/3, 475. *Nolland*, 1006, geht auch in dieselbe Richtung: „But in 25:1–13 the passage of time seems to play no essential role in the story.“ In diesem Zusammenhang muss eine andere Auslegung erwähnt werden. Es wurde darauf hingewiesen, dass die Parabel dem griechischen Ritus entsprechen könnte. Diesem Brauch nach wird die Braut erst spät am Abend vom Bräutigam in sein Elternhaus geleitet, nachdem zuvor im Haus der Braut das Hochzeitsmahl gefeiert wurde. Die jungen Frauen begleiten das Ehepaar mit Gefäßfackeln ins Brautgemach, bevor die Tür verschlossen wird. Auch im rabbinischen Schrifttum ist die Ankunftszeit ungewiss und Verzögerung möglich. Folglich muss die nächtliche Ankunft des Bräutigams nicht allegorisch auf die Parusieverzögerung gedeutet werden. Vgl. *Zimmermann*, Hochzeitsritual, 65 f. Die letzte Bemerkung ist nicht unbedingt schlüssig. Dass die nächtliche Ankunft des Bräutigams dem Brauch entspricht, schließt nicht aus, dass dann dieses *bekannte* Element in der Erzählung in Anspruch genommen wird, um auf die Erfahrung der Parusieverzögerung hinzuweisen, und dass es in der Dynamik der Geschichte den Auslöser der Komplikation bildet.

¹⁵⁹ *Marguerat*, 543 f., sieht einen großen Unterschied zwischen beiden Gleichnissen und behauptet, dass es um zwei unterschiedliche Verständnisse des Eschatons gehe: „l'une prévoyant une fin proche [d. h. die jungen Frauen, die nicht mit einer Verzögerung gerechnet haben], l'autre

Wenn man die matthäische Parabel von den jungen Frauen nicht isoliert analysiert, sondern als Teil einer Gesamtheit, dann kann man die Tatsache der offensichtlichen Wiederholung eines Motivs nicht übersehen.

Als die nahe Ankunft des Bräutigams angekündigt wird, stehen alle jungen Frauen auf und machen ihre Fackeln zurecht. Jetzt wird die Folge der Torheit der fünf jungen Frauen deutlich: Ihre Fackeln gehen aus, weil das Öl während der langen Wartezeit aufgebraucht worden ist.

Da die törichten jungen Frauen Öl für die Fackeln benötigen, bitten sie ihre Gefährtinnen, von deren Öl nehmen zu dürfen. Diese weigern sich, weil die Gefahr besteht, dass es nicht für alle ausreicht. Sollten sie auf diese Bitte eingehen, dann könnten die jungen Frauen den Bräutigam nicht bis zu seinem Ziel begleiten.¹⁶⁰ Diese verständliche Vermutung ist der Grund ihrer Weigerung. Moralisierende Auslegungen werden dem Text nicht gerecht.¹⁶¹ Sie weigern sich nicht, „weil sie böswillig, schadenfroh oder geizig sind, sondern weil es die Geschichte so will“¹⁶². Außerdem kann noch eine Bemerkung hinzugefügt werden: Im Hinblick auf die Progression der Erzählung ist für die klugen jungen Frauen nicht bekannt, dass ihre törichten Gefährtinnen vom Hochzeitsfest ausgeschlossen bleiben würden. Sie schlagen ihren Gefährtinnen die bestmögliche Lösung vor. Dass die törichten jungen Frauen rechtzeitig zurückkommen werden, ist nicht von vornherein ausgeschlossen. Sie hätten auch nicht die Reaktion des Bräutigams vorhersehen können.

Dem Rat der klugen jungen Frauen folgend, gehen die törichten zu den Händlern, um Öl zu kaufen.¹⁶³ Aber während dieser Zwischenzeit kommt der Bräutigam, und nur die vorbereiteten jungen Frauen können ihn begleiten und zum Hochzeitsfest eintreten: „Die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm (μετ' αὐτοῦ) zur Hochzeit (εἰς τοὺς γάμους) hinein“ (Mt 25,10).¹⁶⁴

une fin lointaine [d. h. der Knecht, der so denkt und danach handelt]“. Die Folgerung von zwei „conceptions divergentes de l'eschaton“ geht weiter, als die Texte es erlauben. Die *narrativen* Unterschiede der zwei Gleichnisse stimmen darin überein, dass die Tatsache der Verzögerung der Parusie der Auslöser für ein unangemessenes Verhalten ist.

¹⁶⁰ So denkt *Nolland*, 1008: „If the existing oil were to be shared in all ten torches, then the likely outcome would be a torchlight procession that was brilliant for the first half of its duration but then gradually spluttered out to darkness as it should have been reaching its climax.“

¹⁶¹ So zum Beispiel *Schottroff*, 46 f.

¹⁶² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 476.

¹⁶³ Es ist zwar sehr unwahrscheinlich, dass der Einkauf von Öl „inmitten der Nacht“ nachvollziehbar ist. Diese Spannung könnte gemildert werden, wenn diese Zeitangabe für sekundär gehalten würde.

¹⁶⁴ *Luz*, Matthäus I/3, 476, sieht im μετ' αὐτοῦ eine Anspielung auf das Immanuel-Motiv. Dieselbe Vermutung hat *Mayordomo*, 499. Die Hinweise im Text für eine solche Auslegung sind aber nicht offensichtlich. Es ist ein normales Syntagma: Mt 2,3; 5,25.41; 9,15; 12,3f.30; 17,3; 21,2; 25,31; 26,23.36; 26,47; 27,54. Die These, nach der die Eheleute – wie im griechischen Kontext – ins *Brautgemach* eingetreten sind, macht es unvorstellbar, dass die törichten jungen Frauen eintreten wollen. Die Erzählung thematisiert *den Eintritt* in das Himmelreich. Die Adressaten müssen sich mit den jungen Frauen identifizieren und nicht mit der Braut, der einzigen, die ins Brautgemach eintreten darf. Wie könnte dann die Parabel auf die Adressaten wirken, wenn sie sich nicht auf *ihren* Eintritt bezöge?

Der Evangelist hatte die Parabel mit der Erwähnung vom Himmelreich begonnen (Mt 25,1). Jetzt wird dieses Reich mit dem Bild einer Hochzeit dargestellt. Der Eintritt in das Himmelreich, von dem im Laufe des ersten Evangeliums die Rede war (Mt 5,20; 7,13.21; 18,3.8;9; 19,17; 19,23f.; 22,12; 23,13;25,21.23), ähnelt dem Eintritt in den Hochzeitssaal. Die fröhliche Dimension der Hochzeit wird hier nur vorausgesetzt, aber nicht entwickelt. Stattdessen wird eine unglückliche Begebenheit berichtet: Nach dem Eintritt des Bräutigams und der jungen Frauen, die auf seine Ankunft vorbereitet sind, wird die Tür zum Hochzeitssaal geschlossen. Die törichten jungen Frauen kommen zurück und versuchen, hineinzugelangen (Mt 25,11). Ungeachtet ihrer nachdrücklichen Bitte werden sie nicht zum Fest zugelassen.

Das „Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht“ (Mt 25,12) ist das letzte Wort und ein unanfechtbares Urteil. Es ist wahrscheinlich, dass eine Anspielung auf Mt 7,21–23 gemeint ist.¹⁶⁵ Damit wird eine Entsprechung zwischen dem, der den Willen des Vaters tut, und dem Bild von denjenigen jungen Frauen, die mit brennenden Fackeln auf den Bräutigam gewartet haben, hergestellt. Auf diese Weise wird der Wille des Vaters christologisch geprägt; der Eintritt in das Himmelreich wird in Verbindung mit dem Verhalten dem Menschensohn beziehungsweise dem Bräutigam gegenüber gebracht. Gleichzeitig wird eine Parallele zwischen den Übeltätern (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν: Mt 7,23) und den törichten jungen Frauen (αἱ μωραὶ παρθένοι) angedeutet (Mt 5,11). Der Evangelist hat schon auf die ἀνομία als Problematik innerhalb der Gemeinschaft angespielt (Mt 24,12). Bildhaft wird jetzt diese ἀνομία als Mangel am erforderlichen Öl dargestellt.¹⁶⁶ Was dies konkret bedeuten soll, sagt der Text aber nicht. Erst die Darstellung des Weltgerichts wird der bildhaften Sprache der Parabeln einen fassbaren Ausdruck verleihen (Mt 25,31–46).¹⁶⁷

Der Ausgang des Urteils ist dramatischer als das Resultat der nächsten Parabel, in der von drei Knechten nur einer ausgeschlossen bleiben wird (Mt 25,30). Die Symmetrie von fünf ausgeschlossenen und fünf zur Hochzeit zugelassenen jungen Frauen erinnert an die Symmetrie μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται (Mt 24,41) und verleiht der folgenden Ermahnung zum Wachen (Mt 25,13) ihren dringlichen Grund.

3. Abschließende Bemerkungen

Die komplexe markinische Darstellung der jüdischen Ereignisse der siebenziger Jahre n. Chr. in ihrer engen Beziehung zu den eschatologischen Erwartungen und zur Ankunft des Menschensohnes diene als Ausgangspunkt für

¹⁶⁵ Vgl. Nolland, 1009; Dupont, 78.

¹⁶⁶ Vgl. Puig i Tàrrach, 72.

¹⁶⁷ Puig i Tàrrach, 79, betont die Progression der Rede nicht, als er der Parabel „le thème de la justice, des bonnes œuvres, centré sur le fait de faire la volonté du Père des cieux, donner du fruit“ zuschreibt. Mit Rücksicht auf Mt 5,14–16 kann aber eine Andeutung an die guten Werke nicht ausgeschlossen werden. Vgl. dazu Mayor-domo, 495.

die Entwicklung einer Eschatologie, die das konkrete Leben der Jünger Jesu in einer veränderten Situation beleuchten sollte. Hauptwerkzeuge dieser Fortschreibung waren zweifellos die Parabeln. Durch die Parabeln spricht Matthäus hier und jetzt zu seiner Gemeinde.

In Bezug auf diese matthäische Bearbeitung von Mk 13 stellt Marguerat fest, dass der erste Evangelist die chronologische Struktur von Mk 13 breche und dass von Mt 24,32 her in der matthäischen Rede die ethische Ermahnung herrsche.¹⁶⁸ Auf ähnliche Weise unterscheidet Puig i Tàrrach zwischen einem informativen Teil (Mt 24,4b–35; 25,31–46) und der Paränese (Mt 24,36–25,30).¹⁶⁹ Beide Verfasser stimmen darin überein, dass sie den Parabeln einen starken paränetischen Charakter zuschreiben.

Diese Erklärungen lassen sich vielleicht noch präzisieren. Paränetische Elemente sind nicht nur Kennzeichen des bildhaften zweiten Teils der Rede. Paränetische Züge fehlen auch im „informativen Teil“ nicht (vgl. Mt 24,4.6.13.23.32); außerdem darf man die ethische Dimension der Apokalyptik nicht unterschätzen. Diese Parabeln verknüpfen Wissen und Handeln.¹⁷⁰

Man könnte die vor allem mit der Einführung von Vergleichen, Gleichnissen und Parabeln vollzogene matthäische Verarbeitung mit anderen Worten beschreiben: Matthäus bewegt sich zunehmend von einer apokalyptischen Eschatologie¹⁷¹ zu einer Eschatologie als Grundhorizont des alltäglichen christlichen Lebens. Die Zeit wird nicht apokalyptisch in vorbestimmten Phasen periodisiert, sondern sie wird zu einer offenen Größe, in der die Menschen der absolut unvorhersehbaren Parusie Jesu gegenüber leben und handeln müssen. Das nahe Bevorstehen der Parusie des Menschensohnes mit seinen erschreckenden Zeichen verliert zunehmend seine Vorrangstellung zu Gunsten des Nicht-Wissens um die Stunde und die Verzögerung der Ankunft. Der Jünger Jesu und die Gemeinde müssen angesichts der Parusie, wann auch immer sie stattfinden mag, leben lernen. Wenn die apokalyptische Darstellung der Ankunft von der Erschütterung der himmlischen Körper spricht (Mt 24,29), so stellt die matthäische Redaktion den kommenden Menschensohn als Dieb (Mt 24,43), als Hausherrn (Mt 24,45–51; 25,14–30), als Bräutigam (Mt 25,1–12) und als Hirten (Mt 25,32) dar. Sie sind Gestalten des menschlichen Lebens, mit denen die Adressaten vertraut sind.

Die matthäische Entscheidung für die Parabeln im Dienst der Eschatologie ist nicht willkürlich. Im Matthäusevangelium besteht eine tiefe Affinität zwischen Parabeln und eschatologischen Gerichtsaussagen.¹⁷² Die Parabeln

¹⁶⁸ Vgl. *Marguerat*, 496 f.

¹⁶⁹ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 23 f.

¹⁷⁰ Vgl. *Münch*, Gleichnisse Jesu, 71.

¹⁷¹ Zur Frage der Apokalyptik und Eschatologie vgl. zum Beispiel *J. Collins*, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Cambridge 21998, 11 f.

¹⁷² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 550; *ders.*, Matthäus I/2, 374 f.

beschreiben das Geheimnis vom Himmelreich in seiner Gesamtheit: von seinem Anbruch bis zu seiner endgültigen Vollendung.¹⁷³

In der matthäischen Endzeitrede spielen die darin eingeführten Parabeln eine herausragende Rolle. Jede von ihnen bildet ein einzigartiges Stück im Mosaik der eschatologischen Theologie des Evangelisten, und jede einzelne trägt mit eigenen Akzenten zum gesamten Verständnis der christlichen Hoffnung bei. Die Parabel von den zehn jungen Frauen stellt eines der attraktivsten Bilder der eschatologischen Vollendung dar. Es gibt kaum etwas Fröhlicheres als eine Hochzeit. Das Bild entspricht dem tiefen Bedürfnis nach Liebe und Gemeinschaft des menschlichen Wesens. Der Ausschluss von der Hochzeit hat eine schlimme Folge: Vom Hochzeitsfest ausgeschlossen zu bleiben heißt, zur endgültigen Traurigkeit und zur unwiderruflichen Einsamkeit verurteilt zu werden. Im Unterschied zu den grausameren Beschreibungen des Fehlens von Heil in den anderen Parabeln (Mt 24,51; 25,30) ist die Darstellung der Erzählung von den jungen Frauen sehr knapp. Vielleicht, weil das Bild so beredt ist, dass der Erzähler hier kein Wort mehr hinzuzufügen braucht.

Immitten des verblüffenden Dramas der Parusieverzögerung muss die kirchliche Gemeinde mit brennenden Fackeln auf ihren eschatologischen Bräutigam warten. Dazu muss man ständig über Öl verfügen, um ihm entgegengehen zu dürfen, wenn er ankommt, und mit ihm in den Festsaal eintreten zu können. Eine ausgelöschte Fackel ist eine dunkle Existenz, die die Liebe hat erkalten lassen (Mt 24,12).

Die letzte Szene der matthäischen Endzeitrede (Mt 25,30–46) wird extrem deutlich zum Ausdruck bringen, was es bedeutet, eine brennende Fackel zu haben: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25,35 f.).

Diese anspruchsvollen Worte lassen keinen Raum für Zweifel. Nur wer der „Autorität der Leidenden“¹⁷⁴ sein ganzes Leben unterwirft, kann an der Freude seines Herrn teilnehmen und in das ewige Leben eingehen.

¹⁷³ Vgl. *Münch*, Gleichnisse Jesu, 71; 144.

¹⁷⁴ Vgl. *J. B. Metz*, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. [u. a.]³2006, 187.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 4 · 2014

ABHANDLUNGEN

Adrián Jorge Taranzano

„Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede 481

Michael Rasche

Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums 514

Mathias Wirth

Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers 534

Hans-Ludwig Ollig SJ

Franz von Kutschera als Religionsdenker 551

BEITRAG

Dieter Böhler SJ

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“ 585

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- LIC. THEOL. ADRIÁN JORGE TARANZANO** Unterer Anger 17
80331 München
ataranzano@hotmail.com
- DR. PHIL. DR. THEOL. MICHAEL RASCHE** Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Philosophie
Ostenstraße 26
85072 Eichstätt
Michael.Rasche@ku.de
- DR. DES. MATHIAS WIRTH, DIPL.-THEOL.** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
(UKE)
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinstraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Ollig@sankt-georgen.de
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Boehler@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 Abonnementspreis 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 Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums

VON MICHAEL RASCHE

Am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. entstand in Athen aus dem Dionysos-Kult heraus eine Kunstform, die bereits wenige Jahrzehnte später mit den drei großen Autoren Aischylos, Sophokles und Euripides ihren Höhepunkt erleben sollte: die Tragödie. Bereits ihre religiöse Herkunft verrät, dass es sich nicht nur um ein bloßes Theaterstück handelt, sondern dass die Tragödie auf etwas Tieferes verweist, das sich in ihr ausdrückt: Es geht um einen bestimmten Umgang mit Leid und Schicksal, Leben und Tod, Sinn und Sinnlosigkeit, Überwinden und Scheitern. In ihr wird eine bestimmte geistige Struktur sichtbar, die auch im Christentum erkennbar ist. Diese tragische Dimension des Christentums entstammt keiner kulturellen oder literarischen Abhängigkeit: Das Tragische besteht nicht in der literarischen Form, sondern ist ein geistiges „Phänomen“, das sich in je eigener Weise sowohl in der griechischen Tragödie als auch im Christentum ausgedrückt hat.¹ Die griechische Tragödie bietet auf diese Weise als gegenüber dem Christentum weitere Manifestation des tragischen Phänomens die Möglichkeit, dieses auch im Christentum selbst schärfer zu fassen.

Das tragische Geschehen

Jede Deutung der antiken Tragödie leidet unter der nicht zu überwindenden Aporie, in ihr ein Geschehen beschreiben zu müssen, das nicht derart eindeutig und einheitlich ist, wie es als Grundlage einer sicheren Beurteilung notwendig wäre. Die verschiedenen Tragödien stellen sich sehr heterogen dar, und jede aus einer Tragödie entwickelte These lässt sich mit Zitaten aus einer anderen Tragödie treffend widerlegen. Peter Szondi schreibt, „dass es *das* Tragische nicht gibt, zumindest nicht als Wesenheit. Sondern das Tragische ist ein Modus, eine bestimmte Weise drohender oder vollzogener Vernichtung, und zwar die dialektische“.² Um das Phänomen des Tragischen beschreiben zu können, ist es notwendig, dieses von der Tragödie in ihrer literarischen Form zu differenzieren. Diese ist zwar die einzig mögliche Grundlage einer Beschreibung des Tragischen, aber sie ist nicht mit ihm identisch: Das Tragische der Tragödie ist die klassische hermeneutische Aufforderung, auf welche Frage die Tragödie eine Antwort darstellt. Aristoteles

¹ Vgl. M. Scheler, Zum Phänomen des Tragischen, in: *Ders., Vom Umsturz der Werte*, Bern 1955, 149–169, 152: „Die Beispiele sind uns nicht Tatsachen, an denen das Tragische wie eine Eigenschaft klebt, sondern nur etwas, was die konstitutiven Erscheinungsbedingungen des Tragischen enthalten wird; was uns Anlaß gibt, sie aufzufinden und in ihnen das Tragische selbst zu schauen.“

² P. Szondi, Versuch über das Tragische, Frankfurt am Main 1961, 60.

hat in seiner *Poetik* den frühesten und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Versuch unternommen, die Tragödie zu analysieren. Diese Analyse betrachtet jedoch die Tragödie in ihrer äußeren Verfasstheit, als Literatur, als Theaterstück, als das, was beim Betrachter der Tragödie ausgelöst wird. Aristoteles weiß jedoch darum, dass diese äußere Form nicht das ist, was in ihr ausgedrückt wird: Er definiert die Tragödie als „Nachahmung einer guten und in sich geschlossenen Handlung“.³ Die „Nachahmung“ (μίμησις) ist ein zentraler Begriff der antiken Kunsttheorie: Die Kunst stellt die Nachahmung der Realität dar, und die Tragödie als Kunst ist die Nachahmung einer bestimmten Handlung, welche Aristoteles mit dem Mythos, aber auch mit der Lebenswirklichkeit identifiziert.⁴ Das Phänomen des Tragischen ist also nicht zu deuten von seiner Wirkung auf den Zuschauer („Jammer“ und „Schauern“) oder von den in ihm handelnden Personen her, vom Scheitern des Ödipus oder der Antigone, sondern von dem Geschehen her, das Ödipus oder Antigone scheitern ließ.⁵ Dieses Geschehen bildet das Gerüst der Handlung, welche durch die Tragödie nachgeahmt wird, und dieses Gerüst, so Aristoteles, ist der Mythos: „Das Fundament und gewissermaßen die Seele der Tragödie ist der Mythos.“⁶ Der Mythos drückt ein bestimmtes Welt- und Menschenbild aus, und die Tragödie spitzt dieses Bild auf ihren tragischen Gehalt zu, den Aristoteles beschreibt als einen „Umschlag ins Unglück“, das dem tragischen Helden widerfährt.⁷ Um ermessen zu können, woran der tragische Held scheitert und was der Konflikt ist, in den er sich verstrickt, ist es erforderlich, das Welt- und Menschenbild zu betrachten, das sich im Mythos ausspricht. Der Mensch des mythischen Zeitalters sah sich in seiner ganzen Existenz mit der göttlichen Wirklichkeit konfrontiert: Wo auch immer er sich befand, war er umgeben von einer omnipräsenten Macht, in der er das „Schicksal“ (μοίρα) erkannte. Dieses Schicksal ist nicht zu verstehen als ein starrer göttlicher Plan, der unabänderlich ist, sondern als eine immer gegenwärtige Macht des Göttlich-Daimonischen, das alles durchwirkt und sich „durch das Geschehen hindurch am Schicksal des Menschen auswirkt“.⁸ Die *Ilias* des Homer ist in ihrer Gesamtheit die Geschichte des Achilleus vor dem vorherbestimmten Schicksal seines unauf-

³ *Aristoteles*, *Poetik*, 1449b (übersetzt und herausgegeben von *M. Fuhrmann*, Stuttgart 2008).

⁴ Vgl. *Aristoteles*, 1450a: „Denn die Tragödie ist nicht Nachahmung von Menschen, sondern von Handlung und von Lebenswirklichkeit. [...] Folglich handeln die Personen nicht, um die Charaktere nachzuahmen, sondern um der Handlungen willen beziehen sie Charaktere ein. Daher sind die Geschehnisse und der Mythos das Ziel der Tragödie; das Ziel aber ist das Wichtigste von allem.“

⁵ Vgl. *Scheler*, 151: „Es soll in folgendem nicht die Rede sein von irgendwelchen Kunstformen, in denen Tragisches zur Darstellung kommt. So reich die Ausbeute auch sein mag, welche die Betrachtung der vorhandenen Formen der Tragödie für die Erkenntnis dessen, was tragisch ist, vermittelt, so wird doch das Phänomen des Tragischen nicht erst aus der künstlerischen Darstellung gewonnen.“

⁶ *Aristoteles*, 1450a.

⁷ Vgl. *Aristoteles*, 1453a.

⁸ Vgl. *W. Schadewaldt*, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt am Main 1991, 29.

haltsamen frühen Todes. Als Achilleus den Wagen besteigt, um in die große Schlacht von Göttern und Menschen zu ziehen, spricht das Pferd Xanthos zu ihm die berühmten Verse:

Wohl, wir werden dich jetzt noch retten, du starker Achilleus. Nahe ist jedoch der Tag des Verderbens, doch sind wir nicht selber schuldig, sondern der große Gott und das mächtige Schicksal.⁹

Selbst die personalen Götter sind nicht allmächtig; sie sind in einen ihnen überlegenen Zusammenhang verstrickt, dem sie nicht entkommen können. Als sich die Schicksalswaage neigt, verlässt Apollon den Hektor (Il. XXII 213), Herodot zitiert in seiner Geschichte (I 91) die delphische Pythia mit den Worten: „Dem bestimmten Verhängnis zu entgehen, ist selbst einem Gott nicht möglich.“ Im Sprechen vom Schicksal wird an etwas Diffus-Göttliches erinnert, das selbst den olympischen Göttern vorausgeht, an das Göttliche, das den gesamten Kosmos durchwaltet und das selbst personal nicht fixierbar ist. Das Schicksal verweist in die mythische Urzeit, die der Schriftlegung der Göttergeschichten vorausging und die geprägt war von dem Gefühl, dass „alles voll von Göttern ist“, wie Thales von Milet immer wieder zitiert wird. Der gesamte Kosmos ist Manifestation des Göttlichen; dieses durchdringt den Kosmos und hält ihn in seinem Bestand. Das Schicksal gibt diesem Gefüge einen Begriff, es bezeichnet die Ordnung, die durch das Diffus-Göttliche im Kosmos durchgesetzt wird und in die sich Menschen und Götter einfügen. Der Mensch fühlt sich von diesen Mächten bedroht, die sein Leben bestimmen. Das Schicksal hat kein Interesse am Heil des Menschen, es begrenzt das Leben, an dessen Ende eine schattenhafte Existenz in der Unterwelt steht. Homer vergleicht das Leben der Menschen mit „Blättern, die der Wind verweht“ (Il. VI 144), Pindar und Sophokles sprechen davon, dass es für den Menschen besser gewesen wäre, nie geboren zu sein oder nach der Geburt schnell zu sterben.¹⁰

Der tragische Held steht wie jeder Mensch in den Grenzen der Ordnung, die das Schicksal gesetzt hat. Seine Tragik besteht darin, sich gegen diese Ordnung aufzulehnen, die Allgegenwart des Göttlichen in Frage zu stellen und das Schicksal herauszufordern. Das Schicksal ist nicht starr; Menschen wie Götter können sich in ihm bewegen; sobald sie jedoch bestimmte Grenzen überschreiten, schlägt es unerbittlich zu und wird dann zu einem Unheilszusammenhang, dem man nicht entrinnen kann:

Ein Schicksal zu haben, besteht nicht darin, dass das eigene Leben in eine Kette schlimmer Ereignisse eingebettet wird, die seinen Sinn und Verlauf bestimmt, sondern umgekehrt darin, dass in der Mitte des Lebens ein Bruch eintritt, der es ins Gegenteil wendet. Ödipus' Leben ist nicht in einem Schicksal einbegriffen, sondern das Schicksal tritt in Ödipus' Leben ein. Das Schicksal ist lebensimmanent.¹¹

⁹ Ilias XIX, 408–410 (übersetzt von *H. Rupé*, München/Zürich, 2. Auflage 1994).

¹⁰ Vgl. *Pindar*, Frg.157; *Sophokles*, Ödipus auf Kolonos, 1218–1248.

¹¹ *Chr. Menke*, Die Gegenwart der Tragödie, Frankfurt am Main 2005, 15.

Das tragische Geschehen ist also der Kampf des Helden gegen sein Schicksal, die ihm sowohl transzendente als auch immanente Fügung der Götter. Ohne es zu wissen, gerät er in einen Zusammenhang, der zum Unheil wird. Aristoteles spricht davon, dass der tragische Held eine Person ist, die „die Tat ohne Einsicht ausführt und Einsicht erlangt, nachdem sie sie ausgeführt hat“¹². Hier klingt das Motiv an, das Friedrich Schelling später als „schuldlos schuldig“ bezeichnen wird:

Dass ein Schuldloser durch Schickung unvermeidlich schuldig werde, ist, wie gesagt, an sich das höchste denkbare Unglück. Aber dass dieser schuldlos Schuldige die Strafe übernimmt, dies ist das Erhabene in der Tragödie.¹³

Das Tragische ist damit kein bloßes Erleiden, kein passives Erdulden eines Unrechts, sondern ein aktives Handeln in einem von den Göttern hergestellten Lebenszusammenhang, der dem Menschen immanent ist. Deshalb ist dieses Geschehen am tragischen Helden „nicht das schuldlose Leiden, sondern die schuldlose Schuld“.¹⁴ Die Verstrickung in den Unheilszusammenhang wird handelnd gelebt, ja durch das Handeln wird aus dem neutralen Schicksal erst der Unheilszusammenhang.

Das Tragische steht damit für den Kampf des Menschen gegen das anscheinend allmächtige Schicksal, und bereits die Tatsache dieses Kampfes stellt eine Errungenschaft dar. Schelling hat diesen Kampf gedeutet als einen Streit zwischen der „Freiheit im Subjekt und der Notwendigkeit als objektiver“¹⁵. Die Objektivität ist die des alten Mythos, einer „eingeteilten Welt, wo Götter und Menschen eins sind“.¹⁶ Die Tragödie ist Zeichen einer neuen Zerrissenheit dieser ehemals ungeteilten Welt; sie steht für den Kampf des tragischen Helden gegen einen brüchig gewordenen göttlichen Kosmos – wie der Chor, so Schelling, für eine Vielheit steht, welche die bisherige Einheit des epischen Erzählers ablöst und ihr nachfolgt.¹⁷ Die Tragödie stellt eine zeitlose mythische Handlung dar, und doch erzählt sie mit dem Kampf des tragischen Helden vom Einbruch der Zeit in die mythische Zeitlosigkeit. Auf diese Weise ist die Tragödie ein Bruch mit dem Mythos, und Schelling interpretiert die Tragödie auf Grund dieses Bruchs als eine wichtige Schnittstelle der Geistesgeschichte: Durch die Tragödie und ihre beginnende Auflösung der Mythologie öffnet sich die Perspektive für die Offenbarung, die schließlich, so Schelling, im Christentum mündet. Unabhängig von der Gültigkeit dieser auf das Christentum hinauslaufenden teleologischen Deutung stellt Schelling eine wichtige Grenze fest, die durch die Tragödie gesetzt wird: die Grenze des

¹² Poetik 1454a.

¹³ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst* (Vorlesungen 1801–1803); *Ausgewählte Schriften*; Band 2, Frankfurt am Main 1985, 699.

¹⁴ E. Angebrn, *Die Überwindung des Chaos*, Frankfurt am Main 1996, 373.

¹⁵ Vgl. Schelling, 693.

¹⁶ Vgl. Schelling, 702.

¹⁷ Vgl. Schelling, 706f.

Verhaftetseins im mythischen Weltbild, im Glauben an die Omnipräsenz eines göttlichen oder übergöttlichen Schicksals. Die Tragödie ist nicht nur eine literarische Weiterführung des Mythischen, sondern Anzeichen eines kulturellen und geistigen Wandels, der eine scharfe Kritik am Mythischen darstellt. Diesen Bruch in all seiner Tiefe und Radikalität hat Nietzsche in seinem Buch *Die Geburt der Tragödie* dargestellt. Darin greift er auf den *Prometheus* des Aischylos zurück: Prometheus, der den Göttern das Feuer stahl und dafür hart bestraft wurde, steht für den Kampf des Menschen gegen das ihn dominieren wollende Göttliche. Dies sei, so Nietzsche, eine Handlung, die in die göttliche Passivität gesetzt wird, eine erste geistige Aktivität, und aus diesem Widerspruch zwischen dem Menschlich-Aktiven und dem Göttlich-Passiven seien menschliche Kultur und Vernunft entstanden:

Und so stellt gleich das erste philosophische Problem einen peinlichen unlösbaren Widerspruch zwischen Mensch und Gott hin und rückt ihn wie einen Felsblock an die Pforte jeder Kultur. Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit teilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinnehmen.¹⁸

Nietzsche deutet die Tragödie als einen Aufstand gegen das Göttliche, und erst durch diesen Bruch werden menschliche Kultur und Zivilisation ermöglicht. Dieser Bruch bedeutet den Sieg der Vielheit über eine göttliche Ur-Einheit; es ist der Sieg menschlicher Subjektivität über eine übermenschliche Objektivität. Der Konflikt endet tragisch, aber er ist notwendig zur Wiedererlangung einer neuen Einheit. Nietzsche fasst das tragische Geschehen wie folgt zusammen:

Die Grundkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, der Individuation als des Urgrundes des Übels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.¹⁹

Die Tragödie steht an der Grenze des Mythischen hin zur entstehenden Philosophie (die er als sokratischen Dämon bezeichnet); sie ist gleichermaßen Ende wie Höhepunkt des Mythos: „Nach diesem letzten Aufglänzen fällt er zusammen. [...] Durch die Tragödie kommt der Mythos zu seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrucksvollsten Form.“²⁰ Die Tragödie ist als Vollendung des Mythos noch Teil des Mythos selbst. Der Grund ist derjenige, dass der tragische Held scheitert und sich die Einheit, gegen die er aufsteht, letztlich durchsetzt. Nietzsches Tragödien-Interpretation ermöglicht die Einordnung der Tragödie als Überwindung des Mythos und der mythischen Welt. Indem Nietzsche den Kampf des tragischen Helden deutet als Kampf der Individuation gegenüber der göttlichen Objektivität, wird die Tragödie einerseits zur frühen Manifestation menschlicher Sub-

¹⁸ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Berlin 1980, 69.

¹⁹ Nietzsche, *Geburt*, 73.

²⁰ Nietzsche, *Geburt*, 74.

ektivität, andererseits zum Wegbereiter und Wegbegleiter der Philosophie, die Nietzsche in ihren Ursprüngen „tragisch“ nennt und als eine „Emanzipation“ vom ewigen Sein bezeichnet, die tragisch in den Untergang führt.²¹

Die beginnende Lyrik steht wie die Tragödie im Zeichen der Ablösung des Mythos. Lyriker wie Archilochos, Sappho oder Pindar stehen für den Beginn der Wahrnehmung einer menschlichen Subjektivität: Nicht mehr die Muse ist es, die das mythische Epos offenbart, sondern der Dichter selbst ist es, der von sich und seinem Dasein erzählt. Dieses Dasein ist immer noch ein Nichts gegenüber der göttlichen Allmacht, aber es beginnt, Gefühle und Emotionen als sein Eigenes wahrzunehmen und als solches voranzutreiben. Hermann Fränkel hat mit Blick auf die Lyrik Pindars von einer „tragischen Spannung“ gesprochen, welche aus dem Streben nach menschlicher Größe besteht, aber zugleich um die menschliche Endlichkeit weiß.²² Gerade in der Erfahrung menschlicher Ohnmacht und Schwäche angesichts des Schicksals und der eigenen Endlichkeit kommt es zu einer ersten und frühen Entfaltung dessen, was man als eine wahrhaft „humanistische“ Größe bezeichnen kann: Der Mensch wird sich seiner selbst bewusst, und in diesem neuen Bewusstsein gewinnt er eine neue Kenntnis darüber, was „Menschsein“ bedeutet.²³ Das tragische Phänomen, das in der Lyrik anfanghaft vorliegt, nämlich angesichts der Ohnmacht und Schwäche eine eigene Größe zu entwickeln, setzt sich fort in der eigentlichen Tragödie, in der das Subjekt nicht nur um sich selbst weiß, sondern auch um sich kämpft. Dieser Kampf kann nicht gewonnen werden, da der tragische Held sich schuldlos-schuldig in einen Zusammenhang verstrickt, dem er nicht entkommen kann. Aber er wagt diesen Kampf und steht somit für die Entwicklung eines Selbstbewusstseins, das nicht mehr bereit ist, die alten mythischen Mächte des Schicksals zu akzeptieren. Diesen Kampf führt der Held als schuldlos-schuldiger: schuldlos, weil er unwissentlich die Grenzen des Schicksals überschreiten wollte, schuldig, weil er sie überschritten hat.

²¹ Vgl. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Berlin 1980, 819: „[...] alles Werden [ist] wie eine strafwürdige Emanzipation vom ewigen Sein anzusehen, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büßen ist.“

²² Vgl. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, 543: „Einen titanischen Drang[,] den Himmel zu stürmen[,] setzt er bei wertvollen Menschen voraus, denn unsre [sic!] halbgöttliche Natur darf und soll zur Höhe streben. Auch wenn vor dem bitteren Ende gewarnt wird[,] das allzu vermessenen Plänen beschieden ist, bleibt die tragische Spannung zwischen Wollen und Vollbringen bestehn [sic!], und es wird kein Ausgleich gesucht.“

²³ Vgl. Angehrn, 364: „Zum ersten Mal nimmt das Subjekt hier selbst das Wort, um in dieser Weise seine Stellung im und zum Wirklichen, das Erwachen seiner Selbstständigkeit und das Innerwerden seiner Gebrechlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das Wesentlichste sind insofern nicht das Zur-Schau-Bringen der emotionalen Tiefenschichten, der Bruch etablierter Konventionen oder der Realismus der Beschreibung; zentral ist die zweifache Grunderfahrung des Subjekts von sich: als Affirmation des eigenen Seins und als Erfahrung von Schwäche und Hilflosigkeit.“

Die Erlösung im Tragischen

Aristoteles hat in seiner *Poetik* davon gesprochen, dass die durch die Tragödie hervorgerufenen Gefühle – „Jammer“ (ἔλεος) und „Schaudern“ (φόβος) – eine „Reinigung“ (κάθαρσις) bewirken würden.²⁴ Diese Reinigung – unabhängig davon, ob sie nun ethisch oder psychisch-physisch verstanden wird – hat eine Wirkung auf den Betrachter der Tragödie und ist damit nicht Teil der tragischen Handlung selbst. Der Gedanke, dass im Tragischen selbst etwas Erlösendes liegt, wird bei Aristoteles nicht reflektiert, da es ihm in seiner *Poetik* nur um die literarische Form der Tragödie und die Wirkung auf den Zuschauer geht.²⁵ Um das Erlösende innerhalb der tragischen Handlung zu erkennen, ist es notwendig, auf das auslösende Moment zu schauen: Aristoteles spricht von einem Fehler (ἁμαρτία), den der tragische Held begeht und der den sich dann vollziehenden Unheilszusammenhang verursacht. Dieser Fehler – der aus Unkenntnis geschieht – wird in dem Augenblick aufgehoben, in dem der Held Kenntnis über den Sachverhalt gewinnt. Aristoteles spricht von einer „Wiedererkennung“ (ἀναγνώρισις):

Die Wiedererkennung ist, wie schon die Bezeichnung andeutet, ein Umschlag von Unkenntnis in Kenntnis, mit der Folge, dass die Freundschaft oder Feindschaft eintritt, je nachdem die Beteiligten zu Glück oder Unglück bestimmt sind.²⁶

Der bislang verborgene Zusammenhang, der dem tragischen Helden Unheil bereitet, wird vom Helden erkannt; dieser kann sich so aus dem Verderben befreien – vorausgesetzt, dass sich der Held noch in dem Rahmen der Möglichkeiten befindet, den das Schicksal ihm gesetzt hat. Dieses Wiedererkennen ist keine von der Gottheit verursachte Erlösung, sondern ein Herauslösen aus dem Unheil, die mittels Erkenntnis geschieht. Das Unglück des Menschen wird gedeutet als ein Abweichen von den dem Menschen durch das Schicksal vorbestimmten Wegen. Umgekehrt bedarf der Mensch der Erkenntnis, diese Wege zu kennen. Das „Erkenne dich selbst!“ an der Front des delphischen Tempels steht genauso wie die Aussage der Philosophen, dass der Mensch nach Erkenntnis zu streben habe, für die Überzeugung, dass das Wissen um das eigene Schicksal, die richtige Einordnung des eigenen Lebens in den gesamten Weltzusammenhang die Voraussetzung für ein glückliches Leben ist – die *Eudaimonia*. Die Glückseligkeit des Menschen besteht in seiner korrekten Selbsteinordnung in den objektiven Gesamtzusammenhang des Kosmos – eine Einschätzung, die der modernen indivi-

²⁴ Vgl. *Aristoteles*, 1449b.

²⁵ Vgl. *H.-D. Gelfert*, *Die Tragödie. Theorie und Geschichte*, Göttingen 1995, 16: „Hier ist weder vom Wesen des Tragischen noch von Abgründen der menschlichen Existenz die Rede, es wird nur der Reaktionsablauf angegeben, der von der Tragödie im Zuschauer ausgelöst wird. Aristoteles erweist sich dabei als der erste Strukturalist in der Geschichte der Literaturtheorie, die er selbst mit seiner *Poetik* eingeleitet hat.“

²⁶ *Aristoteles*, 1452a.

dual-subjektiven Glücksvorstellung entgegensteht.²⁷ Indem der tragische Held nun diese Erkenntnis erlangt, vollzieht sich an ihm eine Abkehr vom Unheil, ein An-sich-Halten angesichts einer immer tieferen Verstrickung ins Verderben. Es ist Kennzeichen des Tragischen, dass diese Erkenntnis nicht die Erlösung des Helden bedeutet. Als die Tragödie von der ewigen Erlösung des Helden spricht, kommt sie an ihr historisches Ende: Das letzte Werk des Sophokles, *Ödipus auf Kolonos*, sieht die Versöhnung des von den Göttern entrückten Ödipus. Sein Tod wird so zum Tod des Tragischen.²⁸

Auf einer anderen Ebene kann man der Tragödie durchaus eine erlösende Wirkung zusprechen. Die Tatsache, dass die Tragödie aus einem religiösen Kult entstanden ist beziehungsweise ihre Aufführung Teil des religiösen Kults war, verweist auf die zentrale religiöse Handlung: das Opfer, das selbstverständlicher Teil antiker Religiosität ist. Es hat seinen anthropologischen Ursprung in der Gewalt, die vom Göttlichen ausgeht und die vom Göttlichen im Opfer gefordert wird. Walter Burkert hat in *Homo Necans* die Funktion dieses Opfers beschrieben, und er tut dies interessanterweise mit Begrifflichkeiten, die auf das Opfer des tragischen Helden verweisen. So spricht Burkert von einer „Erschütterung im Akt des Tötens“, das der Verfestigung vorausgeht²⁹, vom „Entsetzen“ vor dem Göttlichen³⁰ – Begriffe, die nicht nur zufällig an „Jammer“ und „Schaudern“ bei Aristoteles erinnern, weil sie die gleiche Funktion besitzen: Wie beim Vollzug des Opfers erfährt der Zuschauer der Tragödie ein Schaudern vor der Macht des Göttlichen, das sich ein Opfer gesucht hat; es ist das berühmte „Tremendum“, das den Menschen bei der Erfahrung des Göttlichen erzittern lässt. Walter Benjamin hat das tragische Opfer aus zwei Richtungen begründet: retrospektiv als Sühnopfer, prospektiv als Ankündigung des Neuen:

Die tragische Dichtung ruht auf der Opferidee. Das tragische Opfer aber ist in seinem Gegenstande – dem Helden – unterschieden von jedem anderen und ein erstes und letztes zugleich. Ein letztes im Sinne des Sühnopfers, das Göttern, die ein altes Recht behüten, fällt; ein erstes im Sinn der stellvertretenden Handlung, in welcher neue Inhalte des Volkslebens sich ankündigen.³¹

Das Tragische an diesem Opfer besteht nicht in dem von den Göttern herbeigeführten Untergang, sondern in der Zerrissenheit des Helden: ein Opfer zu sein, eben weil er es nicht sein will; in sein Verderben zu laufen, gerade weil er ihm entkommen wollte. In diesem Willen, dem Schicksal zu entkommen, steckt das Neue und menschlich Erhabene der Tragödie. Prometheus wurde zum Symbol dieses tragischen Opfers. Durch sein Handeln wurde den Menschen entscheidend Neues geschenkt – das Feuer –; gleich-

²⁷ Vgl. Chr. Horn, *Antike Lebenskunst*, München 1998, 108 f.

²⁸ Vgl. V. Höfle, *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles*, Stuttgart 1984, 145.

²⁹ Vgl. W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1997, 49.

³⁰ Vgl. Burkert, 51.

³¹ W. Benjamin, *Ursprung des Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1987, 87.

zeitig verfielen sie zur Strafe der Götter in Unheil.³² So steht das tragische Opfer nicht für eine Erlösung des Menschen aus dem Unheil, aber für die Heraufkunft eines neuen Menschen, der sein Heil nicht mehr vom Schicksal abhängig machen will und auf diese Weise von den alten Mächten erlöst wird. Was Aristoteles in der *Katharsis* der Zuschauer erkennt, ist ein Spiegel des tragischen Geschehens, der durch „Jammer“ und „Schaudern“ hindurch eine Ahnung offenhält, und zwar die „eines vielleicht fernen, aber unerschütterbaren Sinnhorizonts“.³³

Das Tragische in der christlichen Theologie

Das tragische Geschehen gründet in dem Bewusstsein, der Welt und ihrem Schicksal ohnmächtig ausgeliefert zu sein, sich zwar in ein Unheil zu verstricken, sich jedoch gegen diese Verstrickung aufzulehnen. Auch die Bibel kennt diesen Unheilzusammenhang: Durch Adams Sündenfall sind Leiden und Sterblichkeit Teil des menschlichen Daseins geworden. Die Finsternis des tödlichen Schicksals, welche den tragischen Menschen bedrohte, ragte auch in das Leben des biblischen Menschen hinein: Auch er sah sich schuldlos-schuldig in einen Unheilzusammenhang verstrickt, dem er nicht entkommen konnte. Die Hoffnung auf eine Erlösung, auf ein Leben nach dem Tod, ist erst eine relativ späte Entwicklung der Bibel: Die älteren Schriften kennen diese individuelle Hoffnung nicht. Ähnlich wie auch der tragische Mensch orientiert sich der frühe biblische Mensch am Diesseits, dessen Unheil die Folge einer tragischen Schuld Adams ist, die als solche in der Bibel jedoch kaum thematisiert wird. Im späteren Verlauf geht das Judentum sehr unterschiedlich mit diesem tragischen Kampf gegen das Unheil um: Hiob lehnt sich gegen dieses Unheil auf, der Gottesknecht nimmt es als Sühne auf sich und macht es damit zum Bestandteil der Heilsgeschichte. Das Christentum deutet den Kreuzestod Christi vor dem Hintergrund dieses tragischen Unheils: Der durch Adam herbeigeführte Unheilzusammenhang wird aufgelöst, durch das Opfer Christi wird die göttliche Ordnung wiederhergestellt, Christus als der „zweite Adam“ löst die Verstrickung in Unheil und Tod.

Aus zwei Gründen hat sich die christliche Kirche schwergetan, dieses Tragische der biblischen Geschichte vor dem Hintergrund der griechischen Tragödie zu deuten: einerseits aus dem formalen Grund einer Distanzie-

³² Vgl. J.-P. Vernant, *Mythos und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1987, 187: „Von nun hat alles seine Kehrseite: kein Kontakt mehr zu den Göttern, der nicht zugleich mit dem Opfer die unüberwindliche Schranke zwischen Sterblichen und Unsterblichen bestätigte, kein Glück mehr ohne Unglück, keine Geburt mehr ohne Tod, kein Überfluss mehr ohne Not.“

³³ Vgl. *Schadewaldt*, 32: „Und der Befreiung der Seele des Zuhörers entspricht die objektive Lösung am Ende, die bewirkt, dass man trotz allem Schrecklichen doch das Bewusstsein eines vielleicht fernen, aber unerschütterbaren Sinnhorizontes hat, des Horizonts des Göttlichen. [...] Dieser Wiederherstellung eines bleibenden, großen, göttlichen Sinnzusammenhangs ist die *Katharsis* zugeordnet, und das ist doch wohl etwas Positives.“

nung vom heidnischen Theater – dessen Besuch etwa durch Tertullian verboten wurde –, andererseits aus dem inhaltlichen Grund, die biblische Geschichte als Heilsgeschichte, nicht als eine Tragödie wahrnehmen zu wollen. Das Ansinnen der Theologie war dasjenige, die biblische Geschichte aus der Perspektive Gottes beschreiben zu wollen. Dies implizierte beispielsweise, dass der tragische Konflikt des Adam eben nicht die positiv zu deutende Auflehnung gegen ein übermächtiges und dunkles Schicksal war, sondern eine negativ zu deutende Trennung von Gott. Augustinus etwa deutet diesen „Fall“ des Adam – ähnlich wie es für den Helden der Tragödie möglich ist – als Zeichen einer neuen Subjektivität, die sich durch Abgrenzung vom Göttlichen entwickelt. Aber diese Abgrenzung bedeutet Trennung vom Urgrund, wie Augustinus in *De civitate Dei* ausführt: „Denn das ist falsche Hoheit, vom Urgrund sich zu lösen, dem der Geist eingewurzelt sein soll, um gewissermaßen sein eigener Urgrund zu werden und zu sein.“³⁴ Die Dialektik des Tragischen, ein Gut erlangen zu wollen, aber einen Verlust erleiden zu müssen, findet sich auch hier wieder: „Wer mehr zu sein trachtet, wird weniger.“³⁵ Und dieser Prozess – so Augustinus inhaltlich in der Nähe zur Tragödie – ist „heilsam“.³⁶

Trotz zahlreicher Anklänge an die griechische Tragödie wurde die biblische Geschichte nicht auf ihre tragische Dimension hin untersucht. Erst Schelling und Hegel haben Versuche unternommen, das Tragische in ihre christlich-theologische Weltdeutung zu integrieren. Schelling deutet – wie erwähnt – das Tragische als einen dialektischen Streit zwischen der „Freiheit im Subjekt und der Notwendigkeit als objektiver“³⁷, der allerdings aufgehoben wird in „einer höheren Identität des Dramas“³⁸. Hegel setzt den Weg Schellings fort und nennt die tragische Handlung eine Kollision gleichberechtigter Gegensätze. Diese entsteht, indem eine ursprüngliche göttliche Einheit aufgehoben wird.³⁹ Die tragische Handlung, so Hegel in seinen *Behandlungsarten des Naturrechts*, besteht sowohl in seiner Trennung als auch in der Versöhnung dieser Gegensätze mit dem Göttlichen.⁴⁰ In der *Phänomenologie des Geistes* führt Hegel diesen Gedanken weiter aus, wenn er die tragische Handlung als eine „Realisierung der sittlichen Substanz“⁴¹ begreift, also als einen notwendigen Schritt der Bildung des Göttlichen selbst.

³⁴ Augustinus, *civ. Dei* XIV, 13.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. ebd.: „Es ist für die Hochmütigen heilsam, in eine offene, unleugbare Sünde zu fallen.“

³⁷ Vgl. Schelling, 693.

³⁸ Vgl. Schelling, 687: „Diese höherer Identität des Dramas, welches, die Naturen beider entgegengesetzten Gattungen in sich begreifend, die höchste Erscheinung des An-sich und des Wesens aller Kunst ist.“

³⁹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt am Main 1986, 528 f.

⁴⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Behandlungsarten des Naturrechts*, Berlin 1986, 78: „Es ist dies nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt.“

⁴¹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, 686.

Hegel sieht in der Tragödie den entscheidenden Schritt des Sieges über die alten Götter und über die Zersplitterung des Kosmos, an dessen Ende die „Eine höchste Macht steht“. ⁴² Er deutet das Tragische als einen vorübergehenden Zustand der Verwirrung und Abspaltung aus dem Göttlichen, der notwendigerweise in seine grundlegende Einheit zurückgeführt wird.

Schelling wie Hegel haben versucht, das Tragische in ihre theologische Weltdeutung zu integrieren. Indem sie das Tragische als dialektische Ausdifferenzierung einer grundlegenden Einheit fassen, ist dieses Tragische nur eine vorübergehende Erscheinung, und damit ist auch ihre Weltdeutung als Ganze nicht tragisch zu nennen. Der entscheidende Impuls zur Wahrnehmung des Tragischen in der Theologie sollte durch die existenzialistische Religionsphilosophie Kierkegaards erfolgen, die zu Karl Barth und anderen Autoren führte. In Teilen der Theologie – vorrangig im protestantischen Raum – wurde das Interesse an einer theologischen Ebene geweckt, die sich nicht in der bisherigen Bemühung um dogmatische Definitionen wiederfindet. Vor diesem Hintergrund ist die Entstehung der *Theodramatik* zu sehen.

Die christliche Theodramatik

Der Schweizer Hans Urs von Balthasar hat im letzten Jahrhundert den ersten groß angelegten Versuch vorgelegt, die christliche Heilsgeschichte als Ganze einer dramatischen Interpretation zu unterziehen. Seine *Theodramatik* knüpft nicht direkt an die antike Tragödie an, sondern an das Bild des „Welttheaters“, für das der spanische Barock-Dichter Calderón de la Barca mit seinem Werk *Das große Welttheater* Pate steht. Neben Calderón hat vor allem Paul Claudel mit *Der seidene Schuh* die entscheidenden Anstöße für von Balthasar geliefert. Von Balthasar kritisiert, dass Namen wie Shakespeare oder Calderón in der Theologie bislang keine Rolle gespielt haben. Das sei umso bedauerlicher, als „alle gegenwartsmächtigen Tendenzen der modernen Theologie [...] strahlenförmig auf die Mitte einer theologischen Dramatik“ ⁴³ zulaufen. Dieses Anliegen ist für von Balthasar ein ganz zentrales für sein gesamtes theologisches Schaffen, wie er in *Mein Werk* betont. So habe er die

[...] Gewissheit, dass der entscheidende Dialog zwischen Antike und Christentum nicht so sehr der jahrtausendlang geführte zwischen Platon und der patristisch-scholastischen Theologie sei, als vielmehr der zwischen den Tragikern und den christlichen Heiligen um den Sinn der menschlichen Existenz: Das Tragische und der christliche Glaube. ⁴⁴

⁴² Vgl. Hegel, *Phänomenologie*, 691 f.: „Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels. [...] Die Vertreibung solcher wesenslosen Vorstellungen, die von Philosophen des Altertums gefordert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Einteilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiermit die wesentliche und die Bestimmungen die absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewußtsein, das in ihr vorgestellt wird, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchste Macht.“

⁴³ H. U. von Balthasar, *Theodramatik I, Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 113.

⁴⁴ Von Balthasar, *Mein Werk*, Einsiedeln 1990, 58–59.

Die Theologie als Auslegung der göttlichen Offenbarung, so von Balthasar in den *Prolegomena* der *Theodramatik*, muss auch die dramatische Struktur nachvollziehen, die der Offenbarung immanent ist.⁴⁵ Hieraus formuliert von Balthasar sein Anliegen: „Ist also die Theologie inhaltlich wie formal voller Dramatik, so ist es angebracht, dieses Moment ausdrücklich hervorzuheben und eine Art *Kategorialsystem des Dramatischen* aufzustellen.“⁴⁶ Dieses Kategorialsystem des Dramatischen ist die Übertragung der Kategorien des Tragischen auf die Theologie beziehungsweise die Wahrnehmung einer tragischen Struktur in der Theologie. Dabei hat von Balthasar auch die antike Tragödie im Auge, wenn er als Beispiel den „gekreuzigten Prometheus“ als „eine Art Präfiguration des Kreuzes Christi“ bezeichnet⁴⁷ oder Gestalten des Alten Testaments mit den tragischen Helden vergleicht.⁴⁸ Die Grundlage des Tragischen, so von Balthasar, ist begründet in einer Dialektik von Natur und Gnade: Indem der Mensch von Gott geschaffen ist und der Mensch in der Welt in Freiheit handelt, aber durch seine Geschöpflichkeit und die der Welt auf Gott verwiesen bleibt, stoßen Natur und Gnade, Gott und Mensch in dialektischer Form aufeinander, untrennbar und doch aufeinander verwiesen.⁴⁹ Dieses tragische Geschehen, so von Balthasar in *Die Tragödie und der christliche Glaube*, vollzieht sich in jeder menschlichen Existenz, und das macht „Tragödie“ und „Glauben“ zu zwei untrennbaren Polen theologischer Reflexion.⁵⁰ In dieser Schrift, die vor der *Theodramatik* erschienen ist, beschreibt von Balthasar seinen Schlüssel zur griechischen Tragödie, von dem aus er die tragische Dimension der Heilsgeschichte aufdecken will:

Er liegt in dem Paradox, dass die menschliche Existenz die Sphäre des Dumpf-Naturlaften transzendiert und in einen durch das Göttergeschick bestimmten Raum hinaussteht, dass sie gerade so in eine äußerste, irdisch gar nicht aufzurechnende Dunkelheit gerät, aber zu Ehren der Götter sich vor ihrer eigenen Tragik nicht drückt, sondern sie als ihre unbegreifliche, vielleicht selbst die Götter noch übersteigende Größe bejaht.⁵¹

Diese Dimension nimmt er sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wahr. Die Propheten und Heiligen des Alten Bundes seien insofern tragisch,

⁴⁵ Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* I, 113: „Diese Offenbarung aber ist in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch.“

⁴⁶ Von Balthasar, *Theodramatik* I, 116.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. von Balthasar, *Die Tragödie und der christliche Glaube*, in: *Ders., Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 347–365, 354.

⁴⁹ Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* I, 116: „Diese ‚Dialektik‘ von Natur und Gnade gründet darin, daß der Mensch vom Schöpfer in die Freiheit entlassen und deshalb mit einer gewissen natürlichen Kenntnis seines Ursprungs ausgestattet worden ist, die sich in den Mythen verdunkeln mag, aber hintergründig immer vorausgesetzt bleibt. Mit dieser Freigabe des Geschöpfes ist Gott von der Schöpfung her immer schon in der Welt ‚engagiert‘; es gibt also bereits von dorthin eine zwischen-gott-menschliche Dramatik, von der in der biblischen Offenbarung Notiz genommen werden muss, [die] somit theologisch belangvoll ist.“

⁵⁰ Vgl. von Balthasar, *Tragödie*, 347: „Die Begegnung dieser beiden Worte: ‚Tragödie‘ und ‚Glaube‘ ist tief bedeutsam, denn das, was im Tragischen zerbricht, setzt einen Glauben an die unzerbrochene Ganzheit voraus.“

⁵¹ Von Balthasar, *Tragödie*, 353.

als sie ihren Glauben und ihre Heilshoffnung leben müssen angesichts des ihnen drohenden Unheils. So schreibt von Balthasar über den Glaubenden des Alten Bundes, dass er

sterbend verfällt der Unterwelt, dem Hades, dem Infernum, dem Reich der leblosen Toten und Schatten, nicht anders Achilles und Aias und Eurydike, einem Hades, in dessen Dunkel der Gott, für den der Glaubende gelebt hat, nicht mehr gepriesen werden kann.⁵²

Die Überbietung durch die Tragödie Jesu Christi bestehe darin, „dass sie zugleich sie [sc. die alten Tragödien; M. R.] in sich vollendet“⁵³, nicht aber in der tragischen Handlung selbst. In dieser Tragödie, so schreibt er in der *Theodramatik*, erreicht das Drama zwischen Gott und Menschen seinen Höhepunkt, indem die Motive, die ihn in diese Tragödie getrieben haben – die Sühne und die Schuld – nun in ihr Gegenteil verkehrt werden.⁵⁴

Von Balthasar nennt seine theologische Konstruktion der christlichen Heilsgeschichte eine *Theodramatik*, nicht eine *Theotragik*. Der Grund für diese Benennung liegt wohl einerseits schlicht daran, dass der Titel „Tragik“ ein negatives Ende andeuten würde, was mit der christlichen Soteriologie nicht vereinbar wäre, andererseits daran, dass von Balthasar nicht von der griechischen Tragödie im engeren Sinne, sondern vom Theater aus die christliche Heilsgeschichte betrachten will. Die Geschichte Gottes mit den Menschen soll als ein Drama dargestellt werden, in dem Gott der Autor ist und in dem der Mensch sowohl mitspielt als auch dem Spiel zusieht, das auf der Bühne Gottes geschieht. Das Theater hat für von Balthasar die große Fähigkeit, „das Ereignis in ein anschauliches Bild“⁵⁵ zu verwandeln, und so sucht er die Möglichkeit, durch das Theater das Ereignis Gottes in die Theologie neu einzuschreiben. Diese Einschreibung des Dramatischen greift häufig auf Kategorien der klassischen Tragödie zurück, und die Frage, die sich aus diesen Anknüpfungen ergibt, ist diejenige, ob von Balthasars *Theodramatik* nicht letztlich doch eine *Theotragik* ist.

Verschiedene Aspekte sprechen für die Theotragik: Der Grundkonflikt der Heilsgeschichte ist ein tragischer, der zwischen Natur und Gnade, zwischen dem Menschen und der göttlichen Schöpfung, in die er hineingestellt ist und gegen die er sich zu emanzipieren sucht. Diese Zerrissenheit bestimmt die menschliche Existenz und gibt ihr eine nicht abzustreifende tragische Dimension. Diese Tragik mündet in eine menschliche Resignation vor dem Göttlichen und erreicht ihren Kulminationspunkt in Jesus Christus, genauer in seinem Schrei am Kreuz, welcher der äußerste Ausdruck menschlicher

⁵² Von Balthasar, *Tragödie*, 354.

⁵³ Von Balthasar, *Tragödie*, 356.

⁵⁴ Von Balthasar, *Theodramatik* III, Die Handlung, Einsiedeln 1980, 312: „Das Drama zwischen Mensch und Gott erreicht hier seine *Akmē*, da die perverse endliche Freiheit all ihre Schuld auf Gott als den einzigen Angeklagten und Sündenbock wirft, und Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen lässt“.

⁵⁵ Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* I, 17.

Gottesverlassenheit ist.⁵⁶ Trotz dieser tragischen Dimension der beschriebenen Heilsgeschichte ist die *Theodramatik* von Balthasars in ihrem Wesen nicht tragisch zu nennen. Von Balthasars Ausrichtung am „Welttheater“ zeigt bereits an, dass das Tragische ein wichtiges Element der Handlung ist, aber nicht die gesamte Handlung bestimmt. Von Balthasar beschreibt die biblische Geschichte als *Heilsgeschichte*. Die tragischen Elemente sind dramatische Teile einer Handlung, die als Ganze nicht tragisch ist. Indem von Balthasar seine Theodramatik als christliches Welttheater schreibt, tut er etwas, was in die Richtung dessen geht, was Jaspers „die Verwandlung des Tragischen in ästhetische Unverbindlichkeit“ nennt.⁵⁷ Zwar ist das Tragische auch in von Balthasars Theodramatik als unverzichtbarer Bestandteil präsent und somit in einem gewissen Sinne verbindlich, aber indem es im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte steht, wird es zur Ästhetik. Am Ende dieser Geschichte steht eben nicht der Schrei der Gottesverlassenheit, sondern die Erlösung des Menschen, und diese macht die darauf hinführende Handlung zu einer dramatischen, aber nicht zu einer tragischen. Das Tragische lebt von dem Bestehen unversöhnlicher Gegensätze, in denen sich der Mensch verstrickt. Damit wäre weder eine vollkommen gute noch eine vollkommen böse Welt tragisch zu nennen, wie Scheler mit Recht anmerkt:

Weder in einer Welt, die in dem Sinne einer „sittlichen Weltordnung“ teilhaftig wäre, dass die Kräfte und Vermögen der Dinge genau nach dem Maße ihres Wertes verteilt und kräftig wären [...] noch in einer Welt, da man die Kräfte jenen Forderungen gesetzlich entgegengerichtet verspürte, ihnen sich widersetzend und aus dem Wege gehend, wäre Tragisches möglich. Eine „satanische“ Welt höbe das Tragische so gut auf wie eine vollkommen göttliche.⁵⁸

Ohne Zweifel sind in der Theodramatik von Balthasars tragische Elemente vorhanden. Aber diese sind immer eingebunden in eine Gesamthandlung, die als Ganze nicht tragisch ist – für den Christen von Balthasar auch gar nicht tragisch sein kann. Es geht von Balthasar – wie er in den *Prolegomena* seiner *Theodramatik* schreibt – darum, eine Weiterführung seiner *Theo-Phanie* zu schaffen, welche die ästhetische Dimension der Theologie darstellt, den Versuch, das Schauen der Offenbarung, die Begegnung mit dem Göttlichen hinzunehmen in die eigene Existenz beziehungsweise die eigene Existenz in die dramatische Handlung einzufügen und sich von ihr ergeifen zu lassen.⁵⁹ Die *Theodramatik* ist für von Balthasar der notwendige Zwischenschritt vom bloßen Schauen des Göttlichen hin zur *Theo-Logik*, der intellektuellen Durchdringung dieser Offenbarung, die am Schluss dieses Dreischritts steht. Es geht von Balthasar um die Eröffnung einer dramatischen oder sogar partiell tragischen Perspektive der Theologie, nicht um die Feststellung, dass die Theologie als Beschreibung der Heilsgeschichte selbst tragisch sein soll.

⁵⁶ Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* I, 21.

⁵⁷ K. Jaspers, *Über das Tragische*, München 1947, 132.

⁵⁸ Scheler, 160.

⁵⁹ Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* I, 15 f.

Die Möglichkeit einer christlichen Theotragik

Hans Urs von Balthasar hat mit seiner *Theodramatik* den weitestreichenden Versuch vorgelegt, die christliche Heilsgeschichte und die diese Heilsgeschichte deutende Theologie auf ihre tragische Dimension hin auszulegen. Dennoch schildert von Balthasar eine Geschichte Gottes mit den Menschen, die auf die Erlösung des Menschen zielt und diese Erlösung auch durchsetzt. Eine tragische Handlung lebt von einer unversöhnlichen Zerrissenheit. Diese muss nicht zum Unheil führen, aber sie muss die Möglichkeit des Unheils offenhalten. Von Balthasar deutet die Tragödie als ein dialektisches Geschehen, das sich letztlich aufhebt und damit inhaltlich auf einer Höhe mit den dialektischen Deutungen Schellings und Hegels liegt: Die tragische Differenz läuft auf eine strenge Teleologie hinaus, welche die tragische Offenheit letztlich vernichtet. Von Balthasar hat in seiner *Theodramatik* durchaus eine Offenheit gesehen, wenn er schreibt, dass man nicht behaupten solle, „mit dem Drama Christi sei im Grunde alles gesagt, gezeigt, erschöpft“⁶⁰. Die gesamte Geschichte läuft auf ein noch ausstehendes Ende zu:

Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil, und schon taucht die Frage auf, ob dieses Ringen einen bestimmten oder ungewissen Ausgang hat. Kennen wir den fünften Akt?⁶¹

Wäre von Balthasar bei dieser Frage stehen geblieben, hätte er eine *Theotragik* verfasst. Von Balthasar kennt jedoch den fünften Akt, und auf dieses Finale hin entwirft er seine ganze *Theodramatik*: Es ist die Apokalypse.⁶² Dieses große, von Gott gesetzte Finale hat kein offenes Ende, sondern stellt den letztgültigen Sieg des Göttlichen dar und ist somit nah bei den dialektischen Tragödien-Deutungen Schellings und Hegels. Von Balthasar beschreibt zwar immer wieder, dass der Mensch nicht um den Sieg Gottes wissen könne und dass diese Offenheit eine schmerzhaftige Tragik der menschlichen Existenz sei. Diese Tragik ist jedoch diejenige des Menschen, nicht die der göttlichen Heilsgeschichte. Diese Differenzierung hat von Balthasar nicht beachtet; sie ist aber notwendig für die Möglichkeit einer christlichen Tragödie beziehungsweise einer tragischen Gesamtdeutung der Theologie.

Von Balthasar hat die Geschichte Gottes mit dem Menschen beschrieben, sie auf die Frage hin bearbeitet, was Gott mit den Menschen macht. Diese Perspektive kann nur dann eine tragische werden, wenn Gott scheitert. Eine tragische Erzählung dieser biblischen Geschichte kann nur die des Menschen mit Gott sein, nicht umgekehrt. Diese Geschichte ist der von von Balthasar erzählten in vielen Punkten gleich – und dennoch eine völlig andere. Die tragische Dimension der Geschichte des Menschen mit Gott kann nur dann die Geschichte bestimmen, wenn sie die Geschichte des Menschen ist, der diese

⁶⁰ Von Balthasar, *Theodramatik* I, 108.

⁶¹ Von Balthasar, *Theodramatik* I, 113.

⁶² Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* III, 15–63.

Geschichte wahrnimmt, ohne sein eigenes Ende zu kennen beziehungsweise das Ende der Geschichte. Das von von Balthasar beschriebene Opfer Christi ist in seinem tragischen Wesen *nicht* die Entscheidung über Heil und Unheil, sondern nur die Zuspitzung: gewollte, aber nicht vollendete Zusammenführung der tragischen Gegensätze. Das Phänomen des Tragischen liegt eben nicht im Opfertod selbst, sondern im möglichen Scheitern des Opfers. Bereits Aristoteles hatte festgestellt, dass der tragische Held nicht „als makelloser Mann einen Umschlag vom Glück ins Unglück“ erfahren dürfe.⁶³ Der tragische Held dürfe weder ein makelloser Mann noch ein Schuft sein, sondern jemand, mit dem das Publikum sich identifizieren könne und der durch einen ungewollten Fehler „schuldlos schuldig“ in einen Unheilszusammenhang gerate. Hans-Dieter Gelfert hat die verschiedenen möglichen Todesarten in einer Tragödie analysiert und „neun Siebe“ erarbeitet, welche die Form des tragischen Untergangs passieren muss. Eines der Siebe nennt er den „Märtyrertod“; nach dieser Definition wäre der Tod Christi als Märtyrertod zu deuten, und somit zwar heroisch, aber nicht tragisch.⁶⁴ Indem Christus durch sein Opfer in seiner Schuldlosigkeit eine Schuldfrage beantwortet, wird sie tragisch entwertet, wie Scheler erkannt hat.⁶⁵ Der Unterschied des christlich gedeuteten Opfertodes zum tragischen Tod liegt darin, so Scheler, dass nicht der Tod selbst oder die Entscheidung zum Tod die Tragik bestimmt, sondern der Unheilszusammenhang, der ihn provoziert: „Die moralische oder die ‚verschuldete Schuld‘ ist gegründet im Wahllakt; die tragische oder unverschuldete Schuld schon in der Wahlsphäre.“⁶⁶ Diese Wahlsphäre der Geschichte des Menschen mit Gott in ihrer unheilvollen Offenheit und Zerrissenheit zu beschreiben, ist nur aus der Perspektive des Menschen möglich, für den diese Geschichte ein offenes Ende hat beziehungsweise das Opfer Christi eine Entscheidung darstellen *kann*, aber nicht *muss*. Diese Geschichte als Tragödie zu beschreiben ist möglich als eine Erzählung menschlicher Handlungen, die am Göttlichen scheitern oder scheitern können, als Geschichte von Menschen, die mit dem Göttlichen ringen, die vielleicht sogar bestimmte Handlungen des Göttlichen mit Hoffnungen verbinden können, die aber nicht nur auf die ausstehende Erlösung warten, sondern nicht wissen, ob es sie gibt. Die Biographie Jesu, wie sie in den Evangelien erzählt wird, wäre eine tragische, wenn sie am Kreuz enden und nicht von der Auferstehung künden würde, ähnlich wie die gesamte Geschichte eine tragische wäre, wenn sie nicht in einer als letztendliche Erlösung verstandenen Apokalypse enden würde. Eine tragi-

⁶³ Vgl. *Aristoteles*, 1452b.

⁶⁴ Vgl. *Gelfert*, Tragödie, 13: „Wer sein Leben für seinen Glauben läßt, erwirbt sich die Märtyrerkrone, wird aber nicht als tragischer Held empfunden, da sein Tod ein Triumph, aber kein Scheitern ist. Das gleiche gilt für den, der sein Leben für einen Mitmenschen opfert. Bei beiden hat das Sterben etwas bewundernswert Heroisches, aber nichts Tragisches.“

⁶⁵ Vgl. *Scheler*, 163: „Überall also, wo die Frage: ‚Wer hat Schuld?‘ eine klare, bestimmte Antwort zuläßt, fehlt der Charakter des Tragischen. Erst da, wo es dafür keine Antwort gibt, taucht die Farbe des Tragischen auf.“

⁶⁶ *Scheler*, 168.

sche Handlung muss nicht im Unheil enden, aber sie darf es auch nicht als vorübergehendes Übel erachten. Eine theologische Gesamtschau dieser Geschichte kann daher selbst nicht tragisch sein, auch wenn der Inhalt, auf den sie sich stützt, tragische Elemente haben kann.

Von Balthasar hat nicht differenziert zwischen der Perspektive der gesamten christlichen Heilsgeschichte, welche die Perspektive Gottes ist, und der Perspektive des Menschen. Letztlich ist dies der Zwiespalt zwischen dem subjektiv Tragischen, dem tragischen Phänomen, und der objektiven Reflexion des Tragischen: Eine Theologie, die sich als Reflexion einer bestimmten, als Offenbarung verstandenen Handlung versteht, kann nicht selbst tragisch sein. Von Balthasar hat dies vielleicht sogar erkannt, als er die *Theo-Logik* der *Theo-Dramatik* nachordnete: Die Rationalität löst die Tragik ab. Nietzsche hat in der sokratischen Philosophie den Tod der Tragödie erkannt; philosophiehistorisch ist es durchaus nachvollziehbar, dass die Tragödie – wie auch die Philosophie – eine Anfrage an die mythische Welt darstellt in ihrem göttlichen und widergöttlichen Ringen, die Philosophie aber nicht bei dieser Frage stehen bleibt, sondern Antworten sucht und auch findet. In dieser Rationalisierung geht etwas verloren, nämlich die Welt in ihrer Zerrissenheit und Endlichkeit wahrzunehmen, das, wovon das Tragische lebt. Jaspers spricht hier von einer „Lähmung der existentiellen Aktivität“:

Der Gehalt ist verloren, wenn ich mich in Sicherheit glaube, und nur zusehe wie einem Fremden. [...] Dann blicke ich aus sicherem Hafen auf die Welt, als ob ich nicht mehr mit meinem Geschick in ihr auf ungewissem Schiffe das Ziel suchte.⁶⁷

Philosophie wie auch Theologie sind als Rationalisierung des Nichtrationalen Weiterführung und Ende der Tragödie zugleich. Philosophie wie Theologie können aus der je eigenen Perspektive tragische Dimensionen der Welt wahrnehmen und beschreiben, aber bereits in dieser Beschreibung ist das Tragische selbst überwunden. Was Jaspers für die Philosophie beschreibt, gilt gleichermaßen für die Theologie:

Das ursprünglich tragische Anschauen ist zu bewahren. Es ist die eigentliche Geschichtlichkeit freizuhalten, in der das tragische Anschauen entspringt und sich erfüllt. Wir müssen nicht erklären wollen, was war, sein wird und immer ist, sondern vernehmen, was zu uns sprechen will. Die Aufgabe des Philosophierens ist nicht, in Analogien zu endlichem Weltwissen eine Anwendung von tragischen Kategorien auf ein Totalwissen vom Sein zu machen, sondern eine Sprache zu finden aus dem Hören der Chiffren.⁶⁸

Eine christliche Tragödie beziehungsweise die Erzählung der christlichen Heilsgeschichte als eine tragische Handlung ist dann möglich, wenn diese nicht als „Totalwissen vom Sein“ erzählt wird, sondern als das Tragische, das widerfahren ist: „Das Tragische ist nicht in der Transzendenz, nicht im Grund des Seins, sondern in der Erscheinung der Zeit.“⁶⁹ Die christliche

⁶⁷ Jaspers, 133.

⁶⁸ Jaspers, 142.

⁶⁹ Jaspers, 143.

Heilsgeschichte ist auch die Geschichte menschlicher Existenz mit all ihren Facetten: der Begegnung mit dem Göttlichen, aber auch dem Wissen um Scheitern, Endlichkeit und Tod, und dem Nichtwissen, ob diese Geschichte wirklich eine Heilsgeschichte ist. Als Darstellung einer solchen Erfahrung – nicht als Reflexion dieser Erfahrung – ist eine christliche Tragödie möglich.

Die tragische Dimension des Christlichen

Das Tragische vollzieht sich, so Jaspers, als „Erscheinung der Zeit“. Die in der Bibel erzählte Geschichte ist die Geschichte der Erscheinung Gottes in der Zeit. Diese Geschichte ist keine Tragödie, aber sie verfügt über eine tragische Dimension und ist als Tragödie erzählbar. Nicht das einzige, aber das zentrale Motiv des Tragischen in der Bibel ist das Opfer. Dieses Opfer ist die Konsequenz einer Verstrickung in ein Unheil. In der griechischen Tragödie ist es die mythische Macht des Schicksals, das ein Opfer einfordert und den tragischen Helden ins Unheil stürzt. Die Bibel spricht selten vom Schicksal, aber auch sie kennt den Kampf des Menschen gegen einen ihn umgebenden Zusammenhang, dem er ausgeliefert ist: Es ist die menschliche Sterblichkeit, die durch den Sündenfall in die Welt kam; es ist das Wissen um das eigene Ausgeliefertsein an eine Welt, die Unheil bereithält und der man nicht entkommen kann; es ist das Wissen um die eigene Endlichkeit, die den Menschen nach Erlösung suchen lässt. Die markanteste Figur des Alten Testaments im Sinne des Tragischen ist der Gottesknecht im Buch Jesaja, der „schuldlos schuldig“ großem Leid ausgesetzt ist und gerade durch dieses Unheil zum Heilsträger seines Volkes wird. Er ist schuldlos, da er selbst nicht gefehlt hat, aber zugleich schuldig als Teil des schuldigen Volkes, für das er ein Sühnopfer darstellt. Für dieses Opfer entscheidet der Knecht sich nicht, er ist im Unheil verstrickt, und erst diese Verstrickung macht das Opfer zu einem tragischen: Der tragische Held wählt nicht das Opfer; zum Opfer machen ihn die Umstände, in die er gestellt ist.⁷⁰ Der Gottesknecht erleidet ein Unheil, dem er nicht entkommen kann, und indem er dieses Unheil als Auftrag Gottes deutet, wird es zum Sühnopfer. Dieses Motiv stellt die Brücke dar zu dem für die Christen zentralen Opfer, dem Tod Jesu Christi. Benjamin hat das tragische Opfer aus zwei Perspektiven beschrieben: als retrospektives Sühnopfer und als prospektive Erweckung des Neuen.⁷¹ Beide Dimensionen des tragischen Opfers beschreiben das Opfer Jesu Christi. Es wird vollzogen als Sühne und nimmt retrospektiv den Unheilszusammenhang, der das Opfer einfordert, in den Blick: die Macht von Sünde und Tod. Titulaturen wie „Menschensohn“, „Gottesknecht“ oder „Lamm Gottes“ deuten auf dieses tragische Opfer des Schuldlos-Schuldigen hin, der unschuldig wie ein „Lamm zur Schlachtbank“ ge-

⁷⁰ Vgl. *Scheeler*, 168.

⁷¹ Vgl. *Benjamin*, 87.

führt wird, aber als Mensch und Menschensohn Anteil an der großen menschlichen Schuld hat. Die Prospektive des Opfers Christi stellt der Neue Bund dar, der mit diesem Opfer gestiftet wird. Erst aus der Perspektive dieses Neuen wird der Tod Christi zum tragischen Opfer. Scheler hat festgestellt, dass erst in der Durchsetzung des Neuen das Opfern des tragischen Helden, welches dieses Neue begründet, zum tragischen Opfer und nicht zur Hinrichtung eines Verbrechers wird.⁷² Diese nachträgliche Deutung des tragischen Helden gibt ihm als Leidendem eine neue Ebene, die im Leiden selbst zwar nicht sichtbar wird, aber wirkmächtig ist: Es ist die Diskrepanz zwischen dem Verbrecher der Gegenwart und dem Heilsbringer der Zukunft, die in dieser einen Person aufscheint. Scheler hat diesen „tragischen Verbrecher“ mit Worten beschrieben, die wohl nicht zufällig an den Gottesknecht oder den Gekreuzigten erinnern:

Der tragische Mensch geht innerhalb seiner „Gegenwart“ notwendig still und lautlos seinen Gang. Er schleicht unerkannt durch die Menge; wenn er nicht gar in ihr als Verbrecher gilt. Das Fehlen einer Instanz, die Genius und Verbrecher scheidet, ist hier kein zufälliges, sondern ein notwendiges Fehlen.⁷³

In diesem Augenblick, dem Augenblick der Opferhandlung selbst, die aber nicht als Opferhandlung erkannt wird, ist der tragische Held als Verbrecher auf sich selbst zurückgeworfen, in eine Einsamkeit, wie sie radikaler und absoluter nicht sein könnte. Zwei Szenen der Passion Christi sind in besonderer Weise Ausdruck dieser Einsamkeit: der Schrei am Kreuz („Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) und die Todesangst im Garten von Gethsemane. In beiden Szenen liegt die Tragik in der Differenz zwischen der Einsamkeit und der Todesverfallenheit des Verbrechers auf der einen Seite sowie seiner Rolle als Sühnopfer der ganzen Welt auf der anderen Seite. Scheler schreibt über die Gartenszene:

Hier erscheint gleichsam das Gesamtschicksal der Welt wie komprimiert im Erleben eines Menschen, als stünde er in diesem Moment allein und doch in der „Mitte“, im Zentrum aller Kräfte, die das Universum bewegen. Er erlebt, wie ganze Epochen der Geschichte in ihm erscheinen, ohne dass ein Anderer darum weiß; wie Alles in seiner Hand als des „Einen“ liegt.⁷⁴

Indem der tragische Tod zum Sühnopfer wird, vollzieht sich Erlösung. Nietzsche hat im tragischen Tod die Wiederherstellung einer grundlegenden Einheit erkannt (gegen die der tragische Held sich aufgelehnt hat und deshalb sterben muss).⁷⁵ So ist auch der Tod Christi deutbar als die Wiedervereinigung dessen, was getrennt war: Der Mensch hat sich durch seine Tren-

⁷² Vgl. Scheler, 167: „Erst in dem Maß als seine neuerlebten Werte sich durchsetzen und zur geltenden ‚Moral‘ werden, mag er – in historischer Rückschau – als sittlicher Heros erkannt und anerkannt werden. Darum gibt es, streng genommen, keine gegenwärtigen Tragödien, sondern nur vergangene.“

⁷³ Scheler, ebd.

⁷⁴ Scheler, 168

⁷⁵ Vgl. Nietzsche, Geburt, 73.

nung oder seine Distanz zu Gott in einen Unheilszusammenhang begeben. Diese Trennung wird durch Christus überwunden, und in dieser Überwindung geschieht Heil.

Die Tragik spricht einem unentrinnbaren Unheilsgeschehen eine Heilsdimension zu: Im Unheil geschieht Heil. Dieses tragische Geschehen ist auch das Grundgeschehen des Christentums: Im offensichtlichen Unheil des Kreuzestodes ist etwas Heilvolles geschehen. Wie in der Tragödie die mythischen Mächte des Schicksals überwunden werden, wird in der tragischen Handlung des Kreuzestodes die Macht des Todes überwunden. Die tragische Deutung dieses Ereignisses betont die Unentrinnbarkeit dieses Opfers, das erst durch diese zu einem tragischen Opfer wird und keinen Märtyrertod darstellt. Die tragische Deutung – und hier liegt der Unterschied zur Theodramatik – weist darauf hin, dass die Heilsdimension dieses Ereignisses in der Deutung selbst liegt, nicht im Handeln eines Gottes. Das unterscheidet die tragische von der theologischen Deutung des Kreuzestodes.

Die griechische Tragödie deutet die menschliche Existenz als in ein Unheil verstrickt, gegen das sie sich auflehnt. Die Tragödie sieht den Menschen im Kampf gegen die mythischen Mächte des Schicksals. Auch das Christentum sieht den Menschen im Kampf gegen Mächte, gegen die er nicht gewinnen kann: Leid und Tod. Die tragische Beschreibung dieses existenziellen Konfliktes kann der christlichen Theologie helfen, ihren eigenen Grundkonflikt schärfer zu fassen: Wenn das Christentum sich als Erlösung begreift, muss es akzentuiert auf das blicken, was es erlösen will und was Erlösung für die erlöste Existenz bedeutet. Die griechische Tragödie kennt keine dem Christentum vergleichbare Erlösung, der tragische Mensch hat nicht die Hoffnung, die Mächte des Schicksals besiegen zu können, die ihn in den Untergang ziehen. Gerade weil der den Menschen erlösende Gott fehlt, entwickelt die Tragödie einen um so höheren Humanismus: Der tragische Mensch entwickelt seine Menschlichkeit gerade angesichts seiner Ohnmacht gegenüber dem Schicksal; sie tritt strahlend hervor, weil sie sich vom Dunkel des Schicksals absetzen will. Der tragische Mensch weiß um seine Sterblichkeit und kann gerade in ihr seine wahrhaft humanistische Größe entdecken. Die christliche Theologie ihrerseits hebt darauf ab, dass dieser Mensch von Gott erlöst ist. Gerade die Wahrnehmung der tragischen Dimension des Menschen kann dieser Theologie helfen, die Größe des Menschen nicht nur von Gott her zu denken, sondern aus diesem selbst heraus zu entwickeln.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 4 · 2014

ABHANDLUNGEN

Adrián Jorge Taranzano

„Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede 481

Michael Rasche

Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums 514

Mathias Wirth

Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers 534

Hans-Ludwig Ollig SJ

Franz von Kutschera als Religionsdenker 551

BEITRAG

Dieter Böhler SJ

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“ 585

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- LIC. THEOL. ADRIÁN JORGE TARANZANO** Unterer Anger 17
80331 München
ataranzano@hotmail.com
- DR. PHIL. DR. THEOL. MICHAEL RASCHE** Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Philosophie
Ostenstraße 26
85072 Eichstätt
Michael.Rasche@ku.de
- DR. DES. MATHIAS WIRTH, DIPL.-THEOL.** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
(UKE)
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinstraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Ollig@sankt-georgen.de
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Boehler@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 Abonnementspreis 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.

Absurdität, Solidarität und Sinn

Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers

VON MATHIAS WIRTH

Die Versöhnung von neuzeitlichem Freiheitsbewusstsein und christlicher Theologie und die Bewährung des Unbedingtheitscharakters des Autonomie-Denkens als möglicher Denkform der Theologie figurieren als Grundanliegen Thomas Pröppers¹, dessen Theologie zu den elaboriertesten katholisch-theologischen Ansätzen der Gegenwart gehört². Obwohl Pröpfer diverse Formen einer „Regression des Freiheitsbewusstseins“ diagnostiziert,³ hält er trotz aller Bedingtheit der Freiheit am sittlichen Bewusstsein des Menschen fest. Er wählt in diesem Zusammenhang auch Albert Camus zu seinem Gesprächspartner, der die Wahrheit menschlichen Daseins zugleich als Bitterkeit ausmacht und den *homme absurde* als sisyphotische Existenz expliziert und den gleichnamigen Mythos als „Darstellung des Absurden als Grundsituation des Menschen“⁴ einführt. Obwohl das Erleben von Sinnlosigkeit in Camus' Denken Integral menschlichen Daseins ist und er keine Beruhigung dieser Situa-

¹ Vgl. *M. Bongardt*, *Verlorene Freiheit? Von Gottes und der Menschen Handeln in einer unübersehbaren Welt*, in: *M. Böhnke [u. a.]* (Hgg.), *Freiheit Gottes und des Menschen*, Regensburg 2006, 336–357, hier 336–338.

² Kürzlich hat Hansjürgen Verweyen sein Lob und seine Kritik auf das Freiheitsdenken Pröppers noch einmal zusammengetragen und aktualisiert, vgl. *H. Verweyen*, *Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpfer*, in: *ThPh* 88 (2013), 510–535; weiterhin *E. Kaufner-Marx*, *Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannberg und Thomas Pröppers*, Würzburg 2007, 343–366.

³ Obwohl eine solche Regression keine Problematik der postmodernen Gegenwart allein ist, sind es doch gegenwärtig zu beobachtende Tendenzen wie „Tod des Subjekts, Anonymisierung der Schuld, Manipulation der Leitbilder und Werte [...], diffuse und fragile menschliche Identität, Schwinden moralischer Kompetenz [...]“, die Pröpfer zur These von der Regression des Freiheitsbewusstseins animieren, vgl. *T. Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band II, Freiburg i. Br. 2011, 751; sowie *D. van de Loo*, *Hölzerne Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung*, Regensburg 2007, 245 f.; *P. Platzbecker*, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer*, Regensburg 2003, 94 [Anm. 27]; und *U. Rub*, *Der Freiheit eine Gasse. Zu Thomas Pröppers Theologischer Anthropologie*, in: *HerKorr* 66/2 (2012) 94–97, hier 97. Es sind auch diverse hyperreduktionistische Monismen in biowissenschaftlichen Naturalismen, die den Menschen von den „Strapazen der Freiheit“ befreien wollen und dabei zumindest in den Feuilletons breites Echo finden, wie Pröpfer herausstellt, vgl. *Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band II, 837–844. Dazu auch *B. Nüsche*, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 398. Den damit zusammenhängenden Monismustreit über die Rückführung alles Geistigen auf Materielles bespricht Pröpfer ebenfalls als Herausforderung seines Freiheitsdenkens, vgl. *T. Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band II, 853–857. Zur Frage nach dem Ende der Freiheit des Menschen nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging vgl. *M. Wirth*, *Der (un)durchsichtige Mensch der life sciences. Wie valide ist Karl Rahners äignamischer Mensch nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging?*, in: *ThZ* 68 (2012), 335–354, hier 335–338. Zu beachten ist insgesamt, dass Autonomie nicht ausweisbar und phänomenologisch nicht zu validieren ist. Allerdings kann transzendentales Denken den exzessiven Charakter des Menschen verständlich machen, vgl. *Nüsche*, 296.

⁴ *H. Verweyen*, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 119.

tion durch einen *l'horizon du divin* gestattet⁵, leitet er keineswegs zu einer systematischen Lebensverachtung an⁶, auch nicht zu somnolenter Apathie oder einer *fuga saeculi*⁷, wie sie in der Selbsttötung gesucht wird. Camus' Freiheitsbegriff erweist sich als intersubjektiv verpflichtet und als *actus humanus*, der jeder insgeheimen Selbstverachtung ein apotropäisches Nein des Protests entgegensetzt. Pröpper imponiert dabei das Ausbleiben (ethischer) Indolenz des *homme révolté*⁸ und Camus' Votum für eine zu *solidarité* befähigte Freiheit⁹, die selbst dort Bestand hat, wo sie nicht in einen universalen Horizont von Sinn integriert werden kann.¹⁰ Einen solchen Horizont als „Hoffnung auf Hoffnung“ entwickelt Pröpper allerdings insofern in kritischer Distanz zu Camus, als er sich dem christologischen Dogma verpflichtet weiß.

1. Pröppers Interesse an Camus' Ethik des Absurden

Bei Camus findet Pröpper eine beachtenswerte Einstellung, sich zur Unerklärbarkeit und Absurdität menschlichen Lebens zu verhalten:¹¹ die Frage nach dem Sinn des Menschseins in ihrer Unbeantwortbarkeit aushalten und statt verzweifeln, aber tatenlosen Sinnierens ins Leben zurückkehren, um dort das menschenmöglich Gute zu tun, das zur Verheißung von Sinn wird, wo immer der Mensch gibt, was er kann, und aufhört zu hassen.¹² Pröpper sympathisiert mit dieser Rückkehr ins Leben als wortloser, aber tatkräftiger Bewältigung eigener Endlichkeit, die nicht im Stande ist, auch nicht in ihrem radikalen Fragen, Endlichkeit zu überwinden. Zur Identität des Menschen

Vgl. auch A. Pieper, Camus' Verständnis des Absurden in Der Mythos von Sisyphos, in: *Dies.* (Hg.), *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*, Tübingen 1994, 1–16, hier 1.

⁵ Vgl. B. Oei, Camus. Sisyphos zwischen dem Absurden und der Revolte, Berlin 2010, 25–27; und H. R. Schlette, Albert Camus: Welt und Revolte, Freiburg i. Br./München 1980, 8.

⁶ Vgl. H. Wernicke, Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist, Hildesheim 1984, 93.

⁷ Vgl. Schlette, 33.

⁸ Sind auch das Leiden und Erleben von Sinnlosigkeit Camus' point de départ, so gibt es nach seiner Beobachtung eine bestimmte Grenze, die nicht überschritten werden dürfe, und zwar der Moment, in dem der Sklave zu revoltieren beginne. Es gebe also etwas im Menschen, das der Sinnlosigkeit nicht einfach preisgegeben sei, das vielmehr Organon der „metaphysischen Revolte“ sei, also das Nein gegen den Zustand des Leids und des Absurden. Das Erleben dieser Grenze aber offenbart Sinn im Sinnlosen und verbietet in Camus' Optik Indolenz und Selbsttötung, vgl. A. Camus, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Hamburg 1961, 16–19; und dazu L. Marin, *Ursprung der Revolte. Albert Camus und der Anarchismus*, Heidelberg 1998, 10f., 71–80; R. Neudeck, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*, Bonn 1975, 171; und A. Pieper, *Kein Weg, nirgends? Sinnvoll leben in der Aporie*, in: C. Hell/P. Petzel/K. Wenzel (Hgg.), *Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes*, Ostfildern 2011, 201; Pieper, *Albert Camus*, München 1984, 102, 130–132; und Schlette, 22. Notabel ist besonders der Unterschied zwischen „metaphysischer Revolte“ und „historischer Revolution“; denn Camus betont hier die Gewaltlosigkeit der metaphysischen Revolte gegenüber der Revolution. Die Maßlosigkeit der Gewalt aber ist für Camus Ausdruck des Absurden und keinesfalls Antidot dagegen: Sein *homme révolté* ist ein Pazifist, vgl. Marin, 89.

⁹ Vgl. P. Kampits, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus'*, Salzburg 1968, 139.

¹⁰ Vgl. ebd. 17–61.

¹¹ Vgl. Neudeck, 171; und Pieper, *Kein Weg*, 121.

¹² Vgl. Pieper, *Camus' Verständnis*, 2f.; und Schlette, „Geben – nicht hassen“, 266–268.

gehört Endlichkeit, die gerade in der Sterblichkeit intensiv empfunden wird.¹³ Endlichkeit und Sterblichkeit werden bei ihm keineswegs bagatellisiert; der Mensch ist bei Camus aufgefordert, die Nachtseiten der Endlichkeit zu bekämpfen, wobei Camus nach Pröpfer die „Evidenzen, die der Affirmation wert sind“, keineswegs übersehen hat, für deren Geltung der immer wieder neu beginnende Versuch der Überwindung des Bösen lohne.¹⁴ Pröpfer spricht in seinem *œuvre* ausführlich und anerkennend über den Camus, dessen Denken und Werk von der doppelten Erfahrung des Elends wie des Schönen ausgeht.¹⁵ Aus dieser Ambivalenz der Welt und des Menschen folgt mit Blick auf das Gesamtwerk Camus' und vor allem mit Blick auf *Die Pest* (1947) keine „bleiern-absurde Gleichgültigkeit“, sondern eine Ethik, die sich mit der leidenden Kreatur solidarisiert¹⁶, die protestiert und Widerstand leistet¹⁷. Demzufolge erweist sich Camus' Solidaritätsdenken als Inspirationsquelle für das Denken Pröpfers, dessen Freiheitsdenken mit seinem Ansatz beim Menschen und seiner Endlichkeit auch nicht umstandslos und universal einen Sinnhorizont zu kreieren vermag, vor dem alle Fraglichkeit in glückliche Evidenz transformiert wäre. Obwohl menschliche Freiheit unter oft widrigen und menschenverachtenden Zuständen der Versklavung und Unterdrückung in Erinnerung gebracht werden muss, besteht in Pröpfers ethisch-relevantem Entwurf der unbedingten Anerkennung von Freiheit und Andersheit nicht der geringste Zweifel am Faktum von Freiheit als formal unbedingter Freiheit: der Freiheit nämlich, sich zu allem und jedem in ein Verhältnis von Distanz setzen zu können.¹⁸ Pröpfer und Camus verbindet, trotz aller Fraglichkeit der Welt und des Wesens des Menschen, unbedingtes Solidaritätsdenken als Modus von Freundschaft und Liebe.¹⁹

2. Camus' zur unbedingten Solidarität entschlossener Arzt Rieux

In Camus' Roman *Die Pest* ist es die Figur des Arztes Bernard Rieux (12)²⁰, die für Pröpfer zum Symbol desjenigen Menschen geworden ist, der, trotz Absurdität, Grauen und Grausamkeit des Alltags, gegen alle Resignation schwindender Hoffnung nie aufhört, dem unbedingten Anspruch des Guten zu folgen²¹; und dies, obwohl Camus seine Figuren laut gegen einen

¹³ Vgl. *M. Bongardt*, Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards, Frankfurt am Main 1995, 330.

¹⁴ Vgl. *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Band I, Freiburg i. Br. 2011, 36 f.

¹⁵ Vgl. *A. Camus*, Kleine Prosa, Reinbek bei Hamburg 2010, 36.

¹⁶ Vgl. *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Band II, 807–809 [besonders Anm. 56].

¹⁷ Vgl. *Pieper*, Kein Weg, 121.

¹⁸ Vgl. *T. Pröpfer*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 28, 60; sowie *Kaufner-Marx*, 327; und *van de Loo*, 217.

¹⁹ Vgl. *Wernicke*, 95.

²⁰ Im Folgenden in Klammern gesetzt sind die Seitenzahlen, die sich auf die von *Uli Aumüller* besorgte Übersetzung von *La Peste* beziehen, vgl. *A. Camus*, *Die Pest*, Reinbek bei Hamburg 1997.

²¹ Vgl. *G. Essen*, Die philosophische Gottesfrage als Aufgaben der Theologie. Konturen eines philosophisch-theologischen Programms, in: *K. Müller/M. Striet* (Hgg.), *Dogma und Denkform*.

Gott protestieren lässt, der verantwortlich ist für eine Welt, in der Kinder grausam gequält werden²².

Rieux ist Arzt in Oran, einer trüben Stadt an der Küste Algeriens unter französischem Regiment (7).²³ In die Zeit seiner ärztlichen Praxis fällt der Ausbruch einer Epidemie über diese Stadt, ihre Ratten und später ihre Menschen.²⁴ Scharenweise kommen die Ratten aus der verborgenen Tiefe der Stadt, aus Kellern und Kanälen, um in der Nähe der Menschen blutend zu sterben. Dabei ist es nicht alleine die Nähe, die die Ratten zu den Menschen suchen, sondern noch mehr der Ratten Totentanz, der sie wie pelzig kriechende Menschen erscheinen lässt und zu Vorböten des menschlichen Sterbens macht. Kurz vor dem Sterben nämlich drehen sich die Ratten im Kreis wie bei einem Tanz, wie ihn nur Menschen tanzen (21). Die Nager tanzen und drehen sich im Todeskampf nicht alleine, sondern taumeln in Gruppen. Und nachts schreien sie, hell zwar und anders als Menschen; aber Geschrei, das verbindet man zuerst mit der Angst und der Not des Menschen. In Oran sollten die grellen Schreie der Ratten Vorböte²⁵ für das tausendfache Schreien, Bersten und Sterben der Menschen sein.²⁶ Erst traut es sich keiner zu denken, dann kaum zu sagen, bis es keinen Zweifel mehr gibt: In Oran, diesem unbedeutenden Nest (10), ist die Pest ausgebrochen (76), und es beginnt nach dem Sterben der Ratten das tausendfache Sterben der Menschen in der grauen Küstenstadt. Die Stadt wird isoliert, keiner darf mehr hinein oder heraus; das Leben in der Stadt der Pest wird zum Leben im Exil auf unbestimmte Zeit. Das Ende des Wütens der Pest ist weder absehbar noch prognostizierbar. In dieser Situation nehmen alle, die (zufällig) in Oran waren, als die Tore auch zur Überwachung durch das Militär geschlossen wurden, eine Haltung der Resignation ein. Man neigt den Kopf, blickt zu Boden und negiert die Option der Zukunft (83, 189).

Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005, 27–36, hier 32; und *J. R. Greipel*, Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht, Freiburg i. Br. 2006, 145 f.

²² Vgl. *M. Striet*, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: *Pröpper*, Theologische Anthropologie, Band II, 1490–1520, hier 1502. Das Töten unschuldiger Kinder ist für den humanistischen Atheismus, der zugleich als Theodizee-Atheismus erscheint, ein Beleg par excellence dafür, dass es Gott nicht geben könne beziehungsweise nicht an ihn nicht geglaubt werden dürfe, da er den Tod von Kindern in Kauf nehme, die hier als Inbegriff der Unschuld verstanden werden.

²³ Vgl. *Oei*, 75, 151.

²⁴ Vgl. *D. R. Ellison*, Understanding Albert Camus, Columbia 1990, 95.

²⁵ Die Ratte als Vorbote des menschlichen Schicksals und Untergangs begegnet auch als Topos bei Günter Grass. Hier kommen die Ratten auch aus den Löchern und Tiefen der Stadt empor, werden von den Menschen aber nicht als Warnung verstanden, sondern mit allen Mitteln, selbst dem der Atombombe, bekämpft. Am Ende hat sich die Menschheit so selbst ausgelöscht, nur die Ratten haben überlebt, vgl. *G. Grass*, Die Rätin, Darmstadt 1986, 84 (beziehungsweise *G. Grass*, Werkausgabe; Band 11 [Die Rätin], Göttingen 1997).

²⁶ So sagt bei Camus die Pest zu den Infizierten: „Leide ein wenig, bevor du stirbst. Ich will mich an deinen Schmerzen weiden“, um so die Perfidie und Absurdität des Gegners des menschlichen Lebens erkennen zu lassen, vgl. *A. Camus*, Dramen, Reinbek bei Hamburg 1961, 181. Dazu auch *Oei*, 307.

Leben ohne Zukunft, ohne jede Hoffnung, erscheint so absurd wie die Praxis des Arztes Rieux in der Zeit des Wütens der Pest: Jeden Tag wird er zu Familien gerufen, in denen schreiende und weinende Menschen, die sich an den Arzt klammern und die doch noch irgendeine Hoffnung mit dem Kommen des Arztes verbinden, der routiniert seine Machtlosigkeit durch einige Formalitäten verschleiert und meist nicht mehr tun kann, als den Infektionsherd zu isolieren, der zuvor ein Vater, eine Mutter, ein Kind, ein Bruder oder eine Schwester gewesen ist (104, 217).²⁷

Der Arzt Rieux ist zu einer Figur geworden, die zeigt, dass die Glaubensoption nicht einfach höher anzusiedeln ist als eine Haltung, die Absurdität annimmt und universalen Sinn exkludiert. Wer würde den Arzt aus Camus' *Die Pest* in seinem aufopfernden Einsatz für die Siechenden weniger redlich nennen als Paneloux, den Prediger in der Jesuitenkirche, der sein Leben weit weniger riskiert als Rieux?²⁸ Es ist nach Pröpper *ex parte hominis*, also philosophisch, nicht ausweisbar, ob die menschliche Existenz absurd oder von der rettenden Liebe Gottes getragen ist. Nur durch eine in Freiheit anzunehmende Offenbarung könne sich für den Menschen diese Frage klären.²⁹

Das Grauen und Sinnlose des rattenhaften Sterbens wird auch nicht gemildert durch die Tun-ergehen-Predigt Paneloux', der erklärt, man sei im Unglück, weil man schuldig geworden sei (109).³⁰ Für Rieux ist es gerade das Ausbleiben von Sinn und Gott, das ihn trotz der Absurdität des Sinnlosen dazu auffordert, solidarisch zu sein.³¹ Er müsse aufhören zu helfen, erklärt Rieux, würde er an Gott glauben, denn dann könne dieser viel besser heilen (145). In Rieux' Sicht ist die Situation der Sinnleere und des Grauens das Schibboleth des Daseins: „Und ich werde mich bis zum Tod weigern, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“ (247).³² Aber es gibt

²⁷ Vgl. Pieper, Albert Camus, 134.

²⁸ Friedrich Nietzsche hat mit seiner „See-Metapher“ die Frage aufgeworfen, ob es nicht ein (moralisches) Höhersteigen des Menschen geben könne, wenn es die Gottesoption und mit ihr die Bonisierung und Funktionalisierung von Leid nicht gäbe, mithin der Mensch zur alleinigen Verantwortung gerufen wäre: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selbst ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt“ (KSA, II, 167). Vgl. dazu B. Rosenthal, Die Idee des Absurden. Friedrich Nietzsche und Albert Camus, Bonn 1977, 66. Jedenfalls steht auch Camus' Figur des Arztes Rieux für eine solche Sicht des Atheismus, der keineswegs in einem moralischen Desaster enden muss.

²⁹ Vgl. Pröpper, Evangelium, 40.

³⁰ Vgl. Ellison, 106–109; Greipel, 105 f., 177–182; Kampits, 87; Neudeck, 176; Oei, 155; und Rosenthal, 67.

³¹ Vgl. ebd. 305; sowie Marin, 94; Pieper, Albert Camus, 124–126; und Wernicke, 96.

³² Vgl. Neudeck, 175; Marin, 79; Oei, 117; und ferner Ellison, 117; sowie E. Mairhofer, Hang und Verhängnis. Der Gegensatz der beiden Thesen in Camus' Früh- und Spätphilosophie, Innsbruck 1990, 77. Zwar kann man dem Gedanken eine *ratio* nicht gänzlich absprechen, wonach die Welt und mithin ihr *malum* so ist, wie es ist, damit Freiheit möglich sei. Weil Gott die Liebe des Menschen gewinnen wolle, toleriere er das Böse als Absturz der Freiheit. Zu Recht aber moniert Michael Bongardt, dass es im Angesicht von Horror und Katastrophe unerträglich sei, achselzuckend auf den Preis der Freiheit zu verweisen, vgl. M. Bongardt, Das Böse annehmen vor Gott?

Evidenzen des Guten im Absurden; Rieux hört trotz der Verzweiflung über das grausame Sterben nicht auf, seine Freiheit für das Leben der Anderen einzusetzen, und er erlebt trotz des Wütens der Pest Freundschaft und Wonne, als er mit Tarrou im Meer schwimmt (291–292)³³; aber das ist nur ephemeres Glück; der Kiefer des Todes zermalmt auch bald Tarrou. Die Absurdität der Welt offenbart sich abermals, als Rieuxs Freund blutsuckend und unter Krämpfen eigentlich nicht stirbt, sondern krepitiert (327). Den Tod seiner Frau registriert Rieux später mit der Ruhe, die jemand hat, der das Hoffen und Feiern aufgegeben hat (331). All das macht ihn aber nicht zum Misanthropen, er fühlt sich mit allen Menschen verbunden und ist im Stande, am Ende der Katastrophe unter den Feuerwerken der Überlebenden ohne religiöses Pathos zu sagen, „dass es an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten gibt“. (350)³⁴ So steht am Ende von *Die Pest* Camus' Bild einer „Welt ohne Transzendenz“.³⁵ Gegen den Verdacht, aus einer solchen Sicht der Welt folge notwendig Verstummen, Lethargie und Tod steht Camus mit seinem Protest, der die Welt bejaht, ohne in ihr eine Schöpfung Gottes erkennen zu können.³⁶

3. Pröppers Hinweis auf Camus' Ethik unbedingter Solidarität

Es ist besonders die Figur des Arztes in *Die Pest*, die Bedeutung für Pröppers Freiheitsreflexion und Ethik gewinnt. Es geht um Evidenzen, die vorbehaltlos zum Handeln auffordern, obwohl insgesamt weder Welt noch Mensch durchschaut und als letztlich sinnvoll erkannt wären.³⁷ Dies aber bedeutet bei Camus nicht, dass es nicht dennoch ein Handeln geben könne, zu dem der Mensch ethisch verpflichtet sei. In *Die Pest* ist es der Arzt von Oran, der von einer solchen Sollens-Evidenz geleitet ist und das Gute tut, ohne dieses in ein Sinnkontinuum einordnen zu können. Camus' absurde Welt führt also nicht geradewegs in den Untergang; gerade Rieux steht für einen „verantwortlichen Freiheitsgebrauch“, wie Pröpper herausstellt.³⁸

Für Pröpper ist das folgende, ethisch hoch respektable *Vademecum* des Arztes Rieux deshalb bemerkenswert, weil es trotz des Empfindens von Absurdität Gültigkeit hat:

Theodizeeveruche als Einübung ins Menschsein, in: *R. Renz* (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 235–254, hier 251 f. Diesen Protest hat keiner so prägnant artikuliert wie Rieux in Camus' *Die Pest*.

³³ Vgl. *Ellison*, 110–113; und *Wernicke*, 95.

³⁴ Mit dieser positiven anthropologischen Deutung unterscheidet sich Camus von der christlichen Anthropologie, die eher dazu neigt, erbsündenlogisch von einer pessimistischen Anthropologie auszugehen, die aber die Zukunft als Erlösung beschreibt. Bianca Rosenthal hat darauf hingewiesen, dass es sich in Camus' Interpretation umgekehrt verhält, da er die Zukunft des Menschen anders als seine Gegenwart für verloren hält, vgl. *Rosenthal*, 68.

³⁵ Vgl. *U. Timm*, Vom Anfang und Ende. Über die Lesbarkeit der Welt, München 2011, 126.

³⁶ Vgl. *M. Striet*, Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig, in: *Hell/Petzel/Wenzel*, 172–182, hier 175; und *Timm*, 126 f.

³⁷ Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, Band I, 48.

³⁸ Vgl. ebd. 49; und *Ellison*, 97.

Ich weiß nicht, was mich erwartet und was nach all dem hier kommen wird. Vorerst sind da die Kranken, und sie müssen geheilt werden. Danach werden sie nachdenken und ich auch. Aber das dringendste ist, sie zu heilen. Ich verteidige sie, so gut ich kann, das ist alles. (145)³⁹

Trotz grassierender Sinnlosigkeit folgt Rieux ethischer Evidenz, welche seine Freiheit fordert. Es gehe bei Camus um die „immanenten Möglichkeiten der menschlichen Freiheit“. ⁴⁰ Gerade der Arzt hätte resignierend zusammenbrechen können, weil er nur Fast-Tote behandelte, die, obwohl sie noch warm und nicht steif waren, unter Schaufeln voller Kalk hastig tief unter der Erde begraben wurden (202). Die grausamste Absurdität, die dennoch das Leben des Arztes nicht lähmt, bleibt die Unmöglichkeit von Freundschaft und Liebe, denn beide, so der Erzähler von *Die Pest*, haben zumindest etwas Zukunft nötig; diese aber konnte in Zeiten der Pest niemand garantieren (207).⁴¹

Pröpfer sympathisiert vor allem deshalb besonders mit Camus, weil dieser die Frage nach Sinn und Sehnsucht, nach Ganzheit, Heilsein und Absolutheit nicht verhöhnt.⁴² Vielmehr optiere Camus dafür, die Sinnfrage ernst zu nehmen, jedoch ohne sie beantworten zu müssen.⁴³ Das aber nennt der französische Denker Absurdität: die an die Welt gerichtete Frage des Menschen und das ewige Schweigen der Welt, das den *homme absurde* kreierte.⁴⁴ Auf sich selbst gestellt finde der Mensch dennoch eine doppelte Gewissheit im Absurden, so resümiert Pröpfer mit Blick auf Camus: Die Welt schweigt, und im Menschen herrscht eine Sehnsucht nach Klarheit, Vernunft und Heimat. Menschsein heißt dann, dieses absurde Schicksal anzunehmen, das trotz

³⁹ Vgl. *Oei*, 148 f.

⁴⁰ *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Band I, 43. Vgl. *Pieper*, Albert Camus, 110; und *Rub*, 95.

⁴¹ Vgl. *Greipel*, 62.

⁴² Vgl. *Pieper*, Camus' Verständnis, 15. In diesem Zusammenhang artikuliert Camus Sympathie für den Jesus des Evangeliums, spricht sogar von einer Freundschaft zu Jesus, wie Pröpfer erinnert, dabei nicht unterschlagend, dass Camus den Glauben der Christen zwar nicht teilte, den Sinn dieses Glaubens aber in einem Leben der Versöhnung sieht, vgl. *T. Pröpfer*, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, 13. Allerdings ist mit Heinz Robert Schlette an Camus' Hinwendung zu den Griechen und einem „mittelmeerischen Denken“ zu erinnern, die nur ein partielles Interesse am Christentum erlaubt, auch wenn scheinbar eine besonders christliche Rezeption das paradigmatische Interesse Camus' an Nemesis, Prometheus und Sisyphos überblendet, vgl. *Schlette*, Albert Camus, 8f.; und *Pieper*, Albert Camus, 156–165; sowie *M. Crochet*, Les mythes dans l'œuvre de Camus, Paris 1973, 53–87; *Mairhofer*, 83–87; *Marin*, 95; und *Wernicke*, 90f.

⁴³ Ohne die Hoffnung des Evangeliums, für die sich Camus trotz der oben angeführten Freundschaft mit Jesus nicht hat entscheiden können, bleibt ihm nach Pröpfer nur, „[...] die Absurdität der menschlichen Lage zu akzeptieren, die Gewissheit des Augenblicks zu mystifizieren, sich mit der Notwendigkeit zu identifizieren oder aber sich selbst abzuschaffen und [die] Frage nach Sinn zu vergessen“ (*T. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 119). Camus' Protagonist aus *Die Pest* hat sich jedenfalls für die erste Variante entschieden und lebt kein Leben der Abschaffung des Lebens, sondern er gewinnt es im täglichen Kampf als Mediziner zurück.

⁴⁴ Vgl. *Bongardt*, Das Böse, 235 f.; *Pieper*, Albert Camus, 88–95; und *Schlette*, Albert Camus, 21, 56 f.

tiefer Verlangen nach Ewigem nur bei sich selbst ankommt und nur das zu realisieren vermag, was im eigenen Vermögen liegt.⁴⁵ Als Alternative zur Selbsttötung⁴⁶ votiert Camus für eine Affirmation der Absurdität des Lebens und für den Verzicht auf eine Hoffnung jenseits eigener Möglichkeiten. Auch das absurde, das ewig schweigende, nie eine Antwort gebende Universum kann ein Raum der (guten) Tat des Menschen sein.⁴⁷ Um sich vor dem Bösen zu grauen und gegen das Sterben von Kindern zu protestieren, dazu braucht man keinen Gott, so Camus.⁴⁸ Auch innerhalb der „immanenten Möglichkeiten der endlichen Freiheit“ liegt Sinn in der Bejahung einer (absurden und unentschlossenen) Welt. Trotz ihrer Absurdität müsse diese Welt angenommen werden, weil der Mensch seinen menschlichen Protest und sein Nein nicht weltlos artikulieren könne. Dieses Müssen des Protests wiederum verweise die Sinnlosigkeit des Lebens auf fundamentale Residuen von Sinn und mithin auf Lebenswertes im Leben.⁴⁹ Sinn im Raum des Absurden ergibt sich nach dieser Logik nur im Protest gegen das Absurde. Diesen Protest hat Camus mit dem Leben des Sisyphos verglichen. Das unausweichliche Herabrollen des Marmorsteins verweist auf die Permanenz des Protests des Menschen gegen die Absurdität.⁵⁰ Camus schlägt vor, Sisyphos als glücklich zu verstehen („*Il faut s'imaginer Sisyphes heureux*“)⁵¹, glücklich, einfach das zu tun, was man zu tun vermag.⁵² Damit entzieht sich Sisyphos der „totalen Determination durch den Stein“⁵³, erhebt sich und den Stein im Sinne des *amor fati* zum Projekt seiner Freiheit und Herrschaft und erfährt sich und seine Existenz im Ambiente des Absurden dennoch als berechtigt: „[Das Gefühl des Absurden] lehrt, dass noch nicht alles ausgeschöpft wurde [...]. Es macht aus dem Schicksal eine menschliche Angelegenheit, die unter Menschen geregelt werden muss. Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache. [...] Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherzen ausfüllen.“⁵⁴

⁴⁵ Tragisch ist dabei, dass der Mensch, hier Rieux, für die Verheißung der Freiheit keineswegs taub ist, aber dennoch ein tatsächliches Ankommen seiner Sehnsucht nicht zu erhoffen vermag, vgl. Bongardt, *Der Widerstand*, 103.

⁴⁶ Vgl. Pieper, Albert Camus, 96–101.

⁴⁷ Vgl. Schlette, Albert Camus, 101.

⁴⁸ Vgl. M. Striet, *Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese*, in: HerKorr Spezial 2 (2011) 28–33, hier 30.

⁴⁹ Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 39; sowie Oei, 64–66, 238–249; und Pieper, *Camus' Verständnis*, 8f.

⁵⁰ Vgl. Pieper, *Camus' Verständnis*, 2.

⁵¹ Vgl. A. Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek bei Hamburg 1999, 155–160; und dazu Oei, 68; sowie Pieper, *Kein Weg*, 127f.

⁵² Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 40. Autonomie erwächst dabei durch die innere Stellungnahme, hier des Sisyphos, zur eigenen Tat. Die Hoheit der Interpretation des eigenen Tuns und der Horizont, vor dem es geschieht, kann nicht aufoktroiert werden, da der Mensch sich in Distanz zu sich und den Geschehnissen seiner Biographie verhalten kann, vgl. Pieper, Albert Camus, 117–123; und Rosenthal, 49.

⁵³ Pieper, Albert Camus, 12.

⁵⁴ Camus, *Mythos*, 159–160.

Nach Pröpper gibt es nirgends ein größeres Lob auf den einfachen und schlichten Vollzug der Freiheit als bei Camus. Den auch bei Pröpper zu findenden Zusammenhang von Freiheitsreflexion und Ethik lobt er bei Camus mit Blick auf dessen Roman *Die Pest*, den Pröpper als Fanal einer „nüchternen Solidaritätsethik“ bezeichnet.⁵⁵ Sympathie äußert Pröpper auch für den Camus, der es als seine Aufgabe ansah, gegen Unterdrückung zu schreiben.⁵⁶ Auch auf dieser Linie kann man das freiheitsanalytische Projekt des Münsteraner Theologen verorten, denn wer ein Format unbedingter Freiheit zum Ansatz der Anthropologie wählt, der opponiert bereits gegen Strukturen der Unterdrückung von Freiheit und Andersheit, ohne es explizit oder in politischer Konkretion tun zu müssen.

4. Pröppers theologischer Ansatz und die Rehabilitierung der Sinnfrage

Die Unbedingtheit im Akt menschlicher Freiheit ist theologisch von höchster Valenz, denn sie wird zur Bedingung der Relevanz eines sich möglicherweise offenbarenden Gottes: „Wenn es nicht ein Unbedingtes im Menschen selbst gäbe und dieses Unbedingte nicht aktualisiert werden könnte, dann würde [...] auch Gott uns nicht unbedingt angehen können.“⁵⁷ Die Unbedingtheit einer formalen Freiheit ist philosophisch-anthropologische *conditio sine qua non* für die Ansprechbarkeit des Menschen auf Gott⁵⁸ und kann nach Pröppers katholischer Überzeugung durch keine Sünde so zerstört werden, dass der Freiheit der Charakter der Unbedingtheit und damit auch die Ansprechbarkeit auf Transzendenz verlustig ginge.⁵⁹ Der Hinweis auf den Unbedingtheitscharakter der Freiheit und der daraus resultierenden Anschlussfähigkeit an die Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes in der Geschichte Jesu ist der große Wurf Pröppers:

Ohne den Rekurs auf ein Unbedingtes, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf, wäre weder der Gottesgedanke in autonom-vernünftiger Einsicht bestimmbar noch die jeden Menschen unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründbar vertretbar.⁶⁰

Pröpper fragt von hier nach der Vertrauenswürdigkeit der allen Menschen auferlegten Frage nach Begründung und Sinn. Immerhin bleibt denkbar, dass es sich um eine Disposition des menschlichen Geistes handelt, die es zu überwinden gilt, weil sie zu nichts führt und den Menschen an der Bewälti-

⁵⁵ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 40.

⁵⁶ Vgl. ebd. Die persönliche Sympathie für Camus begründet Pröpper außerdem mit Blick auf die Nobelpreisrede des Franzosen. In dieser nennt Camus Wahrheit und Frieden als Aufgaben des Schriftstellers, der sich deswegen gegen die Lüge und gegen Unterdrückung einsetzen müsse, vgl. Camus, *Kleine Prosa*, 8–10; und dazu Oei, 25.

⁵⁷ Pröpper, *Evangelium*, 22, 32; und dazu Platzbecker, 94; sowie ferner P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt am Main/Berlin 1963, 80–83; und ähnlich E. Jüngel, *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 190.

⁵⁸ Vgl. Nietzsche, 302.

⁵⁹ Vgl. Pröpper, *Evangelium*, 19; und Platzbecker, 91.

⁶⁰ Nietzsche, 398.

gung seines konkreten Lebens hindert. In der Interpretation Pröppers generiert der Gottesgedanke dort Bedeutung, wo Menschen ihr Leben nicht als sinnlos akzeptieren können. Bei Pröpper ist Gott diejenige Instanz, die die freie Vernunft des Menschen letztgültig mit Sinn konfrontiert. Sinn als Gegenteil von Absurdität bedeutet dabei so viel wie Vollendbarkeit. Die Unvollendbarkeit der Aufgabe des Sisyphos, in der Totenwelt einen Marmorblock einen Berg hochzurollen, der notorisch wieder herabstürzt, ist, wie gezeigt, von Camus als Sinnbild von Absurdität herausgestellt worden.⁶¹ Auch Jean-Paul Sartre bestimmt Absurdität als das Nicht-zur-Vollendungs-Gebrachte, bei ihm ist es insbesondere der Tod, auf den es kein Warten (*„attendre la mort“*⁶²) gibt, weil er kommt, wann er will, um so das Werk eines Menschen zu zerstören und damit alle Arbeit absurd werden lässt.⁶³

Im Vertrauen auf Sinnhaftigkeit und unter Ablehnung der Annahme von Absurdität ist Gott nach Pröpper zwar nicht als Gewissheit zu „haben“, kann aber in einem Akt des Vertrauens angenommen werden, wobei es sich in einem solchen Vertrauen stets um ein „Überschreiten“ handelt, das etwas anderes ist als gegenständliches Wissen.⁶⁴ Gott komme als Frage ins Denken und bleibe eine Frage, die im Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit der Welt dem Bedürfnis der Freiheit entsprechen könne. Die Würde Gottes und des Menschen bleibe so gewahrt, denn weder werde Gott zu Habbarem reduziert noch wird die Freiheit des Menschen in eine durch Gott bestimmte Sphäre enthoben, in der sie nicht mehr sie selbst ist. Mehr als eine Hoffnung auf Sinn gebe es dann für den Menschen nicht. Weder die Erkenntnis der Freiheit, dass alle Immanenz Kontingenz beschreibt, noch die Abgründigkeit der Freiheit brächten Gott so ins Denken, dass die Freiheit des Menschen nicht anders könnte, als Gott zu affirmieren. Aber Pröpper zeigt, dass das Freiheitswesen mit der Möglichkeit eines durch Gott gesicherten Sinns rechnen darf, wenn Bereitschaft besteht, Sinnerfahrungen und nicht Absurditätserleben für das Eigentliche zu halten.⁶⁵

Die Geöffnetheit der Freiheit ist bei Pröpper, anders als bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg, nicht schon immer auf Gott verwiesen. Bei Rahner und Pannenberg geht es *mutatis mutandis* nicht bloß um Offenheit, sondern um Bezogenheit auf Gott. Pröpper spitzt das Problem zu, wenn er fragt, ob eine Vernunft, die schon so auf Gott ausgerichtet ist, dass sie nicht mehr

⁶¹ Zur Interpretation des Todes bei Camus insgesamt vgl. *Kampits*, 17–23.

⁶² Zum Unterschied von *„s’attendre à la mort“* und *„attendre la mort“* als Unterschied zwischen einem globalen und unpräzisen Gefasstsein auf Etwas und dem Warten auf Konkretes vgl. *J.-P. Sartre*, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1991, 920.

⁶³ Sartre verdeutlicht den Charakter der Absurdität am Beispiel eines jungen Schriftstellers, der einige Bücher geschrieben hat, um am Ende sein epochales Werk vorlegen zu können. Doch zu diesem letzten und eigentlichen Werk kommt es nicht mehr, weil der Schriftsteller jung stirbt. Damit aber, so Sartre, sei alle geleistete Arbeit absurd, vgl. ebd. 926 f.

⁶⁴ Vgl. *Pröpper*, *Theologische Anthropologie*, Band I, 399.

⁶⁵ Das ist nicht nichts, stellt Pröpper heraus, auch wenn er zugleich weiß, dass seine Ausführungen zur Möglichkeit des Redens von Gott dem „Sicherungsbedürfnis mancher Theologen“ zu schwach sind, vgl. ebd. 401.

anders als Gott bejahen kann, überhaupt noch von Gott zu unterscheiden sei. Dies aber bedeutet das Ende der Rede von einer freien Vernunft.⁶⁶ Die formal unbedingte Freiheit und die freie Vernunft des Menschen werden zum Prüfstein für den Status, den Theologinnen und Theologen der Freiheit des Menschen zusprechen. Pröpfer notiert: Wo Gott selbst als Ursache der Offenheit angenommen werde, verlöre die formal unbedingte Freiheit des Menschen ihren systematischen Wert.⁶⁷ Damit verspielen aber solche Ansätze – Pröpfer rechnet die von Rahner und Pannenberg dazu – auch das theologisch-anthropologische Potenzial einer Freiheitsanalyse, die Strukturen der Unbedingtheit in der Freiheit des Menschen ausmacht und als Basis für eine theologische Argumentation sowie als Hoffnung auf Hoffnung geltend gemacht werden kann. Zu behaupten, Gott selbst sei der Garant der Geöffnetheit der menschlichen Freiheit, ist im Gespräch der Wissenschaften schwieriger als der Hinweis auf die Verfassung menschlicher Freiheit und ihre formale Unbedingtheit, die Hoffnung auf Hoffnung wecken kann, nicht aber selbst schon Hoffnung ist. Denn es bleibt menschlicherseits möglich, die Welt für absurd und auch die Unbedingtheit menschlicher Freiheit für eine Farce zu halten. Die Unbedingtheit des Sichverhaltens des Menschen bietet immerhin Anknüpfungspunkte für die theologisch-anthropologische Rede vom Menschen, ist aber nicht selbst schon theologisch imprägniert, so, als könne die Offenheit des Menschen nichts anderes sein als Gottes Wirken am Menschen und seiner Freiheit. Unausweichlich ist aber der sozialesische Bezug des Freiheitsbegriffs, denn die Geöffnetheit der Freiheit bliebe ohne die Begegnung mit und Bejahung von Andersheit fremder Freiheit absurd.⁶⁸

Pröpfers Freiheitsbegriff in der Tradition Immanuel Kants bestimmt Freiheit nicht absolut, wie es der Libertinismus suggeriert; Freiheit bleibt auf ihr eigenes Wesen verwiesen und steht vor der Pflicht, den daraus resultierenden Bestimmungen zu folgen.⁶⁹ Autonomie in der Tradition Kants ist kein anderer Begriff für Willkür und Grundlosigkeit⁷⁰, sondern Ausdruck einer auf sich selbst verpflichteten Freiheit. Autonomie beschreibt die Fähigkeit intelligibler Wesen, nach Gesetzen und Einsichten handeln zu können und dabei von Neigungen und Interessen zu abstrahieren.⁷¹

Durch die Autonomie werden Ordnungen, Regeln und Gesetze nicht aufgehoben, sondern anders verankert. Ihr Grund kann nun nicht mehr in einfachem Rekurs auf Erbe, Autorität oder den Willen Gottes ausgemacht werden, sondern ist im strikten Sinne der freie Wille, der sich in seiner Selbstgesetzgebung als vernünftig bestimmt [...].⁷²

⁶⁶ Vgl. ebd. 402.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. *Nitsche*, 214.

⁶⁹ Vgl. *Kaufner-Marx*, 354.

⁷⁰ Vgl. *Striet*, Zu sehr autonomieverliebt, 28.

⁷¹ Vgl. *Platzbecker*, 140. Autonomie meint also keineswegs Voraussetzungslosigkeit, sondern verweist auf die Instanz des Ichs, das selbst zu einem Urteil im Stande ist, vgl. *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, 138.

⁷² *Platzbecker*, 140. Dazu auch *Krings*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i.

Kant interessiere sich nicht sonderlich für Wahlfreiheiten, sondern für die Prinzipien eines Willens⁷³, der das Gute tun kann und deshalb soll; Autonomie besagt mithin das Zueinander von Wille und Gesetz⁷⁴. In diesem Sinne werde die Vernunft praktisch, wie Pröpper im Anschluss an Kant und Krings hervorhebt.⁷⁵

Pröpper weiß um die Probleme eines ökumenischen Anschlusses. Seine Theologie der Freiheit findet deshalb im Raum der evangelischen Theologie kaum Beachtung, weil bei ihm die formal unbedingte Freiheit eine konstitutive Rolle spielt. Die Annahme dieser formal unbedingten Freiheit ist bei ihm unverzichtbar, wo auf die Ansprechbarkeit des Menschen dergestalt reflektiert wird, dass Gründe für ein mögliches Antworten des Menschen auf Gott angenommen werden können. Pröpper schließt sich einem neuzeitlichen Freiheitsdenken an, das den Menschen wesentlich als Akteur beschreibt. Dagegen steht, so betont der evangelische Systematiker Eberhard Jüngel, die biblische Vorstellung vom Menschen, der wesentlich abhängig und passiv vor der Gottheit Gottes steht.⁷⁶ Von da her ist ein gewisses Ressentiment gegenüber dem autonomen Freiheitsbegriff der Neuzeit zu begreifen.⁷⁷ Es ist nach Pröpper insbesondere Jüngel, der keine Anschlussfähigkeit des „philosophischen Freiheitsdenkens“ an die Theologie sieht.⁷⁸ Verstehe man nämlich Freiheit als Gnade, dann könne von ihr nach dem *Sola-fide*-Prinzip nicht gesagt werden, dass irgendjemand diese Freiheit habe, denn Gnade könne nur empfangen, nie aber gehabt werden.⁷⁹ Außerdem beschreibt Jüngel das Rechtfertigungsgeschehen und damit den gerechtfertigten Menschen nicht als ichbewusst und

Br./München 1980, 212. Zur Vernünftigkeit des Menschen in seiner Selbstsetzung und Selbstgesetzlichkeit vgl. *M. Striet*, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theologie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches, Regensburg 1998, 237: „Es ist die Ohnmacht der Vernunft, sich selbst nicht anders denn als ‚vernünftig‘ reflektieren zu können.“

⁷³ Vgl. *Krings*, 47.

⁷⁴ Ein Gedanke, der der christlichen Theologie nicht gänzlich fremd ist; bereits Thomas von Aquin hat von der *lex evangelica* als von einem Gesetz der Freiheit gesprochen (S.th. I/II q. 106 a 1.; q. 108a 1–4). Gesetz und Freiheit wurden im Christentum nicht immer als Gegensatz konzipiert, zumal das Gesetz als Zwangsform durch Freiheitsbestimmungen umgestaltet werden kann.

⁷⁵ Vgl. *Pröpper*, Evangelium, 116; und *Krings*, 95.

⁷⁶ Vgl. *E. Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 168f.

⁷⁷ Vgl. *M. Bongardt*, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000, 34: Die Rezeption des neuzeitlichen Autonomieverständnisses hatte es sowohl in reformatorischer als auch in katholischer Hinsicht schwer. Sah man evangelischerseits die Freiheit des Menschen nicht im Stande, aus sich selbst heraus fähig zu sein, auf Grund der Schuldverfallenheit zu heilsamer Erkenntnis oder Vernunft zu gelangen, so bangten katholische Theologen um den durch das Autonomiedenken der Neuzeit gefährdeten Autoritätsanspruch. Heute kann man weder für die katholische noch für die evangelische Theologie eindeutig sagen, wie sie sich zur Frage der Autonomie verhält. Insgesamt wird man vorsichtig von einer positiven Rezeption sprechen können. Im Raum der katholischen Theologie ist es vor allem Pröpper, im Raum der evangelischen Theologie Emil Brunner, der autonomes Menschsein theologisch fruchtbar macht.

⁷⁸ Vgl. *Jüngel*, Das Evangelium, 202f.

⁷⁹ Vgl. ebd. 46, 163.

freiheitsaktiv, sondern als – Pröpfer hat diese Sammlung erstellt – „sabbatlich-kreative Passivität“, „gehorsames Dabeisein“ und „wohlverstandene Selbstvergessenheit“.⁸⁰ Wenn Jüngel den evangelischen Grundsatz im Satz von der „Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glaube“⁸¹ ausmacht, erst am Ende des Rechtfertigungsgeschehens aber eine zu sich selbst befreite Freiheit⁸² annimmt, dann ist der Ansatz für eine so denkende evangelische Theologie bei der Freiheit des Menschen verständlicherweise kaum möglich.

5. Pröpfers christologische Kritik an Camus' Postulat endgültiger Absurdität

Insgesamt ist das alleinige Setzen auf menschliche Freiheit als Plädoyer für die „immanenten Möglichkeiten der Freiheit“⁸³ die Lektion, die man nach Pröpfer bei Camus für eine Philosophie und Theologie der Freiheit lernen kann. Aus dieser Möglichkeit der Freiheit ergebe sich für Camus die Pflicht zu lieben.⁸⁴

Die exklusive Verwiesenheit auf Immanenz bedeutet nach Pröpfer und Camus, dass nur das Geltung hat, was sich aus den eigenen Möglichkeiten der Freiheit ergibt. Bei Camus jedenfalls zählt der Glaube an Gott nicht zu diesen Möglichkeiten einer Freiheit, welche eben nicht in der Lage ist, die Frage zu beantworten, die der Mensch sich ist.⁸⁵ An dieser Stelle setzt Pröpfers Kritik an, wenn er Camus nicht darin folgen kann, dass definitiv feststünde, dass eine Antwort auf die Frage, die der Mensch selbst ist, unbeantwortet bleiben müsse. Pröpfer gibt Camus zwar Recht mit Blick auf viele Einzelschicksale; deren Fraglichkeit aber definitiv zu nennen, hält Pröpfer nicht für legitim. Er optiert für eine Offenheit gegenüber einer möglicherweise ergehenden Antwort auf die Frage des Menschseins; dazu könne man die Option des Glaubens wählen.⁸⁶

Da Pröpfer in seiner Theologie Freiheitsanalyse betreibt, also beim Menschen und nicht bei Gott und seiner Offenbarung ansetzt, wählt er ein phi-

⁸⁰ Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 258. Vgl. dazu Jüngel, *Das Evangelium*, 153, 155, 206. Besonders die Selbstvergessenheit hebt Jüngel als Folge des Glaubens hervor; vor allem der Mystiker sehe so von sich ab, so dass er immer neu anfangen könne. Dies sind gerade die neuen Wege des Glaubens, die nur derjenige zu gehen vermag, der Selbstsicherheit als Falle entlarvt hat, vgl. ebd. 209.

⁸¹ Ebd. XIII.

⁸² Vgl. ebd. 205; und M. E. Brinkmann, Was hat Heil mit Freiheit und Freiheit mit Heil zu tun? Eine kritische Würdigung der Soteriologie Thomas Pröpfers, in: *Bijdr.* 59 (1998) 41–57, hier 41. Im Akt diviner Befreiung der Freiheit achte Gott aber die Freiheit des Menschen, weil anders die Liebe nicht sein könne, die Agens der Befreiung der Freiheit sei; vgl. Pröpfer, *Evangelium*, 312: „Gott beteiligt, beansprucht und er achtet die ihm ebenbildliche menschliche Freiheit, die er für seine Gemeinschaft erschuf und in der Zuwendung seiner Liebe befreit.“

⁸³ Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 43.

⁸⁴ Vgl. Oei, 221; und Pieper, *Kein Weg*, 133–135.

⁸⁵ Vgl. K. Rahner, *Sämtliche Werke*; Band 15, herausgegeben von K. Lehmann, Freiburg i. Br. 2002, 548.

⁸⁶ Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 40–42; und ferner H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 234.

losophisches Format für sein theologisches Denken, das letztendlich Gott nicht beweisen kann, aber einen Beitrag zur Plausibilisierung des christlichen Glaubens gegen den Verdacht des finalen Absurden leistet.⁸⁷ Dabei ist nach Pröpfer besonders die von Rahner in die Theologie eingeführte Transzendentalphilosophie von mehrfacher Bedeutung: Sie trägt einerseits zu einer freiheitssensiblen Erörterung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei, ohne dadurch die theologische Option für Gott aufgeben zu müssen⁸⁸; andererseits kann – was insbesondere Pröpfer gelungen scheint⁸⁹ – die Transzendentalphilosophie nicht nur im fundamentaltheologischen Sinn für eine *demonstratio religiosa* herangezogen werden, sondern auch zur Klärung in-nerdogmatischer Probleme.⁹⁰

Im Folgenden geht es um Pröpfers Christologie, insofern bei aller Sympathie des Münsteraner Dogmatikers für Camus in Absetzung von diesem dann allerdings im Christus-Ereignis das Aufbrechen der absurden Situation des Menschen erhofft werden kann:

a) Gerade das Datum der Inkarnation zeigt Geschichte als von Gott geschätzten Raum, in dem er durch Repräsentanz seines Sohnes die Freiheit seiner Liebe zum Menschen menschlich offenbart.⁹¹ Die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen und seiner Freiheit ist Ort der Offenbarung der Liebe Gottes.⁹² Zwar liegt meistens, so auch bei Pröpfer, die Betonung auf der notwendigen menschlichen Gestalt Gottes, sodass Offenbarung überhaupt vom Menschen erkannt werden kann.⁹³ Aber diese theologische Annahme impliziert eine Freiheitsgeschichte, in der Menschen sich verhalten können.⁹⁴ Gott manifestiert seine Macht nicht im Beben des Universums oder in supranaturalen Wunderereignissen. Indem er im Menschen Jesus als er selbst auftritt, erscheint er in der Geschichte und schenkt der Freiheit des Menschen durch seine Annahme letztgültigen Sinn. Ein solcher letztgültiger oder absoluter Sinn ist bei Pröpfer für den Menschen erfahrbar, obwohl

⁸⁷ Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube, 180 f.

⁸⁸ Vgl. ebd. 274 f. Hierzu weiter Platzbecker, 95.

⁸⁹ Ein entsprechendes Lob spricht Bernhard Nitsche aus, vgl. Nitsche, 398: „Fundamentaltheologisch ist diese philosophisch orientierte *demonstratio religiosa* [...] auf eine Ansprechbarkeit freier Vernunft für das Evangelium von Gottes gnädiger und liebender Selbstgegenwart in der Geschichte für die Menschen hin auszulegen [...]. Dies ist eine Aufgabe, welche Thomas Pröpfer wie kein anderer [...] zur Durchführung gebracht hat.“

⁹⁰ Vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, Band I, 588 f.

⁹¹ Vgl. Bongardt, Fraglichkeit, 30.

⁹² Vgl. Pröpfer, Jesus, 121; und dazu G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, 273.

⁹³ Vgl. G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1992, 106. Schließlich könne vom Menschen nichts anderes erkannt werden, als was sich zu menschlichen Kategorien fügt, vgl. Pröpfer, Jesus, 121: „Ohne die Wirklichkeit solcher dem Menschen entgegenkommenden Vermittlung müsste ihm die Herkunft seines Angesprochenenseins anonym, sein unendliches Fragen haltlos, seine Freiheit letztlich zweideutig und unerfüllt und Gott selbst unbekannt bleiben.“

⁹⁴ Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube, 195; und C. Tapp, Freiheit, Bedingtheit, Endlichkeit, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005, 179–188, hier 180.

Mensch und Welt, außer in ihrer Würde, nicht absolut genannt werden können. Es sei die geschichtliche Erfahrung anderer Freiheit, die einen Sinn verbürge, der definitiv und mithin unbedingt in Geltung sei.⁹⁵

Bezeichnend ist dabei, wie sehr Pröpper sich mit dem Auftreten Gottes auf der Bühne der Geschichte von radikalen Kritikern neuzeitlicher Denker unterscheidet, weil bei ihm Erlösung eine „geschichtliche Realität“ darstellt.⁹⁶ Der Mainstream neuzeitlichen Denkens ist der Überzeugung, dass innerhalb der Kontingenz der Geschichte niemals etwas begegnen könne, das den Anspruch erheben dürfe, absolute Wahrheit zu sein. Neuzeitlichen Philosophen erscheint es als heteronome Zumutung, eine Wahrheit von außen annehmen zu müssen. „Innere Wahrheit“ beschreibt das autonome Gegenprogramm zu einer Offenbarung von Wahrheit in Geschichte.⁹⁷ Pröpper teilt diese neuzeitliche Kritik an der Möglichkeit des Erscheinens von Wahrheit in geschichtlichen Kategorien offenbar nicht; sein Projekt des Freiheitsdenkens nach neuzeitlicher Maßgabe muss er deshalb jedoch nicht aufgeben.

b) Schließlich ist es die in Jesus von Nazareth, seiner Verkündigung, seinem Tod und seiner Auferstehung offenbar gewordene unbedingte Liebe Gottes zu den Menschen⁹⁸, die Pröpper als „bedingungslose“ Liebe beschreibt, die den Menschen auch von der Liebe Gottes her nicht anders als frei denken lässt⁹⁹. Denn insofern Liebe bedingungslos ist, anerkennt sie die Andersheit des Anderen. Bedingungslose Liebe ist nicht direktiv, manipulativ oder suggestiv, ihre Bedingungslosigkeit ist Ausdruck der Offenheit für die Freiheit des Geliebten. Da nur Gott unbedingte Liebe genannt werden kann, gilt dies in erster Linie für das Verhältnis der Freiheit Gottes zur Freiheit des Menschen.

Zudem sei es besonders die existenzielle Teilhabe am Auferstehungsereignis Jesu, die für den Christen neue Freiheitsräume schaffe. Nach Pröpper besteht die erlösende Tat von Tod und Auferstehung Jesu darin, dass die an aller Liebe und jeder Hoffnung zweifelnde Angst vor dem Tod als größte Macht über das Leben der Menschen entmachtet werde.¹⁰⁰ Als „Unterbrechung“ der alles in

⁹⁵ Vgl. Pröpper, Jesus, 140.

⁹⁶ Vgl. Pröpper, Erlösungsglaube, 210.

⁹⁷ Vgl. J. Hubbert, Descartes, Anselm, Camus und Verweyen. Ringen um universalverbindliche Fundamentalthologie, in: G. Larcher/K. Müller/T. Pröpper (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 148–163, hier 160–162. Pröpper setzt sich hier besonders von Gotthold Ephraim Lessing ab, der paradigmatisch von der Unmöglichkeit des Erscheinens von Wahrheit in der Geschichte sprach und den Menschen stattdessen auf innere Wahrheiten einschwor, vgl. Pröpper, Erlösungsglaube, 111.

⁹⁸ Vgl. M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 220.

⁹⁹ Vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, Band I, 71; und ferner Greshake, 125–127.

¹⁰⁰ Diese Art Hoffnung, die sich bei Pröpper als Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod artikuliert, ist keine Hoffnung, die alles glorifiziert. Es bleiben nach Pröpper Traurigkeit und Finsternis des Herzens. Doch die Hoffnung des Auferstandenen ist so etwas wie das Morgengrauen als Ende des Dunkels aus Verzweiflung und Resignation, vgl. van de Loo, 249.

ihren Bann ziehenden Macht des Todes versteht der Münsteraner Dogmatiker das Auferstehungsereignis. Mit Blick auf die den Tod besiegende Dimension der Auferstehung Jesu verlieren Angst und Lähmung Macht über die Herzen der Menschen. Erst mit Blick auf Gottes todüberwindende Macht würden Menschen ihre Freiheit zurückgewinnen. Gott zwingt den Menschen dabei nicht, das widerspräche seinem Freiheitsdenken, aber er schafft einen Raum, in dem der Mensch in Freiheit zur Liebe befähigt ist. Der Sieg über den Tod im Auferstehungsgeschehen Jesu ist Ereignis der Freiheit in der Überwindung einer Macht, die die Freiheit so korrumpierte, dass diese aus Angst vor dem Ende den Sinn der Liebe nicht zu erkennen vermochte.¹⁰¹

Hier sieht Pröpper auch den Sinn der Kreuzestheologie des Paulus. Der Apostel gelangt in seiner Theologie der Auferstehung zur Annahme einer Gnade als dem Menschen geschenkte Freiheit, weil der Mensch, als Befreiter zur Freiheit (Gal 5,1), seine Freiheit endlich zum Guten hat¹⁰², »[...] in der Fähigkeit zu wollen, was Gott tut; [...] als Freiheit vom Tod im Widerstand gegen die unser Dasein lähmende und die Liebe hindernde Angst«¹⁰³. Paulus erinnert so an eine dreifache Freiheit des Menschen, die er aus dem Auferstehungsereignis herleitet: die Freiheit vor dem Gesetz, die Freiheit vor dem Tod und die Freiheit zum Glauben an Gott. Dass Pröpper diese letzte positive Freiheit im Anschluss an Paulus als „mündigen Gehorsam“¹⁰⁴ des Glaubens bezeichnet, mag der von Paulus favorisierten Terminologie geschuldet sein¹⁰⁵, denn die Rede von einem mündigen Gehorsam muss dann aporetisch erscheinen, wenn, wie im gegenwärtigen Sprachgebrauch, Gehorsam und Mündigkeit als Gegensätze verstanden werden. Primärgrund des Handelns in Gehorsamsdiskursen ist nicht Wollen, sondern Sollen; mithin scheint unerheblich, was den Gehorsamsakteur/die -akteurin innerlich bewegte, denn wäre er oder sie überzeugt, bedürfte es des Befehls zum Gehorsam nicht.¹⁰⁶ Zu fragen ist, ob es nicht viel treffendere Begriffe für das gibt, was Pröpper mit dem „mündigen Gehorsam des Glaubens“ intendiert. Es geht schließlich um eine Freiheit, das Gute und Wahre einzusehen und danach zu handeln. Ein solches Denken und Handeln kann ohne aporetische Gefahren als Freiheit, Einsicht, Liebe, Treue, Hingabe oder Aneignung bezeichnet werden. Denn all diese Terme artikulieren das Zueinander von Freiheit und Nachfolge. Der Term Gehorsam scheitert an beidem: Er artikuliert weder volles noch würdevolles Engagement der Freiheit und scheitert auch an der Artikulation echter Nachfolge, die mehr ist als gehorsames

¹⁰¹ Vgl. *Platzbecker*, 112.

¹⁰² Vgl. *Pröpper*, *Theologische Anthropologie*, Band I, 495.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vgl. *O. Kuß*, *Der Begriff des Gehorsams im Neuen Testament*, in: *ThGl* 27 (1935) 695–702, hier 699f.

¹⁰⁶ Vgl. *M. Wirth*, *Rez. zu: Hans Bernhard Schmid, Moralische Integrität. Kritik eines Konstruks*, in: *ThPh* 88 (2013) 417–419.

Mitläufertum. Gehorsam animiert zu extrinsezistischem Absehen vom Selbst, denn auch und gerade die Handlung wird als Tat des Gehorsams besprochen, in welcher Kongruenz von befohlenem Sollen und persönlichem Wollen unerheblich ist. Die Gefahr der Ich-Losigkeit des Gehorsams markiert die Dürftigkeit dieser Beziehungsform, die für Liebes- und Freundschaftsdiskurse unmöglich scheint, zu denen auch das Gott-Mensch-Verhältnis zu rechnen ist: „Gott wollte ja nicht irgendetwas von uns, Bewunderung bloß oder Gehorsam, sondern unsere Liebe und das heißt: uns selbst in unserer Freiheit.“¹⁰⁷ In den alternativ vorgeschlagenen Termen wie Hingabe, Liebe, Hoffnung oder Freundschaft zur Bestimmung des Auferstehungsglaubens wird auch die von Pröpper ins Gespräch gebrachte Gefahr eines „Nomismus“ oder „Libertinismus“ gebannt.¹⁰⁸

6. Fazit

Pröpper hebt immer wieder das Exodus-Ereignis als biblisches Befreiungsgeschehen schlechthin hervor, ebenso die Bedeutung, die die Freiheit in der Theologie Pauli generiert, um Freiheit als unhintergehbare Instanz der Theologie zu rechtfertigen. Für Pröpper bleibt das christologische Faktum theologisch maßgeblich, da Gott sich in der Offenbarung keiner anderen Mittel bedient hat als derer ohnmächtigen Liebens. Gott bestimmt sich als Allmacht dazu, menschliche Freiheit so zu achten, dass selbst das Kreuz des Sohnes nicht durch seine Intervention verhindert werden durfte. So aber ist der Tod als Grund des absurden Firnisses des Lebens durch Gottes Anwesenheit im Tod aufgebrochen.¹⁰⁹ Camus' in *Die Pest* porträtierte Solidarität mit den Siechenden konnte sich zu dieser Hoffnung für die Toten nicht durchringen. Camus' schweigender Gott war nicht im Stande zu einer grenzenlosen Solidarität, die auch und gerade an den Grenzen des Todes nicht Halt macht. Camus' Freiheitsdenken ist nur in den Grenzen der Immanenz der Welt und in der Zuwendung zur Malaise des Anderen unbedingt und verbietet sich eine Hoffnung, die, wie bei Pröpper gesehen, dem Unbedingtheitscharakter der Freiheit zu trauen vermag.

¹⁰⁷ Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 490. Dazu auch: M. Wirth, Eigensinn gefährdet die Güte Gottes nicht. Der Prophet Jona und eine alttestamentliche Kritik des Gehorsams, in: *KuD* 60 (2014) 169–189, hier 188.

¹⁰⁸ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 495.

¹⁰⁹ Vgl. Pröpper, *Evangelium*, 28. Dazu auch Brinkmann, 47; und Kaufner-Marx, 292.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Ede 4,41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 4 · 2014

ABHANDLUNGEN

Adrián Jorge Taranzano

„Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede 481

Michael Rasche

Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums 514

Mathias Wirth

Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers 534

Hans-Ludwig Ollig SJ

Franz von Kutschera als Religionsdenker 551

BEITRAG

Dieter Böhler SJ

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“ 585

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- LIC. THEOL. ADRIÁN JORGE TARANZANO** Unterer Anger 17
80331 München
ataranzano@hotmail.com
- DR. PHIL. DR. THEOL. MICHAEL RASCHE** Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Philosophie
Ostenstraße 26
85072 Eichstätt
Michael.Rasche@ku.de
- DR. DES. MATHIAS WIRTH, DIPL.-THEOL.** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
(UKE)
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinstraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Ollig@sankt-georgen.de
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Boehler@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 Abonnementspreis 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.

Franz von Kutschera als Religionsdenker

VON HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Franz von Kutscheras¹ besonderes Verdienst wird in der Regel darin gesehen, dass er neben Wolfgang Stegmüller die analytische Philosophie in Deutschland gewissermaßen hoffähig gemacht hat und zudem eine ganze Reihe von Standardwerken verfasst hat, die einen Überblick über die Fragestellungen, Theorien und Probleme zentraler philosophischer Fächer wie Logik, Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik bieten.² Besonders hervorgehoben werden muss in diesem Zusammenhang auch, dass sich von Kutschera als einer der führenden Vertreter der deutschen Gegenwartsphilosophie in mehreren Publikationen zu religionsphilosophischen Fragen geäußert und damit ein Thema aufgegriffen hat, das von den meisten seiner Philosophenkollegen eher ausgespart wird, weil sie von der Relevanz dieses Themas nicht überzeugt sind. Von Kutschera kann dagegen ein echtes Interesse für das Religionsthema und auch ein echtes Bemühen um ein angemessenes Religionsverständnis bescheinigt werden. Im Einzelnen soll das an vier seiner Publikationen verdeutlicht werden. Es sind dies erstens seine 1991 erschienene Monographie „Vernunft und Glaube“, zweitens seine 2000 erschienene Schrift „Die großen Fragen“, drittens seine 2008 publizierte Studie „Was vom Christentum bleibt“ und viertens seine 2012 veröffentlichte Arbeit „Ungegenständliches Erkennen“. Zum Verständnis des religionsphilosophischen Denkwegs von Kutscheras ist zu beachten, dass es sich bei den vier genannten Schriften um vier unterschiedliche Zugänge zum Religionsproblem handelt. Bei der Monographie handelt es sich um eine umfassend angelegte Einführung in die Religionsphilosophie als Teil einer systematisch betriebenen Philosophie. Von Kutschera betrachtet die Religionsphilosophie also nicht als philosophischen Sonder- oder Problemfall, sondern er geht davon aus, dass Religionsphilosophie ebenso systematisch betrieben werden kann wie andere philosophische Disziplinen. In der zweiten Publikation betätigt sich von Kutschera als philosophisch-theologischer Grenzgänger. Was er vorlegt, ist keine Untersuchung, die systematisch das Verhältnis von Philosophie und Theologie reflektiert, sondern er möchte lediglich zu den großen existenziellen Fragen, die den Menschen umtreiben, „[p]hilosophisch-Theologische Gedanken“ wie es im Untertitel heißt, beisteuern. Als philosophisch-

¹ Franz von Kutschera (geb. 1932) war von 1968 bis 1998 Professor für Philosophie an der Universität Regensburg.

² In kurzer Zeit entstanden in den 1970er Jahren Übersichtsbände zur Sprachphilosophie (1971), zur Wissenschaftstheorie (1972), und zusammen mit A. Breitkopf eine Einführung in die moderne Logik (1973). In den 1980er Jahren erschienen die „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1981), die „Grundlagen der Ethik“ (1982) und die „Ästhetik“ (1988).

theologischer Grenzgänger betätigt sich von Kutschera auch in der dritten Publikation, die sich um eine Antwort auf die aktuelle Glaubenskrise bemüht. Die vierte Publikation hat dagegen den Charakter einer philosophischen Abhandlung zu einem auch religionsphilosophisch relevanten Problem. Im Folgenden kann es nicht um eine umfassende systematische Diskussion dieser vier unterschiedlichen Zugänge zum Religionsproblem gehen. Dazu müsste man auf die einzelnen Publikationen weit intensiver eingehen. So setzt sich von Kutschera in seiner Monographie aus dem Jahr 1990 eingehend mit dem Problem der Gottesbeweise und der Eigenschaften Gottes auseinander. Die Darstellung seiner diesbezüglichen Thesen und die Auseinandersetzung mit ihnen vor dem Hintergrund der Diskussion dieser Themen nach der Jahrtausendwende wäre sicher Gegenstand eines eigenen Beitrags. Ebenso bedürften von Kutscheras Schriftinterpretation und seine Anfragen an die überkommene Ekklesiologie und Christologie einer eingehenden Diskussion, die den Rahmen des vorliegenden Beitrages jedoch übersteigt. Schließlich soll auch darauf verzichtet werden, auf Rohs' Versuch einer Anknüpfung an von Kutschera näher einzugehen.³ Im Folgenden soll lediglich skizziert werden, was für von Kutscheras religionsphilosophischen Denkweg spezifisch ist.

1. Das Legitimationsproblem

Die zentrale Frage, die von Kutschera in seiner Monographie „Vernunft und Glaube“ erörtert, ist die Frage nach einer vernünftigen Rechtfertigung des Glaubens. Für viele ist diese Frage in Bezug auf die theistischen Religionen bereits negativ entschieden mit dem Scheitern der verschiedenen Beweisversuche für die Existenz Gottes. Allerdings geht man von Kutschera zufolge in diesem Falle in der Regel von einem Glaubenskonzept aus, das Glauben als „Fürwahrhalten bestimmter Doktrinen“⁴ versteht. Andere haben ein solches Glaubenskonzept nach von Kutschera mit Recht kritisiert, ersetzen es aber durch ein fideistisches Glaubenskonzept, das für ihn insofern problematisch ist, als es davon ausgeht, dass der Glaube „keiner rationalen Stütze bedarf und immun ist gegenüber rationalen Einwänden“⁵. Eine solche Sicht der Dinge hält von Kutschera deshalb für zu eng, weil der Glaube eine Haltung ist, zu der wesentlich auch Annahmen gehören und die daher nicht indifferent sein können gegenüber vernünftigen Erwägungen über deren Wahrheit. Von Kutschera geht es in seiner Monographie um eine positive Antwort auf die Rechtfertigungsfrage. Als Rechtfertigungskriterium bemüht er die „Bewährung des Glaubens im eigenen Leben“⁶. Er gibt damit eine Antwort auf

³ Vgl. P. Rohs, *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

⁴ F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube* (im Folgenden: *Vernunft*), Berlin 1991, VII.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. VIII (dort auch die beiden folgenden Zitate).

das Rechtfertigungskriterium, die einerseits der Tatsache Rechnung zu tragen sucht, dass sich „Annahmen über eine transzendente Wirklichkeit theoretisch weder begründen noch widerlegen lassen“, andererseits aber auch davon ausgeht, dass sich der Glaubende mit der Unwiderlegbarkeit dieser Wirklichkeit nicht begnügen kann, sondern zur Rechtfertigung seiner Haltung positive Gründe braucht. Konkret setzt von Kutschera auf „die Möglichkeit einer praktischen Legitimierung des Glaubens“. Für ein solches Legitimierungsunternehmen ist nach von Kutschera die Einsicht leitend, „dass sich heute die Ansicht von der Unhaltbarkeit des fundamentalistischen Erkenntnisideals durchgesetzt hat“, das von der Möglichkeit einer „Letztbegründung unserer Erkenntnisansprüche“⁷ ausgeht. Stattdessen operiert man mit einem „paradigmatische[n] Modell der Erkenntnis“⁸, das davon ausgeht: Wesentlich für wissenschaftliches Erkennen ist der Rekurs auf ein Paradigma, das im umfassenden Sinne des Wortes verstanden, als „ein Komplex aus fundamentalen Theorien, Annahmen und Erwartungen, aus Methoden und Rationalitätsstandards“⁹ betrachtet wird. Im Normalfall bewegen wir uns bei wissenschaftlichen Untersuchungen im Rahmen eines solchen Paradigmas. Ein solches Paradigma scheitert nicht an einzelnen Erfahrungen, denn obwohl deren Deutung im Paradigma nicht schon garantiert, dass sie es auch bestätigen, hat, nach von Kutschera, „der widerspenstige Einzelfall doch meist weniger Gewicht als die bisherigen Erfolge“¹⁰. Erst wenn die Widersprüche sich häufen, gerät das Paradigma in Schwierigkeiten, die schließlich auch dazu führen können, dass es zu einem Paradigmenwechsel kommt. Als „Paradebeispiele für solche wissenschaftlichen Revolutionen“ nennt von Kutschera etwa „die Übergänge von der ptolemäischen zu kopernikanischen Astronomie“ oder „von der aristotelischen zur klassischen Bewegungslehre“¹¹. Von völlig inkommensurablen Paradigmen auszugehen, verbietet sich nach von Kutschera, da diese „eine totale Skepsis zur Folge hätten und wissenschaftliche Theorien letztlich als blinde Vorurteile erscheinen“¹², aber die Kritik am Fundamentalismus hält er für berechtigt und begründet sie wie folgt: Unsere Wissensansprüche ließen sich immer nur ein Stück weit rechtfertigen, die Möglichkeit von Irrtum und Zweifel werde also nicht ausgeräumt. Von daher liege „die einzige Rechtfertigung eines Paradigmas [...] darin, daß es sich in der Erfahrung bewährt“¹³.

Von Kutschera sucht diese wissenschaftsphilosophische Einsicht auch für den Weltanschauungsdiskurs fruchtbar zu machen, indem er zwischen theoretischen und praktischen Paradigmen unterscheidet, wobei für letztere gilt, dass

⁷ *F. von Kutschera*, Die großen Fragen (im Folgenden: Fragen), Berlin 2000, 112.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 112f.

¹⁰ Ebd. 113.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 114.

¹³ Ebd.

sie neben Theorien auch Normen und Wertungen enthalten. Nach von Kutschera legt es sich nahe, auch Weltanschauungen als solche praktischen Paradigmen zu verstehen und sie damit von theoretischen Paradigmen abzusetzen, obwohl es ihnen, wie er einräumt, „nicht nur um moralische Werte und Normen geht, sondern allgemein um das, was für uns existenziell bedeutsam ist“¹⁴. Eine Übertragung des Paradigmenkonzepts auf Religionen – genauer gesagt, auf religiöse Weltanschauungen – legt sich für ihn von daher nahe,

dass auch Religionen ihre eigenen Begriffssysteme und Sprachen haben, dass auch ihre Aussagen holistisch zu verstehen sind, also auf dem Hintergrund ihrer gesamten Vorstellungswelt, und sich nur im Paradigma begründen lassen, z.B. mit den heiligen Schriften, die als wahr vorausgesetzt werden, oder mit der vorausgesetzten Existenz Gottes¹⁵.

2. Transzendenz und Religion als Leitthemen

In seiner Monographie „Vernunft und Glaube“ lässt von Kutschera keinen Zweifel daran, dass für ein genuines Religionsverständnis dessen Transzendenzbezug entscheidend ist. Der herkömmliche Transzendenzbegriff hat sich ihm zufolge aus der platonischen Tradition entwickelt und von dort auch Eingang gefunden in den christlichen Gottesbegriff. Mit ihm verbindet sich die Vorstellung, dass es jenseits der empirischen Welt einen von ihr radikal verschiedenen Realitätsbereich gibt, „eine Wirklichkeit, die der Erfahrung unzugänglich ist, außerhalb von Raum und Zeit, unendlich, unvergänglich und unbedingt“¹⁶. Die Differenz zu einer mythischen Weltansicht wird in diesem Zusammenhang deutlich. Denn die Welt der Numina des mythischen Denkens kann nicht als transzendent bezeichnet werden. Im mythischen Denken zerfällt die Gesamtwirklichkeit nämlich nicht in zwei getrennte Welten, sondern wird als Ganzes verstanden, in dem das Natürliche mit dem Göttlichen verwandt und mit ihm auch verwoben ist. Generell hält von Kutschera bezüglich Immanenz und Transzendenz zunächst fest: In und an der Gesamtwirklichkeit lassen sich zwei Bereiche unterscheiden, zwischen denen die Grenzen entweder scharf sein können wie im Falle der Transzendenz im engeren Sinne oder fließend. Im letzteren Fall unterscheiden sich Immanentes und Transzendentes nur graduell, und es gibt zwischen ihnen fließende Übergänge.¹⁷ Zweitens stellt er klar, das Immanente sei „kein autonomer, in sich geschlossener [Bereich] der Gesamtwirklichkeit, sondern offen gegenüber [Einwirkungen und Manifestationen] de[s] Transzendenten“ und „von diesem abhängig“¹⁸. Drittens macht er deutlich,

¹⁴ Ebd. 116 f.

¹⁵ *F. von Kutschera*, Was vom Christentum bleibt (im Folgenden: Christentum), Paderborn 2008, 57.

¹⁶ *Von Kutschera*, Vernunft, 168.

¹⁷ Vgl. ebd. 168 f.

¹⁸ Ebd. 169 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

das Transzendente sei gegenüber dem Immanenten die größere, machtvollere und bedeutsamere Wirklichkeit, und zwar in einem überragenden Sinne. Denn von ihm gilt: „Es ist – oder umschließt – das Unbedingte, die letzte [und] höchste Wirklichkeit, die letzten Gründe der [...] Erscheinungen“. Schließlich weist er viertens darauf hin, dass das Transzendente unserer (normalen) Erfahrung und unserem Begreifen „nur zum Teil und nur in Annäherungen zugänglich“ ist und daher immer „das mehr oder minder Unbegreifliche“ bleibt. Da eine solche Explikation recht abstrakt ist, erläutert von Kutschera an einigen Fallbeispielen und geht dabei ein auf a) die Hochgötter der polytheistischen griechischen Religion¹⁹, b) den Monotheismus in Judentum, Christentum und Islam²⁰, c) die Weltordnung als höchste Realität im Tao²¹, d) die Transzendenz als Jenseits alles Seienden im Buddhismus²², e) die innere Transzendenz im mystischen Denken²³, f) den Pantheismus der Stoa²⁴, und g) den Dualismus²⁵.

Auch bei der Transzendenz im engeren Sinne als ein zentrales Merkmal des theistischen Gottes lassen sich nach von Kutschera mehrere Aspekte unterscheiden.²⁶ Im Sinne der metaphysischen Transzendenz ist Gott kein Wesen, das der raumzeitlichen Wirklichkeit angehört und deren Gesetzen unterliegt, sondern ein extra- beziehungsweise supramundananes Wesen. Im Sinne der epistemologischen Transzendenz ist er ein Wesen, das menschlicher Erkenntnis nicht oder allenfalls nur in schwachen Annäherungen zugänglich ist. Drittens unterscheidet von Kutschera eine timetische Transzendenz Gottes, die besagt, dass Gott sich nicht nach menschlichen Wertmaßstäben beurteilen lässt, ist er doch nicht nur gut, sondern ein *ens perfectissimum*. Schließlich nennt von Kutschera als vierten Aspekt der Transzendenz Gottes dessen theologische Transzendenz. Damit wird abgehoben auf die absolute Freiheit Gottes von der Welt und ihren Gesetzen und auf seine Unabhängigkeit von ihr.

Die Bemühung um ein unverkürztes Religionsverständnis kommt in von Kutscheras Monographie „Vernunft und Glaube“ auch bei seinem Versuch einer Näherbestimmung des Begriffs Religion zum Ausdruck, die bei ihm mittels sechs Komponenten erfolgt. Für diese Komponenten ist allesamt der Transzendenzbezug konstitutiv. Darin besteht, wie von Kutschera betont, „in der religionswissenschaftlichen wie religionsphilosophischen Literatur breite Übereinstimmung“²⁷.

¹⁹ Vgl. ebd. 171 f.

²⁰ Vgl. ebd. 172 f.

²¹ Vgl. ebd. 173–176.

²² Vgl. ebd. 176–182.

²³ Vgl. ebd. 182–185.

²⁴ Vgl. ebd. 185–189.

²⁵ Vgl. ebd. 189 f.

²⁶ Vgl. ebd. 66.

²⁷ Ebd. 212.

Die erste Komponente einer Religion bilden ihm zufolge „religiöse Anschauungen“, worunter er „sowohl Annahmen wie Sichtweisen“²⁸ versteht. Annahmen werden in Aussagen über den jeweiligen Gegenstand formuliert, schlagen sich also im Bereich der Religion nieder in zentralen Bekenntnisformeln und theologischen Doktrinen. Eine Sichtweise lässt sich hingegen nicht allein durch eine Annahme charakterisieren. Sie ist vielmehr

eine Weise des Erfahrens und Auffassens eines Gegenstandes, bestimmt ihn also unter subjektiven Aspekten [und] lässt sich zwar mit Worten beschreiben, aber kaum vollständig auf den Begriff bringen²⁹.

Zweitens gehören zum Komplex Religion nach von Kutschera Normen, Haltungen und Praktiken, die sich aus der überragenden Bedeutung ergeben, die Transzendentes für den Menschen hat. Insofern die Anerkennung dieser Bedeutung in Haltungen wie Verehrung, Anbetung, Gehorsam, Liebe und Furcht zum Ausdruck kommt, entsprechen nach von Kutschera „jeder Konzeption einer transzendenten Wirklichkeit immer auch Normen religiösen Inhalts“³⁰. Desgleichen folgt aus der überragenden Bedeutung, die Transzendentes für den Menschen hat, dass dieses „immer auch Gegenstand religiöser Gefühle“³¹ ist. Zur Religion gehören als dritte Komponente mithin emotionale Einstellungen. Gottheiten sind Objekte der Ehrfurcht und Verehrung. Sie erwecken Scheu oder Vertrauen. Weiterhin verweist von Kutschera in diesem Zusammenhang auf Selbstwertgefühle im Angesicht des Göttlichen. Er nennt hier etwa das Gefühl der Nichtigkeit, der Ohnmacht und der Schuld. Schließlich beziehen sich die religiösen Gefühle auch auf das Leben als Ganzes, zum Beispiel auf das Bewusstsein, von guten Mächten wunderbar geborgen zu sein, wie Bonhoeffer formuliert. Die vierte Komponente der Religion ergibt sich daraus, dass Anschauungen, Haltungen und emotionale Einstellungen einer Religion ihren Niederschlag in einer Sprache finden, „die zwar kein autonomes ‚Sprachspiel‘ ist, sondern sich weithin mit der normalen Sprache deckt, aber doch spezifische Vokabeln, Ausdrucksweisen, Formeln und Symbole enthält“. Eine generelle Eigenart religiöser Aussagen sieht von Kutschera darin, dass diese „Transzendentes weniger beschreiben als erlebnismäßig verdeutlichen“. Daraus ergibt sich für ihn eine Affinität von dichterischer und religiöser Sprache. Außerdem erklärt sich daraus auch die wichtige Rolle, die Bilder und Metaphern in der religiösen Sprache spielen. Zur fünften Komponente heißt es bei von Kutschera, zu jeder Religion gehörten „Formen der Verehrung und des Umgangs mit dem Göttlichen, Heiligen oder allgemein dem Transzendenten“³². Jede Religion entwickle spezielle Formen ihres Kults, denen sich oft mehr entnehmen lasse als aus ihren Doktrinen. Gleichzeitig gilt

²⁸ Ebd. 212f.

²⁹ Ebd. 213.

³⁰ Ebd. 214.

³¹ Ebd. 215 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

³² Ebd. 216.

freilich nach von Kutscheras Meinung auch, insofern der Kult zu den konservativsten Teilen der Religion gehöre, könnten in ihm solche Formen weiter gepflegt werden, die den gegenwärtigen der Religion nicht mehr ganz entsprächen. Eine wichtige Funktion des Kults besteht aber für von Kutschera ohne Zweifel darin, „die Gläubigen der Nähe und Wirklichkeit des Göttlichen zu versichern“³³. Er ist auch der Meinung, dass die Teilnahme am gemeinsamen Kult in der Regel entscheidender sei für die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft als das Bekenntnis zu Glaubensinhalten. Das private Gebet rechnet von Kutschera ebenfalls zum Kult und geht davon aus, dass die Form des Gebetes entscheidend von der Vorstellung vom Transzendenten abhängt³⁴. In primitiven Religionen, in denen die Magie eine wichtige Rolle spiele, könne das Gebet den Charakter der Wortmagie, der Beschwörung haben. Ist das Göttliche ein anonymer Weltgrund, sei das Gebet auf den Lobpreis beschränkt. Einzig der Glaube an den personalen Gott ermögliche schließlich Gebetsformen des Redens zu Gott in der Form von Bitte, Dank und Anruf. Als sechste Komponente nennt von Kutschera schließlich den Gemeinschaftsbezug der Religion, dem er konstitutive Bedeutung beimisst. Daher lautet seine These, dass es eine private Religion nicht gebe, sondern allenfalls gebe es private Anschauungen und Haltungen, die aber in der Regel nur Modifikationen der Anschauungen und Haltungen einer bestimmten Religionsgemeinschaft sind. Religion ist also keine bedauerliche Verirrung des menschlichen Geistes, die es zu bekämpfen gilt, sondern „ein soziales Phänomen“, das der Mensch als Tradition vorfindet, „als Lebensform und Weltanschauung einer Gemeinschaft, in die er hineingeboren wird oder der er beitrifft“³⁵. Diese Gemeinschaft kann in lockerer oder strengerer (institutioneller) Form als Kirche gegeben sein. Zu den religiösen Pflichten gehören für von Kutschera auch solche gegenüber der religiösen Gemeinschaft und ihren Institutionen. Wichtig zum Verständnis des religiösen Glaubens ist schließlich für von Kutschera, dass bei aller Betonung des Gemeinschaftsbezugs der Religion nicht vergessen werden dürfe, dass der Glaube immer auch „eine zutiefst persönliche Sache und in seinen [...] Ausprägungen sehr vielfältig“³⁶ sei.

3. Das Problem der Aneignung des Glaubens

Von Kutscheras Publikation „Die großen Fragen“ rückt die existenzielle Seite des Glaubens in den Blick. Zu den „großen Fragen“ möchte er, so der Untertitel, „[p]hilosophisch-[t]heologische Gedanken“ beisteuern. Als solche Fragen listet er im Vorwort auf: „Wer sind wir? Woher kommen wir? Was ist unsere Rolle im Universum? Was erwartet uns? Welchen Sinn können wir

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd. 217.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Ebd. 224.

unserem Leben geben? Was ist der Sinn von Geschichte und Welt? Hat die ganze Wirklichkeit Wert, Ziel und Bedeutung oder ist sie nur sinnloses Getöse?³⁷. Von Kutschera ist überzeugt, dass es sich hierbei um Fragen handelt, welche die Menschen beschäftigt haben, soweit wir in die Geschichte zurückblicken können, und die auch die Menschen heute noch bewegen. Von großen Fragen redet er nicht nur deshalb, weil es seiner Meinung nach die wichtigsten Fragen sind und unsere Lebensorientierung davon abhängt, ob wir eine Antwort auf sie finden. Von großen Fragen kann hier vielmehr auch deshalb die Rede sein, weil wir mit ihnen an die Grenzen des Begreifbaren stoßen. Wir sehen uns nach von Kutschera nämlich konfrontiert mit der Ambivalenz der Wirklichkeit, auf die es keine einfache Antwort gibt, konkret mit

der Größe des Menschen und seinem Elend, seiner Sehnsucht nach Ewigem und seiner Vergänglichkeit, der Schönheit der Natur und der Brutalität des Kampfes ums Dasein, der Erkennbarkeit des Geschehens in der Natur und dem Walten blinden Zufalls³⁸.

Letztlich zielen solche Fragen auf das Ganze der Wirklichkeit, die wir aus unserer lokalen Perspektive nicht überschauen können. Gleichwohl können wir unser Leben nicht sinnvoll gestalten, wenn es uns nicht gelingt, zumindest in Grundzügen eine Antwort auf diese großen Fragen zu geben. Ein Wagnis ist das für von Kutschera allemal, aber ohne Wagnis, so meint er, kommen wir nicht weiter. Die Rätsel des Daseins können wir dabei nicht auflösen, denn unsere Einsichten leuchten uns „nur wenige Schritte voraus“; trotzdem – davon ist er überzeugt – „müssen wir ihnen folgen“³⁹. Ausdrücklich verweist er darauf, dass seine Antworten auf die großen Fragen „nur beschränkt verallgemeinerungsfähig“⁴⁰ sind und seine Gedanken auch nur dem helfen können, der sie neu für sich gewinnt.

Im ersten Teil des Buches rückt er in Anknüpfung an das, was Karl Jaspers als Existenzhellung bezeichnet „die existenziell relevanten Aspekte dessen, was sich vom Menschen sagen läßt“⁴¹ in den Blick. Als Ergebnis seiner Analyse der *condition humaine* hält er fest: Für uns als geistige Wesen ist konstitutiv der „Schritt über das bloß Subjektive und Partikuläre unserer Interessen [...], Einstellungen hinaus“ und die „Öffnung gegenüber anderen Menschen und gegenüber dem objektiv Wahren, Guten und Schönen“⁴². Angesichts eines solchen Schritts ins Weite leiden wir oft an „den physischen Beschränkungen und Beeinträchtigungen unserer geistigen Tätigkeit und unseres Erkennens“; die Willensschwäche macht uns ebenso zu schaffen wie die „vielfältigen Abhängigkeiten unserer Handlungsmöglichkeiten und Lebenschancen von physischen Bedingungen“⁴³. Nicht selten steht uns

³⁷ Von Kutschera, Fragen, V.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. VI.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. 12.

⁴² Ebd. 101.

⁴³ Ebd. 100 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

auch unser Egoismus im Wege, und es fehlt uns an der Kraft, uns anderen Menschen zuzuwenden.

Grundsätzlicher ist nach von Kutschera freilich noch der Konflikt zwischen unseren Sinnhoffnungen und unserer Vergänglichkeit. Einerseits lässt sich nicht leugnen, dass das Bewusstsein, sterben zu müssen, zwar auf den Widerstand unseres elementaren Lebenswillens trifft, dass aber für uns als Produkt der Evolution der Tod gleichwohl natürlich ist. Und von Kutschera ist auch der Meinung, dass wir unsere Vergänglichkeit „zumindest aus der erzwungenen Distanz von Alter und Krankheit annehmen und sogar bejahen“ können. Nicht gelte das aber für „unser Ende als Person“ sowie für „das Ende des geistigen Subjekts hinter der Gestalt ihrer geschichtlichen Erscheinung“. Dieses Ende bleibe uns unbegreiflich. Was uns nach von Kutschera belastet, ist nicht so sehr die Vergänglichkeit von Lust und Schmerz oder die Vergänglichkeit materieller Güter – Dingen also, die ihrem Wesen nach vergänglich sind –, sondern die Vergänglichkeit von dem, was eigentlich unvergänglich sein sollte. Konkret denkt von Kutschera hier an die Gemeinschaft mit anderen Menschen und den Kontakt mit dem Unvergänglichen in den großen Erfahrungen und Erkenntnissen unseres Lebens. Es ist ihm zufolge die Unfähigkeit, uns dem Ewigen unbeschränkt anzunähern und es festzuhalten, die uns belastet, ebenso wie die Unfähigkeit, unserem Leben einen objektiven Wert und einen dauernden Sinn zu geben. Dass unser kleines Leben nicht mehr Bedeutung für den Lauf der Weltgeschichte hat als ein Tropfen im Ozean, sei für uns weit weniger bedrückend als die Tatsache, „daß uns das Ewige, das in tiefen Erfahrungen aufleuchtet, immer wieder im Strom des Vergänglichen entschwindet“, dass es also „nicht bleibt, sich entfaltet und uns Anteil an jener Wirklichkeit gibt, die größer ist als die Welt des Werdens und Vergehens“⁴⁴.

Von Kutschera geht also davon aus, „daß sich die zentralen Probleme unserer Existenz aus der Inkongruenz unserer geistigen Anliegen mit den tatsächlichen Bedingungen unserer Existenz in dieser physischen Welt ergeben“⁴⁵. Er ist sich bewusst, dass sicherlich mancher Probleme hat mit dieser These vom Ursprung unserer existenziellen Probleme – nicht zuletzt auch deshalb, weil die Idee einer Selbstranzendenz zum Erbe der Antike und des Christentums gehört, das heute weitgehend als verbraucht gelte. Von Kutschera weist allerdings darauf hin, dass der Gedanke eines Auswegs aus der Not des Menschen durch ein Hinausgehen über sich selbst auch im außereuropäischen Kulturraum eine Rolle spielt, und erinnert hier etwa an die Geschichte Buddhas, die für ihn „eines der eindrucksvollsten Beispiele für die Erfahrung existenzieller Not und der Suche nach befreiender Erkenntnis“⁴⁶ ist.

Von Kutschera verfolgt mit seiner Publikation das Ziel, seine eigene „Antwort auf die großen Fragen“ zu geben, die, wie er ausdrücklich betont, „die

⁴⁴ Ebd. 101.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd. 103.

des christlichen Glaubens⁴⁷ sind. „Als zentral wird dabei herausgehoben, was [...] existenziell besonders wichtig ist“. Der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens ist er sich dabei durchaus bewusst. Sie ergibt sich für ihn daraus, „daß selbst die fundamentalsten Inhalte christlichen Glaubens heute umstritten sind“, nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch in innerhalb der Konfessionen. Gleichwohl lassen sich nach von Kutschera durchaus „substantielle Konstanten im alttestamentlichen Gottesbild“ ausmachen, wobei freilich „jedes Herausstellen bestimmter Konstanten [...] eine Sache der Interpretation“⁴⁸ ist. Angesichts der Vielfalt der Glaubenszeugnisse hält er „eine [solche] Interpretation und [damit verbunden] eine Unterscheidung von Wesentlichem und Zeitbedingtem“ für „notwendig, um zu einem inhaltlich geschlossenen Glauben zu finden“. Und eine solche Interpretation ist nach von Kutscheras Meinung nicht nur eine Aufgabe der theologischen Fachleute, denn jeder müsse sich schließlich den Glauben selbst aneignen, wenn er aus ihm leben wolle. Er müsse ihn „in Beziehung zu seiner Lebenssituation [und] seinen sonstigen Anschauungen, Haltungen und Zielen bringen“, könne ihn folglich „nicht als fertiges Produkt übernehmen“. Auf diese Weise entstehe eine Vielfalt von persönlichen Ausprägungen des gemeinsamen Glaubens. Von Kutschera ist davon überzeugt, dass die innere Vielfalt des Glaubens ein Zeichen seiner Lebendigkeit ist. Denn „mit einer genormten Standardversion“ so meint er, könne „nur der zufriedene [sein], dem die Sache [des Glaubens im Grunde] wenig bedeutet“. Die biblischen Texte versteht er als „Ausdruck der Begegnung von Menschen verschiedenster Veranlagung aus den unterschiedlichen Epochen mit dem einen Gott“. In diesem Zusammenhang ist für ihn nicht nur die Vielfalt der Aussagen erstaunlich, sondern die Tatsache, dass etwa ein Wort, das an den Schafzüchter Amos aus Tekoa bei Bethlehem um 760 v. Chr. erging, uns fast 3000 Jahre später noch treffen kann.

Weniger positiv ist das Fazit, das von Kutschera im Rückblick auf die Geschichte der christlichen Heilsbotschaft zieht. Die Freude und die Kraft, die ursprünglich von dem christlichen Glauben ausgingen, und aus denen sich die großen Anfangserfolge des Christentums erklären sowie seine Verbreitung trotz Unterdrückung und teilweise blutiger Verfolgung, haben sich seiner Meinung heute weitgehend verflüchtigt. Die Frohbotschaft – davon ist er überzeugt – sei heute in hohem Maße „zu Formeln erstarrt, die man zwar noch wiederholt, an die man aber weithin nicht mehr glaubt“⁴⁹. Generell geht er davon aus, dass für den heutigen Gläubigen die Inhalte des Glaubens nicht mehr durch die Tradition definiert sind, sondern einer lebendigen Aneignung durch das einzelne gläubige Subjekt bedürfen. Die aktuelle Krisensituation zwingt seiner Meinung nach „jeden dazu, sich selbst um [den eigenen] Glauben zu kümmern und [...] ernsthaft nach seinem In-

⁴⁷ Ebd. VII (dort auch die beiden folgenden Zitate).

⁴⁸ Ebd. 217 (dort auch die folgenden Zitate).

⁴⁹ Ebd. 283.

halt und seiner Wahrheit zu fragen⁵⁰. Angesichts des wachsenden Bewusstseins, dass mit den zahlreichen Rückzügen vom Glauben und den vielfachen Reduktionen des Glaubens die Grenze zu dessen Belanglosigkeit vielfach schon überschritten ist und es daher nicht mehr um weitere Abstriche am Glauben gehen könne, legt sich für ihn eine „Erneuerung des Glaubens aus seinen Ursprüngen“⁵¹ dringend nahe.

4. Der Umgang mit den aktuellen Verwerfungen des Glaubens

In seiner 2008 erschienenen Studie „Was vom Christentum bleibt“ geht von Kutschera näher auf die aktuelle Krise des Glaubens ein. Der Autor schlüpft hier in die Rolle eines Zeitdiagnostikers in Sachen Glaubenskrise. Als Philosoph, so betont er, sei er zwar für die Glaubenskrise fachlich nicht zuständig; da aber s. E. die historisch-theologischen Grundlagen für eine solche Zeitdiagnose vor Augen liegen, sieht er kein Problem für die Durchführung einer solchen Analyse seinerseits.⁵² Konkret sucht er eine Antwort auf die Fragen, welche die aktuellen Verwerfungen des religiösen Glaubens mit sich bringen. Hierzu gehört für von Kutschera etwa, „dass die christlichen Religionsgemeinschaften dramatisch schrumpfen“⁵³, die Kirchen aller christlichen Konfessionen an öffentlichem Ansehen und Einfluss verlieren und dass das Christentum auch von innen her ausgehöhlt wird. Von Kutschera nennt als Beispiel hierfür unter anderem den Priestermangel und den zurückgehenden Gottesdienstbesuch.⁵⁴ Die Kirchen leeren sich seiner Meinung nach, „weil die traditionelle Verkündigung die Menschen immer weniger anspricht“⁵⁵. Viele religiös engagierte Menschen „gehen in die innere Emigration, weil sie nicht mehr glauben können, was im Glaubensbekenntnis steht, das seit über sechzehn Jahrhunderten [...] in allen christlichen Konfessionen Geltung hatte“⁵⁶.

Von Kutschera macht eine ganze Reihe von Ursachen für die gegenwärtige Krise des Christentums aus. Er listet – jedoch ohne Anspruch auf Vollständigkeit – neun Ursachen auf, die er für die wichtigsten hält. Im Wesentlichen beschränkt er sich dabei auf eigene Beobachtungen. Die Diagnose, die er bietet, ist nicht ohne Polemik, aber zweifellos auch eine Diagnose aus persönlicher Betroffenheit heraus. Als Ursachen nennt er unter anderem „die Auflösung relativ geschlossener religiöser Milieus“⁵⁷ als Folge des weltanschaulichen Pluralismus, die Tatsache, „dass die Kirchen den Wertkonservativen und Kulturchristen keine Heimat mehr bieten“⁵⁸, der „Verlust christli-

⁵⁰ Ebd. 285.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. *von Kutschera*, Christentum, 8.

⁵³ Ebd. 12.

⁵⁴ Vgl. ebd. 7.

⁵⁵ Ebd. 12.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd. 13.

⁵⁸ Ebd. 14.

cher Spiritualität⁵⁹ und das überzogene Amtsverständnis der katholischen Kirche, das zu einer „Selbstapotheose der Kirche“⁶⁰ geführt habe.

Bei aller Kritik am Versagen der katholischen Kirche im Umgang mit den Herausforderungen der Neuzeit liegt von Kutschera eine Totalabrechnung mit dem überkommenen katholischen Christentum fern. Gegen eine solche Totalkritik wendet er ein, dass man unbedingt auch die Größe und die Leistungen des Christentums sehen müsse. Die katholische Kirche habe in der Vergangenheit „das vergängliche Leben durch Lichtfäden mit dem Ewigen verbunden“⁶¹. Doch die Differenz von Vergangenheit und Gegenwart ist für von Kutschera nicht zu übersehen. Bezeichnend für seine Lageeinschätzung ist die folgende Bemerkung:

In der Vergangenheit bildete das religiöse Bewusstsein, wie Hegel sagt, Substanz und Mitte des Gesamtbewusstseins. Das machen noch die gewaltigen gotischen Kirchen anschaulich, die hoch aus den alten Städten ragen. Heute ist völlig offen, ob und wie sich der Verlust dieser alten Mitte unserer Kultur kompensieren lässt. Daraus ergeben sich Gewicht und Bedeutung der gegenwärtigen Krise des Christentums.⁶²

Mit der einschlägigen christlichen Apologetik geht von Kutschera relativ hart ins Gericht. Denn sie produziert in seinen Augen eine „Flut [...] hilflosen Geredes“⁶³. Bezeichnend ist freilich auch, dass er Publikationen nichts abgewinnen kann, die allzu schnell bei der Hand sind mit der Verabschiedung alter Lehren. Wenn man bei solchen Publikationen fragt, was denn nach all den verkündeten Abschieden noch übrig bleibt, so findet man, wie von Kutschera bemerkt, „kaum Substantielles“. Von Kutschera geht es aber um Folgendes: Vom christlichen Glauben, so meint er, sollte auf jeden Fall „etwas übrig bleiben, das die Kraft hat, das Leben positiv zu bestimmen“. Von Kutschera zufolge kann man eine Glaubenskrise entweder als Akzeptanzkrise oder als Akzeptabilitätskrise verstehen. Eine Krise der ersten Art liegt dann vor, wenn die Zahl der Gläubigen drastisch zurückgeht, eine Krise der zweiten Art besteht hingegen, wenn die Doktrinen unglaubwürdig werden.

Von Kutschera rückt vor allem Letzteres in den Blick. Er ist der Meinung, dass den gegenwärtigen „krisenhaften Erscheinungen im Christentum vor allem eine Glaubwürdigkeitskrise zugrundeliegt“, die zu einem „Glaubwürdigkeitsverlust der tradierten christlichen Doktrinen“⁶⁴ führt. Diese krisenhaften Erscheinungen „entziehen [...] dem bisherigen Christentum das Fundament“. Im Verlust an Glaubwürdigkeit wird man s. E. „auch den Grund für die schwindende Akzeptanz der christlichen Botschaft sehen und darin wiederum den Grund für den Verlust an Autorität und Einfluss der Kirchen“. Für problematisch hält es von Kutschera freilich, wenn in den

⁵⁹ Ebd. 20.

⁶⁰ Ebd. 16.

⁶¹ Ebd. 11.

⁶² Ebd. 11 f.

⁶³ Ebd. 8 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

⁶⁴ Ebd. 21 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

Diskussionen über die Glaubenskrise der Gegenwart die Religion nur noch in einem negativen Licht erscheint und eine Zeit der Religionslosigkeit als „mündige Zeit mit einer rein immanenten Weltanschauung“⁶⁵ positiv herausgestellt wird. Von Kutschera ist von diesem Junktim nicht überzeugt. Mündigkeit und Immanenzdenken seien, so betont er, nicht notwendig miteinander verbunden. Wenn heute die immanente Weltsicht der Naturwissenschaften dominiert, denn hält er das für weit weniger zwangsläufig als die Ablösung vom mythischen Denken, die er als unbedingt erforderlich erachtet und die er mit einem mündigen Glauben verbindet. Denn es sei „keineswegs offensichtlich, dass sich die empirische Welt allein aus sich selbst verstehen lässt und die menschlichen Wahrnehmungsfähigkeiten grundsätzlich genügen, um die gesamte Wirklichkeit zu erfassen“⁶⁶.

Seine eigene theologische Position grenzt von Kutschera einerseits ab von einem religiösen Nonkognitivismus, der etwa von den Vertretern eines Wittgenstein'schen Fideismus vertreten wird, die davon ausgehen, dass die Sprachspiele der Wissenschaften und die Sprachspiele der verschiedenen Religionen grundverschieden sind, und die daher die These vertreten: „Wissenschaft und Religion [...] gehen ihre getrennten Wege und tun gut daran, sich nicht um einander zu kümmern“⁶⁷. Andererseits distanziert er sich aber auch von kognitivistischen Positionen, die eine atheistische „Theologie nach dem Tode Gottes“ vertreten oder mit einem bloßen Zuschauergott operieren, der sich nicht offenbart und sich nicht in seinem geschichtlichen Handeln zu erkennen gibt. Gegen solche Positionen wendet von Kutschera ein: „Nimmt man keine Offenbarungen und Interventionen Gottes an, keinen Gott, der den Gang unseres Lebens beeinflusst, so entfernt man sich erheblich vom traditionellen christlichen Gottesbild.“ Zweifellos bilden einen Großteil heutiger christlicher Gebetstexte immer noch die Psalmen, die bekanntlich in großer Zahl Bitten um die Errettung aus Not enthalten sowie „Danksagungen für erfahrene Hilfe und Lobgesänge auf Gott als Garanten der Gerechtigkeit in der Welt“⁶⁸. Unsere Gebete würden sinnlos, wenn Gott nicht mehr in der Welt im Leben der einzelnen Menschen handelte. Wenn er sich nicht mehr den Menschen offenbarte, unser Glaube vielmehr nur noch auf unseren eigenen Erfahrungen und Überlegungen basierte, dann „verliert die jüdisch-christliche Glaubenstradition ihre Bedeutung“⁶⁹. Der entscheidende Punkt bei einer mündigen Theologie, für die von Kutschera plädiert, ist also nicht eine Infragestellung des Glaubens an Gott, sondern – und das ist es, was diese mündige Theologie vom traditionellen Christentum trennt –, dass sie sich am historischen Jesus und nicht am kerygmatischen Christus orientiert. Die Differen-

⁶⁵ Ebd. 51.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 108.

⁶⁸ Ebd. 111.

⁶⁹ Ebd. 112.

zen der beiden Glaubensverständnisse werden auch deutlich aus folgender Gegenüberstellung der Quintessenz des traditionellen Christentums und derjenigen des mündigen Christentums. Von Kutschera zufolge lässt sich das traditionelle Christentum beschreiben als

die Botschaft von dem Gottessohn, der auf die Erde herabgestiegen ist, menschliche Gestalt angenommen hat, gelitten hat und gestorben ist, um uns von der Erbsünde zu befreien, welche die Menschen seit Adam von Gott getrennt hat. Denen, die an ihn, d. h. an seine Gottheit und seine heilsgeschichtliche Rolle glauben, hat er die Kraft gegeben, Kinder Gottes zu werden und das ewige Heil zu erlangen.⁷⁰

Den Kern des von ihm vertretenen mündigen christlichen Glaubens beschreibt er hingegen so:

Ein Christ glaubt an einen personalen Gott, der gut ist und die Welt erschaffen hat. Daher glaubt er auch an den Sinn der Welt, den Wert der Menschen und die Macht des Guten. Er glaubt an die Liebe Gottes zu den Menschen und versteht die Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte. Das Heil begreift er als ewige Gemeinschaft miteinander und mit Gott. Er ist überzeugt, dass wir mit dieser Gemeinschaft hier und jetzt beginnen sollen.⁷¹

Um ein solches Vertrauen auf Gott von einem bloßen Optimismus abzugrenzen, fügt er hinzu, dass es auch dann Bestand haben müsse, wenn das Leben auf scheinbare Hindernisse stoße. Glaube heiße auch, Leid im Vertrauen auf Gott zu akzeptieren, selbst wenn wir seinen Weg nicht kennen. Der Glaube sei schließlich „die große Zustimmung, das große Ja zur Wirklichkeit, zu Welt und Menschen, zu Leben und Geschichte“⁷², und dieses Ja schließe „die Annahme dessen ein, was wir nicht ändern können, und die Übernahme der Verantwortung für das, was wir selbst zu dem Besseren wenden können“⁷³.

Auffällig ist, dass von Kutschera es in „Was vom Christentum bleibt“ bei einer Kirchenkritik und einer Kritik an der herkömmlichen Christologie belässt, der Gottesgedanke aber von ihm nicht kritisch in Frage gestellt wird. Das wird deutlich, wenn er auf die sinnvermittelnde Funktion der Religion zu sprechen kommt. Die physischen Bedingungen unseres Lebens, so führt er aus, seien unserer geistigen Natur nicht angemessen. Diese aber verlange einen größeren Horizont des Daseins. Denn die empirische Welt allein könne nicht unsere Heimat sein. Ein Daseinsvertrauen sei daher nur möglich, wenn wir „von einer größeren Wirklichkeit ausgehen“⁷⁴. Aus diesem Grund nimmt nach von Kutschera „jede Religion eine über die empirische Realität hinausgehende, also transzendente Wirklichkeit an, die für sie der bedeutendere und mächtigere Teil der Gesamtwirklichkeit ist“⁷⁵.

⁷⁰ Ebd. 119.

⁷¹ Ebd. 119f.

⁷² Ebd. 120.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 43.

⁷⁵ Ebd.

Differenzen im Religionsverständnis des frühen und des späten von Kutschera werden daran deutlich, dass er in „Vernunft und Glaube“ ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass Religionen einen institutionellen Rahmen brauchen, während in „Was vom Christentum bleibt“ nur von den Schwierigkeiten die Rede ist, die dieser institutionelle Rahmen dem Gläubigen heute bereitet. Bezeichnend ist auch, dass er bezüglich der Frage nach den Komponenten der Religion festhält: Religion umfasst „einen Kult, eine Weltanschauung, ethische Normen, eine emotionale Haltung zur Wirklichkeit und eine Weise, Welt und Leben zu erfahren“⁷⁶. Anders als in seinem Frühwerk ist in seinem Spätwerk in diesem Zusammenhang von einer institutionellen Komponente der Religion nicht mehr die Rede. Das mag damit zusammenhängen, dass für ihn nunmehr der mündige Glaube des religiösen Subjekts im Vordergrund steht. Von Kutschera betont, wer mündig denke, der könne sich nicht mit den Behauptungen anderer zufriedengeben, „auch nicht mit Auskünften eines Pfarrers, Rabbis oder Imans“⁷⁷. Entscheidend ist für ihn also das Bemühen um die eigene Glaubenseinsicht. Er hält es daher für ein Unding, die Vernunft an der Kirchentür abzugeben. Wären wir wirklich unfähig, eine transzendente Wirklichkeit selbst zu erkennen, so gibt er zu bedenken, dann wäre „religiöser Glaube schlicht irrational“⁷⁸. Das aber widerspreche dem Wesen der Religion als einer Überzeugung vernünftiger Menschen.

Die zentrale Frage, um die es heutzutage geht, ist ihm zufolge die Frage, „ob ein mündiger Glaube eine echte Alternative zum traditionellen Christentum darstellt“⁷⁹. Die Rede von einer Alternative besagt freilich „nicht, dass es sich um etwas ganz Neues handelt“, denn die Botschaft Jesu bleibe „das gemeinsame Erbe“. Von Kutschera räumt auch ein, bisher nur eine grobe Skizze des mündigen Glaubens geliefert zu haben, ist sich aber bewusst: Um als Alternative zu dem Glauben der alten Kirche in Frage zu kommen, müsste der mündige Glaube, „zunächst einmal zu einem bewohnbaren Haus ausgebaut werden“; schließlich sei das Ziel „ein gemeinsames Haus“ und „keine Ansammlung von Einfamilienhäusern“. Derzeit könne man freilich noch nicht von einer „voll entwickelte[n] Alternative“ sprechen, sondern lediglich von einem „Projekt“. Ausdrücklich wendet er sich gegen den Einwand, Mündigkeit sei ein „individualistisches Ideal“⁸⁰ und könne daher keine Gemeinschaft stiften. Diesem hält er entgegen, die Vernunft, an der sich das mündige Denken orientiere, stifte „in einem eminenten Sinne Gemeinschaft“. Auch den Einwand, dass Mündigkeit ein intellektualistisches Ideal sei und daher der Verankerung der Religion im Gefühl nicht gerecht werde, lässt er nicht gelten. Denn es sei, so meint er,

⁷⁶ Ebd. 41.

⁷⁷ Ebd. 40f.

⁷⁸ Ebd. 41.

⁷⁹ Ebd. 141 (dort auch die folgenden Zitate).

⁸⁰ Ebd. 142 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

nicht einzusehen, warum das Liebesgebot als zentrale Forderung christlichen Glaubens den mündigen Menschen in seinen Gefühlen weniger ansprechen sollte als denjenigen, der sich noch in Bahnen mythischen Denkens bewegt⁸¹.

Ebenso greift ihm zufolge auch der Einwand zu kurz, dass ein mündiger Glaube unfähig sei, ein spirituelles Leben zu entfalten. Denn auch wenn eine Spiritualität auf der Basis des mündigen Glaubens einen anderen Charakter haben müsse als die Spiritualität des traditionellen Christentums, die „eng mit [...] mythischen Elementen verwoben“⁸² war, so spreche doch grundsätzlich nichts gegen eine solche Möglichkeit.

Von Kutschera beschränkt sich nicht auf den Versuch einer Widerlegung dieser Einwände gegen ein mündiges Christentum, sondern nennt auch einen positiven Grund, warum es sinnvoll ist, sich für ein solches Christentum zu engagieren. Ohne Zweifel entspricht dieses Engagement – davon ist er überzeugt – der Forderung Jesu an die Christen, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein. Wenn das Christentum in der Neuzeit zunehmend „sein Licht [...] unter den Scheffel gestellt und in den Kirchen verborgen“ habe, so gelte es für die Christen heute, „in der Welt zu leuchten“⁸³, indem sie ihren Beitrag zum Prozess des Mündigwerdens der Menschheit leisteten. Auch wenn das Christentum keine fertigen Handlungsanweisungen bieten könne, so liefere es doch immerhin „Richtpunkte für oft schwierige Entscheidungen, die im Blick auf die konkreten Umstände und die voraussichtlichen Folgen der verschiedenen Handlungsalternativen zu fällen sind“⁸⁴.

5. Das Problem ungegenständlichen Erkennens

Nach dem Blick auf die aktuellen Verwerfungen des Glaubens wendet sich von Kutschera in seiner vierten Publikation aus einer anderen Perspektive nochmals der Innenseite des Glaubens zu, die ja schon in seiner existenzphilosophisch orientierten Publikation „Die großen Fragen“ Gegenstand war. Es geht ihm also um beides: Die Außenperspektive, die der Glaube bietet, darf auf keinen Fall vernachlässigt werden; und auch, wenn ein ungeschönter Blick auf den Glauben Negatives zu Tage fördert, darf dies nicht verschwiegen, sondern muss benannt werden. Dies wird in „Was vom Christentum bleibt“ deutlich. In gleicher Weise liegt ihm aber auch die Innenseite des Glaubens am Herzen. Um deren Erkundung geht es – gewissermaßen in einem neuen Anlauf – in seiner vierten Publikation.

Seinen Ausgang nimmt von Kutschera dabei von einem epistemologischen Problem, nämlich dem Problem des ungegenständlichen Erkennens. Der Autor möchte mit seiner Abhandlung, wie er im Vorwort schreibt, „zum

⁸¹ Ebd. 143.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd. 146.

⁸⁴ Ebd.

Verständnis einer Gruppe von Erfahrungen beitragen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie ungegenständlich sind“⁸⁵. Es handelt sich hier also um „keine Erfahrungen, in denen sich ein Subjekt einem Gegenstand oder Ereignis gegenüber sieht“. Das Spektrum derartiger ungegenständlicher Erfahrungen ist, wie von Kutschera betont, breit; es reicht „vom Erleben der Schönheit oder der Tiefe der Welt bis hin zu Erfahrungen einer mystischen Union“. Einen Teil solcher Erfahrungen könne man auch, so meint er, als „mystische Erfahrungen“ oder als „Transzendenzerfahrungen“ bezeichnen. Auch wenn solche Erfahrungen im heutigen, von der europäischen Kultur geprägten geistigen Leben weder im wissenschaftlichen, noch im philosophischen, noch im religiösen Denken eine große Rolle spielen, hält von Kutschera eine Beschäftigung mit solchen Erfahrungen für wichtig, denn auch heute gebe es „Menschen, die solche Erfahrungen gemacht haben und denen sie viel bedeuten, die aber Schwierigkeiten haben zu verstehen, was ihnen widerfahren ist, und den Erkenntniswert solcher Erfahrungen zu beurteilen“.

Für eine Beschäftigung mit solchen Erfahrungen spricht nach Kutschera auch die Tatsache, dass diese in unserer geistig-religiösen Tradition eine wichtige Rolle gespielt haben. Um Beispiele ist er hier nicht verlegen. Erfahrungen einer mystischen Union, so schreibt er,

begegnen uns in ganz verschiedenen Zeiten, Kulturen und Religionen, zuerst in den Upanishaden und der indischen Philosophie des Vedanta, dann, zuerst [...] durch die Vermittlung der Orphik, auch in der griechischen Philosophie bei Parmenides und später bei Plotin, in der Spätantike bei Augustinus und Pseudo Dionysios Areopagita und im hohen Mittelalter bei Meister Eckhart.

Von Kutschera räumt allerdings ein, dass es beträchtliche Schwierigkeiten für eine Erörterung von ungegenständlichen Erfahrungen gebe. Denn die Erfahrungen, um die es hier geht, fallen aus dem gewohnten Rahmen heraus. Selbst wenn sie alle keineswegs so selten sind wie die Erfahrungen einer *unio mystica*, könne eine Vertrautheit mit ihnen beim Leser nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Solche Erfahrungen können dem Leser auch nicht vermittelt werden, sondern es lassen sich hier nur gedankliche Zugänge angeben, welche die Erfahrungen zwar erleichtern, aber nicht garantieren können. Die Erfahrungen lassen sich auch nicht in derjenigen Weise beschreiben, dass sich der Leser ein genaues Bild von ihnen machen kann. Das Ziel, das von Kutschera mit dieser Publikation verfolgt, ist: Er möchte zeigen, dass sich ungegenständliche Erfahrungen einem vernünftigen Verständnis nicht entziehen. Dies bedeute aber nicht, wie er betont, dass sich solche Erfahrungen in unsere vertrauten Denkmuster integrieren lassen, zumal wir in ihnen doch gerade mit den Grenzen unseres normalen Denkens konfrontiert werden. Von Kutscheras Insistieren darauf, dass es ihm um vernünftige Überlegungen geht, ist vor allem von daher motiviert, dass eine

⁸⁵ F. von Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen* (im Folgenden: *Erkennen*), Paderborn 2012, 7 (dort auch die folgenden Zitate).

Abhandlung über mystische Erfahrungen leicht die falschen Leser anziehen kann, nämlich „Leute, die für Esoterisches schwärmen, für eine Anstrengung des Begriffs aber nicht zu haben sind“⁸⁶. Daher betont er gleich zu Beginn dieses Textes, dass es ihm nicht um Esoterisches und Mirakulöses gehe, sondern „um ein Stück Philosophie, die sich um klare Aussagen und solide Argumente bemüht“⁸⁷.

Eingangs beschäftigt sich von Kutschera mit „Erfahrungen im Allgemeinen, insbesondere [mit] ihrer intentionalen Struktur“, weiterhin mit „der Rolle des Begreifens im Erfahren“ und mit dem „Erleben, das für unser Leben größere Bedeutung hat als wissenschaftliche Beobachtungen“⁸⁸. Sodann geht er näher auf unterschiedliche Erfahrungen von Transzendenz ein. So verweist er auf eine Form von Transzendenz, die in der Philosophie des Geistes eine wichtige Rolle spielt. Dort ist von einer „implizite[n] Transzendenz“⁸⁹ die Rede, die in allen Akten des Wahrnehmens und Denkens vorkommt. „In diesem Sinn ist insbesondere das Subjekt transzendent, weil es nie vollständig zum Gegenstand einer eigenen Betrachtung werden kann.“ Diesem Begriff ‚impliziter Transzendenz‘ kommt eine Schlüsselrolle beim Verständnis ungegenständlicher Erfahrungen zu. Im Sinne dieses Begriffs sind alle von ihm erörterten Erfahrungen Transzendenzenerfahrungen. Je nachdem, ob solche Erfahrungen von inneren oder äußeren Erfahrungen ausgehen, unterscheidet er innere und äußere Transzendenzenerfahrungen. Da „der Weg der Mystik [...] ein Weg ins [...] Innere“ ist, sind alle Erfahrungen, mit denen von Kutschera sich in diesem Zusammenhang befasst, „entweder Selbsterfahrungen oder doch mit Selbsterfahrungen verbunden“. Daher wendet er sich zunächst den inneren Erfahrungen zu und präzisiert „de[n] Begriff der ungegenständlichen Erfahrung durch jenen eines überintentionalen Bewusstseins“. Damit ist gemeint: Die ungegenständlichen Erfahrungen führen „zu einem Bewusstsein jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes“. Das ist nach von Kutschera „der Grund für das Versagen unserer normalen Begriffe und sprachlichen Beschreibungsmittel, die ja alle dem Bereich intentionalen Denkens angehören“. Anschließend bespricht von Kutschera äußere Transzendenzenerfahrungen und geht dabei unter anderem auf die Konzeption des Einen bei Plotin ein, „das, wie das Selbst, eine Wirklichkeit ist, die sich intentionalem Denken entzieht“. Schließlich befasst sich von Kutschera auch mit den s. E. am schwersten zugänglichen Erfahrungen einer Einheit zwischen dem Selbst und dem Absoluten.

Auffällig ist, dass die inhaltlichen Differenzierungen beim Transzendenzbegriff, von denen von Kutschera in „Vernunft und Glaube“ ausging, in seinem Spätwerk modifiziert werden. Transzendenz, so stellt er dort klar,

⁸⁶ Ebd. 8.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 8 f.

⁸⁹ Ebd. 9 (dort auch die folgenden Zitate).

bestehe immer unter einem bestimmten Aspekt. Man müsse also, wenn man von Transzendenz spreche, genauer sagen: „Ein Bereich X ist unter dem und dem Aspekt bezüglich des Bereichs Y transzendent.“⁹⁰ Insofern enthalten Behauptungen über Transzendenz „erst dann einen bestimmten Inhalt, wenn der Aspekt angegeben wird, unter dem etwas als ‚transzendent‘ bezeichnet wird“. Konkret unterscheidet von Kutschera in „Ungegenständliches Erkennen“, „Transzendenz unter ontischem, kausalem, epistemischem und konzeptuellem Aspekt“. Ein Bereich X ist ihm zufolge gegenüber einem Bereich Y dann ontisch transzendent, wenn die Dinge und Ereignisse aus X von grundsätzlich anderer Art sind als die Dinge und Ereignisse aus Y. Vertritt man beispielsweise einen psychophysischen Dualismus, geht man davon aus, dass Seelisch-Geistiges fundamental von Physischem verschieden ist und in diesem Sinne ihm gegenüber ontisch transzendent ist. Wenn man von ontischer Transzendenz spricht, ohne den Realitätsbereich anzugeben, bezüglich dessen er transzendent sein soll, ist die empirische Welt gemeint, konkret die physische und die psychische Realität. So sind zum Beispiel die Welt der abstrakten Gegenstände, das ‚dritte Reich‘ Gottlob Freges und die ‚dritte Welt‘ Karl Poppers ontisch transzendent. Zu den abstrakten Gegenständen rechnet man Begriffe, Propositionen, Zahlen, Mengen, Theorien, Ideale, Computerprogramme etc. Für all diese Gegenstände gilt, dass sie weder der physischen Welt noch der psychischen Welt angehören, das heißt der Welt der Subjekte sowie ihrer Gefühle, Strebungen und Gedanken. Abstrakte Gegenstände sind sowohl unräumlich als auch zeitlos. Wenn von ontischer Transzendenz die Rede ist, dann bezieht man sich in der Regel „nicht auf abstrakte Gegenstände, sondern auf eine göttliche Wirklichkeit, wie sie Religionen annehmen“.

Der Fall einer kausalen Transzendenz eines Bereiches X bezüglich eines Bereiches Y liegt nach von Kutschera dann vor, wenn das Geschehen in X kausal unabhängig ist von dem Geschehen in Y, wenn also die Vorgänge in Y ohne Einfluss auf die Vorgänge in X bleiben. Für den Dualismus gilt, dass „das Psychische trotz seiner ontischen Transzendenz nicht kausal transzendent gegenüber dem Physischen“ und mithin auch „nicht unabhängig“ von diesem ist⁹¹.

Von einer epistemischen Transzendenz von X bezüglich Y spricht man nach von Kutschera immer dann, wenn die Erkenntnismittel für Tatsachen von Y nicht für eine Erkenntnis der Tatsachen von X ausreichen. In vieler Hinsicht können wir zum Beispiel von der Zukunft sagen, dass sie gegenüber der Gegenwart epistemisch transzendent sind. In der Regel verbindet sich mit einer ontischen und kausalen auch eine epistemische Transzendenz. Spricht man von einer epistemischen Transzendenz ohne Angabe eines Be-

⁹⁰ Ebd. 27 (dort auch die folgenden Zitate).

⁹¹ Ebd. 28.

zugs, ist man der Meinung, dass unsere Erkenntnismittel generell nicht ausreichen, um Tatsachen aus diesem Bereich zu erkennen.⁹²

In Zentrum der Überlegungen von Kutscheras Abhandlung „Ungegenständliches Erkennen“ steht jedoch die konzeptionelle Transzendenz von X bezüglich Y. Von einer solchen Transzendenz spricht man immer dann, wenn sich die Phänomene von X nicht mit denselben Begriffen beschreiben lassen wie die Phänomene von Y. Von Kutschera weist darauf hin, dass eine unbegreifliche Realität nicht immer auch epistemisch transzendent ist. Erlebt jemand beispielsweise ein für ihn völlig neuartiges Geschehen – man denke etwa an das Polarlicht –, so kann er es zwar nicht angemessen beschreiben, aber gleichwohl anschaulich eindeutig feststellen. Wenn man einen Seinsbereich als konzeptuell transzendent bezeichnet, ohne anzugeben, gegenüber welchem Bereich er transzendent ist, so ist man der Meinung, dass sich dieser Seinsbereich generell menschlichem Begreifen entziehe. Von Kutschera weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass alle monotheistischen Religionen die Unbegreiflichkeit Gottes betonen. Ein Einwand gegen die Annahme einer Realität, die konzeptuell transzendent ist, wie etwa das Eine Plotins oder der Gott einer strikt negativen Theologie, lautet: Was unbegreiflich ist, ist auch unerkennbar. Man könne darüber nicht einmal Annahmen machen, weil man darüber nicht reden könne, denn unsere Sprache reiche nun einmal nicht weiter als unsere Begriffe. Ein solcher Einwand richtet sich zweifellos auch gegen die kognitive Relevanz von Transzendenzerfahrungen. Man muss diesen Transzendenzerfahrungen nach von Kutscheras Meinung jedoch nicht jede kognitive Relevanz absprechen. Man kann den Spieß auch umdrehen und solche Erfahrungen als Beweis dafür ansehen, „dass uns auch eine Wirklichkeit kognitiv zugänglich“ sein kann, „die intentionalem Denken verschlossen bleibt, dem all unsere Begriffe angehören“⁹³. Von Kutschera schließt sich dieser These an; denn das intentionale Denken habe, so betont er, „durchaus Grenzen, die sich nicht mit den Grenzen unserer Erfahrung decken“⁹⁴.

Im Abschlusskapitel seiner Abhandlung geht von Kutschera näher auf dieses Problem der kognitiven Relevanz ein. Die Tatsache, dass es sich um echte und tiefe Erfahrungen handelt, bedeutet ihm zufolge zwar noch nicht, dass diese Erfahrungen auch kognitiv relevant sind. Da sie nicht nur über den Horizont unseres intentionalen Bewusstseins, sondern auch über den Horizont unserer Sprache und unseres Begriffssystems hinausreichen, haben sie zunächst einmal nur für denjenigen Gewicht, der solche Erfahrungen selbst gemacht hat. Ihm erschließt sich darin eine transzendente Wirklichkeit in so eindrucksvoller Weise, dass sich ihm die Frage erst gar nicht stellt, ob seine Erfahrungen auch zuverlässig sind, selbst dann, wenn diese überhaupt

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Ebd. 31.

⁹⁴ Ebd.

nicht in den Rahmen seiner sonstigen Anschauungen hineinpassen. Außerdem betont von Kutschera, dass für denjenigen, der Transzendenzerfahrungen kognitiv ernst nimmt, ihr Wert in erster Linie in ihrem Gehalt liegt. Manche solcher Transzendenzerfahrungen sind nach von Kutschera

Heilserfahrungen, manche von ihnen tiefe Selbsterfahrungen, in denen man sich in seinen Hoffnungen und Haltungen bestätigt sieht, andere sind Erfahrungen von der Schönheit und Tiefe der Welt oder von den Möglichkeiten intensiver Gemeinschaft mit anderen Menschen⁹⁵.

Die Bedeutung solcher Transzendenzerfahrungen liegt nach von Kutschera darin, dass es sich hierbei um fundamentale existenzielle Erfahrungen handelt. Wichtig ist ihm zufolge – abgesehen von den speziellen Gehalten, die durch Transzendenzerfahrungen vermittelt werden, – auch die allgemeine Schlussfolgerung, die sich aus ihnen ergibt. Nimmt man sie ernst, dann führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass intentionales Denken seine Grenzen hat. Was nur ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit ist, darf man nicht für das Ganze halten. Ebenso wenig darf man eine bestimmte Ansicht der Welt für die Welt selbst halten. Erfahrungen von Transzendente[m] zeigen vielmehr, „dass es etwas gibt, das intentionalem Bewusstsein unzugänglich ist und sich einer Bestimmung mit normalen Begriffen entzieht“. Von daher kann man, wie von Kutschera betont, zu einer „tieferen Konzeption des Göttlichen“ gelangen, „nach der es keine zweite Welt gleicher Art neben der empirischen ist, keine gegenständliche Welt der Götter neben jener der Menschen“. Generell liegt die Problematik unserer Gottesvorstellungen nach von Kutschera darin, „dass wir sie einerseits, solange wir Transzendentes nicht erfahren, in unseren normalen Kategorien buchstabieren müssen, obwohl wir das Göttliche [...] gerade als Gegensatz zum Menschlichen verstehen“. So waren ihm zufolge die Götter der Mythen menschenähnlich, zugleich aber ortlos und unsichtbar, frei von Leid, Alter und Tod. Der Gott der Metaphysik war zwar ewig und unwandelbar, aber gleichzeitig ein Gott, der erkennen und wirken konnte. Schließlich verbot die negative Theologie, die aus der mystischen Tradition des Neuplatonismus hervorging, Gott mit normalen Begriffen zu beschreiben, konnte aber die von ihr favorisierte rein negative Bestimmung Gottes nur deshalb durchhalten, weil sie sich auf positive Transzendenzerfahrungen stützte. Ohne solche Erfahrungen würde „etwas, dessen einzige Bestimmung die Unbegreiflichkeit ist, jede Bedeutung für uns verlieren“⁹⁶.

Wer jedoch Transzendenzerfahrungen nur aus Berichten Anderer kennt, mag ihnen zwar Tiefe und Echtheit nicht absprechen wollen, aber ihrem Gehalt gegenüber trotzdem skeptisch bleiben – und er hat nach von Kutschera durchaus gute Gründe. Konkret nennt er hierfür erstens die „Unverfügbarkeit von Transzendenzerfahrungen und damit auch die Unmöglichkeit, sie zu kontrollieren“. Zweitens führt er deren Unbeschreibbarkeit an. Eine transka-

⁹⁵ Ebd. 101 (dort auch die folgenden Zitate).

⁹⁶ Ebd. 102 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

tegoriale Wirklichkeit lässt sich nämlich „nicht mit unserer Sprache beschreiben [...], die für Aussagen über die Gegenstände intentionalen Denkens entwickelt worden ist“, sondern „allenfalls mit Bildern und Metaphern“. Die Hauptschwierigkeit besteht aber drittens darin, den Aussagen Anderer etwas über den Gehalt ihrer mystischen Erfahrungen zu entnehmen, da mit ganz unterschiedlichen Schilderungen dasselbe gemeint sein kann und mit gleichen Beschreibungen Verschiedenes. So sprechen etwa nach von Kutschera die Mängel der Metaphysik Plotins nicht gegen die Echtheit und Tiefe seiner Erfahrungen, und aus den unterschiedlichen Einkleidungen von Unionserfahrungen im Advaita Vedanta und bei Eckhart folge nicht, dass diese Erfahrungen grundsätzlich verschieden seien. Man könnte nun damit argumentieren, dass die Unbeschreibbarkeit des Gehalts von Transzendenzerfahrungen nur eine vorläufige ist. Wie es in der gesamten bisherigen Geistesgeschichte mit der Entdeckung des Neuen auch zur parallelen Entwicklungen entsprechender sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten gekommen sei, so könnten wir erwarten, dass uns in Zukunft auch Begriffe zur Beschreibung dessen zur Verfügung stehen werden, was wir heute als „kategorial transzendent“ beschreiben müssen. Hier allerdings ist von Kutschera skeptisch. Er gibt zu bedenken, was sich in Erfahrungen des eigenen Selbst, einer mystischen Union oder des eigenen Grundes zeige, werde „immer ähnlich umschrieben wie das Eine, als etwas, vor dem selbst elementarste Begriffe wie Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, Sein und Erscheinen versagen“⁹⁷. Angemessene Begriffe müssten also von einer völlig anderen Art sein als die Begriffe, die wir kennen. Es gibt mithin „keinerlei Ansatz für sie“⁹⁸.

Wenn man abschließend fragt, worauf von Kutschera mit seiner Kritik am intentionalen Denken abzielt, so wird man darauf antworten müssen: Nicht bestreiten will er erstens, dass sich im intentionalen Denken ein Blick auf eine Außenwelt öffnet, nämlich das physische Universum; nicht bestreiten will er zweitens, dass mit dem intentionalen Erfahren auch ein Begreifen einhergeht; und schließlich steht für ihn drittens auch außer Frage, dass die Geschichte des Erfahrens in den Wissenschaften insofern eine Erfolgsgeschichte ist, als sie zeigt, „dass wir die Welt immer tiefer und umfassender erkennen können“⁹⁹. Wir sind also nicht lediglich Teil einer großen Wirklichkeit, sondern wir können uns diese auch erkennend und handelnd aneignen. Von Kutscheras Kritik bezieht sich jedoch auf unser Weltverständnis. Konkret führt er dazu aus: „Die Welt, wie sie sich uns in unseren Erfahrungen zeigt, ist zwar nicht, wie der erkenntnistheoretische Idealismus behauptet, nur eine virtuelle Welt“, also ein bloßes „Gespinnst aus unseren eigenen Vorstellungen, sie ist aber auch nicht etwas für sich, keine Realität, mit deren Erkenntnis wir erfassen, was in einem absoluten Sinn wirklich und wahr ist,

⁹⁷ Ebd. 103.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd. 130 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

sie ist vielmehr eine Realität, die so nur für uns besteht“. Daraus folgt für von Kutschera: „Die Wirklichkeit hinter allem, hinter uns selbst und der Welt, wie sie uns erscheint, die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, liegt außerhalb des Horizonts des intentionalen Bewusstseins“.

6. Die Eigenart mystischer Erfahrung

Während von Kutschera in „Vernunft und Glaube“ eine allgemeine Religionstheorie im Blick hat, beschränkt er sich in seiner Abhandlung „Ungegenständliches Erkennen“ auf eine Analyse religiösen Erlebens. In diesem Zusammenhang verweist er zunächst auf die Weite des Spektrums religiöser Erfahrungen, die nur zu einem kleinen Teil direkte Erfahrungen sind. Dazu rechnet er neben Auditionen und Visionen, die uns von den biblischen Texten her bekannt sind – man denke etwa an die Berufung des Jeremias (Jer 1,4–5) oder die Schau Gottes auf seinem Thron, von der Ezechiel berichtet (Ez 1, 26–28) – auch Erlebnisse der Gegenwart Gottes.

Zu den religiösen Erfahrungen gehören nach von Kutschera auch mystische Erfahrungen, unter denen jedoch, wie er einräumen muss, ganz Verschiedenes verstanden wird. Faktisch seien „etwa 50 verschiedene Definitionen mystischer Erfahrung im Umlauf [...], von denen sich keine durchsetzen konnte“¹⁰⁰. Von Kutschera unternimmt daher erst gar nicht den Versuch, eine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs „mystische Erfahrung“ zu finden, sondern legt sich darauf fest, unter mystischen Erfahrungen innere Transzendenzenerfahrungen zu verstehen. Er weist darauf hin, dass es sich hierbei nicht immer um Erfahrungen handelt, die in den Vorstellungskreis einer Religion gehören. Solchen Erfahrungen liege oft auch die Vorstellung zu Grunde, „dass wir unserer geistigen Natur nach selbst der göttlichen Sphäre entstammen und ihr wesensmäßig zugehören“¹⁰¹. In einer solchen Vorstellung ist impliziert, dass wir durch unser eigenes Wesen Zugang haben zur Transzendenz und dass sich auf dem Weg in den eigenen Seelengrund nicht nur zeigen kann, was wir selbst sind und sein sollen, sondern auch die Größe und Macht der Wirklichkeit deutlich werden kann, der wir angehören. In seinen Ausführungen über äußere Transzendenzenerfahrungen macht von Kutschera deutlich, wie ein Erleben eines Einzelnen in eine Transzendenzenerfahrung einmünden kann. Als Beispiel dient ihm eine Ranke wilden Weins, die ich im abendlichen Gegenlicht sehe, konkret die Form ihrer Blätter und ihr Grün, das golden durchleuchtet ist. Er ist überzeugt: Wenn ich diese Ranke nicht als einzelnen Gegenstand betrachte und mich nur auf ihre Eigenschaften konzentriere, sondern in ihrer Anschauung versinke, wenn ich ihre Form und ihre Farben auch in ihrem symbolischen Gehalt auffasse, das Grün und das Gold und das Licht, dann könnte sie mir

¹⁰⁰ Ebd. 34.

¹⁰¹ Ebd.

zum Sinnbild des Lebens werden. Wenn ich das alles nämlich nicht thematisiere und mir nicht explizit bewusst mache, sondern in seiner anschaulichen Gegenwärtigkeit belasse, dann ist es möglich, dass eine solche Anschauung in ein überintentionales Bewusstsein der Fülle der Wirklichkeit einmündet. Klar ist für von Kutschera freilich, dass diese Fülle sich nicht beschreiben lässt. Sie ist auch „keine Menge von Einzelheiten, nicht Vielfalt, sondern so etwas wie eine Qualität der Wirklichkeit“, die nicht in der Ranke ist, vielmehr durchsichtig wird „auf die Fülle hin“¹⁰². In diesem übergegenständlichen Bewusstsein begreife ich nach von Kutschera zwar nichts, ich spüre hier vielmehr lediglich „den innigen Zusammenhang der Wirklichkeit, meine Zugehörigkeit zu ihr und darin eine tiefe Freude“¹⁰³.

Im Rahmen seiner Erörterung äußerer Transzendenzerfahrungen kommt von Kutschera auch auf Gotteserfahrungen zu sprechen. Anders als das Erste Vatikanum, das sich „gegen eine ‚Erfahrungstheologie‘ gewandt“ hatte und die Auffassung verwarf, „es gebe so etwas wie eine unmittelbare, innere Erfahrung Gottes, die jeder wissenschaftlichen Erkenntnis [...] überlegen sei“, ist von Kutschera der Meinung, dass sich heute „der Gottesglaube doch wieder auf Erfahrungen verwiesen“¹⁰⁴ sehe. Als theologischen Kronzeugen bemüht er in diesem Zusammenhang Karl Rahner und merkt zu ihm im Einzelnen Folgendes an:¹⁰⁵ 1) Eines der großen Verdienste Rahners ist es, die Bedeutung von Transzendenzerfahrungen für den Glauben wieder deutlich gemacht zu haben. Konkret nennt von Kutschera in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass Rahner seine Neubegründung des Glaubens auf die mystische Gotteserfahrung stützt. 2) Eine solche Gotteserfahrung zeichnet sich dadurch aus, dass Gott hier erfahren wird als absolut transzendenter Ursprung und Grund der gesamten Wirklichkeit und als unbegreiflich und unerreichbar durch mythische Vorstellungen und metaphysische Begriffe. 3) Gegenstand der Gotteserfahrung ist also nicht der oft doch recht anthropomorphe Gott gängiger Vorstellungen – man denke etwa an die Vorstellung von Gott als himmlischer Lenker menschlicher Geschichte. 4) Was Rahner schildert, wenn er von der Gotteserfahrung spricht, ist ein überintentionales Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeit. Gott ist in diesem Falle weder Gegenstand, entzieht sich also einer Beschreibung mit unserer gegenständlichen Sprache, noch Subjekt. Daher zögert Rahner sogar, ihn als Person zu bezeichnen. 5) Rahners Denken zeichnet sich generell dadurch aus, dass er, schärfer als die herkömmliche Theologie, die radikale Transzendenz Gottes betont. So hat Rahner bereits von Gott als einer transkategorialen Wirklichkeit gesprochen 6) Die herkömmliche Theologie hat zwar schon immer die Unbegreiflichkeit Gottes betont, aber sich ande-

¹⁰² Ebd. 68.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 69.

¹⁰⁵ Zum Folgenden vgl. ebd. 69–72.

rerseits doch nicht gescheut, in Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie sehr detaillierte Aussagen über Gott zu machen. 7) Rahners Verdienst besteht darin, das in der Theologie besonders wichtige sokratische Bewusstsein des Nichtwissens gestärkt zu haben. 8) Wenn Rahner von Gott als dem heiligen Geheimnis spricht, dann macht er deutlich, dass unser Dasein mit der Erfahrung von Gott sein Rätsel nicht verliert. Diese Erfahrung liefert nämlich keine Informationen über den Grund menschlicher Schicksale, hilft also nicht bei der Lösung der Frage nach dem scheinbar sinnlosen Leid und dem Scheitern unserer welthaften Existenz.

Neben äußeren Transzendenzerfahrungen beschäftigt sich von Kutschera auch mit inneren Transzendenzerfahrungen, die seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. in Indien und seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. in Europa bezeugt und „bis heute [...] in Indien und im japanischen Zen-Buddhismus lebendig“¹⁰⁶ sind. Liegt erste Gemeinsamkeit solcher Erfahrungen für von Kutschera darin, dass sie sich allesamt „auf dem Weg ins [...] Innere“¹⁰⁷ ergeben, so besteht die zweite Gemeinsamkeit darin, dass sich diese Erfahrungen, „als ein überintentionales Bewusstsein einer kategorial transzendenten Wirklichkeit darstellen“¹⁰⁸. Was sich in ihnen zeige, werde „als ungegenständlich beschrieben, als etwas jenseits der gegenständlichen Welt, die sich uns im intentionalen Bewusstsein erschließt, der Welt der Vielheit, Endlichkeit, Zeitlichkeit“. Es liege auch „jenseits der seelisch-geistigen Welt, der Welt der Subjekte, ihres Denkens, Fühlens und Strebens“. Daraus ergibt sich nach von Kutschera „die durchgängige Aussage, die transzendente Wirklichkeit lasse sich nicht mit unserer normalen Sprache beschreiben, die auf die gegenständliche und subjektive [...] Welt zugeschnitten ist, sie entziehe sich der Bestimmung mit unseren normalen Begriffen“. Auch Bilder und unsere üblichen Anschauungsformen, so wird in den einschlägigen Texten betont, versagten hier, so dass „der Erfahrungsinhalt [...] weder begrifflich noch anschaulich bestimmbar ist“. Man hat den Eindruck, „als öffnete sich in diesen Erfahrungen für einen Moment ein Fenster zu einer Welt, die für uns so neu ist, dass uns die passenden Worte fehlen“.

In der Regel wird gegen die Beschreibungen dieser Erfahrungen zweierlei eingewandt. Erstens scheint es nicht einleuchtend zu sein, dass solche Erfahrungen nicht Erfahrungen einer individuellen Person sein sollten; zweitens aber scheint es auch nicht einleuchtend zu sein, dass sich in solchen Erfahrungen „die Identität eines überindividuellen Selbst mit dem Absoluten zeigen“ sollte, als „Grund der Wirklichkeit und ihrem inneren Leben“. Nach von Kutschera lassen sich freilich beide Punkte aus dem überintentionalen Charakter der Erfahrungen verstehen. Von Kutschera begründet dies näher wie folgt:

¹⁰⁶ Ebd. 79.

¹⁰⁷ Ebd. 93.

¹⁰⁸ Ebd. 94 (dort auch die folgenden Zitate).

In einem überintentionalen Bewusstsein bin ich mir meiner selbst nicht in der gleichen Weise inne wie bei einer intentionalen Erfahrung, ich habe dieses Bewusstsein nicht als Subjekt. Ich bin mir nicht einer Individualität bewusst, die mich von anderen Personen unterscheidet, denn Individualität und Unterschiede sind Kategorien gegenständlichen Bewusstseins. Das heißt nicht, dass ich solche Erfahrungen nicht selbst, als diese konkrete Person mache, sondern nur, dass ich mir selbst in der Erfahrung nicht als ein besonderes Individuum gegenwärtig bin.

Weiterhin betont von Kutschera, dass es für ein überindividuelles Bewusstsein keine Identität und auch keine Unterschiede gibt. Auch Identität sei „ein Begriff, der nur für Gegenstände definiert ist“¹⁰⁹. Man sollte daher besser von einer Ungeschiedenheit sprechen. Für das überintentionale Bewusstsein sei es schließlich „allgemein charakteristisch, dass es darin keine Verschiedenheit, keine Trennung, keine Gegensätze gibt“. Insofern ist von Kutschera auch der Meinung, dass wir „die Erfahrung einer mystischen Union von Selbst und Absolutem als Erfahrung einer Ungeschiedenheit vom Absoluten, in der Terminologie [...] Eckhart[s]: von der Gottheit auffassen“ könnten.

Wichtig ist für von Kutschera zudem, dass das Selbst sich im überintentionalen Bewusstsein nicht als kleiner Teil eines Ganzen erfährt, „als Einzelnes, als Eines unter Vielen, als getrennt von anderen, sondern als ungeschieden von der Gesamtwirklichkeit, die als das Eine oder Absolute aufgefasst wird“. Eine solche Deutung, so meint er, lasse „etwas von der Größe und der Gewalt von Erfahrungen einer mystischen Union ahnen“, die ein ganz neues Selbstbewusstsein begründen, „nach dem ich nicht mehr ein Stäubchen im Universum bin, nicht in eine fremde, unbegreifliche und übermächtige Welt geworfen, sondern eins bin mit der Wirklichkeit“. Allerdings räumt von Kutschera zugleich ein, „dass alle Beschreibungen des Gehalts von Transzendenzerfahrungen unzureichend sind“. Wer solche Erfahrungen mache, könne sie nur im Gedächtnis behalten, indem er sie in Worte fasse, und das heiße konkret: in eine Formel. Dabei müsse er sich aber bewusst sein, dass solche Formeln wie die Formel von der Einheit des Selbst und des Absoluten inadäquat sind. Man dürfe solche Formeln „nicht zu wörtlich nehmen“. Von Kutschera verweist in diesem Zusammenhang auf Martin Buber, der in seinen frühen Jahren eine Erfahrung gemacht habe, die er zunächst als *unio mystica* verstanden habe. Später habe er sich allerdings von dem Gedanken einer Identität von Selbst und Gottheit distanziert im Blick auf sein „Verständnis Gottes als ‚absolutes Du‘, mit dem wir Gemeinschaft haben, aber nicht identisch sein können“. Auch hinsichtlich der mystischen Rede von der Erfahrung Gottes im eigenen Grund betont von Kutschera, dass damit „keine Erfahrung einer Identität mit Gott“ gemeint sei, sondern die Erfahrung „einer tiefen Verbundenheit mit ihm“¹¹⁰.

Generell nimmt von Kutschera für sich in Anspruch, lediglich einen gedanklichen Zugang zur Erfahrung einer mystischen Union angedeutet zu

¹⁰⁹ Ebd. 95 (dort auch die folgenden Zitate).

¹¹⁰ Ebd. 99.

haben. Die Erfahrung selbst, so betont er, werde dadurch nicht erzeugt. Man könne natürlich versuchen, eine solche Erfahrung zu beschreiben; jedoch bleibe jede Schilderung „ihrem Gehalt [...] letztlich ganz unangemessen“¹¹¹. Wenn unsere Sprache schon hilflos sei gegenüber wirklich tiefen Gefühlen, so versage sie vor solchen Grenzerfahrungen wie denen einer *mystica unio* im Grunde völlig, was jedoch die Kraft einer solchen Erfahrung nicht mindert. Zum Charakter einer solchen Erfahrung merkt von Kutschera an:

Die Erfahrung zeigt nicht, wie Gott es macht, uns und die Welt zu erschaffen, in der wir leben. Sie hat es nicht mit gegenständlichen Relationen zu tun wie jener der Kausalität. Jenseits des Horizonts intentionalen Begreifens versichert sie uns unseres Gründens in der Gemeinschaft mit Gott.¹¹²

7. Fazit

Abschließend sei auf drei Spezifika des religionsphilosophischen Denkwegs von Kutscheras hingewiesen:

Das erste Spezifikum dürfte darin liegen, dass von Kutschera angesichts so mancher heute vernehmbarer vollmundiger Abgesänge auf die Welt der Religion als einer Gestalt von gestern und vorgestern nachdrücklich und mit Verve für die Religion Partei ergriffen hat. Es geht ihm nicht um eine Verabschiedung des Christentums oder gar der Religion überhaupt, sondern seine Überlegungen zur Situation des Christentums in der Gegenwart münden vielmehr ein in ein entschiedenes Plädoyer für das Christentum. Bezeichnend dafür ist, wie er seine Studie „Was vom Christentum bleibt“ beschließt:

Christen sind abenteuerlich optimistisch. Sie glauben an einen guten Gott, an die Macht des Guten, der Gerechtigkeit und des Friedens. Sie glauben an die Erkennbarkeit und den Sinn der Welt. Sie glauben an die Möglichkeit, mit Gott Gemeinschaft zu haben. Sie glauben an die Menschen, ihre Freiheit und Würde, ihre Fähigkeit zu einer dauerhaften Gemeinschaft der Liebe, ihre unbeschränkte Zukunft. Diese Zuversicht ist das Licht der Welt. In der heutigen Lebenswelt kann sie sich aber nur dann verbreiten, wenn sie unter den heutigen Menschen und auf deren Wegen gelebt wird.¹¹³

Dieses Schlusswort dürfte sicher ein deutlicher Beleg für von Kutscheras Bemühung um ein unverkürztes Religionsverständnis sein, das ja bereits seine Monographie „Vernunft und Glaube“ bestimmt hat. Gleiches gilt auch für die Akzente, die er in seiner Publikation „Die großen Fragen“ in puncto Gottesverständnis setzt. Von Kutschera wendet sich hier entschieden gegen eine Ablehnung des personalen Gottesverständnisses als mythisches Relikt und Ausdruck eines verspäteten Anthropomorphismus.¹¹⁴ Gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus macht er geltend, dass es im Bereich unserer Erfahrungen nichts Höheres als den Menschen gebe. Es gebe zwar vieles

¹¹¹ Ebd. 100.

¹¹² Ebd.

¹¹³ *Von Kutschera*, Christentum, 147.

¹¹⁴ Vgl. *von Kutschera*, Fragen, 202.

dort, „das machtvoller, gewaltiger oder dauerhafter ist als ein Mensch, aber nichts [könne sich] an Erkenntnisfähigkeit, Weite des Bewußtseins, Kreativität, Vorstellungskraft und Tiefe des Gefühls mit ihm messen“¹¹⁵. Daher können wir uns als höchstes Wesen nur eine Person vorstellen. Von einer Weltordnung mag zwar gelten, dass sie ewig ist, während wir vergänglich sind, oder dass sie alles Geschehen bestimmt, während unser Einfluss auf den Gang der Dinge nur minimal ist, aber von ihr gilt auch, dass sie nichts erkennt, nichts tut und nichts empfindet, ebenso wie die leblosen Götzenbilder bei Jeremias. Zentral für das jüdisch-christliche Gottesverständnis ist, dass Gott „keine Sache, kein Faktum, kein Ereignis“ ist¹¹⁶, sondern dass er uns ein Du ist. Uns ein Du sein zu können, zeichnet nach von Kutschera „den jüdisch-christlichen Gott vor allen Weltordnungen und Weltgeistern, allen Absoluta und Urgründen aus“, darin liege „Einmaligkeit, Größe und Glanz“ dieses Glaubens¹¹⁷. Schließlich wird das Bemühen um ein unverkürztes Religionsverständnis bei von Kutschera auch in seiner letzten Publikation deutlich, wo er das mystische Moment im religiösen Vollzug herausstreicht.

Der Nachdruck, mit dem er sich der Innenseite der Religion zuwendet, verdient sicherlich Beachtung in einer Zeit, in der man sich nicht selten mit einer kritische Analyse der Außenseite der Religion begnügt, die deren Erfahrungsgehalt in keiner Weise gerecht wird. Charakteristisch für von Kutscheras Denkweg ist es, dass er sich nicht nur als Analytiker der wissenschaftlichen Erfahrung einen Namen gemacht, sondern in seinen Publikationen zum Religionsproblem auch die Lebensbedeutung religiöser Erfahrung herausgestellt hat. Charakteristisch für den Religionsdenker von Kutschera ist im Übrigen eine heute selten gewordene Synthese zwischen dem *homo philosophicus* und dem *homo religiosus*. Paradigmatisch kommt eine solche Synthese in folgender Feststellung von Kutscheras zum Ausdruck:

Nach einer alten Tradition ist die Welt ein Text, eine Botschaft, die Gott uns zuspricht. Die empirischen Erscheinungen haben danach einen semiotischen Sinn, der jedoch ebenso aus dem Blick verschwindet wie der einer sprachlichen Mitteilung, wenn man sich allein auf ihre physische Seite beschränkt – im letzteren Fall auf die Betrachtung der Laute. Die physische Welt und ihre Evolution ist die äußere Seite einer Botschaft, die wir hören, aber kaum noch verstehen. Diese Vorstellung ist [...] nur ein Bild [...]; sie läßt uns aber unsere Welt einmal aus anderer Perspektive sehen. Sie läßt uns Vernunft letztlich auch als Zuwendung begreifen: Vernunft als Zuwendung zur Wirklichkeit wird zum Versuch, die Welt zu verstehen, zum Vernehmen ihres Sinns und darin ihres Schöpfers, der durch sie zu uns spricht.¹¹⁸

Das zweite Spezifikum des religionsphilosophischen Denkwegs von Kutscheras ist sein Insistieren auf dem menschlichen Transzendenzbezug, das mit einer eingehenden Kritik des Materialismus als einer immanenten Weltanschauung einhergeht, die einen solchen Transzendenzbezug leug-

¹¹⁵ Ebd. 203.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 205.

¹¹⁸ Ebd. 223 f.

net. Die Komplexität des Themas Transzendenz wird daran deutlich, dass Klaus Müller unlängst nicht weniger als acht verschiedene Bedeutungsdimensionen des Begriffs Transzendenz unterschieden hat. Es gibt, so schreibt er erstens, „ein erkenntnistheoretisches Transzendieren im Blick auf die Bewusstseinsjenseitigkeit der Erkenntnisobjekte“¹¹⁹. Ontologisch macht sich zweitens „Transzendenz im kategorienübergreifenden Charakter des Seiendseins geltend“. In der metaphysischen Tradition schließt sich daran „das Lehrstück der Transzendentalien als derjenigen Prädikate an, die mit ‚sein‘ die Extension dieser Transkategorialität teilen, ohne deswegen als seine Synonyma zu fungieren“. Eng verbunden mit den Transzendentalien ist drittens

die metaphysische Transzendenz als Überstieg von der stofflich-sinnlichen Realität zu einer übersinnlichen Wirklichkeitssphäre, die in der Regel als Grund der Ersteren in Anschlag gebracht wird und seit Platon von einem breiten Traditionsstrang als göttlich verstanden wird.

Einerseits reicht die metaphysische Transzendenz zumindest im Raum der nicht gegen eine *theologia naturalis* abgeschotteten Theologieformen weit in die theologische Gotteslehre und Anthropologie hinein, andererseits verbindet sich mit dem Begriff Transzendenz eine vierte Bedeutungsdimension, die auf die Unbegreiflichkeit und Verborgenheit Gottes abhebt, „sein Je-größer-Sein als alles menschliche Denken und Sprechen“¹²⁰. Religionsphilosophisch gehört der Begriff „Transzendenz“ fünftens seit den Debatten um Pantheismus, Atheismus und Theismus zwischen dem Tod Lessings und dem Tod Hegels „zum heißen Kern der neuzeitlich notwendig gewordenen Neubestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses zwischen den Demarkationslinien von akosmistischen Monotheismus und kosmotheistischem Monismus“. Speziell bei Kant liegen „die Ankerpunkte für eine Auffassung von Transzendenz als Bewusstseinsleistung“, die auch „den Gedanken einer immanenten Transzendenz“ freisetzt. In der Folgezeit ist dieser Gedanke durch G. Simmel und H. Blumenberg „zum Instrument für das Offenhalten einer Leerstelle im Anthropologischen avanciert“, das sich etwa im Pragmatismus „semiotisch [...] in Gestalt eines über sich hinausweisenden Bedeutungsüberschusses von Zeichen medialisiert“. Als methodologisch ist die Transzendenz sechstens dort zu bestimmen, wo sie etwa bei Heidegger und Jaspers „ein Überschreiten aller Gegenständlichkeit als Charakteristikum wirklichen Philosophierens meint“. Eine geschichtsphilosophische Transformation erfährt Transzendenz siebtens dort, wo sie, wie etwa bei E. Bloch, W. Benjamin oder M. Horkheimer, „Ueingelöstes wahrhaft menschlicher Existenz gegen Verschüttungen seitens gesellschaftlich-geschichtlicher Mächte und gegen die Auslöschungsstrategien analge-

¹¹⁹ K. Müller, Art. ‚Transzendenz‘ in: NHPHG 3 (2011) 2232–2244, 2232 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

¹²⁰ Ebd. 2233 (dort auch die folgenden Zitate).

tischer Geschichtsberuhigung“ verteidigt mit Hilfe von „Symbolisierungen und Antizipationen des Utopischen“. In Fortschreibung dieser Hoffnungsperspektive versteht der späte Habermas „die semantischen Ressourcen der jüdisch-christliche Tradition als Epen humanisierender Transzendenz“. Schließlich zieht neuerdings auch „eine naturwissenschaftliche Lesart von Transzendenz“ Interesse auf sich. Sie bewegt sich im Horizont erneuerter Naturphilosophie und philosophischer Kosmologie „in Form epistemologischer Grenzankennung oder der Rekonstruktion innerkosmischer Selbstüberbietungsprozesse“.

Wenn man von Müllers lerikalischen Überblick ausgeht, dann dürfte von Kutscheras Transzendenzbegriff der vierten von Müller genannten Bedeutungsdimension zuzurechnen sein. Müller verdeutlicht diese Dimension an dem Alteritätsdenken von E. Levinas, dessen vor allem katholische Rezeption s. E. ins Überschwängliche tendiert, weil sie „allem Gottdenken die Signatur einer radikalen Alterität einzubrennen sucht“. Man kann diese Dimension, wie es bei von Kutschera geschieht, freilich auch an Rahner verdeutlichen, dem eine solche Tendenz sicher fremd ist. Weiterhin ist zur Einordnung des Transzendenzkonzepts von Kutscheras die Unterscheidung zwischen einem schwachen und einem starken Transzendenzbegriff hilfreich. Ein schwacher Transzendenzbegriff operiert mit einem rein akthaften „Transzendieren ohne Transzendiertes: als Welthorizont, Zeitlichkeit, utopische Zukünftigkeit, Verlangen nach Selbstverwirklichung, Fortschritt, als inhaltslose ‚leere‘ Transzendenz“¹²¹. Von Kutschera operiert dagegen mit einem starken Transzendenzbegriff. Das Transzendente ist für ihn gegenüber den empirischen Gegebenheiten die „größere, mächtigere, wertvollere und bestimmende Wirklichkeit“¹²². Welt und Leben erhalten ihm zufolge erst durch den Bezug auf diese Wirklichkeit „Wert und Sinn“¹²³. Drittens sieht von Kutschera nicht im schwachen Transzendenzdenken, sondern in der immanenten Weltanschauung des Materialismus den eigentlichen Widerpart des von ihm verfochtenen existenziellen Transzendenzdenkens. Denn der Materialismus hat s. E. keinen Blick auf die existenzielle Dimension des Daseins; er müsse all das verharmlosen, was uns innerlich bedrängt und bewegt, existenziellen Fragen nachzugehen. Konkret nennt er hier „Tod, Vergänglichkeit, Abhängigkeit, Leid, das Befangensein im Subjektiven, in partikulären Meinungen und Interessen“¹²⁴ sowie die Realität des Bösen. Faktisch, so seine Kritik, müsse der Materialismus all das „ignorieren [...] was die Größe des Menschen ausmacht“¹²⁵. Der materialistische Rekurs auf eine sinnleere Faktizität

¹²¹ K. Lehmann, Art. ‚Transzendenz‘ in: *LThK* 10 (1965) 316–319, 317.

¹²² Von Kutschera, Fragen, 122.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd. 137.

¹²⁵ Ebd.

stellt für ihn keine sinnvolle Lebensperspektive dar. Viertens spielt die in Müllers Übersicht ausführlich referierte Tradition des metaphysischen Seinsdenken bei von Kutscheras Versuch einer Aktualisierung des klassischen Transzendenzdenkens keine Rolle. Solche Aktualisierung geschieht bei ihm also nicht im Zeichen des Seins, sondern ihm Zeichen des Wirklichkeitsbegriffs, der nach Wolfgang Struve seinen Ursprung in der mittelalterlichen Mystik hat¹²⁶. Was fünftens das Verhältnis von Metaphysik und Transzendenzdenken angeht, so betont von Kutschera: „[A]ls Totalität wie als Ursprung von allem ist das metaphysisch Eine transzendent.“¹²⁷ Daher lege es sich nahe, „es mit jener ungeschiedenen, weder begrifflich noch anschaulich bestimmaren Wirklichkeit gleichzusetzen, die sich im überintentionalen Bewusstsein mystischer Erfahrung zeigt“¹²⁸. Gleichzeitig betont er, dass der Gott der monotheistischen Religionen „keine metaphysische Größe“¹²⁹ sei. Wenn Gott in einer metaphysischen Theorie vorkäme, dann müsste er nämlich in seiner Natur und seinem Handeln begreifbar sein, was er aber nach übereinstimmender Übereinstimmung dieser Religionen nicht ist.¹³⁰ Was die metaphysischen Gottesbeweise angeht, so sind diese nach von Kutschera „entweder [...] nicht stichhaltig oder sie beweisen die Existenz von etwas, das mit Gott so wenig zu tun hat wie der Beweis von Kurt Gödel“. Für eine metaphysische Theorie, die für Gott spricht, wäre dieser Gott nach von Kutscheras Meinung „nicht epistemisch transzendent“ und er könnte „nicht einmal als ontisch oder kausal transzendent angesehen werden, wie die Quarks würde er vielmehr zu einem Teil [der] empirischen Welt“. Einschränkend merkt von Kutschera jedoch an, dass diese Aussagen zur Metaphysik nur für solche Theorien gelten würden, die sich, was ihre begriffliche Präzision angeht und ihre Möglichkeit, sich in der Erfahrung zu bewähren, mit wissenschaftlichen Theorien vergleichen ließen, nicht aber für metaphysische Systeme wie das System Plotins oder Hegels. Von Kutschera geht also davon aus, dass das zeitgenössische metaphysische Begründungsdenken keinen Zugang zum Transzendenzdenken der Tradition ermöglicht, dass ein solcher Zugang aber auf dem Weg mystischer Erfahrung möglich ist.

Das dritte Spezifikum des religionsphilosophischen Denkweges von Kutscheras ist seine Analyse der religiösen Gegenwartssituation, bei der er sich allerdings auf die Betrachtung der religiösen Situation in Westeuropa beschränkt. Unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer argumentiert er im Sinne der klassischen Säkularisierungsthese und geht davon aus, dass sich den gegenwärtigen religiösen Verfallstendenzen nur mit einem von mythi-

¹²⁶ Vgl. W. Struve, Philosophie und Transzendenz, Freiburg i. Br. 1969, 181.

¹²⁷ Von Kutschera, Erkennen, 78.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd. 30.

¹³⁰ Vgl. ebd. (dort auch die folgenden Zitate).

schen Elementen gereinigten Glauben begegnen lasse. Nicht berücksichtigt werden von ihm neuere Religionsdiagnosen, die sich um eine nicht eurozentrisch verengte Perspektive auf das Religionsproblem bemühen und sich explizit gegen „die älteren soziologischen Modelle eines einlinigen Verfallsprozesses von Religion, Christentum und Kirchen“¹³¹ wenden. Auf drei deutschsprachige Autoren sei in diesem Zusammenhang wenigstens kurz hingewiesen, nämlich auf den späten Habermas, auf Hans-Joachim Höhn und auf Hans Joas.

Habermas etwa weist neuerdings darauf hin, dass die weitgehend säkularisierten Gesellschaften Europas heute „im Zuge der Globalisierung [...] religiösen Bewegungen [...] von unverminderter Vitalität“¹³² begegneten. Die Situation der Religion im Weltmaßstab stellt sich für ihn daher so dar, dass zwar die Säkularisierung in den wohlhabenden und entwickelten Staaten zunimmt, aber gleichwohl die Weltgesellschaft als Ganze „aufgrund höherer Geburtenraten in den ärmeren, in Entwicklung befindlichen Ländern immer religiöser“¹³³ wird. Die Schwäche der klassischen Säkularisierungstheorie besteht nach Habermas „in undifferenzierten Schlussfolgerungen, die eine unscharfe Verwendung der Begriffe ‚Säkularisierung‘ und ‚Modernisierung‘ verraten“¹³⁴. Richtig bleibe die Aussage, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion seelsorglicher Praxis beschränkten und ihre umfassenden Kompetenzen in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgeben mussten. Die Religionsausübung habe sich also in individuellere Formen zurückgezogen. So gesehen, entspreche der funktionalen Differenzierung des Religionssystems eine Individualisierung der Religionspraxis. J. Casanova habe allerdings zu Recht geltend gemacht,

daß Funktionsverlust und Individualisierung keinen Bedeutungsverlust der Religion zur Folge haben müssen – weder in der politischen Öffentlichkeit und [...] Kultur einer Gesellschaft noch in der persönlichen Lebensführung.

Habermas' Fazit:

Unabhängig von ihrem quantitativen Gewicht können Religionsgemeinschaften [ihren] ‚Sitz‘ auch im Leben weithin säkularisierter Gesellschaften behaupten.

Hans-Joachim Höhn bemüht sich um eine Erläuterung der Kategorie „post-säkular“, die Habermas in seinem späten Religionsdenken ins Spiel gebracht hat. Diese Kategorie, so betont er, stehe „für einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion angesichts

¹³¹ F. W. Graf, Säkularisation/Säkularisierung. II.2 Religionskulturell, in: 'RGG 7 (2004) 778–782, 778.

¹³² J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, 9.

¹³³ Ders., Philosophische Texte, Band 5, Frankfurt am Main 2009, 390.

¹³⁴ Ebd. 391 (dort auch die folgenden Zitate).

der Einsicht in die kulturelle Unabgegoltenheit des Religiösen¹³⁵. Dieser Wechsel ergebe sich aus der Beobachtung, dass die modernen Rationalisierungsprozesse zwar Probleme der Daseinssicherung lösten, dabei aber zugleich neue Probleme erzeugten, die sie mit den ihnen zu Verfügung stehenden Mitteln nicht lösen könnten. „Postsäkular“ meine also, „dass die Moderne zwar die Glaubwürdigkeit von überkommenen religiösen Daseinsdeutungen aufheben konnte, aber nicht die Nöte zu beseitigen vermochte, welche die anhaltende Nachfrage nach solchen Deutungen z. B. angesichts [der] Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen“. Insofern gelte es auch,

die geschichtstheoretische und normative Unterstellung des Säkularisierungstheorems zu relativieren bzw. zu revidieren, welche den Relevanz- und Funktionsverlust der Religion für unausweichlich hielt, ihn als fortschrittlich begriff und darin ein Ziel sozialer Evolution sah.

Auch für Hans Joas hat sich die These von einem irreversiblen Säkularisierungsprozess, der sich aus dem Charakter der Modernisierung mit innerer Notwendigkeit ergibt, nicht bewahrheitet. Von einem automatisch voranschreitenden Prozess der Säkularisierung im Weltmaßstab kann s. E. keine Rede sein. Daher gelte es „die Säkularisierungsthese durch plausiblere Szenarien religiöser Zukunft zu ersetzen“¹³⁶. Joas will zwar nicht leugnen, dass sich der Glaube in Europa in Konkurrenz zu einer Vielzahl teils säkularer, teils vager religiöser Weltanschauungen und Lebenspraktiken befindet; zugleich ist er aber der Überzeugung, dass in globaler Perspektive keinerlei Grund besteht, zweifelnd nach den Überlebensbedingungen des christlichen Glaubens zu fragen. Es sieht ihm zufolge eher so aus, „als seien wir Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte“¹³⁷. Joas belegt etwa damit, dass einige der am schnellsten wachsenden Staaten wie Brasilien und die Philippinen stark christlich geprägt sind. Er weist weiterhin darauf hin, „dass gegenwärtig in Afrika pro Tag 23 000 Menschen zur Zahl der Christen hinzukommen“ und „der christliche Anteil der afrikanischen Bevölkerung [...] von 1965 bis 2001 von 25 auf 46 Prozent gestiegen“¹³⁸ ist. Auch verweist er schließlich „auf erstaunliche Erfolgsgeschichten des Christentums“¹³⁹ in Asien. Als Beispiel nennt er etwa Südkorea, wo sich mittlerweile ein Drittel der Bevölkerung zum Christentum bekennt, oder auch China, wo mehr Christen „regelmäßig zu [...] einem Sonntagsgottesdienst [...] gehen als in ganz Westeuropa“¹⁴⁰.

¹³⁵ H.-J. Höhn, *Das Leben in Form bringen*, Freiburg i. Br. 2014, 194, Anm. 47 (dort auch die folgenden Zitate).

¹³⁶ H. Joas, *Glaube als Option*, Freiburg i. Br. 2013, 195.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd. 194.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd. 195.

Joas ist überzeugt: Dass das Christentum „sehr viel mehr [...] als der Westen“ ist, werde schon „in den nächsten Jahren unübersehbar werden“¹⁴¹. Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums hängen für ihn wesentlich ab von den Wechselwirkungen zwischen Europa beziehungsweise Nordamerika einerseits und dem globalisierten Christentum andererseits, aber auch von „weltpolitischen Konstellationen, die das Verhältnis zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen konflikthaft aufladen können“¹⁴². Notwendig ist daher eine Intensivierung des interreligiösen Dialogs. Mit der zu erwartenden „Enteuropäisierung des Christentums“¹⁴³ wird zugleich, wie Joas zu Recht betont, eine stärkere Präsenz der „religiöse[n] Intensität der ‚Dritten Welt‘“¹⁴⁴ ermöglicht.

Abschließend können wir festhalten: Für von Kutschera's religionsphilosophischen Denkweg ist charakteristisch 1) die These, dass eine Wahrung des religiösen Erbes nur möglich ist in einer Rückbesinnung auf die mystische Tradition; 2) die Verteidigung eines starken Transzendenzbegriffs, die sich nicht nur nahelegt durch die Renaissance eines radikalen materialistischen Immanenzdenkens, sondern auch durch „Tendenzen zu einer De-transzendentalisierung“ in den impliziten und expliziten Religionen der Gegenwart¹⁴⁵ sowie im gegenwärtigen Postmodernismus¹⁴⁶; 3) die Überzeugung, dass für das Christentum der Glaube an eine transzendente Wirklichkeit, konkret „an Gott und ewiges Leben“¹⁴⁷, konstitutiv ist, die verbunden ist mit einer Ablehnung von Formen eines „immanenten Christentums“, wozu von Kutschera die Befreiungstheologie rechnet, obwohl er „nicht behaupten“ möchte, dass „alle ihre Vertreter [...] von einem immanenten Weltbild aus[gingen]“¹⁴⁸; 4) eine auf Europa beschränkte und an der klassischen Säkularisierungstheorie orientierte Analyse der religiösen Gegenwartssituation, bei der die im aktuellen Religionsdenken neuerdings angemahnte Berücksichtigung der Realität des globalisierten Christentums noch kein Thema ist.

¹⁴¹ Ebd. 197.

¹⁴² Ebd. 225.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd. 196.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. 199.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 213 f.

¹⁴⁷ *Von Kutschera*, Christentum, 110.

¹⁴⁸ Ebd. 109.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien?

1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esd 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema

29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II)

43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz

86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata*

113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 4 · 2014

ABHANDLUNGEN

Adrián Jorge Taranzano

„Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede 481

Michael Rasche

Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums 514

Mathias Wirth

Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers 534

Hans-Ludwig Ollig SJ

Franz von Kutschera als Religionsdenker 551

BEITRAG

Dieter Böhler SJ

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“ 585

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- LIC. THEOL. ADRIÁN JORGE TARANZANO** Unterer Anger 17
80331 München
ataranzano@hotmail.com
- DR. PHIL. DR. THEOL. MICHAEL RASCHE** Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Philosophie
Ostenstraße 26
85072 Eichstätt
Michael.Rasche@ku.de
- DR. DES. MATHIAS WIRTH, DIPL.-THEOL.** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
(UKE)
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinstraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Ollig@sankt-georgen.de
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Boehler@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 Abonnementspreis 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.

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“

VON DIETER BÖHLER SJ

Es ist allgemein bekannt, dass Mose nach der biblischen Darstellung¹ mit der Offenbarung des Namens JHWH besonders verbunden ist. Nach der priesterschriftlichen Konzeption hat der Schöpfer der Welt (Elohim) sich den Vätern Abraham, Isaak und Jakob unter dem Namen „El Schaddai“ geoffenbart, aber seinen Namen JHWH teilte er erst dem Mose in der Dornbuschvision mit (Ex 3,14; 6,3). Dass derselbe Mose nach biblischer Darstellung auch derjenige ist, der den Namen „Jesus“ prägt, ist nicht in gleicher Weise im allgemeinen Bewusstsein, wäre aber für neutestamentliche Theologie, ja auch für die christliche Dogmatik von einiger Bedeutung.

Die Offenbarung des Gottesnamens JHWH steht ganz am Beginn der Sendung des Mose in Ex 3. Gott erscheint ihm im brennenden Dornbusch, beruft und beauftragt ihn, Israel in die Freiheit zu führen. Auf die Rückfrage des Mose hin, wen er denn den Israeliten als Auftraggeber melden könne, stellt sich Gott zunächst vor als „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14), und nennt dann in Ex 3,15 den Namen JHWH. Nach der erfolgreichen Herausführung Israels aus Ägypten und dem Aufenthalt am Berg Sinai gelangt das Volk (erstmalig) an die Grenze des verheißenen Landes. In der Wüste Paran stellt Mose auf Geheiß des Herrn eine zwölfköpfige Delegation zusammen, die das Land in seiner ganzen Ausdehnung in Augenschein und damit rechtlich in Besitz nehmen soll, bevor das Volk selbst hinüberzieht (Num 13).² Die zwölf „Kundschafter“ werden ausdrücklich als Vertreter der zwölf Stämme gezeichnet, stellt doch jeder Stamm genau einen Vertreter, und zwar einen der „führenden Männer“ (Num 13,2).

¹Der Herr sprach zu Mose: ²Schick einige Männer aus, die das Land Kanaan erkunden, das ich den Israeliten geben will. Aus jedem Väterstamm sollt ihr einen Mann aussenden, und zwar jeweils einen der führenden Männer. ³Da schickte Mose von der Wüste Paran die Männer aus, wie es der Herr befohlen hatte. Sie alle waren führende Männer unter den Israeliten, ⁴ und das sind ihre Namen: aus dem Stamm Ruben Schamua, der Sohn Sakkurs; ⁵ aus dem Stamm Simeon Schafat, der Sohn Horis; ⁶ aus dem Stamm Juda Kaleb, der Sohn Jefunnes; ⁷ aus dem Stamm Issachar Jigal, der Sohn Josefs; ⁸ aus dem Stamm Efraim Hoschea, der Sohn Nuns; ⁹ aus dem Stamm Benjamin Palti, der Sohn Rafus; ¹⁰ aus dem Stamm Sebulon Gadiel, der Sohn Sodis; ¹¹ aus dem Josefstamm Manasse Gadi, der Sohn Susis; ¹² aus dem Stamm Dan Ammiel, der Sohn Gemallis; ¹³ aus dem Stamm Ascher Setur, der Sohn Michaels; ¹⁴ aus dem Stamm Naftali Nachbi, der Sohn Wofsis; ¹⁵ aus dem Stamm Gad Geüel, der Sohn Machis. ¹⁶ Das waren die Namen der Männer, die Mose zur Erkundigung des Landes aussandte. *Hoschea aber, den Sohn Nuns, nannte Mose Josua.*

Der Vertreter des Stammes Efraim war nach Num 13,8 Hošea, der Sohn des Nun. Dieser wird nun vor der Kundschaftersendung und damit für die Inbesitznahme des gelobten Landes, die er anführen wird, von Mose umbenannt in Jehošua (Josua).

¹ Die These des Artikels handelt nicht von historischen Fragen, nicht von der außertextlichen Realwelt, sondern von der durch die biblischen Texte errichteten Textwelt und den in ihnen spielenden Personen als literarische Figuren.

² Gemäß Num 13,2 beginnt ab 13,2 mit der Aussendung der Gesandten die Übergabe des Landes, vgl. H. Seebass, Numeri 10,11–22, Neukirchen-Vluyn 2003, 101. Nach Lohfink beschreibt der Vorgang in Num 13 (תרי"ג) – anders als in Dtn 1, wo das Volk eine vorausgehende Ausspähung erbitet (דפ"ר) – eine offizielle Landesinspektion durch offizielle Delegierte, deren Landesabschreitung ein symbolischer Akt der Inbesitznahme war. Israel brauchte nach dieser Besitzergreifung nur noch einzuziehen – was Gott durch den Tod der Sündergeneration verhinderte, was aber Josua mit der nächsten Generation dann durchführte (vgl. N. Lohfink, Die Landübergabe in Numeri und das Ende der Priesterschrift: Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V, Stuttgart 2005, 273–292: 290).

Der Name Jehošua (יהושע), „JHWH hat gerettet“ wird in älterer Zeit meist in der Langform benutzt (Pentateuch, Josua- und Richterbuch). In jüngeren Schriften (Esr-Nehemia, Jesus Sirach) setzt sich die in spätalttestamentlicher und generell in neutestamentlicher Zeit übliche Kurzform Ješua (ישוע) durch.³ Beide werden in der LXX ausnahmslos als Ἰησοῦς (Jesus) wiedergegeben. Die Tendenz von den Langformen zu den Kurzformen betrifft viele biblische Namen.⁴

Den griechischsprachigen Theologen hat sich die Namensgleichheit zwischen Josua, dem Sohn des Nun, und Jesus von Nazareth von Anfang an aufgedrängt. Sie ist natürlich auch dem Origenes nicht entgangen, der in seinen Josuahomilien programmatisch schreibt:

Was lässt uns also all das erkennen? Offensichtlich, dass uns dieses Buch nicht so sehr die Taten des Sohnes Nuns angibt, als dass es uns die Mysterien Jesu, meines Herrn, vorzeichnet.⁵

Warum aber hat dann Origenes weder in seinen Homilien zu Numeri noch zu Josua erkannt, dass Moses der Urheber dieses Jesus-Namens ist? Origenes hat in Num 13 die Umbenennung des Hošea zu Josua und damit die Urheberschaft des Mose für diesen Namen deswegen nicht erkannt, weil er sah, dass Josua schon seit Ex 17 so genannt wurde. Origenes schreibt in seinen Josua-Homilien zum ersten Auftreten des Namens Josua (Ἰησοῦς) in Ex 17 in einem Kriegskontext:

Hier lernen wir erstmals den Namen Jesus kennen, wo wir ihn als Heerführer sehen. [...] Hier also, wo ich erstmals den Namen Jesu kennenlerne, sehe ich auch sogleich den verhüllten Hinweis auf ein Geheimnis: Jesus führt nämlich ein Heer an.⁶

Origenes kommt in seinen Josuahomilien ausdrücklich darauf zu sprechen, wo Josua („Jesus“) in der Bibel erstmals auftritt: in Ex 17 – von Anfang an in einem Kriegskontext. Er schloss daraus, dass Josua von seinem ersten Auftreten an unter diesem Namen vorgestellt wird, dass er von klein auf so hieß, und nicht erst durch Mose so benannt wurde. Die Namensvariationen in Num 13 nahmen daher für Origenes einen anderen Sinn an. In Num 13,8 LXX heißt es: τῆς φυλῆς Εφραϊμ Αυση υἱὸς Ναθη Ἰησοῦν. Origenes fällt der Namenswechsel auf, er interpretiert ihn aber so:

Unter denen nämlich, die zum Auskundschaften geschickt worden sind, wird sein Name „Hošea“ (Ause) geschrieben. Und vielleicht, so scheint mir, wurde er für die Kundschafterfunktion nicht als „Josua“ sondern als „Hošea“ bezeichnet und „Sohn des Nun“ genannt. Wenn er aber nach getanem Werk zurückerkommt und, da alle voll Schrecken sind, als einziger die mutlos Gewordenen aufrichtet und die Verzweiflung des Volkes als einziger behebt, da wird er von Mose „Josua/Jesus“ genannt.⁷

³ So in Esr-Neh für den Mann, der in Hag noch Jehošua heißt.

⁴ Langform „Jirmejahu“: 2 Kön, 1–2 Chr, Jer; Kurzform „Jirmejah“: 1 Chr, Esr-Neh, Jer 27–29; Dan; ebenso Targum und LXX: Ἰερμεία.

⁵ „Quo igitur nobis haec cuncta prospiciunt? Nempe eo, quod liber hic non tam gesta nobis filii Nave indicet, quam Iesu mei Domini nobis sacramenta depingat“ (Origenes, in Librum Iesu Nave Homilia I,3; Origenes Werke, siebenter Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, herausgegeben von W. A. Baehrens, Leipzig 1921, 290).

⁶ Übersetzung D. B.: „In hoc primo nomen discimus Iesu, ubi eum videmus ducem exercitus. [...] Hic ergo ubi primum disco nomen Iesu, ibi continuo etiam mysterii video sacramentum; ducit enim exercitum Iesus“ (Origenes, in Librum Iesu Nave Homilia I,1; Baehrens, 288).

⁷ „Inter eos enim qui exploratum missi sunt, nomen eius ‚Ause‘ scribitur. Et fortassis, ut mihi videtur, pro exploratoris officio non Iesus, sed ‚Ause‘ dictus est et ‚Nave filius‘ nominatur. Cum vero redit opere expleto et perterritis omnibus solus sublevat lapsos desperationemque populi solus erigit, tunc a Moyses ‚Iesus‘ nominatus est“ (Origenes, in Librum Iesu Nave Homilia I,2; Baehrens, 289). Genau genommen heißt Josua nur in der Liste der Zwölf (Num 13,8) „Hosea“ („Ause“). Gemäß dem Numeritext ist er nach 13,16, also während der ganzen Inspektionstour ab 13,17, als „Josua“ zu denken, danach ohnehin (14,6). Die Bedeutung Kaleb bei den Ermutigungen und Zusprüchen Num 13,30; 14,6–9,24 interessiert Origenes nicht, da ihm am Namen „Jesus“ gelegen ist.

Origenes sieht, dass der Name Hoſea nur in der Kundschafterliste vorkommt, vorher und nachher aber nicht. So nimmt er (versuchsweise) an, dass es sich nur um eine punktuelle Umbenennung handle (freilich heißt Josua während der ganzen folgenden Kundschaftergeschichte dann doch Josua, ja wird geradezu zu dieser Mission in Josua umbenannt). Origenes muss den Namen daher in Ex 17 auch nicht als Prolepse verstehen, da er die Umbenennung in Num 13 anders interpretiert. Im biblischen Zusammenhang aber ist die Benennung des Dieners des Mose unter dem Namen „Josua“ in Ex 17, einem Namen, den er doch erst in Num 13 erhält, eine proleptische Benennung, ganz genau so, wie Simon in Lk 5,8 vom Erzähler(!), nicht jedoch von Figuren in der Erzählung, schon „Simon Petrus“ genannt wird, obwohl die Namensverleihung durch Jesus erst in Lk 6,14 berichtet wird. Unter diesem Namen ist er den Lesern eben seit langem bekannt. Auch heute ist es üblich, etwa den Wittenberger Reformator schon als Jugendlichen „Martin Luther“ zu nennen, obwohl er damals „Luder“ hieß und sich erst als Professor „Luther“ schrieb. Das ist der Name, unter dem er berühmt wurde und allgemein bekannt ist. Ein „Erzähler“ der Geschichte Luthers wird ihn von Anfang an benutzen.⁸ Um noch ein modernes Beispiel anzuführen: Der Brandt-Biograph Schöllgen notiert zu Beginn der Lebensbeschreibung, dass Willy Brandt 1913 als „Herbert Frahm“ geboren wurde und 35 Jahre lang amtlich so hieß, obwohl er sich schon mit 19 Jahren den Untergrundnamen zulegte. Schöllgen fährt dann aber fort: „Wir bleiben im folgenden bei diesem ‚Nom de guerre‘, den er trägt, seit er den Kampf gegen die Hitler-Diktatur aufnimmt.“⁹ In der Bibel ist ein solcher „nom de guerre“ auch „der Makkabäer“ für Judas, den Sohn des Mattatias.¹⁰

Der Pentateuch benennt Josua seit Ex 17 mit seinem späteren „nom de guerre“. Origenes und in seinem Gefolge die christlichen Theologen erkennen daher die Bedeutung der Umbenennung Hoſeas in Jehoſua in Num 13 nicht. Wie so oft in der Auslegungsgeschichte wird ein Gleis, das Origenes einmal gelegt hat, nicht so schnell wieder verlassen.

Im biblischen Text aber erhält der nachmals berühmte Josua, der ursprünglich Hoſea hieß (Num 13,8), erst anlässlich des Beginns der Landnahme in Num 13,16 seinen Namen Jehoſua, unter dem er die Inbesitznahme des Gelobten Landes anführen wird, den Namen also, unter dem er von da an bekannt sein wird. Die Umbenennung in Num 13 ist aber, auch wenn sie leicht übersehen werden kann und in ihrer Bedeutung für die christliche Gesamtbibel lange übersehen wurde, kein nebensächlicher Vorgang: Neben der Verleihung des „nom de guerre“ gibt es aber auch einen noch „theologischeren“ Grund, der erst der modernen Bibelwissenschaft deutlich wurde.

Der Grund für die Umbenennung des in Num 13,8 als „Hoſea“ vorgestellten Vertreters des Stammes Efraim zu „Jehoſua“ ist für die heutige Bibelwissenschaft offensichtlich. Es ist den modernen Kommentatoren immer aufgefallen, dass der priesterschriftliche Verfasser der Kundschafterliste streng darauf geachtet hat, seine Theorie von der Geschichte und Ökonomie der Namensoffenbarungen (Elohim – El Schaddai – יהוה) aufrechtzuerhalten. So schreibt etwa Martin Noth in seinem Numerikkommentar:

Daß in der Liste keine mit dem Gottesnamen Jahwe zusammengesetzte Bildung vorkommt, beruht hier [...] auf der bewußten Überlegung, dass die Zeitgenossen Moses solche Namen noch nicht tragen konnten, da sie noch vor der Offenbarung des Gottesnamens Jahwe (2. Mos. 6,2.3) geboren waren.¹¹

Dennoch musste neben Kaleb, dem Sohn Jefunnes, auch Josua („JHWH hat gerettet“), der Diener des Mose, zu der Kundschaftergruppe gehören, da diese beiden später als einzige das Land betreten durften (Num 14,24.30.38; Dtn 1,36.38; Jos 14,6.13), ja Josua der eigentliche Anführer der Landnahme werden sollte. Martin Noth schließt daher:

Bei Josua, der bei P unter den „Kundschaftern“ nicht fehlen durfte, der aber nun einmal einen „Jahwe“-haltigen Namen hatte, wird die gekünstelte Annahme gemacht,

⁸ Anders, also nicht „anachronistisch“ proleptisch, verfährt V. Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, mit Begründung auf S. 15.

⁹ G. Schöllgen, Willy Brandt. Die Biographie, München 2001, 10.

¹⁰ 1 Makk 2,4.66; 3,1; 2 Makk 2,19; 5,27; 8,1.

¹¹ M. Noth, Das 4. Buch Mose, Göttingen³1977, 92.

dass er ursprünglich „Hosea“ hieß (V. 8), aber aus einem unerfindlichen Grunde von Mose in „Josua“ umbenannt wurde (V. 16).¹²

Noth sieht zwar den diachronen Grund für die „Umbenennung“, vermisst aber die synchrone Motivation. In der Tat wird sie nicht angegeben. Im weiteren Kontext der Bibel stellen solche Umbenennungen, wie die Jakobs zu Israel in Gen 32,29 und 35,10 (vgl. Hos 12,3–5) oder Eljakims zu Jokakim durch Pharao Necho in 2 Kön 23,34 und Mattanjas zu Zidkija durch Nebukadnezar in 2 Kön 24,17, besondere Indienstnahmen eines Untergebenen durch seinen Vorgesetzten dar. Ein ähnliches Unterordnungsverhältnis hatten bereits Adams Namensgebungen ausgedrückt (Gen 2,19f.). Auf derselben Linie wird man in synchroner Deutung auch die Umbenennung Hošeas zu Josua¹³ durch Mose deuten müssen: Mose nimmt den jungen Mann, der bisher schon sein treuer Diener war (Ex 24,13; 33,11), jetzt besonders in Dienst (Num 13,16), wird er doch später in Num 27,18–23 von Mose durch Handauflegung insofern zu seinem Nachfolger bestellt, als er an seiner statt das Volk ins Gelobte Land führen soll (Dtn 3,27f.; 31,7.14.23; 34,9).

Ein synchrones Motiv für die konkrete Namenswahl gibt Seebass an:

Die Umbenennung „spielt“ sicher auch mit der Klangverwandtschaft יהושע/הושע. Darüber hinaus ist signifikant, dass die Wurzel ישע auch für die Hilfe Gottes im Krieg verwendet wird, die Umbenennung also für das Unternehmen der Später Bedeutung hatte. ENoort, Num. 13:16, 55–70 hat dazu überzeugend herausgearbeitet, dass die Umbenennung überhaupt nur wegen ihres Bezuges zur Gabe des Landes an dieser Stelle steht (obwohl Josua ja längst vorher erwähnt wurde). Er verbindet das speziell mit 14,8f. (Kriegsansprache). In P hätte man eher an 13,1f. zu denken. In jedem Fall ist es unrichtig, wenn GJWenham 116f. (mit Berufung auf CFKeil) die Umbenennung zeitlich vom Auftrag getrennt wissen will, weil 16b mit bloßem י-impf. an 16a angeschlossen sei.¹⁴

Die Umbenennung Hošeas zu „Je-hošua“ steht im Kontext der beginnenden Inbesitznahme des Landes und in sachlichem Zusammenhang mit ihr.

Im Neuen Testament ahmt der synoptische Jesus die Kundschaftersendung bis in Einzelheiten nach. Nach Mk 3,13–19 beruft Jesus die Zwölf, „die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte“ (Mk 3,14: ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοῦς). Bei dieser Gelegenheit nimmt Jesus die Umbenennung des Anführers vor: Er legte dem Simon den Namen „Petrus“ zu (Mk 3,16: καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον). Auch die Söhne des Zebedäus bekommen hier einen Beinamen, der sie charakterisiert: Donnersöhne. Die Kombination der Verben (ἐπ)νομάζειν und (ἐξ)αποστέλλειν in einem Vers kommt außer in Mk 3,14¹⁵ nur noch in Num 13,16 LXX vor. Die angekündigte Aussendung erfolgt dann erst in Mk 6,6b–13, freilich in expliziter Anknüpfung an die Bestellung der Zwölf in Mk 3. Matthäus verbindet die Zwölferliste in Mt 10,1–4, in der nur noch Simon zu „Petrus“ umbenannt wird, direkt mit der Aussendung zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (10,6). Auch bei Lukas benennt Jesus nur noch den Simon zu „Petrus“ um (Lk 6,14).

Die Bestellung der Zwölf ist nicht anders als in Num 13 die Zusammenstellung einer Israelrepräsentanz. Die Umbenennung des Anführers zu „Petrus“ ist nicht nur eine Cha-

¹² Noth, 92. Ähnlich auch neuere Untersuchungen: H. Seebass, Numeri, 104: „Bekanntlich enthält keiner der Namen JHWH als theophores Element. In Verbindung mit der Umbenennung Hošeas zu Josua 16b scheint es plausibel, daß P absichtlich solche Namen nannte, weil Jahwe seinen Namen erst zum Auszug aus Ägypten bekannt gemacht hatte (Ex 6,2–8).“

¹³ Hošea „Er hat gerettet“ bedeutet letztlich nichts anderes als Je-hošua (Jošua): „JHWH hat gerettet“; nur ist in der letzteren Form der Name JHWH explizit. Nach dem MT kommt die Namensform Hošea in Dtn 32,44, also zum Abschluss eines poetischen Textes, noch einmal vor. Die LXX liest hier freilich Ἰησοῦς, die Vg entsprechend Josue.

¹⁴ Seebass, 104.

¹⁵ Der Nestle-Aland klammert in Mk 3,14 „die er auch Apostel nannte“ ein. B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart ²1975, 80, meint jedoch: „Although the words οὗς [...] ὠνόμασεν may be regarded as an interpolation from Luke (6.13), the Committee was of the opinion that the external evidence is too strong in their favor to warrant their ejection from the text“.

rakterisierung, sondern eine besondere Indienstnahme, die Mt 16,18 explizit ausfaltet. Num 13,2.16f. hatte fünf Mal davon gesprochen, dass Mose die Zwölf „aussendet“ (חָלַץ, in der LXX viermal ἀποστέλλω, einmal εξαποστέλλω). Mk 3,14 spricht einmal von ἀποστέλλω, einmal von ἀπόστολοι. Bei Markus ist es Jesus, der den Berg besteigt, um die Wahl der Zwölf vorzunehmen (6,13: καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος). In Num 13 ist es Mose, der die Zwölf ins Gebirge schickt (13,17: καὶ ἀναβήσεσθε εἰς τὸ ὄρος).¹⁶ Mose schickt die Zwölf, damit sie das Verheißene Land für Israel in Besitz nehmen. Jesus schickt die Zwölf zu Israel, um es für die Gottesherrschaft vorzubereiten. Die Vorbildhaftigkeit von Num 13 für Mk 3, Lk 6 und Mt 10 ist unübersehbar. Umso erstaunlicher ist, dass weder der Nestle-Aland noch die neutestamentlichen Kommentatoren die Parallele wahrnehmen.

Ein weiterer Punkt, in dem Num 13 und Mk 3 (//Mt 19 // Lk 6) sich berühren, ist der Name Jesu selbst. In Mk 3 (//Mt 19 // Lk 6) ist es Jesus, der die Zwölf aussendet. In Num 13,16 benennt Mose den Anführer der späteren Landnahmeaktion um von „Hoſea“ zu „Josua“. Der diachrone Grund wurde oben schon angeführt. Synchron stellt sich die Maßnahme des Mose so dar: Der Diener des Mose, der auch bisher schon proleptisch als Josua vorgestellt worden war (Ex 17,9.10.13.14; Num 11,28), unter dem Namen also, unter dem er dann bekannt werden sollte, hieß ursprünglich „Hoſea“ und wurde erst bei Gelegenheit der Kundschaftersendung von Mose umbenannt zu „Josua“. Damit ist die priesterschriftliche Namenstheologie gewahrt, denn Hoſea konnte nicht seit seiner Kindheit den JHWH-haltigen Namen Josua gehabt haben, den Mose erst kurz zuvor in Ex 3,14f. enthüllt bekommen hat. Der Vorgang hat aber im gesamtbiblischen Kontext nun weitere (synchronische) Wirkungen: Indem die Tora Mose den Namen Hoſeas nehmen und ihn neu mit dem ihm am Dornbusch offenbarten Namen JHWH verbinden lässt, entsteht erstmals der Name Jehoſua (Kurzform Jeſua, Ἰησοῦς). So ist nach biblischer Darstellung Mose nicht nur der Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH, sondern auch der Urheber des Namens „Jesus“.

Die mosaische Namensbildung hat im AT noch keine großen Konsequenzen. Jeſua Ben Jozadak, der Hohepriester, der nach dem Exil mit Serubabel den Zweiten Tempel baut, (Esr-Neh und Hag) sowie Jeſua Ben Eleazar Ben Sira (Jesus Sirach) sind die prominentesten Träger des Namens im AT, neben denen es noch einige unbedeutende gibt (Neh 8,7; 9,4f.).

Für das Neue Testament aber liegt mit dem von Mose in Num 13,16 gebildeten Namen „Jesus“ die Möglichkeit zu einer Fortführung dieser Theologie der Namensoffenbarungen bereit. Der Engel des Herrn muss den von Mose gebildeten Namen „Jesus“ nach Matthäus nur noch aufgreifen, um ihn an Josef mit einer interpretierenden Übersetzung weiterzugeben, wenn er zu ihm sagt: „[I]hm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen“ (Mt 1,21). Beim Evangelisten Lukas richtet der aus Dan 8,16; 9,21 f. als Deuter göttlicher Botschaften bekannte Gabriel der Jungfrau Maria aus: „Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst du gebären: dem sollst du den Namen Jesus geben“ (Lk 1,31). Eine Begründung gibt Gabriel nicht. Das ist im Kontext der Gesamtbibel auch nicht erforderlich. Der Name, der im ersten Kapitel des Neuen Testaments genannt wird, ist seit den Tagen des Mose mit größter Bedeutung aufgeladen: Es ist der Name dessen, der damals das durch Gottes Verfügung (Dtn 3,23–28) unvollendet gebliebene Werk des Mose vollendete: Josua. Der neue Josua, der mit seinen zwölf Abgesandten (ἀπόστολοι) eine neuerliche Verheißungserfüllung beginnt,¹⁷ trägt einen Namen, den kein geringerer als Mose selbst, dem keiner der Propheten gleichkommt (Num 12,7f.; Dtn 34,10f.), „erfunden“ hat. Mose hat ihn gebildet für seinen Nachfolger und Vollender (vgl. Dtn 34,9) in Folge und innerem Zusammenhang mit der Offenbarung des Namens JHWH im Dornbusch.

¹⁶ Markus hat entweder das Bergmotiv vom Ende der Szene (Num 13,17) an den Anfang seiner Szene (6,13) vorverlegt, könnte aber auch eine midraschische Fassung von Num 13 im Sinn haben, die den Mose vom Berg kommen lässt, bevor er die Kundschafter auswählt. Pseudophilo verbindet in Ant. 14–15 den Abstieg des Mose vom Berg literarisch (nicht zeitlich) unmittelbar mit der Aussendung der 12 Kundschafter.

¹⁷ Vgl. Hebr. 4,8.11: Denn hätte schon Josua sie in das Land der Ruhe geführt, so wäre nicht von einem anderen, späteren Tag die Rede. [...] Bemühen wir uns also, in jenes Land der Ruhe zu kommen, damit niemand auf Grund des gleichen Ungehorsams zu Fall kommt.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik

Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ

„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ

Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner

Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer absolute *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH

Hermann-Herder-Str. 4

D-79104 Freiburg im Breisgau

Telefon: +49(0)761/2717-422

E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 4 · 2014

ABHANDLUNGEN

Adrián Jorge Taranzano

„Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede 481

Michael Rasche

Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums 514

Mathias Wirth

Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers 534

Hans-Ludwig Ollig SJ

Franz von Kutschera als Religionsdenker 551

BEITRAG

Dieter Böhler SJ

Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“ 585

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

- LIC. THEOL. ADRIÁN JORGE TARANZANO** Unterer Anger 17
80331 München
ataranzano@hotmail.com
- DR. PHIL. DR. THEOL. MICHAEL RASCHE** Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Philosophie
Ostenstraße 26
85072 Eichstätt
Michael.Rasche@ku.de
- DR. DES. MATHIAS WIRTH, DIPL.-THEOL.** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
(UKE)
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinstraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de
- PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Ollig@sankt-georgen.de
- PROF. DR. DIETER BÖHLER SJ** Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
Boehler@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 Abonnementspreis 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

VOGEL, CHRISTIAN, *Stoische Ethik und platonische Bildung*. Simplikios' Kommentar zu Epiktets *Handbüchlein der Moral* (Studien zur Literatur und Erkenntnis; Band 5). Heidelberg: Winter 2013. 417 S., ISBN 978-3-8253-6266-9.

Diese Arbeit ist im Rahmen des von Gyburg Uhlmann geleiteten Leibnizprojektes „Platonismus“ entstanden; sie wurde im SS 2012 vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen. Nach der einflussreichen These von Karl Praechter ist der Neuplatonismus ein harmonisierender Eklektizismus. Wenn nun im sechsten nachchristlichen Jhd. Simplikios, ein Philosoph der neuplatonischen Schule, das Werk eines Stoikers ausführlich kommentiert und dadurch der stoischen Philosophie im Curriculum einen Platz einräumt, scheint das ein gewichtiges Argument für diese These zu sein. Simplikios' Kommentar wurde 1996 von Ilsetraut Hadot mit einer umfangreichen Einleitung neu ediert. Hadot weist den Vorwurf des Eklektizismus zurück, und sie schlägt anstelle des Begriffs des Synkretismus, der zu negativ konnotiert sei, den Begriff der Legierung (*alliage*) als Beschreibung der Methode des Simplikios vor. Nach Vogel (= V.) ist der Schlüssel zum richtigen Verständnis des Verhältnisses von Platonismus und Stoizismus im Neuplatonismus und in Simplikios' Kommentar „der Blick auf die Grundlagen der Erkenntnistheorie“ (10). Das Ergebnis seiner Untersuchung lautet: Simplikios' Kommentar „ist ein Text, dessen Erkenntnisse und Einsichten sich in allen wesentlichen Punkten an Platon und Aristoteles orientieren. Von einer Verschmelzung oder Legierung von stoischer mit platonischer Philosophie kann keine Rede sein. Der stoische Text ist nie mehr als Einstiegs- und Erweckungsmöglichkeit für den Leser“ (386).

Die „Theoretische Vorbesprechung“ (19–84) soll die Voraussetzungen für das Verständnis der Verschiedenheit und Vereinbarkeit von Platonismus und Stoizismus in der Spätantike vermitteln. Themen des Abschnitts über den erkenntnistheoretischen Hintergrund des Simplikios (19–41) sind Meinung und Wissen, Lust und Erkenntnis, Tugendstufen, das *Ergon* des Menschen. Simplikios kann aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Grundlagen dem Schüler mit guten Gründen die Beschäftigung mit Epiktets „Handbüchlein“ empfehlen, denn es ebnet den Weg in den philosophischen Unterricht. Ziel der Bildung des Menschen bei Epiktet (42–72) „ist der Gebrauch der Vorstellungen in einer Weise, die vom Inhalt und der Bedeutung der Vorstellungen absieht und den indifferenten Umgang mit ihnen als höchstes Maß menschlicher Tätigkeit und Freiheit betrachtet“ (72). „Ethik bei Simplikios“ (73–80) unterscheidet die wissenschaftlichen Disziplinen von den nichtwissenschaftlichen Propädeutiken. Bereits vor dem Logikunterricht bedarf es einer ethischen Schulung, und hier ist der Platz des „Handbüchleins“.

Die „Analyse des Kommentars“ (85–385) geht davon aus, dass ein literarischer Text ein organisches Ganzes darstellt, dessen Teile ihre besondere Funktion auch durch ihre Stellung im Gesamtwerk erfüllen und deshalb in ihrem Kontext interpretiert werden müssen. Simplikios folgt dem „Handbüchlein“ Kapitel für Kapitel, und V. hält sich an diese Anordnung. Seine Analyse verfolgt zwei Ziele. (a) Sie will die Erkenntnisinhalte herausarbeiten, die Simplikios dem Schüler vermitteln will, um aus einer paränetischen eine wissenschaftliche Ethik zu machen. (b) Es soll der Blick auf die Methode des Simplikios gerichtet werden. Welche spezifischen Erkenntnisvermögen welcher spezifischen Adressaten werden durch die Wahl der Erkenntnisgegenstände angesprochen? So soll deutlich werden, dass Simplikios dem „Handbüchlein“ ein anagogisches Fortschreiten zuschreibt. Entsprechend lauten die Zwischentitel: „Propädeutische Ethik für Anfänger“ (96–232); „Propädeutische Ethik für fortgeschrittene Anfänger“ (233–282); „Pflichten und Gerechtigkeit“ (283–334); „(Partielle) Gerechtigkeit“ (335–351); „Ziele und Grenzen der Epikтетischen Ausbildung“ (352–365). Das „Handbüchlein“ schließt mit vier Zitaten: Kleanthes, SVF I 527; Euripides, Frg.965 Nauck; Platon, Kriton 43d7f. und Apol. 38c8-d2. Simplikios sieht

in ihnen eine Erinnerungsstütze und eine Bekräftigung durch Autoritäten; Epiktets Ratsschläge sollen nicht durch Einsichten, sondern durch Autoritätsbeweise verfestigt werden. Das abschließende Gebet des Simplikios kommentiert V. mit Ausführungen zur Funktion des Gebets im stoischen Denken und im Platonismus (369–385). F. RICKEN SJ

BISOL, BENEDETTA, *Körper, Freiheit und Wille*. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 26). Würzburg: Ergon 2011. 191 S., ISBN 978-3-89913-840-5.

Mit einer philosophiehistorischen Arbeit im geistesgeschichtlichen Strom der Gegenwart zu liegen und das Thema von vornherein für als sinnvoll akzeptiert halten zu dürfen, das geschieht sicher nicht oft. Auf die von Benedetta Bisol (= B.) 2007 an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität verteidigte Dissertation, die 2011 als Monographie erschienen ist, trifft dies zu, wie die Autorin im Vorwort (9–14, hier 9) zu berichten weiß: In der Philosophie die Frage des Leibes bzw. des Körpers zu behandeln, gilt grundsätzlich als gut. Die Absicht der Arbeit ist es zu zeigen, „inwiefern (und inwiefern nicht) sich das Ideal der freien menschlichen Handlung, das Fichte als Ziel seiner Philosophie immer vor Augen hatte, auch mit Bezug auf das Moment der Körperlichkeit verwirklichen kann“ (11). In einem ersten Kap. – „Einleitung: Ein Körper für ein Ich“ (15–28) – nennt die Verf. in die für die Untersuchung vorrangig bedeutsamen Schriften Fichtes aus den Jahren 1795 bis 1798, darunter die Vorlesungsreihe über „Logik und Metaphysik“, die „Grundlage des Naturrechts“, das „System der Sittenlehre“ und die Materialien zur „Wissenschaftslehre nova methodo“ (16–18). Grundlegend für Fichtes Weise des Philosophierens ist der transzendente Standpunkt, den der Philosoph von Ernst Platners Konzeption der Subjektivität als einer gegenüber den subjektiven Vorstellungen transzendenten Seele abgrenzt (22f.). Ausgehend von der „Ichlehre“ thematisiert Fichte den Körper und fragt nicht, etwa medizinisch motiviert, nach der Struktur des menschlichen Leibes, sondern, aus philosophischem Interesse, danach, „warum wir etwas als *unseren* Körper bezeichnen“ (25).

Das zweite Kap. – „Die transzendentalphilosophische Auflösung der Frage nach dem Zusammenhang von Körper und Seele“ (29–65) – arbeitet heraus, dass Fichte die Frage nach dem Körper zuerst im religionsphilosophischen Kontext gestellt hat, näherhin mit Blick auf das Problem der Unsterblichkeit (34). Eine angeblich anthropomorphe Vorstellung Gottes lehnt er ab und verlangt, Gott von der Moralität her zu denken; allein unter dieser Voraussetzung darf von einer Unsterblichkeit sinnvoll die Rede sein. Dass, wie B. betont, die religiös-christliche Antwort auf die Frage nach einem Weiterleben über den Tod hinaus, der Glaube an die Auferstehung, an dieser Stelle nicht ignoriert werden sollte, ist korrekt (vgl. 35). Leider fällt die Beschreibung dessen, was Auferstehung meint, ein wenig unpräzise aus und krankt vor allem daran, dass in den Ausführungen nicht zwischen „Körper“ und „Leib“ unterschieden wird (vgl. 13f.). Um Fichtes Gedanken darzustellen, mag die Gleichsetzung der Ausdrücke unerheblich und deshalb legitim sein, aber für die christliche Lehre von der Auferstehung spielt der Unterschied eine Rolle. Sonst legt die Autorin sorgfältig dar, wie Fichte die Hoffnung auf Unsterblichkeit ausformuliert und verlangt, den Begriff der „Seele“ zu Gunsten der Rede vom „Ich“ aufzugeben (vgl. 44f.). Erweise sich aber der Begriff der „Seele“ als philosophisch ungenügend, so habe dies eine Rückwirkung auf die Behandlung der Körperfrage; es bleibe zu zeigen, „dass und inwiefern die Relation zwischen ‚Ich‘ und ‚Körper‘ nicht bloß in anderer Begrifflichkeit dieselbe Opposition zwischen ‚Seele‘ und ‚Körper‘ wiederholt“ (46). Im weiteren Verlauf wird mit Hilfe sprachtheoretischer Analysen nachgezeichnet, wie sich Fichtes Kritik am Seelenbegriff auswirkt und inwiefern durch sie der naturwissenschaftliche, unter anderem von Ernst Platner vertretene Begriff der Seele getroffen wird. Gewendet auf die Beschreibung von Wahrnehmung und Bewusstsein, lässt sich Fichtes Anliegen so zusammenfassen, dass er nicht den Weg des Äußeren, zum Beispiel des Wahrgenommenen, in das Innere des Geistes verstehen will, sondern wie das Innere nach außen gelangt (vgl. 64). Diesem Anliegen entspricht ein nächstes Kap. unter dem Titel „Die Verortung der Körperfrage im Praktischen“ (67–104). B. unterstreicht, dass es Fichte nicht bloß darum gehe, den Begriff der „Seele“ durch den des „Ich“ auszutauschen; vielmehr seien Körper und Seele für den Philosophen „perspekti-

vische Betrachtungen der Struktur des endlichen Vernunftwesens und sollen anhand der fundamentaleren Theorie des Ich untersucht werden“ (67). Eine dualistische Konzeption von Körper und Seele wird zurückgewiesen. Von Bedeutung ist dagegen ein duales Verständnis des Körpers selbst, das sich mit den Begriffen „Organisation“ und „Artikulation“ verbindet. Mit „Organisation“ wird behauptet, dass der Körper als Naturprodukt betrachtet wird; natürliche Gesetze lassen ihn eine Ganzheit, eine Einheit sein. Eine höhere Art von Einheit stellt sich für den Körper ein, wenn die verschiedenen Glieder sich voneinander unabhängig bewegen, aber gemeinsam unter einem freien Ziel stehen; steht ein Körper also nicht unter dem Einfluss von Naturgesetzen, sondern der Freiheit, dann ist von „Artikulation“ die Rede (69f.). Diese grundlegende Unterscheidung lässt die Verf.in dem Leser deutlich werden; sie macht schließlich darauf aufmerksam, dass Fichtes Überlegungen zur Körperlichkeit vor allem in der „Grundlage des Naturrechts“ zu finden sind, was Folgen für die Behandlung der Frage habe (vgl. 74). Fichte versteht den Körper vom Willen des Ich her, eine Absicht ins Werk zu setzen. Trieb, Begierde, Genuss haben ihre (positive) Bedeutung und werden nicht einfach abqualifiziert, aber um der größeren Freiheit willen, nicht etwa zur Repression des Triebhaften, ist angezielt, dass das Ich seinen Körper beherrscht (vgl. 83). In der Gegenüberstellung mit dem anthropologisch motivierten Blick auf den Körper durch Johann Gottfried Herder wird der transzendentalphilosophisch ausgerichtete Zugang Fichtes – und speziell das duale Verständnis des Körpers – noch deutlicher. Dabei liege nach dem Urteil von B. seine Originalität nicht im Inhalt, sondern verdanke sich dem strukturellen Aspekt, eben dem systematischen Anliegen, das sich für Fichte mit der Behandlung des Körpers im Rahmen seines philosophischen Gesamtprojekts verbinde (vgl. 92). Insgesamt gelange er damit zu einer Aufwertung des Körpers, da dessen Begriff nun „zu denjenigen Bestimmungen [gehört], die das endliche Vernunftwesen konnotieren – nicht nur insofern es endlich ist, sondern auch insofern es vernunftbegabt und somit frei ist“ (99). Treffender lässt sich die Verortung der Körperfrage im Praktischen kaum ausdrücken. Ein knapper, das Kap. abrundender Exkurs führt vor Augen, wie sich die Situation des Körpers in Helmut Plessners Anthropologie durchaus ähnlich darstellt.

Die Verf.in bündelt das bisher Dargelegte, um in das vierte Kap.– „Die transzendentalphilosophische Somatologie Fichtes“ (105–131) – einzuleiten. Dem Binnenteil entsprechend wird Fichtes Anthropologie in ihrer Abhängigkeit von der Wissenschaftslehre bzw. mit ihrer transzendentalphilosophischen Begründung umrissen. Der materielle Körper steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Individuums (vgl. 109), und seine „Unhintergebarkeit“ als „faktische Gegebenheit des eigenen Körpers“ wird von Fichtes transzendentalphilosophischem, nicht absolutem Idealismus keineswegs geleugnet (110). Was bislang von seinen früheren Schriften her entwickelt worden ist, sieht B. auch in den Berliner Jahren grundsätzlich bestätigt – der eigene Körper wird im Umfeld des Praktischen entwickelt –, und sie hält nicht viel von der Deutung, Fichte habe die in Jenaer Zeiten vertretene Dualität des Körperbegriffs aufgegeben (vgl. 116f.). Zwar radikalisiere er die Behauptung, das Ich sei mit dem von ihm als eigenen erkannten Körper identisch, womit die Konstruktivität des Körperbegriffs verstärkt wird, und lasse den Begriff der „Artikulation“ fallen, aber die strenger gefasste Identität zwischen dem Ich und seinem Körper sei nicht Ausdruck einer monistischen Tendenz (vgl. 117–122). Sie ergebe sich vielmehr „aus seinem Anliegen, sich erneut mit dem Problem des Lebens auseinanderzusetzen – aus einem Anliegen also, das für die Philosophie der Berliner Jahre insgesamt kennzeichnend ist“ (122). Um diese These zu belegen, skizziert B., insbesondere unter Berufung auf den „Umriß“ zur Wissenschaftslehre von 1810, die Stellung des Wissens und der Welt als jeweils bloßer Erscheinung des Absoluten. Damit der (nicht biologisch misszuverstehende, im Leben des Bewusstseins auftretende) „Trieb“ tatsächlich auf die Welt wirken kann, muss sich das „Vermögen“ der Wirksamkeit einen Körper zuschreiben (vgl. 129). Veränderungen in der Art der Darstellung oder in der Terminologie zum Trotz bleibt es dabei, dass der Körper auch im späten Werk Fichtes transzendentalphilosophisch mit Blick auf das Praktische als ein „Phänomen der Freiheit“ (131) abgeleitet wird. Natürlich ist das, wie B. zu Beginn des folgenden Kap.s „Das Phänomen des Körpers: Ausblicke“ (133–168) zugibt, eine eingegrenzte Perspektive auf die Körperlichkeit, die sich der Behandlung der Frage vor allem

in sittlichen und rechtstheoretischen Zusammenhängen verdankt (vgl. 134). Durch eine Auseinandersetzung mit Vorwürfen, die Maurice Merleau-Ponty an Immanuel Kants Konzeption der Körperlichkeit richtet, welche diejenige Fichtes aber nicht treffen, versucht die Verf.in zu unterstreichen, dass dessen Darlegung nicht körperfeindlich ist (vgl. 135–144). Nach einem Exkurs in pädagogisch motivierte Auslassungen Fichtes, in deren Rahmen auch von den körperlichen Voraussetzungen einer gesunden Persönlichkeitsentwicklung die Rede ist, die aber sonst nur bedingt zum Thema passen (144–153), wiederholt sie die bereits früher getätigte Behauptung, dass die „Herrschaft des Willens über den Körper [...] als Befreiung, nicht als Repression des Körperlichen zu deuten“ (156, vgl. 83) sei. Ausdrückliches Verdienst Fichtes ist freilich ihrer Überzeugung nach, „die Rolle des Körpers innerhalb der Interpersonalitätstheorie aufgezeigt zu haben“ (159). Dabei darf die Interpersonalität nicht mit der Intersubjektivität verwechselt werden, da der konkrete Körper mit seiner Beschaffenheit im Rahmen der moral- und rechtsphilosophischen Perspektive nicht so in den Blick kommt, wie es für die intersubjektive Begegnung nötig wäre: Privates, Individuelles, die „Jemeinigkeit“ des Körpers, sind unter dieser Rücksicht für Fichte keine philosophisch relevanten Themen. In der Frage der Interpersonalität geht es hingegen um den „Begriff der Anerkennung“ des Anderen, wozu der Rekurs auf „einen minimalen Begriff des Anderen“ (161), zumindest verglichen mit späteren philosophischen Entwürfen, ausreicht.

Unter dem Binnentitel „Schluss: Zur Einschätzung der Körperkonzeption Fichtes“ (169–179) liefert die Autorin einen gelungenen Überblick über den Ertrag ihrer Arbeit, womit das die Untersuchung leitende Interesse nochmals deutlich hervortritt. Versuchen, Fichtes Konzeption für eine übertriebene Moralisierung oder eine Instrumentalisierung des Körpers zu missbrauchen, erteilt sie eine Absage (vgl. 170f.); auch eine Übertragung seiner Einsichten auf konkrete moralische Fragen in Bezug auf den Körper hält sie für verfehlt (vgl. 177). Von seinen Kritikern werde in der Regel übersehen, dass der Körper für Fichte nicht *oppositum* der Vernunft sei, sondern sie gerade sichtbar werden lasse (vgl. 176). Wer dies beachtet, dem leuchtet der von Fichte erbrachte Nachweis ein, „dass Körperlichkeit zu den konstitutiven Elementen der Struktur des endlichen Subjekts gehört“, woraus sich „eine *systematische* Aufwertung des Körperbegriffs“ ergibt (179).

Benedetta Bisols Studie überzeugt durch die Stringenz in der Darlegung und eine klare Sprache. Gelungen ist der Umgang mit der Sekundärliteratur; die Ausgriffe auf andere Autoren der Geistesgeschichte stellen eine Bereicherung dar und lassen Fichtes Position umso deutlicher hervortreten. Der Leser wird insbesondere dankbar für die knappen Zusammenfassungen des bisher Geleisteten am Ende jedes Abschnitts und für die Übergänge zum nächsten Schritt der Untersuchung sein. Dem Inhalt wie der Präsentation nach handelt es sich um einen erfreulichen Beitrag zur Erforschung von Fichtes Gesamtwerk, hier konkret mit Blick auf eine Frage, die sich allgemeinen Interesses erfreut. J. STOFFERS SJ

LAUTERKEIT DES BLICKS. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini. Herausgegeben von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz [EUPHRat; Band 1). Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag 2013. 279 S., ISBN 978-3-902694-52-2.

Der Titel ist der (Nachschrift der) ersten Berliner Vorlesung Guardinis (= G.) über „katholische Weltanschauung“ entnommen (8, 73): „Das eigentliche Ethos dieser Weltanschauung besteht in der Lauterkeit des Blicks.“ Und Vorlesungsmitschriften bilden den größten Teil der hier zugänglichen Materialien. Von Heinrich Lützelers stammen die Aufzeichnungen der beiden ersten Vorlesungssemester in Bonn. Im Sommer 1922 behandelte der junge Privatdozent die Lehre von der Erlösung, im Winter 1922/23 Sakrament und Opfer. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (= G.-F.) skizziert zuvor auf 20 Seiten G.s Weg in diesen Jahren: den Wechsel von Mainz nach Bonn, Begegnungen in der Jugendbewegung und im Schelerkreis; seine Probevorlesung über Anselm von Canterbury mit dem Programm „credo, ut intelligam“; „Erfahrung eines fachlichen ‚Zwischendaseins‘“ ohne wirkliche Heimat in der Fakultät (wie auch später); Klärung der Aufgabe statt wissenschaftlicher Fachforschung „auf hoher geistiger Ebene die christliche Wirklichkeit zu deuten“; Schelers Rat für Berlin: den Blick auf die Welt aus christkatholischer Sicht vorzulegen.

Sommer 1922: Die Nachschrift hat G.-F. für den heutigen Leser durch Einschübe und Anmerkungen in spitzen Klammern erschlossen: Zitatbelege, Schriftstellen, Übersetzung lateinischer Ausdrücke, Kurzvorstellung genannter Autoren und Hinweise auf G.s Stellung zu ihnen (so 47, zu Nietzsche); doch ohne inhaltlichen Kommentar (etwa zu G.s Behandlung der Erbsünde [45] „am Ende einer individualistischen Zeit“ [lange vor de Lubacs *Surnaturel*): „ein ungetauftes, persönlich sicher schuldloses Kind gelangt um der Kollektivverantwortung willen nicht zur Anschauung Gottes. Die Wucht und Schwere dieser Folge darf nicht verschleiert werden“, oder zur Liebe [56] „als der Bewegung [bloß] zu Gott“) – worauf auch die Rezension verzichtet. – Nur acht Seiten umfasst die Mitschrift vom Winter 1922/23 und endet nach der Eingangsfrage bzgl. des Verhältnisses von Endlichem und Gott (69: es zu eng denken macht Opfer und Sakrament zu Magie, es leugnen macht sie sinnlos).

Die Mitschriften aus Berlin stammen (bis auf die letzte) von Ursula Kolberg. – SS 1923: Weltanschauliche Fragen in der Erlösungslehre. G. betont die Kirchlichkeit des Blicks auf die Welt (76–78) und bei der Behandlung der Erlösungstheorien die Notwendigkeit, aus neuzeitlicher Sentimentalität zum objektiv ontologischen Verständnis des Mittelalters von Religion, Erlösung und Liebe zu gelangen. 125: „Aufgabe der Neuzeit ist Überwindung der absoluten Autonomie“ (aufgrund derer [124] die Kunst „leblos, leer“ geworden und für die Philosophie „nur noch das rein formale Erkennen“ übrig geblieben ist). Über die moralisch-rechtliche (Anselm) und die physisch-mystische Erlösungstheorie kommt G. zu der einer persönlichen Begegnung zwischen Gott und Mensch. „Sie findet sich hauptsächlich bei den Mystikern, dann bei Augustinus, auch bei Anselm in seinen Meditationen“ (132). – WS 1923/24: Gott und die Welt. Wie von Gott sprechen? Wie der Aquinate in seiner Kritik Richards v. St.-Victor, zudem im Horizont scholastischen „Zweistockwerk“-Denkens, nennt G. eine philosophische Trinitätslehre ein Unding (151). – SS 1925: Wesen und Form des christlichen Lebens im NT: Kostbar, ausgesöhnt, rein, reich, frei, richtungssicher. „Die wesenhafte Antwort auf die Offenbarung ist [...] der Gehorsam“ (185). – WS 1925/26: Die christliche Gotteswirklichkeit. Im Ausgang vom allgemeinen Gottesbewusstsein über die Mystik (wo der Glaube „ausgeschaltet“ sei [194]), endend (abbrechend?) mit dem Hinweis auf die Analogie. (Hier [207] würde ich doch zu sachlicher Korrektur raten, stillschweigend oder per Fußnote: Der Ausschluss trifft nicht „dieselbe“ Aussage, sondern die gleiche [ähnlich 212, Anm. 7: Intention].) – WS 1926/27: Gnade und Gnadenleben im NT, nachgeschrieben von Katharina Kappes; eher, auf 15 Seiten, eine Sammlung von Einzelklärungen und Kernaussagen (z. T. in Aufnahme von schon zuvor Gesagtem). Wieder verteidigt G., gegen Gogarten, Barth, die Analogie. (Wäre indes [213] die Korrelation von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit tatsächlich nur religiös, nicht logisch auflösbar?) – Noch knapper, auf drei Seiten, folgen „Notizen aus Vorlesungen, München 1954, die G.-F. Norbert Stahl verdankt, eine gehaltvolle Sentenzen-Sammlung. Der erste Satz: „Der Anfang der Erkenntnis ist das Schweigen“; später: „Je älter man wird, desto dichter wird das Geheimnis, doch wird das Geheimnis bewohnbar [in der Tat: Ge-Heim-nis]. Wem im Alter das Geheimnis abhandenkommt, hat falsch gelebt“; der letzte: „Das Gute ist die durch die Wahrheit bestimmte Richtigkeit der Dinge.“

227–262: Dem „Buch der Erinnerungen“ des Lebensfreundes Josef Weiger, langjähriger Pfarrer in Mooshausen, hat G.-F. eine Auswahl von (wieder hilfreich entschlüsselten) Notaten entnommen, aus den Jahren 1952–1960, zu Romano und gemeinsamen Freunden. Reizvoll die Entwürfe zu Grabinschriften (141 f.), auch Kritik fehlt nicht: 245 über „Die Macht“ und „Ende der Neuzeit“. – 263–267: Im Predigtbuch der Pfarrei finden sich die Themen G.s von Oktober 1930 bis Mai 1945. – 268–273: 52 Buchgaben G.s an Weiger (Daten [wo vorhanden], Titel, Widmungstext). – Zum Schluss ein Personenregister.

Die sachliche-inhaltliche Diskussion des Vorgelegten, wie erwähnt, steht hier nicht an. Doch ihr dient die Edition. So bleibt es jetzt beim Dank an die Herausgeberin für ihren Dienst. Einerseits muss sich der Rez. dazu nicht zum Sprecher von G.s Freunden, Schülern und Lesern erklären, andererseits tief den Dank der Blick auf die Fülle und Vielfalt des steten akademischen wie außerakademischen Engagements von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, weit hinaus über das neue Institut, dessen Schriftenreihe sie mit dieser Dokumentation eröffnet.

J. SPLETT

IRLENBORN, BERND / TAPP, CHRISTIAN [HGG.], *Gott und Vernunft*. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers (Scientia & Religio; Band 11). Freiburg i. Br.: Alber 2013. 339 S., ISBN 978-3-495-48562-0.

Richard Schaeffler gehört gewiss zu den anregendsten Religionsphilosophen im deutschen Sprachraum. Das macht auch der vorliegende Sammelband deutlich, dessen Ziel es ist, das Denken Richard Schaefflers „in die Kontexte heutiger Philosophie und Theologie hinein zu vermitteln“ (9).

Mit dem Thema „Transzendentalphilosophie heute“ befassen sich zu Beginn *R. Schaeffler* und *B. Irlenborn*. Schaeffler macht in seinem Beitrag deutlich, zur Beantwortung der religionsphilosophischen Schlüsselfrage nach der Identifizierung des Spezifikums des Religiösen sei der Rückgriff auf Husserls Lehre von der Korrelation von Noesis und Noema erforderlich, denn nur in der religiösen Noesis sei das religiöse Noema ursprünglich erschlossen und nur das religiöse Noema könne auf spezifisch religiöse Weise intendiert werden. Dieses Grundgesetz habe wie alle Aussagen der philosophischen Phänomenologie transzendentalen Charakter. Es benenne die Bedingung dafür, dass unserer Theorie und Praxis etwas mit dem Anspruch absoluter Geltung gegenübertritt. Und in diesem Sinne spreche die Transzendentalphilosophie von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Nach Schaeffler ist also „das Programm einer transzendental verstandenen Phänomenologie der Religion, die den Sachgehalt unserer intentionalen Akte aus der strengen Korrelation von Noesis und Noema herleitet, durch eine ebenso transzendental verstandene Sprachphilosophie einlösbar“ (31). Irlenborn geht anders als Schaeffler von einer Krise des transzendentalen Denkens in der Gegenwart aus und versucht vor diesem Hintergrund eine Einordnung und Bewertung des philosophischen Projekts von Richard Schaeffler und dessen These, dass eine philosophische Theologie heute nur noch als transzendente Theologie möglich sei. Irlenborn formuliert drei Hypothesen, die man „aus der Sicht von Schaefflers Transzendentalphilosophie als Stärken von dessen transzendentaler Theologie und gleichzeitig als Kritikpunkte der analytischen Rede von Gott angeben könnte“ (48). Erstens verweist er darauf, dass die analytische Religionsphilosophie den von ihr verwendeten Begriff „Gott“ nicht aus dem Anschauen und Denken des Subjekts entwickelt; vielmehr überträgt sie diesen Begriff als Lehnwort aus einer jeweiligen Glaubenstradition in die Philosophie „ohne eine kritisch-hermeneutische Bewährung durch religiöse Erfahrung und damit ohne eigenständige Prüfung, ob der philosophisch erkannte oder gerechtfertigte Gott tatsächlich identisch ist mit dem Gott der religiösen Tradition“ (ebd.). Daraus ergibt sich zweitens, dass die analytische Philosophie den Rückbezug auf Gott „allein positivistisch durch den Rekurs auf die faktisch vorkommende Gottesrede innerhalb einer spezifischen religiösen Tradition bzw. Sonderwelt oder eines theistischen Bezugsrahmens aufzeigen“ (ebd.) kann, wohingegen die transzendentalphilosophische Theologie diesen Rückbezug in einer normativen Weise bereits vorphilosophisch im säkularen Diskurs verorten kann. Drittens schließlich hat die transzendente Methode gegenüber der analytischen Philosophie nach Schaeffler den Vorzug, dass sie auch Gottesprädikate entfalten kann, die nicht zum traditionellen Bestand der Philosophie und Theologie gehören.

Drei weitere Beiträge wiederum von *R. Schaeffler* und zudem von *R. Hobmann* und *K. Sander* befassen sich mit dem Thema „Gottesrede in der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie“. Schaeffler geht in seinem zweiten Beitrag der Frage nach, ob sich der Freiheitsbegriff als Gottesbegriff eignet. Vielfache Weisen, wie in der Sprache der Religion von Gott gesprochen wird, so macht er deutlich, bezeichnen „Modi seiner befreienden Freiheit“ (86). „Freiheit, die frei macht“, gehöre mithin zu den Unterscheidungsmerkmalen, an denen deutlich werden könne, dass hier wirklich Gott und nicht ein Dämon am Werke gewesen sei. Näherhin bestimmt er „Freiheit, die frei macht“, als das *principium actuum*, in einem an Aristoteles orientierten Sprachgebrauch also als ‚diejenige ‚göttliche Natur‘, die den Übergang von Gottes Sein [...] zu seinem Wirken vermittelt‘ (ebd.). Der Begriff „Freiheit, die frei macht“ hat Schaeffler zufolge vor anderen Begriffen, die dem Beter angeboten werden können, um den Gott zu bezeichnen, auf seine Verehrung sich bezieht, einen methodischen Vorzug. Denn es handelt sich hier um einen Begriff, der die Unbegreiflichkeit Gottes nicht aufhebt, sondern ihn in dem Sinne deutet, dass er klarstellt: „Es ist die Freiheit Gottes, die es unmöglich macht, sein Wirken aus Gründen zu deduzie-

ren (87). Gleichzeitig ermögliche es ein solcher Begriff, „sich dem unbegreiflichen Gott anzuvertrauen“ (ebd.). Hohmann vergleicht in seinem Beitrag die dialogische Erfahrungstheorie Schaefflers mit der Erstphilosophie D. Henrichs und K. Müllers. Beide Spielarten heutigen transzendentalen Philosophierens münden ihm zufolge in die Dimension transzendentaler Theologie. Während Schaeffler durch die verschärfte Problematisierung der Welterfahrung des Subjekts zu einem Gottesgedanken als „Hoffnungspostulat“ gelangt, steigt Müller ebenso wie Henrich „in die Selbsterfahrung des Subjekts ein und gelangt im Anschluss an die Tradition der spekulativen Metaphysik der Neuzeit in ‚Wirklichkeitskontinuirung‘ vom Selbstbewusstsein zum Absoluten als dessen Grund“ (117). Für Schaeffler bestätigt sich durch die Symmetrie von postulatorischem Gottesglauben und religiöser Erfahrung der Gott der christlich-jüdischen Tradition. Die Disparatheit von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten, die die menschliche Vernunft an den Rand des Scheiterns bringen, darf, wie er sich ausdrückt, „als von der Einheit der göttlichen Blick auf uns und die Welt umgriffen und so ‚gesichert‘ gedacht werden“ (ebd.). Im Gegensatz zu Schaeffler sieht sich Henrich in seiner Konzeption des Absoluten als Grund des Selbstbewusstseins nicht auf den theistischen Gott verwiesen, sondern eher auf die All-Einheits-Vorstellungen fernöstlicher, nichttheistischer Religionen. Für Müller hingegen ist ein mit Fichte explizierter Gottesbegriff sehr wohl anschlussfähig an eine theistische Gottesvorstellung und erst recht an ein trinitarisches Gottesverständnis. Man müsste sich in diesem Falle allerdings der Einsicht öffnen, „dass das in der theistischen Kosmologie unterstellte Verhältnis von Gott und Mensch wohl nur als Pantheismus konsistent gedacht werden kann“ (118). Es müsste mit anderen Worten das im Theismus gedachte Gegenüber von Gott und Welt „in Richtung eines Inseins der Welt in Gott überschritten werden, wie es [...] die christliche Mystik von jeher getan hat“ (ebd.). Sander diskutiert Schaefflers an Kant anknüpfende Konzeption eines postularischen Gottesglaubens. Kann ein solcher Glaube, so fragt er, Gott überhaupt in seiner ganzen „Göttlichkeit“ gerecht werden, und lässt er sich im Zeitalter analytischer Philosophie verteidigen? Sander ist bezüglich beider Probleme skeptisch. Seines Erachtens muss man nach einer zusätzlichen Basis für die Plausibilität des Gottesglaubens Ausschau halten. In diesem Zusammenhang erinnert er daran, dass Phänomenologie und Existenzialismus davon ausgehen, „dass selbst-bezogene Sinngebungen scheitern und ‚zur Befestigung des Ich in seiner Geistigkeit‘ die ontologische Frage nach einem ‚absoluten Sinn‘ gestellt werden müsse“ (17). Schaeffler hat allerdings gegen solche Letztbegründungsprogramme, wie man sie etwa bei Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller findet, eingewandt, dass solche Programme der Mehrdimensionalität des Sinnbegriffs nicht gerecht werden könnten. Denn nicht mit jedem partikularen und individuell empfundenen Sinn sei ein ultimativer Sinn des Ganzen verbunden. Sander gibt hier freilich zu bedenken, dass ein Sinn, den eine Person nur für sich findet, auch zur Last werden könne, wenn es zu einer drastischen Veränderung der eigenen Lebenssituation komme, dass aber ein „Sinn an sich“ in einer ganz anderen Weise dem Leben einer Person Halt geben könne als der Sinn, den diese sich letztlich selbst verleiht und den sie auch aus eigener Kraft tragen muss.

Interesse verdienen sicherlich die beiden Beiträge der Herausgeber *Tapp* und *Irlenborn*, die sich mit Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise befassen. Die beiden klassischen Fragen der Fundamentalthologie „An Deus sit und quid sit?“ bleiben zwar, wie Tapp betont, für Schaefflers Ansatz bedeutsam, werden aber in dessen Konzeption von Transzendentalphilosophie „anders beantwortet als durch Gottesbeweise, nämlich durch die wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung“ (18). Den klassischen Gottesbeweisen wird dagegen von Schaeffler die Beantwortung dieser Fragen nicht mehr zugetraut. Sie werden von ihm vielmehr verstanden „als Vorzeichnungen von Programmen zum Erwerb religiöser Erfahrung“ (ebd.). Tapps Beitrag enthält mehrere kritische Rückfragen an Schaefflers Ansatz. So fragt er etwa: Bleiben statt der Abhängigkeit der klassischen Gottesbeweise in Schaefflers Reinterpretation nicht ähnliche Probleme, was den Ausschluss des unendlichen Regresses angeht? Konkret: Wie kann man jemals von den Spuren des Einheitsgrundes auf diesen Einheitsgrund selbst zurückschließen wie von der Handschrift auf ihren Urheber bzw. wie kann man von einer Erfahrung des Heiligen auf das Heilige selbst zurückschließen, wenn man nicht ausschließen kann, dass es unendlich viele Zwischenstufen gibt? Weitere Fragen Tapps lauten: „Beant-

wortet die Transzendentalphilosophie wirklich die Frage ‚An Deus sit?‘ oder stellt sie nur Kriterien für deren Beantwortung auf? Ist man mit Schaefflers Unterscheidung von angemessenem und unangemessenem Verständnis des Heiligen nicht auf einen (schwachen) theologischen Realismus festgelegt, der in Spannung zum Grundanliegen der Transzendentalphilosophie steht“ (18)? Schließlich stellt Tapp auch die Frage nach dem Sinn und den Grenzen der von Schaeffler verwandten Metapher vom „Lesen im Buch der Welt“ (149). Einerseits steht für Tapp außer Frage: Hiermit werde von Schaeffler „ein Denkmodell dafür gefunden, dass das Heilige nicht unmittelbar als Gegenstand der Erfahrung auftritt, ohne dass es im anderen Extrem eine rein subjektive Deutungstheorie würde“ (ebd.). Wie ein Buch objektiv von einem Autor geschrieben ist, ohne dass man dies im Buch selbst nachlesen könne, so sei es auch möglich „einen objektiven Weltenautor anzunehmen, auch wenn dieser in der Welt nicht vorkommt“ (ebd.). Andererseits fragt sich für Tapp freilich auch: „Was deckt den Singular bei der Verwendung der Metapher des ‚Lesens im Buch der Welt‘ ab – und was macht Schaeffler so sicher, dass ein Buchautor dem religiösen Menschen näher steht als eine Erstsursache“ (18)? Generell hält Tapp Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise in einer erweiterten Transzendentalphilosophie zwar für einen echten Gewinn; allerdings stellt sie seiner Meinung nach keinen Ersatz für die klassischen Argumente dar. Für Irlenborn stellen die von Schaeffler umgedeuteten Gottesbeweise „eher so etwas wie eine hermeneutisch-kognitive Umorientierung des Erfahrenden“ dar, weniger jedoch oder höchstens sehr mittelbar „eine ontologische Spurensuche über empirisch wahrnehmbare und wissenschaftlich diskutierbare Sachverhalte wie etwa im traditionellen kosmologischen oder teleologischen Gottesbeweis“ (165). Diesen mittelbaren und eher hermeneutischen Rekurs auf die Existenz Gottes betrachtet er zwar als „eine wichtige Deutungshilfe für die philosophische Suche nach Spuren der Präsenz des Unbedingten und allem Bedingten“ (ebd.). Zugleich ist er aber auch der Meinung, mit dem nur indirekten Bezug zu ontologischen Implikationen stünden die neu gedeuteten Gottesbeweise in der Gefahr, „die Anschlussfähigkeit der philosophischen Gottesrede in Bezug auf naturwissenschaftliche Debatten zu verlieren“ (ebd.).

Mit Schaefflers Theorie der religiösen Erfahrung befassen sich die Beiträge von *M. Hansberger* und *C. Weidemann*. Hansberger vergleicht Schaeffler Theorie religiöser Erfahrung mit den analytischen Arbeiten zu diesem Thema. Alston und Swinburne versuchen religiöse Erfahrungen in Analogie zu Sinneserfahrungen zu verstehen, die sich durch ein direktes Gewahrsein ihres Gegenstandes auszeichnen, Proudfoot führt die religiöse Erfahrung hingegen auf eine Interpretationsleistung des Subjekts zurück. Erst durch die Einordnung in ein Überzeugungssystem und eine religiöse Praxis wird ihm zufolge ein Erlebnis zu einer religiösen Erfahrung. Hansberger diagnostiziert in beiden Fällen eine reduktionistische Verkürzung. Seines Erachtens degradiert die Vorstellung einer unmittelbar gegebenen, vorbegrifflichen religiösen Erfahrung Letztere zu einem bloßen Stimulus. Wer hingegen religiöse Erfahrung als bloßes Produkt des kulturellen Kontextes betrachte, für den gerate die Möglichkeit aus dem Blick, dass hier etwas Spezifisches erfahren werde. Weiterführend ist in diesem Fall nach Hansberger die mittlere Position Schaefflers, der zwischen subjektiven, irrtumsimmunen Erlebnissen und objektive Geltung beanspruchender Erfahrung unterscheidet und auf diese Weise weder dem Trugbild vom „Mythos des Gegebenen“ noch der Vorstellung einer willkürlichen Interpretation von Erlebnisinhalten erliegt. Gemeinsamkeiten zwischen Alston und Schaeffler bestehen allerdings nach Hansberger insofern, als beide unter Verweis auf die Pluralität von Erfahrungsweisen einen „epistemischen Imperialismus“ ablehnen, „der Kriterien und Regeln der ‚doxastischen Praxis‘ sinnlicher Wahrnehmung auf alle anderen Praktiken der Überzeugungsbildung, einschließlich der religiösen, ausweitet“ (19f.). Die Tatsache, dass religiöse Erfahrungen nicht in derselben Weise reproduzier- oder überprüfbar sind, stellt nach Hansberger hingegen keinen schlagenden Einwand gegen ihre Objektivität dar. Weidemann bezweifelt in seinem Beitrag grundsätzlich, dass es in unserer Welt so etwas wie genuine religiöse Erfahrung gibt. Wenn überhaupt, dann gebe es, so meint er, religiöse Erfahrung allenfalls „bei ausgewählten Personen der Heilsgeschichte“ (221). Er bestreitet unter Berufung auf Kant die Möglichkeit, „objektiv gültige Erfahrungsurteile auf individuell ‚unvertretbare‘ Erlebnisse zu gründen“ (20). Im Übrigen ist er der Meinung, die faktische Ungleichverteilung irdischer Erfahrungen der numinosen Wirklichkeit stelle „geradezu einen Skandal“ (ebd.).

dar, der die Kohärenz der christlichen Gottesvorstellung bedrohe oder, wenn die Kohärenz durch Unterstellung höherer Motive oder verborgener metaphysischer Notwendigkeiten gesichert werde, in einen moralischen Skeptizismus führe.

Das Problem der religiösen Pluralität in Schaefflers Philosophie wird in den Beiträgen von *B. Nitsche* und *A. Koritensky* aufgegriffen. Positiv stellt Nitsche bei Schaeffler heraus, dass dieser in seinem religionsphilosophischen Ansatz die Bedingungen des geschichtlichen Wandels der transzendentalen Strukturen und ihre sprachlich kulturelle Formung bedenkt und zugleich darum bemüht ist, diese Methode phänomenologisch abzusichern, um den Sachbezug zu wahren. Hinsichtlich der Pluralität religiöser Erfahrungssysteme stellt er fest: Insofern die Religion ein nicht unwesentlicher Teil der Wirklichkeitsdeutung ist, könne es so etwas wie einen hermeneutischen Wettstreit unter ihnen geben. Da die Deutungsprozesse aber in einem endlichen Horizont stehen, sei deren Pluralität unvermeidlich. Dieses Faktum nötige zum Eintritt in einen Dialog, für den Nitsche „ein richtig austariertes Verhältnis von begründeter Zurückweisung des Nachvollzugs fremder Erfahrung und der Bereitschaft, sich auf das Hören fremder Erfahrungen einzulassen“ (20f.) verlangt. Koritensky geht der Frage nach, unter welchen Bedingungen sich das Verhältnis von Einheit und Pluralität, das für das Verhältnis einzelner Erfahrungsfelder zur Gesamtwirklichkeit konzipiert wurde, auf Einheit und Pluralität eines solchen Erfahrungsfeldes wie der Religion anwenden lässt. Er stellt fest: Pluralität innerhalb eines Erfahrungsfeldes sei im Rahmen einer dialogischen Erkenntnistheorie aufgrund der Unabschließbarkeit menschlicher Erfahrung unvermeidlich und zweifellos auch nützlich, weil sie die Einsicht befördert, dass unser Erkennen immer vorläufig ist. Pluralität sei aber „kein wirkliches Ideal, sondern immer eine Herausforderung, die nach Überwindung ruft“ (251). Sich mit der Pluralität innerhalb eines Erfahrungsfeldes abzufinden, wäre nämlich „gleichbedeutend mit dem Abbruch des dialogischen Erfahrungsprozesses“ (ebd.).

Zur Frage nach der konfessionellen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft äußern sich der protestantische Theologe *J. Zächhuber* und der katholische Ökumeniker *B. Neumann*. Nach Zächhuber spricht viel für ein „Komplementaritätsmodell“, dem zufolge „sowohl Philosophie als auch Theologie jeweils vollständige und gleichwohl unterschiedene Theorien der Wirklichkeit als Ganzer entwickeln [...], die insofern verschieden sind, als sie von unterschiedlichen Prinzipien bestimmt sind, ohne deshalb widersprüchlich zu sein“ (269). Eine solche Juxtaposition beider Bereiche unterscheidet sich deutlich von anderen Konzeptionen, die „von einem natürlichen Punkt“ ausgehen, „an dem der Philosoph gewissermaßen seinen Staffelstab an den Theologen übergibt“ (ebd.), und sie ermöglicht es dem Philosophen, zu allen theologischen Fragen begründet Stellung zu nehmen. Wenn Zächhuber Schaefflers Projekt einer „[p]hilosophische[n] Einübung in die Theologie“ in diesem Zusammenhang „in Richtung eines Konkurrenzunternehmens zur Theologie“, interpretiert, dann setzt er, wie die Herausgeber in der Einleitung betonen, allerdings einen Akzent, der „nicht spannungsfrei zu Schaefflers eigenen Intentionen steht“ (22). Neumann nimmt in seinem Beitrag dankbar zur Kenntnis, „dass für Zächhuber die konfessionelle ‚Matrix‘ in der Frage nach Philosophie und Theologie nicht sehr hilfreich erscheint“ (271). Gleichzeitig hat Neumann bei manchen evangelischen Positionen bis heute den Eindruck, „ihnen täte eine ausdrückliche philosophische Einübung in die Theologie durchaus Not, weil sie mindestens in der Gefahr eines Fideismus stehen“ (271f.). Umgekehrt gibt es ihm zufolge in der Bestimmung der beiden Größen Philosophie und Theologie auch nach wie vor auch die „typisch katholische“ Gefahr eines die Geschichte nicht wirklich ernstnehmenden Traditionalismus. Mit Schaeffler plädiert Neumann dafür, dass ein sinnvoller Dialog über verschiedene plurale Entwürfe „nur dann möglich ist, wenn die Einheit der Welt und damit auch die Einheit der Wahrheit in Form eines philosophischen Postulats ‚erhofft‘ wird“ (281). Der eigene Wahrheitsanspruch wird auf diese Weise zu einer Voraussetzung dafür, „auch noch ‚im Widerspruch‘ zu lernen und in einen echten hermeneutischen Wettbewerb mit anderen Überlieferungen einzutreten“ (22). Diese Bewährungsprobe mit offenem Ausgang gilt nach Neumann „für den gesamten Entwurf Schaefflers und ist die Folge der bleibenden Lernbereitschaft der Philosophie (wie auch der Theologie), die sich aus seinem grundlegenden Ansatz ergibt“ (282).

Der Sammelband schließt mit Überlegungen von *T. Deutsch* und *S. Walser* zu Schaefflers Theorie des Gebets. Nach Deutsch ist das zentrale Moment der Gebetslehre

Schaefflers die Betonung des Zusammenhangs von transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie und Gebetslehre. Denn erst die Einsicht in die drohende Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs eröffne den Blick für „die Plausibilität eines Betens, das als Sprachhandlung dem Denken die für die Fähigkeit der Erfahrung notwendigen Koordinaten von Ich-Konstanz und Weltkohärenz wieder gewährt“ (297). Schaeffler geht also davon aus: „Denken braucht Beten“ (ebd.). Nach Deutsch gilt es bei einer theologischen Rezeption von Schaefflers Gebetslehre freilich abzuwägen, ob es vertretbar ist, ohne Wenn und Aber die Position Schaefflers zu übernehmen und damit „in Kauf zu nehmen, die religiöse Wirklichkeit des Gebetes eventuell auf ein transzendentalphilosophisches Prokrustesbett zu spannen“ (298f.) Andererseits stellt Deutsch positiv heraus, Schaefflers Überlegungen zum Gebet eröffneten einen Raum, in dem Rahners und von Balthasars Gebetstheologien einander begegnen und kritisch weitergeführt werden könnten. Walser macht die Bedeutung der Gebetslehre Schaefflers an zwei Thesen fest. Erstens, so schreibt er, betone Schaeffler zu Recht, das Gebet sei „als dialogisches Phänomen nur dann angemessen beschrieben, wenn beide Seiten des Dialogs ausreichend einbezogen werden“ (22f.), und zweitens betone er entgegen einem von bestimmten mystischen Traditionen beeinflussten Gebetsverständnis, welches das Schweigen vor dem Geheimnis des Göttlichen zur Höchstform des Betens erhebt, zu Recht die Sprachlichkeit des Gebetes.

Als Fazit bleibt: Schaefflers provokante These, dass der transzendentalphilosophische Ansatz der einzig gangbare Weg sei, einen autonomen Gottesbegriff zu entfalten und so der Religion auf säkularem Feld ihre Bedeutung zu sichern, hat in dem vorliegenden Sammelband ein vielstimmiges Echo gefunden. Dies entspricht der aktuellen philosophischen Großwetterlage, die nicht durch die Dominanz einer bestimmten Schulrichtung gekennzeichnet ist, sondern durch einen Pluralismus unterschiedlicher Ansätze. Um das transzendente Denken ist es – darin dürfte Irlenborn Recht haben – in den letzten Jahren stiller geworden. Denn es gibt derzeit zweifellos eine Tendenz zur Detranszendentalisierung im Kontext pragmatistischer Entwürfe. Hinzu kommt die wachsende Rezeption analytischen Denkens. Hohmann hat mit Recht auch auf die Bedeutung erstphilosophischer Ansätze im deutschen Sprachraum hingewiesen. Trotz des Bedeutungsverlusts transzendentalen Denkens billigt Irlenborn Schaefflers komplexem transzendentalphilosophischen Entwurf „eine Ausnahmestellung [...] im Feld der Religionsphilosophie“ (37) zu. Profiliert ist Schaefflers Denken aber noch in einer anderen Beziehung. In Zeiten, in denen, wie Nitsche betont, kulturelle und religiöse Vielsprachigkeit zu einer „Standardforderung im interreligiösen Gespräch“ (236) avanciert – Nitsche nennt hier als Beispiel den religiösen Virtuosen, der den Weg religiöser Mehrsprachigkeit und transversaler Glaubenspraxis beschritten hat –, verdient es zweifellos Beachtung, dass man in Schaefflers Werk von einer, wie Koritensky formuliert, „spezifische(n) Eigenperspektive“ (252) ausgehen kann, welche diejenige des Christentums ist.

H.-L. OLLIG SJ

DREIER, HORST, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates* (Fundamenta Juris Publici; 2). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. XIII/151 S., ISBN 978-3-16-152962-7.

Horst Dreier [= D.], heute ordtl. Professor an der juristischen Fakultät Würzburg, half dort als Assistent am Lehrstuhl Hasso Hofmanns und unterstützte neben seiner damaligen umfassenden rechtsphilosophischen Forschung und Lehre bereits intensiv die Studierenden. In jenen Jahren verfasste er neben anderen Werken eine gelehrte und hilfreiche wissenschaftliche Arbeit über Hans Kelsens Ansatz (1986, ²1990); viele weitere Titel folgten. Schließlich gab er als Ordinarius an diesem Lehrstuhl 2004 die inspirierende, wegweisende Festschrift zum 600. Bestehen der Würzburger juristischen Fakultät unter dem Titel „Raum und Recht“ mit heraus. Nun hat D. einen seiner zahlreichen Vorträge zu einer Schrift in vier Kapiteln erweitert und veröffentlicht. In ihr charakterisiert er sein Verhältnis zur Rolle von Religion in Gesellschaft und Staat, stellt dazu zahlreiche interessante Fragen und erarbeitet seine Antworten im Dialog mit abweichenden Weltanschauungen.

Der Kern von D.s Ansatz lässt sich am Ende seiner Schrift auf S. 110f. finden. Er betont dort, dass er eine Resakralisierung von Staat und Verfassungsrecht zutiefst ab-

lehne. Es solle und dürfe sich keine im politischen Gemeinschaftsleben notwendige Einheit durch religiöse Einwirkung bilden. „Geistlichen Mächten“ stehe es nicht zu, einen maßgeblichen Einfluss in der politischen Sphäre auszuüben, Politik zu betreiben und politische Einheiten zu schaffen. Grundsätzlich sei auf die Hilfe einer jeder Religion zu verzichten – wohlmerkt: auf der politischen Ebene! Es folgt der tiefste Grund: Erst eine solche Abtrennung „ermöglicht freie demokratische Selbstbestimmung ebenso wie autonome religiöse und weltanschauliche Selbstfindung“. Andererseits achtet D. unter dieser Rücksicht das ins persönliche Leben übernommene Glaubensbekenntnis. Einem Glauben zu folgen könne jedoch nie Rechtspflicht sein.

Um zu diesen Schlusssätzen zu gelangen, charakterisiert D. unsere Zeit, besonders ihren Verlauf seit der Französischen Revolution, leugnet Existenz und Notwendigkeit sakraler Elemente im modernen, dem „säkularen“ Staat und begründet, weshalb für ihn das Christentum in der Moderne die Menschenwürde nicht genügend einforderte. D. stellt diese seine Position in Sätzen heraus, die allein wegen ihrer Einfachheit eindrucksvoll die obigen Behauptungen vorstellen. Ich möchte mir nur drei Bemerkungen erlauben und sodann auf einen Abschnitt noch dankbar eingehen.

Die erste Bemerkung richtet sich mehr an die Adressaten dieses Buchs. Es galt die nicht nur sympathische, sondern auch vertretbare Position D.s genau für die Urkirche und die Jahre bis zu Konstantins Öffnung des Staates für das Christentum: Für die christlichen Gemeinden innerhalb des Römischen Reiches bis vor die Konstantinische Wende wirkte genau jenes Verhältnis, welches D. für heute als das notwendige, würdige Verhältnis begründet: Zum einen hatte damals ein Mensch die Freiheit, seinen Glauben zu suchen und höchstpersönlich zu leben, zum anderen hatten Pflichten eines Gläubigen gegenüber der weltlichen politischen Gemeinschaft bestanden. Eine Rückkehr zu diesem Status und Statusverhältnis ist nicht ausgeschlossen und existiert auch in manchen Staaten. Ein solcher Status – so ist es auch meine Ansicht! – nützt mehr, als er schadet. Auf Konflikte zwischen Glaubenshaltung und Staatspflichten antwortet Ap 5, 29.

Zweitens ist festzuhalten, dass zahlreiche Christen immer von ihrer Kirche forderten, Menschenwürde und Menschenrechte zu respektieren, so z. B. Francisco Suárez für den Umgang mit Häretikern in „De Fide“, Beginn des 17. Jhdts. [Op. Om.; tom. XII]: Das Verhältnis zwischen Institution und Mensch soll vom Menschen her bestimmt, eingeschränkt und deshalb möglichst zurückhaltend entwickelt werden. So jedenfalls lautet die zutiefst richtige Forderung!

Drittens ist selbst innerhalb eines solchen Verhältnisses die Existenz böser Handlungen gewiss und ihre Zahl wahrscheinlich nicht niedriger als in anderen Verhältnissen. Es vermag ja die böse, schädliche, verbrecherische Handlung im Namen der Freiheit, der Gleichheit, der Selbstbestimmung zu erfolgen. Das Böse kann sich tarnen.

Ausführlich wendet sich D. im dritten Kap. Werken Carl Schmitts (1888–1985) zu, wie der „Politische[n] Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“ (1922, 21934), „Römischer Katholizismus und politische Form“ (1923, 21925) und „Politische Theologie [...] II“ (1970). Schmitt gehe es darum, so D., eine auf die Offenbarung gegründete Politische Theorie zu entwickeln (75) und mit ihr einen politisch-theologischen Kampf auszufeuchten (76). Ohne in diese Lesarten der Schmittschen Vorschläge und der Antworten auf sie genau einzutreten, bleibt anzumerken, dass D. verständlich auf sie zu- und in sie einführt; er stellt außerdem bedenkenswerte Auslegungen vor (z. B. die E. W. Böckenfördes). Doch will ich auf jene andere, vor 1933 einsetzende Phase C. Schmitts aufmerksam machen, in der er – von „Ordnung“ und „Ort“ ausgehend – um das Recht auf Großräume, das richtige Leben in ihnen und das jeweilig angebrachte Verhältnis des einen Großraums zu dem anderen Großraum ringt. Der Gottesbezug des Menschen spielt für Schmitt hierbei keine Rolle; die Würde des Menschen lässt er unerwähnt. So wichtig und spannend dieses „säkulare“ Ringen Schmitts auch ist: Es entbindet m. E. keineswegs von der gewaltigen Aufgabe, unser Verhältnis zu Ordnung und Ort so zu gestalten, dass keines Menschen Würde dadurch gefährdet, sondern dass sie vielmehr gewahrt und gefördert wird. Nicht zum ersten Mal wird damit auch sichtbar: Sobald das – öffentliche – Leben von Gott, Religion und der Kirche absieht, rücken andere Kräfte an die frei gewordenen Stellen: statt „Gott“ z. B. die anonyme Kraft des Großraums und statt christlichem Leben das bloße Überleben. Ihnen sollen sich, so Schmitt, die Bewohner

unterwerfen. Eine solche Unterwerfung würde allerdings, so betone ich, eine höchst menschengefährliche Säkularisierung und eine rücksichtslose Unterwerfung des Menschen unter den sich als „heilig“, „sakral“ ausgehenden Großstaat einleiten. Mit dem Blick auf diese Gefährdung des Menschen, die C. Schmitt m.E. für unvermeidbar und aus Not für bejahbar hielt, erlaube ich mir, D.s Blick auf C. Schmitt zu vervollständigen.

D. sei für seine insgesamt aufrüttelnde Schrift gedankt.

N. BRIESKORN SJ

AUDI, ROBERT, *Moral Perception* (Soochow University Lectures in Philosophy). Princeton: University Press 2013. XII/180 S., ISBN 978-0-691-15648-4.

Das Buch geht zurück auf Vorlesungen an der Soochow University in Taipeh (Taiwan) im März 2011. Es gibt, so die These, eine moralische Wahrnehmung, die wie die alltägliche Wahrnehmung der uns umgebenden Dinge eine Antwort auf die Wirklichkeit ist. Audis (= A.) Anliegen ist es, die Objektivität der Ethik zu untermauern und damit einen Beitrag zur philosophischen Grundlegung des interkulturellen Verstehens zu leisten. – A. bringt folgendes Beispiel. Wir sehen, dass ein Mann seine Frau ins Gesicht schlägt, weil sie ihn bittet, vor der Heimfahrt nicht noch einen weiteren Whisky zu trinken. In diesem Fall wissen wir aufgrund unserer Wahrnehmung, dass er ihr ein Unrecht zugefügt hat. Unser Wissen beruht nicht darauf, dass wir den Fall unter moralische Gesetze subsumieren, sondern auf unserer Wahrnehmung. We „not only see the wrongdoing but also know *perceptually* that he wronged her, we know this non-inferentially, on the basis of our adequate perceptual grounds. Our need for this perceptual basis manifests an epistemic dependence, but not an inferential, premise-dependence. Our grounds are perceptual, not propositional“ (61f.). Wir können sehen, wie der Mann seine Frau schlägt. Aber, so ist zu fragen, können wir auch wahrnehmen, dass diese Handlung ein Unrecht ist? Lässt eine moralische Eigenschaft sich wie eine physische Eigenschaft wahrnehmen? Wir müssen zwischen zwei Arten von Eigenschaften unterscheiden, die wir ohne Folgerung unmittelbar erkennen können; A. nennt sie „the *perceptual* and the *perceptible*“ (34f.). Bei der zuerst genannten Art handelt es sich um Sinnesqualitäten, z. B. Farben, Gestalten, Töne; ohne sie gibt es keine Wahrnehmung. „The latter are not at all sensory and include certain moral properties: being wrong, being unjust. [...] Perceptual properties are perceptible, but not all perceptible properties are perceptual.“ Handlungen haben moralische Eigenschaften nicht unmittelbar (*brutely*), sondern auf der Grundlage von (in Folge von) deskriptiven Eigenschaften; moralische Eigenschaften sind keine unmittelbar sinnlich gegebenen Eigenschaften, d. h., sie sind nicht *perceptual*, aber sie können auf der Grundlage von sinnlich gegebenen deskriptiven Eigenschaften wahrgenommen werden (*perceptible*). „An act is not simply wrong, in a way in which an act can be simply a moving of one's hand. It is essential of an act that is wrong that it is wrong on the basis of being a lie, or *because* it is a promise breaking, or *as* a stabbing, and so forth“ (35f.). Die moralische Wahrnehmung wird konstituiert durch eine Empfindung, die auf einen wahrgenommenen Sachverhalt reagiert („perceptual *response*“). A. spricht von einem „sense of injustice“; dieser regt sich aufgrund einer gewöhnlichen Sinneswahrnehmung, die anzeigt, dass ein Unrecht vorliegt (38f.). Damit ist hingewiesen auf die Bedeutung der Emotionen für die moralische Wahrnehmung. W. D. Ross nennt acht Prinzipien der Prima-facie-Pflicht, die einen großen Teil unserer grundlegenden moralischen Pflicht ausdrücken. A. ordnet diesen Prinzipien Emotionen zu, die anzeigen, ob die entsprechenden Pflichten verletzt oder erfüllt wurden. So fordert z. B. eine dieser Pflichten, niemanden zu verletzen. Wir sind moralisch empört und entrüstet, wenn wir sehen, dass ein Mann ein Kind auspeitscht, weil es Milch verschüttet hat, oder seine Frau ins Gesicht schlägt, weil sie dem freundlichen Kellner zulächelt, der die Gäste an ihrem Tisch begrüßt.

Die hier skizzierte These wird durch Analysen von hohem Niveau aufgewiesen. Im Mittelpunkt stehen die Begriffe *perception*, *intuition*, *emotion* und deren Verhältnis zueinander. Themen sind u. a. der Vergleich von moralischer und ästhetischer Wahrnehmung; die Frage, ob moralische Meinungsverschiedenheiten gegen die Möglichkeit der Begründung moralischer Urteile sprechen; Emotion und Intuition als Quellen des moralischen Urteils.

F. RICKEN SJ

2. Biblische und Historische Theologie

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE EN PRÉDICATION: d'Origène à Thomas d'Aquin (Revue des sciences philosophiques et théologiques 97/2–3 [2013] 163–444), ISSN 0035-2209; 2118-4445.

Predigten sind über lange Zeit in der historischen, literarischen, theologischen und philosophischen Forschung ein vernachlässigtes Genre gewesen. Während der letzten Dekade(n) wurden sie wiederentdeckt. Das vorliegende, sehr inhaltsreiche Doppelheft der RSPTh veranschaulicht das jüngste wissenschaftliche Interesse am Predigen. Aus Anlass der kritischen Edition von Predigten des Thomas von Aquin im Jahr 2013 forderte die genannte Zeitschrift neun Wissenschaftler auf zu untersuchen, wie Theologie und Philosophie in Texten des homiletischen Genres verstanden und zugleich umgesetzt werden. So widmet sich die Publikation patristischen und mittelalterlichen Predigten als „loci theologici et philosophici“ und betrachtet neun herausragende Beispiele christlichen Predigens von Origenes bis Thomas. Die Beiträge geben eine Übersicht über etwa ein Jahrtausend und stellen klar, dass Predigten nicht reduziert werden sollten auf „schlichte pastorale Ansprachen“, sondern dass ohne sie die Geschichte von Philosophie und Theologie nicht vollständig erfasst werden kann.

Michel Fédon weist nach, dass Origenes die von ihm selbst entwickelten exegetisch-hermeneutischen Prinzipien in seinen Predigten anwendete. Diese sollten bewirken, dass die liturgischen Lesungen für die Lebensführung seiner Zuhörer bedeutsam (und zu einer geistlich-mystischen Nahrung) wurden. Die Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus, die oftmals von konkreten Umständen bestimmt war, beeinflusste sein Denken, was manchmal zu einander widersprechenden Interpretationen ein und derselben Perikope führte. *Catherine Broc-Schmezer* zeigt darüber hinaus, dass Chrysostomus in seinen Predigten nicht nur aus ästhetischen und pädagogischen Interessen Bilder gebraucht, sondern auch als Ausdruck seines apophatischen Verständnisses der Grenzen menschlicher Sprache. Der Umstand, dass Chrysostomus' Homilien posthum in exegetischen Reihen zusammengestellt wurden, lässt uns mögliche Inkohärenzen ebenso wie die Rolle von untergeordneten kleinen Predigt-Reihen, den liturgischen Rahmen und Echtheitsfragen besser verstehen. Augustins Predigten werden von *Alban Massie* untersucht. Obgleich Augustinus „philosophische Methoden“ anwendet und wie alle Philosophen von einer Liebe zur Weisheit getrieben wird, tadelt er in seinen Predigten „die Philosophen“. Mit dieser Bezeichnung zielt er auf die Platoniker, die – so der Bischof von Hippo – irren, indem sie die Mittlerfunktion des inkarnierten Christus nicht annehmen. *Kristina Mitalaitė* führt aus, dass das Predigen in der Zeit der Karolinger auf theologische Belehrung (*docere*) der gläubigen Laien abzielte, deren Glaube deshalb nicht auf bloßem Auswendiglernen beruhte. Dies wird veranschaulicht durch die zeitgenössischen Hilfsmittel für die Prediger, wie etwa die Erläuterung des *Symbolum apostolicum* und des Glaubensbekenntnisses *Quicumque*. *Cédric Giraud* diskutiert die 17 Predigten, die Bernhard von Clairvaux im Laufe des Frühjahrs 1130 über Psalm 90 hielt. Diese Reihe veranschaulicht Bernhards Bemühen um eine einheitliche (monastisch-)biblische Theologie. Bibel, Liturgie, Theologie, Spiritualität und Predigt bilden eine Einheit. Insbesondere betrachtet Bernhard das Predigen – von ihm als eine Offenbarung des göttlichen Wortes verstanden – als wesentlich für das Amt des Abtes. In welcher Weise das Predigen des Alanus von Lille von philosophischer und klassischer Literatur beeinflusst war, wird von *Francesco Siri* dargestellt. Siri zeigt, insbesondere durch eine Analyse von Alanus' *Ars praedicatorii*, welches theoretische Verständnis dieser vom Predigen hatte und wie er es in die Praxis umsetzte. *Franco Morenzoni* sieht deutliche Verbindungen zwischen den lehrmäßigen Abhandlungen des Wilhelm von Auvergne und seinem konkreten Predigen. In seinen spekulativen Werken erklärt Wilhelm, wie in einer die Zuhörer gewinnenden und überzeugenden Weise über bestimmte Themen gepredigt werden sollte. In seinen Predigten setzte er seine exegetischen Grundsätze praktisch um und erklärte einem breiten Publikum seine spekulativen Ideen. *Ruedi Imbach* untersucht die 23 *collationes*, die Bonaventura 1273 in Paris über die sechs Schöpfungstage hielt. Diese Sammlung veranschaulicht gut, wie nach Bonaventuras Verständnis Philosophie in Theologie eingebettet ist und dass er eine von Augustinus (anstelle

von Aristoteles) inspirierte Metaphysik bevorzugte. Der themenorientierte Band wird abgeschlossen durch einen Beitrag über Thomas von Aquin. *Adriano Oliva* skizziert Thomas' Predigtcorpus mit der Folgerung, dass seine (theologischen) Schriften und seine Predigten zusammen gelesen werden sollten. Oliva untersucht, wie Thomas in seinen Predigten von Philosophie Gebrauch machte und wie er über sie dachte.

Durch die Präsentation von neun Fallstudien, von denen jede das untersuchte Predigtcorpus prägnant darstellt sowie erläutert, wie der Prediger jeweils über das Predigen dachte und es praktizierte, und ferner analysiert, wie die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie sich darin jeweils manifestiert, wird den Lesern ein inhaltlich stimmiges wissenschaftliches Handbuch zum Studium der Geschichte der Predigten geboten. In einem weiteren Sinn bietet dieses Doppelheft von RSPHTh eine aufschlussreiche Lektüre für jeden, der interessiert ist an Literaturgeschichte, Ideengeschichte, Theologie und Philosophie. A. DUPONT (ÜBERSETZUNG: H. ARNOLD)

ARCHA VERBI; VOLUME 8/2011. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Herausgegeben von der *Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik*. Münster: Aschendorff 2012. 224 S./Ill., ISBN 978-3-402-10224-4.

Das *Hexaemeron* als Gegenstand mittelalterlicher Kommentierung und Grundlage für eine Predigterserie Bonaventuras, Trinitätstheologie und Texte der persönlichen Meditation, Anselm, Hildegard und Thomas – diese Stichworte und Namen aus dem Inhalt eines neuen Bandes von *Archa Verbi* sind vielversprechend.

Anhand der Kommentierung von Gen 1,3 teilt *Giles E. M. Gasper* in seinem instruktiven Beitrag „Oil upon the waters: On the Creation of Light from Basil to Peter Lombard“ (9–31) eine Reihe von feinsinnigen Beobachtungen mit, die – um im Bild zu bleiben – neues Licht auf die lange Zeit unterschätzten und daher zu wenig untersuchten Kommentare zum *Hexaemeron* werfen. Der Autor geht den Quellen nach und legt Abhängigkeiten offen, um zu zeigen, wie die Väter und Beda Grundlage für die Karolingerzeit waren und diese wiederum Autorität bis ins 12. Jhd. blieb. In seinen Forschungen beherzigt er die eigene Anregung: „The image of oil upon the waters as an explanation for the action of newly created light, may offer under closer scrutiny an invitation to re-assess a whole, and eminently significant exegetical genre.“ (25) Leider sind die lateinischen Zitate zum Teil fehlerhaft wiedergegeben, was denn auch Auswirkungen auf die Übersetzung hat (z. B. Anm. 43 *inservimus* fälschlich statt *inseruimus*; die Übersetzung „as we honoured [...] earlier“ ist zu korrigieren in: „as we inserted/mentioned earlier“).

Sandra Klinge stellt in „Die Erlösungsvorstellung Anselms von Canterbury in seiner *Meditatio redemptionis humanae* und das Verhältnis zu *Cur deus homo*“ (33–63) die Frage, in welcher Beziehung die Gattung der *meditatio* als Übung privater Frömmigkeit und eine rational-argumentative Herangehensweise an den Erlösungsbegriff stehen. Klinge skizziert die Meditationspraxis vor und bis Anselm, um dann in kritischer Auseinandersetzung mit einschlägigen Studien dem Verhältnis von Glauben und Verstehen im konkreten Beispiel nachzugehen und nach dem Beginn einer scholastischen Methode zu fragen. – In der Übersetzung Anm. 51 ist das Wortspiel *configere/diffigere/affigere* des lateinischen Textes nicht ganz nachvollzogen; *diffigere* hat die Bedeutung von „lösmachen“, „befreien“. Anm. 65 *vicem* bedeutet „Vergeltung“; der Satz ist zu verstehen: *sed certe diabolo nec Deus debet aliquid nisi poenam nec homo nisi vicem [...]* – „aber gewiss schuldete dem Teufel weder Gott etwas außer der Strafe noch der Mensch außer der Vergeltung“. Als evangelische Theologin spricht Klinge mehrmals vom „Abendmahl“ („Sakrament des Abendmahls“, 41, 48; „Erlösungsgeschehen im Abendmahl“, 52, vgl. auch 58); terminologisch angemessen für die untersuchte Zeit wäre „Altarsakrament“ oder „Eucharistie“.

„Als Beispiel symbolischer Trinitätstheologie“ untersucht *Viki Ranff*, „Zur Auslegung eines Trinitätsternars durch Hildegard von Bingen für Bischof Eberhard von Bamberg“ (65–80), Hildegards *epistola* 31R. Ranff zeigt, wie Hildegard ihre „vertiefte Trinitätserkenntnis“ (66) weitgehend ohne rationale, vorscholastische Erkenntnismethoden vermittelt und inwieweit sie in der Auslegungstradition der Trinitätsformel Augustins steht (dazu besonders 73, Anm. 32). Der Ternar, von dem der Brief ausgeht, lautet: *In Patre manet eternitas, in Filio equalitas, in spiritu sancto eternitatis equalitatisque connexio*.

Um die Schönheit Christi im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie des Aquinaten (besonders S.th. 1,39,8 und *Scriptum super sententias* 1,31) geht es bei *John T. Slotemaker*, „Pulchritudo Christi: The Sources of Thomas Aquinas's Understanding of the Beauty of Christ“ (114–144; Zusammenstellung der Ternare 138). Den Einstieg ins Thema findet Slotemaker bei James Joyce.

In seinem überaus lesenswerten Aufsatz „Fides ergo sola divisit lucem a tenebris“. Eine Relecture von Bonaventuras *Collationes in Hexaemeron*“ (81–113) unternimmt es *Jan C. Klok*, die Theologie von Bonaventuras letztem und unvollendetem Werk in kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen interpretatorischen Strömungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere mit dem Ansatz Joseph Ratzingers (Benedikts XVI.), in ihrer Neuartigkeit zu umreißen, vor dem Hintergrund der historischen Situation Bonaventuras nach der Intention der Schrift zu fragen und sie mit ihrer Ausrichtung auf die Heilsgeschichte ins Gesamtwerk einzuordnen. (N. b.: *iumentum*, Anm. 89, ist ein „Lasttier“; die Überschriften auf S. 95/97 müssen wohl heißen: *De refectioibus intellectus/affectus*.) Das Fazit ist: „Das Neue dieses Werkes liegt [...] in dem biblisch-theologischen Konzept vom wahren christlichen Leben“ (107).

Die zu ihrer Zeit viel benutzten *quaestiones* Stephan Langtons († 1228) in vier Büchern sind zu großen Teilen noch unediert. *Wojciech Wciórka* und *Magdalena Bieniak* („Double Knowledge in Christ. A Critical Edition of Stephen Langton's *Quaestio theologiae* Camb063“, 145–170) geben als Kostprobe III 63 (zu Petrus Lombardus, *Sententiae* III 13–14). Neben der inhaltlichen Diskussion des Problems wird die Überlieferung in acht Handschriften und das daraus resultierende Stemma aufgearbeitet.

Bei den *Nuntii* finden sich ein Nachruf auf Hans Jorissen († 29.10.2011) von *Henryk Anzulewicz* und zwei Tagungsberichte, zum einen von *Francesco Siri* und *Caterina Tarlazzi* über die Tagung des IGTM „Fides Virtus“. The Virtue of Faith in the Context of the Theological Virtues. Exegesis, Moral Theology and Pastoral Care from the 12th to the Early 16th Century“ (Padua, 6.–9. Juli 2011), zum anderen von *Christina Traxler* über einen Workshop in Wien im Dezember 2011 zu „Ecclesia primitiva – Ecclesia moderna“. Theology and Social Reality in the Hussite Controversy“ (173–177).

19 *Recensiones* (178–220) orientieren über Neuerscheinungen aus allen Bereichen der Theologie und ihrer Nachbardisziplinen. M. PÖRNBACHER

EHLERS, JOACHIM, *Otto von Freising*. Ein Intellektueller im Mittelalter. München: Beck 2013. 383 S., ISBN 978-3-406-65478-7.

Joachim Ehlers (= E.) stellt keinen Unbekannten vor, wenn er Otto von Freising (1112/1113–1158) eine monographische Untersuchung widmet: Es gibt bereits zahlreiche Studien, die sich mit diesem Bischof befassen, vor allem unter dem Aspekt der Geschichtsschreibung und der Weltchronistik. Dagegen gelingt es E., Otto von Freising aus einer historiographischen Engführung zu befreien, indem er die Tragweite von Ottos Denken, die philosophischen Grundlagen seiner Werke und die theoretischen Konzeptionen hinter seinen vordergründigen Geschichtsdarstellungen offenlegt. Wer die Publikationen von E. kennt, wird in seinen Erwartungen auch dieses Mal nicht enttäuscht. Gründlich recherchierte Fakten und sachgerechte Reflexionen verknüpfen sich zu einer umfassenden und gelungenen Gesamtschau einer ganzen Epoche europäischer Geschichte.

Diese differenziert angelegte Studie zeigt Ottos Lebenslauf, dessen grundlegende Stationen seine intellektuelle Bildung in Paris (48–88) und seinen Entschluss zum Eintritt in die Zisterzienserabtei Morimond bilden (15–19, 41–47). Sie erfasst die Vielfalt seiner kirchenpolitischen und bischöflichen Tätigkeiten (139–165) und porträtiert ihn als Gelehrten (89–131) bzw. einen philosophisch-theologisch reflektierten Schriftsteller (166–260). Im Verlauf der Lektüre wird deutlich, dass Otto sich als geeignete Person erweist, die erste Hälfte des 12. Jhdts. in ihren reichen Ausprägungen zu skizzieren, weil er im Verlauf seines Lebens mit den führenden und berühmten Zeitgenossen (z.B. Bernhard von Clairvaux, Hugo von St.-Victor, Gilbert von Poitiers, Friedrich Barbarossa, Rainald von Dassel usw.) in Kontakt stand, die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen und politischen, geistigen und intellektuellen, kirchlichen und religiösen Lebens aus eigener Erfahrung kannten und sich an bedeutenden Ereignissen (z.B. dem Zweiten Kreuzzug) beteiligten. E.

greift die persönlichen Lebensdaten Ottos als Vorgabe auf, um ein Tableau des früh- und hochmittelalterlichen Abendlandes zu entwerfen. Die Ausführungen gestalten sich umso beeindruckender, als Otto selbst seine Zeit nicht nur als Akteur erlebte; vielmehr „hatte er ein klares Bewusstsein vom singulären Rang der Umbruchzeit, in der er lebte“ (185) und die auch in der modernen Bewertung der Geschichte tatsächlich als „einer der radikalsten Kontinuitätsbrüche in der europäischen Geschichte [...], als größte Wendezeit des Mittelalters zwischen dem merowingischen Frankenreich und Luthers Reformation“ (185) gilt.

Eingerahmt von einem Prolog („Der Mann und seine Zeit“) und einem Epilog („Ein Moralist im 12. Jahrhundert“), gliedert E. seinen umfangreichen Stoff in sechs Kapitel. Mit dem ersten Kap. („Die Flucht“, 15–47) stellt E. den Eintritt Ottos bei den Zisterziensern als Schlüsselereignis an den Anfang, was eine eindeutige Akzentsetzung in Ottos Persönlichkeit ausdrückt: Otto von Freising ist demgemäß nicht vor allem als Bischof und nicht als Geschichtsschreiber zu verstehen, sondern als Mönch, der er auch als Bischof geblieben ist (130–131, 261). Vor dem Hintergrund seiner Herkunft, durch die Otto mit den Herrscherfamilien verwandt war, erklärt E. überzeugend Ottos Motiv, sich den Karriereplangungen seiner hochadligen Familie zu widersetzen und auf das Bischofsamt in der deutschen Reichskirche (30–44) zu verzichten.

Im zweiten Kap. („Paris“, 48–88) skizziert E. die Pariser geistesgeschichtliche Landschaft, wo Otto intensive sechs Jahre zwischen 1126–1132 verbrachte, die sein Denken nachhaltig prägten. Nicht zufällig fiel die Wahl auf Paris, wo sich in intellektuellen Debatten ein „Aufbruch in die philosophisch-theologische Moderne“ (58) vorbereitete, der darin bestand, die Glaubenswahrheiten mithilfe der Dialektik rational zu durchdringen (57–60). Dieser Prozess vollzog sich in den Schulen (60–67), die um prominente Persönlichkeiten entstanden (67–83). Die geistigen Porträts, die E. von Hugo von St. Victor (68–73), Gilbert von Poitiers (73–76), Theoderich von Chartres (76–80) und Wilhelm von Conches (80–83) zeichnet, sind philosophiegeschichtliche Meisterstücke. Das Kapitel über das Pariser Intellektuellenmilieu wird mit einer Schilderung der sozialen und der geistigen Lage der Scholaren vervollständigt (83–88).

Das anschließende dritte Kap. („Der Gelehrte“, 89–131) reflektiert Ottos philosophisch-theologische Position, in deren Mittelpunkt das *mutabilitas*-Konzept steht (89–109), seine bewusst gestaltete Lebensform und sein persönliches Profil (124–131). Es wird deutlich, dass dieser intellektuell ausgerichtete Mönchsbischof seine Grundsätze unter der Einwirkung seiner Pariser Jahre bzw. seiner dortigen Lehrer in Beziehung mit weiteren herausragenden Persönlichkeiten (z. B. Bernhard von Clairvaux, 94–96; Gerhoch von Reichersberg, 110–116; Anselm von Havelberg, 116–117), in Auseinandersetzung mit der von Krisen und Spannungen gezeichneten geschichtlichen Situation (90–94) und durch Rezeption von Autoren (z. B. Berengar von Tours [99], Manegold von Lautenbach [100–102], Anselm von Laon [102], Anselm von Canterbury [103], Boethius [128]) entwickelte.

Das vierte Kap. („Der Bischof“, 132–165) beschäftigt sich mit den Jahren 1138/39–1158, in denen Otto wohl auf Veranlassung Bernhards (140f.) das Bischofsamt dennoch auf sich nahm. Nach einer Skizze der Geschichte der Diözese Freising und seiner Bischöfe (132–139) rekonstruiert E. aufgrund von Regesten, Diplomen und Urkunden Ottos Tätigkeiten, die ihm die Führung seiner Diözese zum einen als geistlicher Amtsträger abverlangte (139–150) und zu denen er zum anderen als Reichsfürst verpflichtet war (150–165).

Das fünfte und das sechste Kap. enthalten jeweils eine tiefgründige Interpretation der zwei Werke Ottos: *Historia de duabus civitatibus* („Die Geschichte der zwei Staaten“, 166–213) und *Gesta Friderici* („Die Taten Kaiser Friedrichs“, 213–265). Gegen das Missverständnis, die *Historia* sei ein geschichtstheologisches Werk mit einem wenig originellen Geschichtsbild (170–171), verweist E. darauf, dass Otto die Beschreibung der Geschichte im Stile einer Universalchronik allein zur Demonstration seiner Grundthese brauchte (196): Geschichte diene demgemäß als „Projektionsfläche für eine ganz unabhängig von historiographischen Interessen ausgearbeitete philosophische Theorie und Anthropologie“ (170). Das zugrunde liegende philosophische Konzept ist Ottos Überzeugung von der Wandelbarkeit der Welt als fundamentalem Strukturelement der Schöpfung nach dem Sündenfall (200), die wiederum in der vollen Willensfreiheit begründet ist (193).

Die pauschale Auffassung von einer radikalen Wendung vom Pessimismus der *Historia* zum optimistischen Bild der *Gesta* entkräftet E., indem er den konzeptionellen Zu-

sammenhang der beiden Werke aufdeckt (216) und die Intention Ottos, die ihn zur Abfassung der *Taten Friedrichs* führte, erklärt (217–218 bzw. 221). E. macht in seiner Interpretation auch die innere Kohärenz der *Gesta* plausibel, wenn er den organischen Ort und die Bedeutung der drei philosophischen Exkurse im Fluss der Erzählung bestimmt. Ottos Beurteilung des zweiten Kreuzzuges (237–243) und des Konfliktes um die Trinitätslehre Gilberts von Poitiers (243–260) differenziert noch einmal das Bild von diesen Ereignissen und beweist zugleich Ottos Geschick von einer vermittelnden Position. So kann E. seinen Protagonisten zusammenfassend charakterisieren: „In der Vermittlung, einem für und bei sich selbst zu findenden Ausgleich weitab von bernhardinischen Verfolgungszwängen, hat Otto seine Position gesucht. [...] Diese Überzeugung mit den daraus folgenden Konsequenzen für persönliches Verhalten und Entscheiden setzt ein hohes Maß an Subjektivität und Bewusstsein voraus, das durch die intensive Diskussion um Begriff und Verständnis der Person im Zusammenhang mit dem Trinitätsproblem geschärft worden ist“ (263).

E. lässt in seiner Monographie erkennen, dass Geschichtsschreibung ein vielschichtiges Unternehmen bedeutet: Prosopographische Untersuchungen, Aufarbeitung der politischen und der kirchenpolitischen Ereignisse, Erfassung der philosophisch-theologischen Fragestellungen, Strömungen und Debatten, Berücksichtigung der kirchlichen und der ordensgeschichtlichen Entwicklungen, literaturgeschichtliche und kunsthistorische Darstellungen, die Verknüpfung der synchronischen Dimensionen mit der diachronischen Perspektive ergeben erst das Gesamt einer Epoche und einer Persönlichkeit. Einen wertvollen Impuls könnte besonders die philosophisch-theologische Anthropologie aus diesem Buch von E. gewinnen.

M. ZÁTONYI OSB

REINHARDT, VOLKER, *Pius II. Piccolomini*. Der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie. München: Beck 2013. 392 S., ISBN 978-3-406-65562-3.

Nach seiner Monographie über Alexander VI. Borgia nimmt sich Volker Reinhardt (= R.), Professor für die Geschichte der Neuzeit an der Universität Fribourg, nunmehr Pius' II. Piccolomini an. Dabei steht bereits nach den ersten Seiten fest: R. ist eine wunderbar lesbare Biographie gelungen, deren Sprache nur gelegentlich etwas zu salopp klingt.

Warum für R. die Renaissance mit dem Piccolomini-Papst „beginnt“, klärt er in Absetzung von seinem Vorgänger, Kalixtus III.: „... ein völlig neuer Regierungsstil, der ganz von den Vorlieben und den alles beherrschenden Selbstdarstellungs-Bedürfnissen des Herrschers bestimmt war“, sei mit Pius II. zu beobachten. Er habe alle „Medien der Zeit konsequent“ zur Inszenierung seiner Herrschaft benutzt und permanent auf einer Bühne agiert, als „Regisseur und Hauptdarsteller zugleich“ (9). Vor allem die durch seine *Commentarii* gewonnene Deutungshoheit über das eigene Leben und Handeln bezeichnet R. als eine Strategie, die „von erstaunlichem Erfolg“ gekrönt war. Sein Talent zu reden und die „Macht des geschriebenen Wortes“ (94, 166 u. ö.), gepaart mit einer großen „Geschmeidigkeit“ im Umgang mit Höhergestellten (32) ermöglichten ihm seinen Aufstieg trotz zahlreicher ausweglos erscheinender und verfahrenere Situationen. Wie bereits in seiner vorhergehenden Papstbiographie steht auch beim Piccolomini-Papst dessen Netzwerk im Fokus. R. hebt die Fähigkeit seines Protagonisten hervor, sich vom „netzwerklosen Aufsteiger“ zum Pontifex Maximus hochzuarbeiten – so jedenfalls die Deutung Pius' II. selbst (17). Als „Genie nützlicher Freundschaften“ besaß er ein „feine[s] Gespür für die Konjunkturen der Macht“ (130) und somit auch vor allem für wechselnde Allianzen (32). Es gelang dem „ersten“ Renaissance-Papst in seinen so heterogen erscheinenden *Commentarii*, seine Erwählung durch die Vorsehung glaubhaft zu thematisieren (333). Dabei kann R. am Schluss seiner Arbeit sogar behaupten, am Beispiel Pius' II. zeigen zu können, wie „der viel beschworene und von zahlreichen Mythen verdeckte Mensch der Renaissance wirklich war“ (367).

Die Biographie des Mannes aus Corsignano besteht laut R. aus zwei Teilen: zum einen vor dem Pontifikat, zum anderen aus diesem selbst. Pius hatte dabei gelegentlich damit zu kämpfen, sich von den Schriften des Humanisten Enea Silvio zu distanzieren (211), wobei die „Lust an der Rede“ eine der großen Gemeinsamkeiten dieses alten und neuen Aeneas darstellte. Auch die persönliche „Freund-Feind-Sortierung“ übernahm

der Papst aus seinem früheren Leben, setzte nun aber diese mit einer Freundschaft bzw. Feindschaft zu Gott gleich: „Dabei unterschied der Papst nicht zwischen seiner Person, seinem Amt und seinen Interessen“ (214). Doch auch der Pontifikat selbst bestand aus zwei Phasen, so R., einer „lange[n] Zeit der Kompromisse“ bis zum Herbst 1463 sowie einer „kurze[n] kompromisslose[n] Schlussphase“ (225), die mit dem Tod des Papstes in Ancona, quasi im Angesicht der zum Kreuzzug erscheinenden venezianischen Flotte, endete – laut R. mit einem letzten großen Bühnenauftritt.

Einige Schwarz-Weiß-Illustrationen und Karten sowie ein kurz gehaltenes Literatur- und ein Personenverzeichnis runden diese schlichtweg großartige und hervorragend lektorierte Arbeit ab, die keine inhaltlichen Diskussionen aufwerfen wird, wohl aber erneut einige methodische Fragen: Im Gegensatz zu seiner Borgia-Arbeit hat R. in dieser Biographie einen damals vermissten Perspektivwechsel vollzogen und sowohl die Opposition gegen Pius als auch die europahistorische Einordnung dargestellt. Auch die von Michael Borgolte vermisste Darstellung einer „Frömmigkeit“ des Papstes scheint hier und da durch, etwa in der Motivation für die persönliche Teilnahme am Kreuzzug. Problematisch und diskussionswürdig erscheint dem Rez. aber vor allem der Versuch R.s, in den vom ihm selbst als kunstvoll komponierten *Commentarii* Passagen ausmachen zu wollen, in denen die „Echtheit der Empfindungen“ des Enea/Pius aufscheint; so etwa beim Anblick seiner gealterten Altersgenossen in Corsignano (240): Lassen sich diese Passagen wirklich so einfach als „Fenster ins Innere“ (ebd.) deuten? Die herausragende Qualität dieser Monographie wird davon nicht tangiert. A. MATENA

GAY, JEAN-PASCAL, *Jesuit Civil Wars*. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687–1705) (Catholic Christendom 1300–1700). Aldershot: Ashgate 2012. VIII/323 S., ISBN 978-1-409-43852-6.

Der Titel könnte überzogen erscheinen; jedoch auch zeitgenössische jesuitische Quellen sprechen vom *domesticum et intestinum bellum*, ja vom *civile quasi bellum* (289). In der Tat geht es um die erste große Kontroverse, die sowohl innerjesuitisch wie in der Öffentlichkeit außerhalb des Ordens ausgetragen wurde – und gerade diese Verquickung war, wie der Autor hervorhebt (295), das Novum. Es waren die Auseinandersetzungen unter dem spanischen Generalobern Tirso González (= G.), in denen sich verschiedene Fragen bündeln, nämlich kirchen-/ordenspolitische (Anpassung der Ordensgeographie an die neuen politischen Grenzen nach den französischen Eroberungen), moraltheologische (Probabilismus oder Probabiliorismus?) und Fragen des jesuitischen Regierungsstils (monarchisch oder mehr konstitutionell-kollegial?). Diese verschiedenen Komplexe, meist separat behandelt, sind jedoch, wie in dieser Arbeit deutlich wird, unauflösbar miteinander verquickt. Entscheidende politische Rahmenbedingung (die freilich vom Autor, der sich an historisch versierte Leser wendet, als solche mehr vorausgesetzt als ausdrücklich dargelegt wird) ist dabei der Pfälzische Erbfolgekrieg (1688–1697), bei dem Frankreich gegen eine europäische Koalition unter der Führung der beiden habsburgischen Großmächte Spanien und dem Kaiserreich stand.

In all diese Aspekte und ihre Verbindung miteinander gewährt die Arbeit einen sehr lebendigen und weiterführenden Einblick, und dies aufgrund intensiver Recherchen vor allem im Römischen Generalatsarchiv SJ, aber auch im Archiv der Glaubenskongregation (während, wie der Autor selbst in der Einleitung [11] gesteht, die spanischen Quellen nicht berücksichtigt sind).

In vier große Hauptteile gliedert sich die Darstellung. Der erste („Towards a State of Perpetual Crisis? González, the Jesuits and the Demands of French Absolutism“, 13–77) handelt über die Auseinandersetzungen mit Ludwig XIV. in den Jahren 1688 bis 1690 wegen seiner Forderung der Anpassung der jesuitischen Ordensgeographie an die neue politische Grenzziehung. Konkret ging es darum, dass zwar nicht die Provinzgrenzen verändert wurden, jedoch die Gallo-Belgische Provinz, jetzt mehrheitlich auf französischem Staatsgebiet, von der Deutschen zur Französischen Assistenz transferiert werden sollte. Dieser Transfer, von G.s Vorgänger, dem Belgier de Noyelle, bereits zugestanden, scheiterte am Widerstand Spaniens (das erklärte, nach demselben Prinzip könne es verlangen, dass alle Gebiete unter spanischer Herrschaft, so die spanischen

Niederlande und das Königreich Neapel, zur Spanischen Assistenz kämen) und wurde bereits von der noch tagenden Generalkongregation, die G. wählte, abgelehnt. Die Auseinandersetzungen, die den General in die Zange zwischen Frankreich und Spanien brachten, zogen sich aber weiter hin und weiteten sich zu einer sowohl ekklesiologischen wie innerjesuitischen Kontroverse aus. Denn sie verwickelten sich mit der Auseinandersetzung um die gallikanischen Artikel von 1682, die auch von vielen französischen Jesuiten (nicht nur von dem bekannten P. de la Chaize, dem Beichtvater Ludwigs XIV.) verteidigt wurden, wobei für G. die Gallikanismus-Problematik Kern der ganzen Kontroverse war (26–31). Die eigentliche Zuspitzung kam, als Ludwig XIV. den französischen Jesuiten jegliche Kommunikation mit dem General verbot, was den ganzen rechtlichen Apparat des Ordens durcheinanderbrachte. Die Extremposition wurde in dieser Sache von P. de la Chaize vertreten, der hier wie auch sonst voll das Spiel seines Königs mitspielte. In seinem „Mémoire sur l'État présent de la Compagnie“ (44–54), dessen Kern der unbedingte Vorrang des Gehorsams gegenüber der König vor jedem andern war (48f.), forderte er vor einer Versammlung von gegenwärtigen und ehemaligen Provinzialen die Wahl eines Vikars von Frankreich. So weit wollten die Provinziale jedoch nicht gehen. Sie und die Mehrheit der französischen Jesuiten standen irgendwie zwischen de la Chaize und ihrem General. Stattdessen entschieden sie sich, da die Situation ordensrechtlich nicht zu regeln war, für den Rekurs an den Papst und die Bitte um einen Vikar. Faktisch wurde der Konflikt 1890 von Papst Alexander VIII. durch eine scheinbare Kompromisslösung beendet, die jedoch letztlich ein Sieg Ludwigs XIV. und de la Chaizes war: Die Gallo-Belgische Provinz, formell weiter der Deutschen Assistenz zugehörig, regelte künftig praktisch ihre Angelegenheiten, vor allem die Ernennung der höheren Oberrn, mit dem französischen Assistenten. – Sind diese Geschehnisse als solche schon bekannt, so ist hier von besonderem Interesse die aus den vom Autor konsultierten Quellen hervorgehende Einstellung der französischen Jesuiten (59–66). Fand auch die Position des „Mémoire ...“ von de la Chaize bei ihnen keinen Konsens (wenngleich doch einzelne ihm zustimmten: 63), so herrschte doch eine große Unzufriedenheit über den General (61f.). Dessen Auffassung, die Jesuiten in Frankreich müssten bereit sein, auch zeitliche Nachteile um des Widerstandes gegen den Gallikanismus in Kauf zu nehmen, wurde jedenfalls von ihnen nicht geteilt. Aber auch im Assistentenkreis, besonders beim italienischen und deutschen Assistenten, herrschte Unmut über das Vorgehen von G. und seinen autokratischen Stil (72–75).

Der zweite Teil („Jesuit Probabilism and González' Probabilism“ [muss wohl heißen: „Probabiliorism“!], 79–54) geht dann um den moraltheologischen Kontroverspunkt, in dem G. eine andere Morallehre als die bisher im Orden dominierende durchsetzen wollte. Zunächst wird ein Überblick über die Geschichte des jesuitischen „Probabilismus“ gegeben, aber auch auf einzelne jesuitische Autoren (vor allem Elizalde) hingewiesen, die strengere Positionen (im Sinne des „Probabiliorismus“) vertraten. Deutlich wird dabei vor allem, dass diese Lehren, vor allem der „Probabilismus“, vielschichtiger und weniger homogen sind, als gemeinhin angenommen wird. Insbesondere der „Probabilismus“ (= Pr.) machte schon vor G. eine innere Entwicklung durch, vor allem durch die Klärung, was als „probabel“ gelten kann, und dies aufgrund von objektiven Sach- und Autoritätskriterien. Wichtig ist dabei einmal die richtige Einordnung des Pr., dann die Erfassung der Eigenart des „Probabiliorismus“ (= Pr.ior.) von G. Der Pr., heute meist (so besonders bei Delumeau und Maryks) als Freisetzung der Autonomie des Gewissens verstanden, ist vor allem ein Extrinsicismus des Rekurses auf „Autoritäten“ (139f.), zwischen denen bei Dissens der Einzelne frei wählen kann (und dann auch die weniger „probable“ Minderheitsposition). Der von G. vertretene Pr.ior. setzt dagegen vor allem auf das Subjekt: Entscheidend ist, dass die moralische Erlaubtheit einer Handlung vom Individuum (*sic cognita et iudicata causa*) als die wahrscheinlichere angesehen werden muss (136). Sie mag von weniger Autoren vertreten werden und in diesem Sinne bloß „probabel“ sein; aber gegen die subjektiv als „wahrscheinlicher“ vertretene Ansicht darf der Einzelne keineswegs der von ihm als „weniger wahrscheinlich“ erkannten folgen. Diese „subjektive Wende“ unterscheidet G. sowohl von den „Probabilisten“ wie den anderen „Probabilioristen“ und „Tutoristen“. Aber gerade diesen „Subjektivismus“ erkannten die jesuitischen Zensoren schon

1674, als sie G.s Buch nicht durchgehen ließen, als gefährlich und ruinös nicht zuletzt für den Ordensgehorsam (146–148).

Sind im zweiten Kapitel die Positionen abgesteckt, so geht es im dritten (155–216) um G.s Versuch, als General den Pr.ior. im Jesuitenorden durchzusetzen und um die dadurch verursachte Krise. Nach G.s eigenem Bericht hat Papst Innozenz XI. selbst die Generalkongregation (= GK) von 1687 auf seine Wahl gelenkt, um den Jesuitenorden vor dem Laxismus zu bewahren und eine strengere Moralrichtung in ihm durchzusetzen (155), was nicht durch andere Zeugnisse belegbar ist, jedoch sein Sendungsbewusstsein erklärt. Dem diene sein 1691 in Dillingen gedrucktes Buch „De recto usu opinionum probabilium ...“. Dies führte umgehend zum Konflikt mit den Assistenten, die sich an den nunmehrigen Papst Innozenz XII. wandten. Der Haupteinwand lautete, G. gefährde den Ruf des Ordens, indem er den Gegnern mit ihren Angriffen gegen die „laxe Jesuitenmoral“ Recht gebe (168–172). Vor allem standen die Wahlen zu der nun anstehenden Prokuratorenkongregation (= PK) und die dortige Entscheidung für oder gegen eine GK (*de cogenda* oder *de non cogenda*) unter dem Vorzeichen dieser und der vorangegangenen Kontroverse. Denn im Jesuitenorden wurde und wird alle drei Jahre durch die Provinzkongregationen eine PK gewählt, die in Rom zusammentritt und darüber entscheidet, ob eine GK einberufen werden soll. Die Provinzkongregationen geben darüber bereits ein Votum ab (*de cogenda* oder *de non cogenda*), welches freilich für die gewählten Prokuratoren nicht streng bindend ist. Dies bot speziell damals eine Möglichkeit, politischem Druck auszuweichen, vor allem für die spanischen Provinzen, die dem Wunsch ihres Königs entsprechend *de non cogenda* stimmten, jedoch Prokuratoren wählten, die für eine GK waren und dann in Rom die Freiheit hatten, „in Anbetracht der Umstände“ auch so zu entscheiden (193). Die Entscheidungen spiegeln vor allem die politischen Polarisierungen wider und entsprechen weithin den Kriegsparteien des Pfälzischen Erbfolgekrieges. Von den fünf italienischen Provinzen stimmten vier (außer der unter spanischer Herrschaft stehenden Sizilischen) *de cogenda*, ebenso die französischen und von den deutschen die Niederrheinische, sonst keine (167 f.). Dies entspricht keineswegs den theologischen Tendenzen, denn der Pr.ior. war unter Jesuiten am ehesten in Frankreich und den spanischen Niederlanden verbreitet, aber kaum in Spanien (189). Von wem jedoch G. als Spanier Unterstützung erhielt, war der spanische König Karl II., der daraufhin Druck auf die Provinzkongregationen ausübte, *de non cogenda* zu stimmen. Aber auch das Sanctum Officium, in welchem strengere Moralrichtungen Aufwind hatten, stützte G. (174). Nachdem die Auslieferung der Dillinger Auflage seines Buches zunächst gestoppt war, konnte so 1694 kraft der Entscheidung von Papst Innozenz XII. eine neue, freilich von polemischen Passagen befreite Auflage erscheinen. Die PK in Rom aber stimmte mit 17 gegen 16 Stimmen *de cogenda* – offensichtlich durch einige Spanier, die sich vorher politischem Druck gebeugt hatten. G. focht das nur knappe Ergebnis, wenngleich anfangs von ihm unterzeichnet, als zweifelhaft an und scheute dabei auch vor politischen Interventionen nicht zurück, indem er sich an die Höfe in Wien und Madrid wandte, damit diese eine GK unmöglich machten (184). Schließlich bekam er von der Kardinalkongregation Recht, die 1694 das *Cogenda* annullierte. Aber die Kontroverse ging weiter, wobei die Ordenszensur mehr die strengere Richtung favorisierte (203–205). Bei der planmäßigen neunjährigen GK 1696 (ein Turnus, der 1645 durch die achte GK auf Wunsch von Papst Innozenz X. eingeführt, jedoch außer 1696 durch päpstliche Dispens umgangen worden war und schließlich 1745 durch Papst Benedikt XIV. wieder abgeschafft wurde) wollten viele Postulate die Diskussion über Pr. oder Pr.ior. wieder aufgreifen, was jedoch durch die Anhänger von G. verhindert wurde (206–208). Aber noch 1702 richtete G. ein Memorandum an den neuen Papst Clemens XI., den Jesuiten den Pr. zu verbieten (209).

Der vierte Teil („Great troubles and discords, and more than intellectual’: Government, Theology and Partisanship in the Society of Jesus under González“, 217–275), nicht so sehr ereignisgeschichtlich aufgebaut, bemüht sich um eine Auswertung der Kontroversen, behandelt aber auch den umstrittenen Regierungsstil von G. Das Neue der theologischen Parteilungen seiner Zeit ist einmal, dass die üblichen klaren Fronten verwischt oder umgekehrt sind: Anhänger von G. machen Anleihen bei antijesuitischen Autoren und geben sich sensibel für deren Anklagen gegen die SJ. Und speziell für G. war

die Distanzierung vom Pr. für den Orden ein Glaubwürdigkeitsproblem in der Öffentlichkeit (220 f.). Denn seit Pascals „Lettres provinciales“ von 1657 und den ungeschickten jesuitischen Antworten auf sie schien die Trennung von „Theologie“ und „Polemik“ und damit die bisherige Verteidigungslinie obsolet. Dennoch brachte er tatsächlich nur Verwirrung in eine, zumal in Frankreich, eindeutige Polarisierung und setzte sich dem Ruf eines Philo-Jansenisten aus. Faktisch zeichnete ihn, zumal bei seinem ständigen Insistieren auf die „fama Societatis“, eine Sensibilität für Öffentlichkeit und öffentliche Meinung aus, auch wenn eine Aussage wie die folgende doch mit Sicherheit überzogen ist: „In some ways, for González and his supporters, public opinion had become a *locus theologicus*, a theological commonplace and an undefined European or ecclesiastical *public* had become a religious authority, whose legitimacy was not really disputed“ (226). Jedenfalls war es die erste „öffentliche“, d. h. unter Beteiligung der außerjesuitischen Öffentlichkeit ausgetragene Kontroverse innerhalb des Jesuitenordens (229–240). – Eine andere Seite ist die monarchische Regierungsauffassung von G., gegenüber der seine Gegner eine mehr konstitutionelle („aristokratische“) Auffassung der Ordensstruktur vertreten, die die GK als oberste Instanz und ebenso das kritische Korrektiv der Assistenten gewichtet (240–253). Dem entspricht bei G., was beides mancherlei Kritik hervorrief, der Aufbau eines informellen persönlichen Netzwerks anstelle der offiziellen Kommunikationsstrukturen des Ordens (253–263) und Oberrnennungen an den Konsultationsgremien vorbei.

Der Epilog (277–282) stellt die Nachgeschichte dar. Die 15. GK (1706), die nach seinem Tode stattfand, war, wie anhand der Akten gezeigt wird, eine deutliche Desavouierung der Linie von G., was freilich auch – auf der generellen Linie der Rückkehr zur genuinen jesuitischen Lehrtradition – die Verurteilung von 30 cartesianischen Propositionen in der Philosophie mit sich brachte. Eine offene Auseinandersetzung der SJ-Historiographie mit G. und seinem Erbe war speziell schwierig, nachdem – vornehmlich in Italien seit den 1730er Jahren – die Jesuitengegner G. auf ihren Schild gehoben und als Spiegel der versäumten besseren Möglichkeiten dem Orden vorgehalten hatten (283–288).

Die Publikation gehört sicher zu den bedeutendsten der letzten Jahre in jesuitischer Ordensgeschichte. Mehr als einmal freilich versteigt sich der Autor in seinen weiterführenden Reflexionen zu Konklusionen und Zusammenhängen, die nicht immer solid begründet erscheinen und manchmal auch nicht ganz klar sind. Dazu gehört vor allem in den Schluss-Konklusionen die Behauptung der inneren Affinität zwischen kirchlichem und politischem Absolutismus einerseits, rigoristischer Moral andererseits (289–294) sowie zwischen dem „subjektivistischen“ Pr.ior. von G. und seinem autokratischen Regierungsstil (296–298). Zumal bei Ersterem könnte man genauso gut das Gegenteil behaupten, zumal der Pr., wie auch der Autor darstellt, als Stütze des Ordensgehorsams ebenfalls bei Befehlen, die möglicherweise, aber nicht sicher, unmoralisch waren, benutzt werden konnte, während umgekehrt der Rigorismus der Jansenisten tendenziell autoritätskritisch war. Zu wenig scheint dem Rez. außerdem berücksichtigt, dass die Kontroversen unter G., zumal die Art und Weise der öffentlichen innerjesuitischen Auseinandersetzung, doch Episode blieben und keine neue Epoche einleiteten. – Störend wirkt die allzu häufige fehlerhafte Wiedergabe lateinischer Zitationen und Ausdrücke, nicht allein in den Fußnoten, sondern auch im Haupttext (so 43: „potesta indirecta“; 49: „legates a latere“; 96: „Appendix ad quaestionem de usu licito opinionis probabilem minus tutam ...“; 150: „de actibus humani“; 230: „Status praesenti famosi negotii“). – Durch irgendein Versehen findet sich das wichtige, vom Autor (6f.) auch entsprechend gewürdigte und immer wieder zitierte Werk von Döllinger und Reusch „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche“ nicht in der Literaturliste.

KL. SCHATZ SJ

PAOLO VI E LA CRISI POSTCONCILIARE – PAUL VI. UND DIE NACHKONZILIARE KRISE.

Herausgegeben von Jörg Ernesti (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI; 32). Brescia: Istituto Paolo VI [u. a.] 2013. 160 S., ISBN 978-88-382-4258-8.

„Timoniere in tempi difficili“ – „Steuermann in schwierigen Zeiten“: So lautete der Titel des Studentages, der am 25./26. Februar 2012 in Brixen in Zusammenarbeit des „Istituto Paolo VI“ mit der Brixener Theologischen Hochschule stattfand und dessen Beiträge und Diskussionen in diesem Band veröffentlicht sind.

Jörg Ernesti, Verfasser der nunmehr grundlegenden Biographie des Montini-Papstes, kommt das grundlegende Referat über die Wahrnehmung der Krise durch Paul VI. und seine Reaktion darauf zu (5–15). Sein Vorschlag der Periodisierung in drei Teile (1. Der große Anfang bis 1965, also bis zum Ende des Konzils, 2. Schwierige Verwirklichung der Reform 1966–70; 3. „Hoffnung wider alle Hoffnung“ 1971–78) findet in der Diskussion die Kritik von Chenaux, welcher die Dreiteilung akzeptiert, die Zäsuren jedoch später (1968 bzw. 1975) ansetzen möchte (54f.). Wie meist in der Geschichte, gehen die Einstellungen ohne scharfe Übergänge ineinander über.

Martin M. Lindner (Brixen) behandelt das konfliktträchtige Thema „*Humanae vitae* – Eine historisch-genealogische Studie“ (16–53), dessen Behandlung freilich, wie er kritisch in der Diskussion vermerkt (116), daran krankt, dass die Dokumente der vorbereitenden Kommission noch nicht zugänglich sind, so dass wir unsere Kenntnisse über die Vorgänge in ihr weitgehend nur aus Indiskretionen haben. Beachtlich ist jedenfalls der Wandel in der Kommission, die, noch von Johannes XXIII. eingesetzt, zunächst eine Veränderung der normativen kirchlichen Doktrin in der Frage der Geburtenregelung nicht in Betracht zog, dann jedoch, bewogen durch Argumente, durch die Überwindung der funktionalistischen Eheauffassung zu einer personalistischen im Konzil selbst, und nicht zuletzt die Erfahrung der in der Kommission mitarbeitenden Ehepaare, zu einer anderen Auffassung kam (34f.). Was Paul VI. betraf, so rang er durchaus mit dem Problem und machte sich die Entscheidung nicht leicht. Anders als Ernesti in seiner Biographie vertritt Lindner, dass er lange unschlüssig war und auch zeitweise der Mehrheit der Kommission zuneigte (46). Schließlich ist für „*Humanae vitae*“ der Einfluss Wojtylas und seines „Krakauer Memorandums“ nicht zu vernachlässigen.

Roland Cerny-Werner (Universität Salzburg) geht ein anderes sehr umstrittenes Thema an, nämlich die vatikanische Ostpolitik („Papst in Bedrängnis? Paul VI. und die Globalisierung vatikanischer [Außen-]Politik nach dem II. Vaticanum“, 64–72). Er unterstreicht die Einbettung päpstlicher Friedensbemühungen, die als solche auf den Beginn des 20. Jhdts. zurückgehen, in eine neue Gesamtkonzeption der Positionierung der Kirche in der Welt, wie sie im Konzil, vor allem in „*Gaudium et Spes*“ und „*Dignitatis Humanae*“, zu Tage tritt. – Hier setzt freilich Ernesti in der Diskussion kritische Akzente (89–91). Er gewichtet einerseits stärker die Kontinuitäts-Elemente mit der Politik Pius' XII., andererseits den „anti-kollegialen“ Aspekt der Ostpolitik Pauls VI., die gerade mit den Kirchenführern des Ostblocks nicht abgesprochen war, und wendet sich gegen ein „Pathos des *Aggiornamento*“, das in Bezug auf die vatikanische Ostpolitik gerade in deutschen Kreisen nicht geteilt werde: er kenne tatsächlich „keinen deutschen wissenschaftlichen Autor von Rang, der die Ostpolitik des Vatikans sonderlich schätzt“ (91). Gerade hier wäre es jedoch nötig, von den hehren Prinzipien und gut gemeinten globalen Visionen in die konkrete Verwirklichung und vor allem die Aufnahme in den Kirchen des Ostblocks herabzusteigen!

Philippe Chenaux (Lateran-Universität) behandelt das Thema „Paul VI et la crise de l'Église en France“ (73–87). Paul VI. war von der französischen Theologie, ihren neuen Impulsen und generell von dem „*Renouveau catholique*“ besonders angetan. Die kirchliche Krise in diesem Land musste ihn deshalb besonders enttäuschen und ihm zu Herzen gehen. Seine Haltung war, insbesondere gegenüber den z. T. marxistischen Positionen, die weite progressistische Kreise speziell seit 1968 dort einschlugen, die steigender Besorgnis, mehr als bei der überwiegend optimistischen Mehrheit des französischen Episkopats. Andererseits vermied er jedes scharfe und autoritative Einschreiten. – Emanuele Avallone, ebenfalls von der Lateran-Universität, stellt, anders als der Titel zu erkennen gibt („Paolo VI e la nascita della commissione teologica internazionale“, 95–114), nicht nur die Gründung der Internationalen Theologenkommission 1969 dar, sondern auch ihre zumindest äußere Entwicklung während des Pontifikats Pauls VI. Der Papst wollte mit ihrer Gründung der Eigenständigkeit der Theologie in ihrer Pluralität einen institutionellen Ort gewähren. Die naheliegende Frage, inwieweit dies gelungen ist und was sie bewirkt hat, bleibt freilich offen.

Ein sehr konfliktträchtiges Thema ist schließlich das der niederländischen Kirche, hier unter dem – vielleicht zu einseitigen – Leitthema der Zölibatskrise von Karim Schelkens (Löwen) behandelt („Paul VI and the postconciliar celibacy crisis in the Netherlands“, 121–149). Den Kern der Krise sieht der Autor im ungelösten ekklesiologischen Problem

im Konzil selbst. „In that sense, the crisis is not a mere postconciliar question: it was inherent to the council debates itself, and the most tangible proof to that is the existence of the *Nota Explicativa Praevia* – inserted upon the initiative of Pope Paul VI. The core of the matter seems to lie in the different readings of the doctrine of episcopal collegiality“ (122). Im Einzelnen stellt der Autor dann die niederländischen Auseinandersetzungen dar, wie sie damals allgemein weltkirchliche Anteilnahme fanden: die Kontroversen um den holländischen Katechismus, das 1966–70 stattfindende Pastoralkonzil in Noordwijkerhout, die Bischofsernennungen von Simonis (1970) und Gijsen (1972), die (von Rom verhinderte) Einrichtung des nationalen Pastoralrates, schließlich die Zölibatskontroverse, wo das Pastoralkonzil von Noordwijkerhout 1968 gegen die Enzyklika „*Sacerdotalis coelibatus*“ Stellung bezogen hatte und dann Kardinal Alfrink in seinen Vermittlungsbemühungen immer mehr „zwischen zwei Feuer“ geriet. – In der Diskussion bemüht sich Ernesti, eine Lanze für Paul VI. zu brechen: Er weist einmal auf den speziellen Hintergrund der „verspäteten“ und daher „explosiven“ Modernisierung des holländischen Katholizismus hin, dann auf das primäre Anliegen des Papstes, nämlich der Wahrung der Einheit mit der Universalkirche (150). Er sowie Flecha (Salamanca) betonen, dass die Bischofsernennungen Pauls VI. nicht einseitig unter konservativem Vorzeichen gesehen werden können, wie man aus den isolierten Fällen von Simonis und Gijsen schließen könnte, sondern in andern Ländern, nicht zuletzt in Spanien, gerade Bischöfe mit weiten und offenen Horizonten hervorgebracht haben (152), was, wie von Schelkens zugestanden, dann auch 1975 durch die Ernennung von Willebrands für die Niederlande gilt. Im Übrigen möchte der Rez. hier anmerken: Die ungelösten Spannungen im Konzil selbst, zumal in der Kirchenkonstitution, sind sicher ein Faktor für die nachkonziliaren Konflikte; und dies darf nicht aus einer falschen Lehramtsapologetik, die nur eine eindeutige Konzilsinterpretation kennt, verschwiegen oder bagatellisiert werden. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass dies nicht vermeidbar war, wenn man den „Consensus (moraliter) unanimis“ im Konzil anstrebte, und dass eine Majorisierung der prinzipiellen antikonzipiären Opposition nach dem Konzil gigantischen Auftrieb gegeben hätte. Und außerdem lassen sich nicht alle nachkonziliaren Konflikte darauf zurückführen. Die Tür zur Weihe von verheirateten „*Viri probati*“ wurde bekanntlich nicht von Paul VI. zugeschlagen, sondern durch die Römische Bischofssynode vom Herbst 1971, die, anders als der Papst wünschte, mit 55 % dagegen entschied (149). Generell wäre hervorzuheben, dass die ungelösten innerkonziliaren Spannungen sich in der Nachkonzilszeit durch Verbindung mit anderen Faktoren, vor allem der neuen „Modernisierung“, auswirkten und erst dadurch ihre Virulenz entfalteten.

„Steuermann in schwieriger Zeit“ – dies wird, wie Ernesti am Schluss (152) wohl zu Recht hervorhebt, dem Gesamtpontifikat Pauls VI. mehr gerecht als einseitig „progressive“ Qualifikationen, die nur auf die ersten Jahre bezogen sind. „Aber die Größe dieses Papstes kann auch im Blick auf die 70er Jahre, die Jahre der Krise, aufgezeigt werden; denn gerade in der Krise zeigt sich, ob ein Mann ein großer Staatsmann, und im Sturm, ob er ein großer Steuermann ist.“ Und nicht zuletzt könnte man sich fragen: Auch wenn wir niemals urteilen können, wer vor Gott größer ist (was ja auch die kirchliche Kanonisation nicht tut), würde Montini nicht die Selig- und Heiligsprechung mehr als andere, ja vielleicht mehr als jeder andere Papst des 20. Jhdts. verdienen? KL. SCHATZ SJ

3. Systematische Theologie

NEUHAUS, GERD, *Fundamentaltheologie*. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Regensburg: Pustet 2013. 318 S., ISBN 978-3-7917-2489-8.

Die hier vorgelegte Monographie von Gerd Neuhaus (= N.) eröffnet einen völlig neuartigen Zugang zur Fundamentaltheologie. Der Autor übernimmt zwar noch die traditionelle Schrittfolge von *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* und *demonstratio catholica* (22), aber nicht mehr im Sinne von Traktaten, die gleichsam ein separates Eigenleben führen. Dank einer übergreifenden systematischen Konzeption werden

diese hier vielmehr zu Stationen einer wirklichen Schrittfolge auf dem Weg einer Glaubensverantwortung „zwischen Rationalität und Offenbarungsanspruch“.

Hinter dem Erarbeiten einer kritischen Hermeneutik, die diesen Weg zu gehen erlaubt, steht das Bemühen des Verf.s, während der 30 Jahre, in denen er als Gymnasiallehrer tätig war, den Unterricht stets durch intensive akademische Forschung zu fundieren. Auf der anderen Seite hat N. in der 20-jährigen Lehrtätigkeit an der Universität Bochum nie die Frage aus den Augen verloren, wie die Ergebnisse einer ihrer letzten Grundlagen reflektierenden theologischen Wissenschaft im Schulunterricht vermittelt werden können. Das macht sich darin bemerkbar, dass seine Erkenntnisse nicht nur auf einem hohen sprachlichen Niveau dargeboten, sondern häufig durch anschauliche Beispiele verständlich gemacht werden.

I. Überblick

1) Bei der Frage nach einer rationalen Verantwortung des Glaubens an *Gott* behandelt N. zunächst den „ontologischen Gottesbeweis“ Anselms v. C. Das Argument treffe zwar insoweit zu, als wir Gott mit Notwendigkeit als existierend *denken*. Die wirkliche Existenz Gottes sei damit aber noch nicht gesichert. Der Gedankengang reiche „jedoch aus, um die Rationalität des Glaubens an die Wirklichkeit dessen zu erweisen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (26). Analog bemerkt N. zum Gottespostulat Kants: „Damit ist die *Existenz* Gottes nicht im strengen Sinne bewiesen, aber es wird doch bewiesen, dass der *Glaube* an seine Existenz nicht nur vernünftig ist, sondern einem Vernunftinteresse gehorcht“ (34). Am Ende des ersten Teils wird der Begriff „Rationalität des Glaubens“ allerdings auf einen bloßen „Rationalitätsanspruch des Glaubens“ reduziert: „Darum hoffen wir, bis hierhin zwar nicht in einem strengen Sinne die *Existenz* Gottes, wohl aber die *Rationalität des Glaubens* daran bewiesen zu haben. Dieser Rationalitätsanspruch ist aber in einer zweifachen Hinsicht kritisierbar“ (119f.). Er bleibe, erstens, wie der Horizont im Akt des Sehens „ein in diesem Akt vollzogener Entwurf unseres – sei es auch noch so rationalen – Orientierungsbedürfnisses“ (120). Zweitens sei der postulatorische Gottesglaube „entstellt durch genau diejenigen pathologischen Momente des Ressentiments, die diesem Glauben als Pathologie der Vernunft prägend vorausgehen“ (120). Damit hält sich, wenn ich N. recht verstehe, die philosophische Verantwortung des Glaubens im Rahmen einer dem hermeneutischen Zirkel unterworfenen Vernunft, die keine stichhaltigen Gründe für eine *unbedingte* Überzeugung beizubringen vermag. Das heißt aber auch, dass das Gottespostulat Kants, das auf die Evidenz eines unbedingten Sollens gegründet ist, seinen Geltungsanspruch verliert.

Wie lässt sich unter der Voraussetzung, dass alle philosophischen Versuche zum Aufweis der Möglichkeit eines die Vernunft zu Recht einfordernenden Unbedingten scheitern, der Leitgedanke des hier vorgelegten Ansatzes zur Fundamentaltheologie verstehen? Im Hinblick auf das Gottespostulat Kants stellt N. zunächst fest, dass sich der in dieser Forderung der reinen praktischen Vernunft *gedachte* Gott der Religionskritik aussetzt, sobald er konkret *vorgestellt* wird. Der im Anschluss daran gebotene Überblick über die Geschichte der Religionskritik von Feuerbach über Marx, Engels und Lenin bis hin zum Neomarxismus Horkheimers (60–76) ist wertvoll in einer Zeit, in der das, was „die 68er-Generation“ bewegte, wie abgehakt scheint. Ausführlich wendet sich N. dem Werk Nietzsches zu (79–100), dessen Kritik des Ressentiments und der darin implizierten Voraussetzungen immer wieder zur Sprache gebracht werden. In der dann folgenden Auseinandersetzung mit René Girard erweitert N. dessen Begriff der Mimesis durch das Phänomen der Angst, wie es bei Kierkegaard und Drewermann dargestellt ist (100–108).

In diesem Zusammenhang spielt die Analyse der Ursünde gemäß Gen 3 und von deren Übergang zur Erbsünde in Gen 4 (105–114) eine wichtige Rolle. Dem „hermeneutischen Zirkel“ zufolge gehen in jedes Werturteil die Wertvorstellungen des Urteilenden ein. Diesen Gedanken hat N. bereits in der Auseinandersetzung mit Nietzsche verschärft. Nietzsche habe nicht mehr angemessen reflektiert, dass seine Kritik des moralischen Bewusstseins „den kritisierten Akt des Moralisierens nur noch einmal fortsetzt“ (117). Indem er auf die Ideen einer *reinen Wahrheit* und einer *reinen Moral* zurück-

greift, usurpiere er diese Ideen „auf eine Weise, dass ihre Behauptung die kritisierten Denunziationsmechanismen nur verlängert. Darum soll im nächsten Hauptteil untersucht werden, wie die biblische Behauptung eines *wahren Gottes* und die biblische *Moraleritik* mit diesem Problem umgehen“ (120).

2) Unter der Überschrift „Der Gott Jesu Christi“ verfolgt N. zunächst die Entwicklung des biblischen Glaubens. In Auseinandersetzung mit den von Franz Bugge aufgezogenen Belegen für die Grausamkeit des biblisch überlieferten Gottes weist er auf einen gewaltbereiten archaischen Gentilismus hin, der sich in diesen Texten Ausdruck verschafft habe (121–123). „Im Ergebnis wird hier genau jene Haltung Anderen gegenüber beschrieben, die wir in Anlehnung an Nietzsche als *Identitätsbildung bei gleichzeitiger Fremddenunziation* bezeichnet haben“ (127). In der Analyse des Übergangs von der Monolatrie zum Monotheismus wird diese Haltung weiter präzisiert. Während Israel zunächst seinen Gott als mächtigsten unter allen Göttern verehrt, setzt sich mit dem Exil endgültig der Glaube an den einen Schöpfer der Welt durch. Damit werden die gentilistischen Schranken durchbrochen, durch die der monolatrie Glaube gekennzeichnet war. Aber das für den Gentilismus kennzeichnende *ingroup/outgroup*-Schema wird damit nicht überwunden. An die Stelle von Gewalt tritt die Verachtung derer, die bloße Götzen verehren.

Vor diesem Hintergrund geht N. dann der Frage nach, wie das Verhältnis des Juden Jesus zum Judentum näher zu begreifen ist. Die Haltung des Ressentiments, welche sich bei Nietzsche als Moral verkleidet, begegne auch „in den Evangelien, wenn sie ein Bild von Leben und Botschaft Jesu zeichnen, das seine Konturen durch die Herabsetzung der jüdischen Gegner Jesu [...] gewinnt“ (150, vgl. 160). Neben der Wiederaufnahmen von bereits im Judentum Gewonnenen unterstreicht N. in der Bergpredigt einige Momente, die man als „Weiterführung des bereits in der jüdischen Tradition vorgeformulierten Ethos“ zu verstehen habe (154). Auch in der Schrift als solcher sieht N. aber eine dem Ressentiment analoge Struktur gegeben, die er im Anschluss an K. H. Kohl als „Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden“ bezeichnet. Der Medienwechsel vom Bild zum Schriftzeichen bedeute zwar „einen religionsgeschichtlichen Quantensprung, was das Bewusstsein um die Unfassbarkeit Gottes betrifft. Und dennoch hat das menschliche ‚Fleisch‘ die Neigung, auch von heiligen Texten Besitz zu ergreifen“ (166). Vorbehaltlos zu Wort kommen kann die Liebe Gottes erst im Fleisch des sündlosen Jesus, in dessen Kreuzigung sich das Ressentiment und die Angst der ganzen Welt zu Tode läuft. „Insofern findet das Zeugnis von dieser den Tod überwindenden Liebe, mit welcher der göttliche Vater Jesus erfüllt, ihre [seine?] Grundlegung nicht in nachösterlichen Begegnungen der Jünger mit dem Auferstandenen, sondern in der vorösterlichen Gestalt, in der Jesus gerade in seinem ‚Fleisch‘ zum Gottesmedium wird“ (203f.). Die angemerkte grammatikalische Schwierigkeit verweist zugleich auf ein ungelöstes Problem. Denn das apostolische *Zeugnis* wird erst durch die nachösterlichen Begegnungen mit dem Lebenden freigesetzt (vgl. 208). Wenn diese „das Leben Jesu in ein neues Licht“ stellen (ebd.), ist zu fragen, woher dieses Licht kommt. Wenn aus dem Menschen selbst, so bleibt der Vorwurf einer möglichen Projektion. Wenn aus der Kraft des verheißenen Gottesgeistes, dann macht nicht das „Fleisch“ Jesu – die irdische Geschichte dieses Menschen – die Wahrheit Gottes offenbar. Jesu Leben aus Gott und in Gott hinein müsste grundsätzlich am Sterben Jesu selbst erkennbar gewesen sein. Kann Mk 15,37–39 da vielleicht weiterhelfen? (Zu der am Ende des zweiten Teils behandelten Theodizeeproblematik s. u. II.1.)

3) Der dritte Teil bringt nichts wesentlich Neues gegenüber der bekannten Literatur zur Ekklesiologie. Nur auf eine Deutung von *Lumen gentium*, Nr. 8, sei kurz hingewiesen: „Die mit ‚ist verwirklicht in‘ übersetzte ‚subsistit-Formel‘ bringt zum Ausdruck, dass Wesen und Wirklichkeit der Kirche zwar begrifflich unterschieden, realiter aber nicht voneinander getrennt werden dürfen“ (259). Wie ein Vergleich mit dem vorhergehenden Schema zeigt, wollten die Konzilsväter von der völligen Identifizierung der Kirche, die wir im Credo bekennen, mit der römisch-katholischen Kirche abrücken. Bei der Interpretation der ‚subsistit-Formel, die ein ‚est‘ ersetzt, darf die Intention nicht übersehen werden, einen Unterschied zwischen der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen“ und der römisch-katholischen Kirche festzuhalten. Das

wird nicht nur aus dem Aufgeben des „est“, sondern der tiefgreifenden Umgestaltung der vorletzten Fassung klar.

II. Kritik

Zu 1): Leider bleibt N. der Begriff des Transzendentalen im Sinne Kants fremd. An R. Schaeffler anknüpfend, denkt er vielmehr an eine wechselseitige Aufklärung zwischen Vernunftkritik und Offenbarungsglaube. Dies lege schon die Paradiesesgeschichte nahe, weil bereits hier „der von Kant formulierte Vernunftstandpunkt, der in eigener Verantwortung ein Bewusstsein sittlicher Verpflichtung gewinnt, als ein Übel bestimmt wird. Denn die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen, wird hier ihrerseits als etwas Nichtsein-Sollendes vorgestellt (vgl. Gen 2,17). Darum wird gerade die Tradition des biblischen Offenbarungsglaubens darauf hin zu befragen sein, inwieweit sie aus ihren eigenen Quellen möglicherweise die Vernunft über ihre Defizienzen aufzuklären vermag“ (47; vgl. 100 u. ö.). Abgesehen von der merkwürdigen Kant-Kritik wäre daran zu erinnern, dass die Formulierung „Gut und Böse“ in diesem Kontext nicht im moralischen Sinn zu verstehen ist. Der mit „gut“ übersetzte Begriff *thôb* in Gen 3,5 wird von der Frau schon im darauf folgenden Vers zur Bezeichnung der Köstlichkeit der Früchte des verbotenen Baums verwendet. – Neben den beiden bei Kant dargestellten Postulaten glaubt N. ein weiteres finden zu können, „dass nämlich derjenige Urheber der empirischen Welt, der auch für die Verwirklichungsfähigkeit des Sittengesetzes einsteht, in einem Akt der Gnade dem Einzelnen seine Verfehlung vergibt. Nur ein ‚Urteilsspruch aus Gnade‘ kann vor jenem ‚Verdammungsurteil‘ retten, auf das ‚der Ankläger in uns [...] antragen würde‘ (Rel 731)“ (41). Im Anschluss an diese Stelle spricht Kant selbst nicht von einem Postulat, sondern von einer „spekulativen Frage“. Dem positiven Gebrauch dieser Idee gesteht er zwar einen begrenzten Nutzen zu. „Allein der *negative* Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit“ (ebd.).

Ohne ein Verständnis von „transzendental“ im Sinne Kants lässt sich auch kein Zugang zu meinem erstphilosophischen Ansatz gewinnen. Einige Fehldeutungen hätten sich bei einer genaueren Lektüre meiner Arbeiten jedoch vermeiden lassen: „Die Hegelsche Argumentationsfigur, dass ich im Bewusstsein von Heteronomie dieser Heteronomie schon entronnen sei, begegnet heute religionsphilosophisch vor allem im erstphilosophischen Ansatz zur Glaubensbegründung, der von H. Verweyen formuliert worden ist und der darum genötigt ist, eine Theodizee vorzulegen, in der keine Fragen mehr offen bleiben“ (45). Zu Verweyen (= H. V.) als „Hegel redivivus“ vgl. H. V., in: *Philosophie und Theologie*, Darmstadt 2005, 338–349; ders., *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, 59 f., 94–96. In das Gebiet der Religionsphilosophie habe ich bisher nur gelegentlich Ausflüge gemacht. Meine „Erstphilosophie“ zielt darauf, nicht mehr hinterfragbare Kriterien zu erschließen, die es erlauben, Offenbarungsansprüche wie allgemein Sinnangebote verschiedener Art auf ihre rationale Verantwortbarkeit zu prüfen. Die häufiger zu findende Behauptung, ich wolle den Glauben philosophisch begründen, habe ich nie verstanden und in H. V., *Gottes letztes Wort* (= *GLW*), Regensburg 2000, 9, ausdrücklich als absurd zurückgewiesen.

Die Theodizeefrage ist mit philosophischen Mitteln (in der *demonstratio religiosa*) zu behandeln. Ich stimme Camus darin zu, dass aus der Auflehnung gegen ein – im Horizont des Monotheismus gesehen – vom Schöpfer selbst verhängtes Leiden die Pflicht zur Solidarität mit den Leidenden folgt („Ich lehne mich auf, also sind wir“). Von hierher stellt sich die Frage, ob nicht jedes Reden über Gott vertane Zeit im Kampf gegen dieses Leiden ist. Dies wäre dann nicht der Fall, wenn die Verpflichtung zur Solidarität letztlich doch zu einer dem Kant’schen Gottespostulat analogen Hoffnung auf Sinn führt (vgl. H. V., *GLW*, 104–107, besonders 103; *Einführung*, 115–119; präzisiert in: H. V., *Ist Gott die Liebe?*, Regensburg 2014, 122–134). – N. hat sich seit mehr als zwei Jahrzehnten intensiv mit der Theodizeeproblematik befasst. Seine umsichtige Kritik aller theologischen Antwortversuche darf man als einen Höhepunkt seines neuen Buchs bezeichnen (224–236). Problematisch wird seine Argumentation dort, wo er – wie schon in den beiden Monographien zur Theodizeefrage von 1993 und 2003 – immer wieder auf Camus’ „Die Pest“ zu sprechen kommt. Einen Teilaspekt seiner 1993 vorge-

tragenen Interpretation hat er inzwischen zurückgenommen (vgl. 20, Anm. 16 mit 205, Anm. 326) und interessante Einzelbeobachtungen hinzugefügt. Geblieben ist aber seine grundlegende Fehldeutung hinsichtlich des Arztes Dr. Rieux, die sich auf eine Collage von ihrem Kontext entrissenen Einzelsätzen stützt (vgl. besonders 29; 55–57; 245f.).

Zu 2): Zu der für die Frage nach dem irdischen Jesus relevanten exegetischen Methoden äußert sich N. nur sehr knapp. Gegenüber der Position R. Bultmanns gibt er der von E. Käsemann inaugurierten „neuen Rückfrage nach dem historischen Jesus“ zwar grundsätzlich Recht, lehnt aber das im Prinzip judenfeindliche Differenzkriterium ab (146–148). Was die Auslegung der Wundergeschichten angeht, wendet er sich gegen eine „Jesusfrömmigkeit, die sich nicht mehr unter das kritische Maß der Evangelien stellt“ (178). Unterstellt sich N. selbst aber diesem Maß bei seiner Interpretation der Gerasenerperikope (vgl. 93; 102; 171; 173; bes. 197–201 zu Mk 5,1–20)? Hier zeigt er doch kein Interesse für die Aussageabsicht des Evangelisten, sondern fragt wie die Leben-Jesu-Forscher hinter dessen Rücken nach der eigentlichen Wahrheit, der er – ähnlich wie Drewermann, oder Girard in seiner mythengeschichtlichen Exegese – über eine tiefenpsychologische Analyse der in dieser Erzählung zu entdeckenden archetypischen Symbole näherkommen möchte (als Alternative zu dieser Auslegung vgl. H. V., *Ist Gott die Liebe?*, 172–177).

Schon wegen der heute selten zu findenden Entschiedenheit, mit einem klaren systematischen Konzept durch die Fülle des für die Fundamentaltheologie relevanten „Materials“ hindurchzufinden, ist die Auseinandersetzung mit dem hier von N. vorgelegten Buch empfehlenswert. Hinzu kommt die hervorragende Fähigkeit des Verf.s, seine Thesen durch anschauliche Beispiele insbesondere aus der Alltagserfahrung verständlich zu machen. Gerade dieses Plus kann aber Leserinnen und Leser, die keine Gelegenheit haben, die hier gebotenen Interpretationen zu herausragenden Werken der Weltliteratur durch ein selbstständiges Studium dieser Werke zu überprüfen, zu gefährlichen Vorurteilen führen.

H. VERWEYEN

WEINHARDT, BIRGITTA ANNETTE / WEINHARDT, JOACHIM (HGG.), *Naturwissenschaften und Theologie II. Wirklichkeit: Phänomene, Konstruktionen, Transzendenz*. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 304 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978-3-17-023392-8.

Der vorliegende Band geht zurück auf eine Tagung im November 2011 an der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe zu dem Thema „Radikaler Konstruktivismus“, d. h. nicht zum Thema des Sozialkonstruktivismus, sondern zu dessen naturalistischer Spielart, da ja Theologie und Naturwissenschaft ins Verhältnis gesetzt werden sollen.

Der Radikale Konstruktivismus wurde begründet von dem Medienwissenschaftler Ernst von Glasersfeld, dem Kybernetiker Heinz von Foerster und von den Biologen Humberto Maturana und Francisco Varela. Ihre These lautete: Wir erkennen die Welt nicht im Sinne einer Abbildung oder Repräsentation, sondern wir konstruieren uns unsere Welt zum praktischen Zwecke des Überlebens. Ontologie und ein entsprechender Wahrheitsbegriff haben ausgedient, wohingegen diese Erkenntnistheorie rein naturalistisch sein soll. In Deutschland wurde die konstruktivistische Bewegung vorangetrieben von Siegfried S. Schmidt, Gebhard Rusch und einigen anderen. Vor 20 oder 30 Jahren war diese Bewegung insbesondere in den Sozialwissenschaften Mode, klang dann aber wieder ab. Verlage wie Suhrkamp, Vieweg oder Carl-Auer hatten eigene Reihen zum Thema eingerichtet; sie alle sind inzwischen von der Bildfläche verschwunden.

In den Naturwissenschaften hatte der Konstruktivismus aus verständlichen Gründen kaum Erfolg, während seine Anhänger ernstlich glaubten, in bester Übereinstimmung mit ihr zu sein. Maturana und Varela waren in der Biologie Außenseiter, die entweder überhaupt nicht beachtet oder von den anderen Biologen scharf kritisiert wurden. Philosophen vom Fach haben immer schon darauf hingewiesen, dass der Konstruktivismus weder neu noch haltbar sei. Das hat aber nicht daran gehindert, dass der Konstruktivismus große Verbreitung fand unter Medienwissenschaftlern, Psychologen (man denke an Paul Watzlawick), Pädagogen, Theologen usw. Die Mode klang dann ab, so dass sie heute so gut wie tot ist. Offenbar hat sie aber bei manchen Theologen und Pädagogen überlebt, so dass 2011 sogar ein Kongress zum Thema abgehalten wurde.

Der vorliegende Sammelband enthält 12 Beiträge zu völlig verschiedenen Themen, wobei sich nur ein einziger (!) mit dem eigentlichen Thema beschäftigt – und der ist überholt. Deutlicher könnte man nicht zum Ausdruck bringen, dass es im Grunde nichts mehr zu diskutieren gibt.

Der Beitrag, der sich ernstlich mit dem Thema beschäftigt, stammt von *Ulf Dettmann* und enthält eine vernichtende Kritik des naturalistischen Konstruktivismus, die man im Einzelnen durchaus nachvollziehen kann. Dettmann hebt vor allem auf das zentrale Dogma von der „operationalen Geschlossenheit der Lebewesen“ ab. Er zeigt mit Hilfe eines vierfach aufgeschlüsselten Informationsbegriffs (syntaktisch, phänomenal, sensorisch, semantisch), dass dieses Dogma unhaltbar ist, indem er sich durchaus überzeugend des scharfen Instrumentariums der Analytischen Philosophie bedient. Aus der Kurzbiographie am Ende des Buches geht allerdings hervor, dass Dettmann nach seiner Promotion die akademische Laufbahn aufgegeben hat, um als Trainer und Personalberater zu arbeiten. Er hat dann einige populäre Bücher zur Unternehmensethik usw. geschrieben.

In seinem Artikel zitiert er öfter sich selbst mit einer Monographie zum Thema aus dem Jahr 1999 (vermutlich seine Promotion). Aus seiner Literaturliste zum eigenen Artikel geht hervor, dass er sich fast nur auf 20 Jahre alte Publikationen bezieht. Das ist besonders auffällig in Bezug auf den Neurowissenschaftler Gerhard Roth, der hier ausführlich behandelt wird. Roth ist ein prominenter Konstruktivist, der seitdem ziemlich viel geschrieben hat. Bei Dettmann ist aber das neueste Buch von Roth von 1994, d. h. 20 Jahre alt. Es ist also klar, dass Dettmann seit 20 Jahren nichts mehr geforscht hat und dass er einfach nur aus seiner alten Arbeit zitiert. Und dies ist der einzige, einschlägige Artikel zum Thema im ganzen Band! Man fragt sich jedoch, ob Dettmanns Artikel so viel anders ausgefallen wäre, wenn er an dem Thema weitergearbeitet hätte? Man mag dies bezweifeln, weil ja gerade um 1999 die Mode des Radikalen Konstruktivismus zusammenbrach. Wenn es also eines Beweises bedurft hätte, dass der Konstruktivismus tot ist, dann wäre es dieses Buch. Besonders auffällig ist, dass sogar die Herausgeber selbst nichts zum eigenen Thema zu sagen haben.

Birgitta Annette Weinhardt etwa handelt über „Quantenindeterminismus als ontologischer Rahmen für die theologische Lehre vom unfreien Willen“, indem sie Luthers „de servo arbitrio“ mit der Aufhebung des freien Willens bei Gerhard Roth in Zusammenhang bringt und den Indeterminismus der Quantentheorie als Trost gegen den Fatalismus herausstreicht. Wie tröstlich so etwas ist, sei dahingestellt; mit dem Thema des Bandes hat es weiter nichts zu tun. Dabei ist Gerhard Roth, wie erwähnt, einer der bekanntesten Konstruktivisten, der unter dieser Rücksicht zu behandeln wäre, was aber nicht geschieht. Ebenso zitiert B. A. Weinhardt öfter den Quantenphysiker Jürgen Audretsch, der ebenfalls ein stark konstruktivistisches Physikverständnis vertritt. Aber auch davon ist hier nirgends die Rede. Ganz generell fehlen in diesem Band Naturwissenschaftler, die ernsthaft einen solchen konstruktivistischen Standpunkt vertreten, wie z. B. Peter Janich, der sogar explizit die Brücke vom Erlanger zum Radikalen Konstruktivismus geschlagen hat. Man hat entschieden den Eindruck, dass die Herausgeber ihr eigenes Thema nicht im Griff haben.

Dies gilt auch für *Joachim Weinhardt*, den anderen Herausgeber des Bandes. In einem Artikel „Zwischen Subjektivitätstheorie und naturwissenschaftlichem Weltbild“ handelt er über Ulrich Barths Schleiermacher-Interpretation im Verhältnis zu Jan Rohls liberaler Theologie, über den „Abschied von Letztbegründungen“ usw. Das ist alles in sich sehr interessant, hat aber nichts mit dem Thema zu tun. Um die offenkundige Blöße zu bedecken, bezieht sich J. Weinhardt peripher auf Wolfhart Pannenberg's zweiten Band der „Systematischen Theologie“, wo dieser seine Feldontologie, seine Interpretation des Anthropischen Prinzips usw. entwickelt. Das ist allgemein bekanntes Bildungsgut. Darüber hinaus aber wird deutlich, dass J. Weinhardt nichts Relevantes zum Dialog „Naturwissenschaft – Theologie“ zur Kenntnis genommen hat: weder die wichtigen angelsächsischen Autoren wie Jan Barbour, John Polkinghorne oder Arthur Peacocke noch die deutschen, wie Christian Kummer, Hans Kessler oder Ulrich Lüke. Im letzten Abschnitt des Artikels fühlt sich J. Weinhardt dennoch gedrängt, endlich etwas zum Konstruktivismus zu sagen, indem er ihn kurzschlüssig mit der Hermeneutik identifiziert. Theologie sei eine hermeneutische Wissenschaft, Hermeneutik konstruiere, des-

halb sei Theologie immer schon konstruktivistisch. Allerdings verwahrt er sich gegen den naturalistischen Konstruktivismus, der vom Technikparadigma herkomme (was in der Tat richtig ist). Aber wenn J. Weinhardt sich derart auf den Sozialkonstruktivismus zurückzieht, deckt ihn noch nicht einmal dieses Feigenblatt.

Weil die Herausgeber selbst mit ihrem eigenen Thema nichts anfangen können, haben sie auch nicht dafür gesorgt, dass die anderen Autoren sich darauf beziehen. Dies ist schon beim ersten Artikel des Medienwissenschaftlers *Bernhard Pörksen* der Fall. Pörksen war schon immer Konstruktivist, und er hat auch Bücher gemeinsam mit Maturana und von Foerster veröffentlicht. Sein Beitrag verteidigt den Konstruktivismus gegen die gängigen Vorwürfe. Allerdings sieht man, dass er vom naturalistischen zum Sozialkonstruktivismus übergegangen ist und zwar aus durchaus nachvollziehbaren Gründen, denn der naturalistische Konstruktivismus war individualistisch. Die Vorstellung war die, dass das individuelle Gehirn in einem internen Prozess seine eigene Welt erzeugt (man erkennt die Wahlverwandtschaft zu idealistischen Konzepten wie bei Fichte). Jedenfalls lässt sich die Sozialnatur des Menschen auf diese Weise nicht modellieren, so dass der Übergang zum Sozialkonstruktivismus naheliegend scheint. Doch dann sprechen wir über ein anderes Thema, das übrigens viel aktueller gewesen wäre, denn der Sozialkonstruktivismus ist nach wie vor sehr verbreitet (man denke etwa an John Searles Buch „Zur Ontologie der gesellschaftlichen Tatsachen“). Hier hätte es wirklich etwas zu diskutieren gegeben, was dann allerdings nichts mehr mit dem Spannungsfeld „Naturwissenschaft – Theologie“ zu tun gehabt hätte und dieses soll ja hier beibehalten werden.

Der Band enthält weiter sehr interessante Beiträge, die allerdings ebenfalls nichts mit dem Thema zu tun haben. Zum Beispiel entwickelt der Hallenser Theologe *Dirk Evers* ein Dreiperspektivenmodell auf die Welt, indem er neben der Perspektive der ersten und dritten Person, also der Betroffenen- und der Beobachterperspektive auch die der zweiten Person, also das Dialogische, einführt. Diese Vielfalt erlaubt es, im Rahmen der dritten Personperspektive den naturwissenschaftlichen Weltzugriff zu verorten, ohne ihn zu verabsolutieren. Zugleich ermöglicht das Dialogische den Übergang zur Theologie. Diesen nichtreduzierbaren Perspektiven läge ein Identisches, genannt „Welt“ zu Grunde, ohne dass wir in der Lage seien, dieses Identische im Rahmen eines metaphysischen Monismus direkt zu thematisieren. Man könnte Evers' Beitrag so charakterisieren: „Wenn der Radikale Konstruktivismus falsch ist, was wäre dann wahr?“ Aber warum er falsch ist, erfährt man auch hier nicht.

Wie bei J. und B. A. Weinhardt, so wird auch in anderen Beiträgen der naheliegende Bezug auf den Konstruktivismus verschenkt. Zum Beispiel handelt der Theologe *Rainer Mogk* über naturwissenschaftlich geprägte Erklärungsversuche der Auferstehung, indem er sich auf das Buch „Physik der Unsterblichkeit“ von Frank Tipler und auf andere Quantenphysiker bezieht, die versuchen, hier eine direkte Brücke zu schlagen. Mogk ist in dieser Hinsicht zu Recht sehr kritisch, fordert aber dennoch solche Überbrückungen für die Zukunft, denn Auferstehung soll etwas Reales sein, nicht nur ein innerlicher Glaubensvorgang.

Dies ist alles sehr richtig, hat aber ebenfalls keinen Bezug zum Thema. Dabei hätte es doch nahegelegen, Tiplers Konzept einer vollständigen elektronischen Simulation = Emulation aller jemals gelebt habenden Menschen als eine fiktive Identität von Konstruktion und Wirklichkeit darzustellen. Tipler ist nämlich zugleich Konstruktivist und Realist, indem er diese Gegensätze im Unendlichen zusammenfallen lässt, wenn auch nur in der Spekulation, die hier mehr an *science fiction* als an echte Wissenschaft erinnert.

Wie dem auch sei: Dieses Buch ist einer jener Kongressbände, die einzig aus dem Grunde gedruckt wurden, um gedruckt worden zu sein. H.-D. MUTSCHLER

BARTH, KARL, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933* (Gesamtausgabe; Band 49). Herausgegeben von *Michael Beintker [u. a.]*. Zürich: Theologischer Verlag 2013. 654 S., ISBN 978-3-290-17708-9.

Die Veröffentlichung des immensen Werks Karl Barths schreitet voran. Im Auftrag der Karl-Barth-Stiftung erscheint es in einer Gesamtausgabe. Der vorliegende Band trägt in der Reihenfolge des Erscheinens die Nummer 49. Er gehört innerhalb der Gesamtaus-

gabe zu einer Gruppe von Bänden, in denen „Vorträge und kleinere Arbeiten“ Barths zugänglich gemacht werden. Sie stammen sämtlich aus der Zeit 1930–1933. Sie stimmen darin überein, dass Barth in ihnen situationsbezogen Stellung bezog. Dies stellte sich auf der einen Seite in knappen Anmerkungen und auf der anderen Seite in grundsätzlich gehaltenen Erörterungen dar. Die Herausgeber und Bearbeiter haben es nicht damit genug sein lassen, diese Barth-Texte in chronologischer Folge darzubieten. Sie haben allen Texten ausführliche Einleitungen vorangestellt, in denen sie die Situationen, in die hinein sich damals Karl Barth geäußert hat, historisch minutiös rekonstruiert haben. Sie werden sicherlich immer vorzügliche Bezugstexte für künftige biographische Darstellungen zu Karl Barth sein. Und gleichzeitig bieten sie verlässliche Detailaufnahmen von charakteristischen Situationen der damaligen gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit. Diese Einleitungstexte nehmen den Leser in die spannungsreiche Zeit mit, in die hinein Karl Barth seine kurzen und langen und immer entschiedenen Zwischenrufe getätigt hat. Es ist sicherlich kein Zufall, dass die weitaus meisten der annähernd 40 in diesem Band zusammengestellten Texte aus dem Jahr 1933 stammen. Damals begann die Ära der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland. Es war ebenso die Zeit, in der sich die evangelische Kirche – von der katholischen Kirche ist in Barths Texten nicht sehr ausführlich die Rede – schwertat, sich eindeutig von der herrschenden Ideologie freizuhalten. Viele Kirchenführer, nicht wenige Theologen und zahlreiche andere Glieder der Kirche paktierten offen oder insgeheim mit dem Regime. Sie verstanden sich als „Deutsche Christen“. Diese Entwicklungen wurden von Karl Barth, der damals in Bonn lebte und wirkte, mit erstaunlichem Scharfsinn wahrgenommen und in unerbitlicher Deutlichkeit kritisiert.

Die Herausgeber und Bearbeiter der in diesem Band veröffentlichten Texte haben aber nicht nur die Einleitungen, sondern auch sehr ausführliche Fußnoten verfasst. In ihnen bieten sie reichhaltige Informationen zu ungezählten Einzelmotiven, die sich in Barths Texten finden. Sie stellen Verbindungen her zu Auffassungen anderer Autoren, sie verweisen auf das Echo, das Barths Positionen hervorgerufen haben.

In den meisten Texten, die Karl Barth damals verfasst hat und die in den vorliegenden Band Eingang gefunden haben, geht es um ein entschiedenes Eintreten für ein Konzept des Evangelischen, das aus reformierten Traditionen und Optionen stammt. Sie haben ihre Mitte in der alleinigen Bindung an das aus Gottes gnädiger Initiative kommende Wort Gottes, das entgegenzunehmen und weiterzugeben der einzige Sinn der christlichen Kirche ist. In je eigener Weise bleiben dahinter sowohl das lutherische als auch das katholische Konzept des Christlichen zurück. Aus diesem Grund sind sie nicht immun gegen die Übergriffe moderner Ideologien, was sich damals in den Konzepten einzelner Theologen – z. B. bei Emanuel Hirsch und vielen anderen – und in den Tendenzen, die Barth in breiten evangelischen Kreisen diagnostizierte, zeigte. In der Bewegung der „Deutschen Christen“ und in der Institution eines Reichsbischofs – Ludwig Müller – waren sie bedrohlich wirksam geworden. Nicht sehr entfaltet, aber doch immer wieder wahrnehmbar, lässt sich in nicht wenigen Texten eine mal deutlicher, mal vorsichtiger formulierte Distanz zur katholischen Kirche und ihren Institutionen und Traditionen ausmachen. Wenn immer Barth sie zur Sprache kommen lässt, geht es ihm vorwiegend darum, das reine Wesen der evangelischen Alternative dazu kenntlich zu machen. Diese lebe aus dem in Jesus Christus in der Welt hör- und sichtbar gewordenen Wort Gottes, während die katholische Theologie immer damit rechne, dass auch eine *theologia naturalis* einen Zugang zu Gott und seiner Wahrheit zu bieten vermöge.

Der umfanglichste und inhaltlich gewichtigste Text Karl Barths, der in den vorliegenden Band aufgenommen wurde, trägt die Überschrift „Theologische Existenz heute“ (271–363). Er lässt besonders gut erkennen, aus welchen Konzepten sein Verfasser in den frühen 30er-Jahren sein theologisches Denken und kirchliches Handeln bestimmt sein ließ. Die Phase der „dialektischen Theologie“ lag für ihn inzwischen zurück. Jetzt galt es, die Kirche und ihren Auftrag ganz aus dem gehorsamen Hören des Wortes Gottes zu bestimmen.

Der katholische Leser dieses Bandes kann die kirchlichen und vor allem auch politischen Konsequenzen, die Karl Barth aus seinen theologischen Überzeugungen damals gezogen hat, über weite Strecken hin mitvollziehen und mittragen. Umso mehr wird es

ihn nicht nur nachdenklich, sondern auch bedrückt zurücklassen, dass Barth in den damals verfassten Texten fast ausschließlich Vorbehalte allem Katholischen gegenüber artikulierte.

Dass die Herausgabe des Gesamtwerks Karl Barths vorankommt und jetzt zu diesem wichtigen Band geführt hat, verdient allen Respekt. W. LÖSER SJ

HOLZER, VINCENT, *Hans Urs von Balthasar 1905–1988* (Initiations aux théologiens). Paris: Les Éditions du Cerf 2012. 311 S., ISBN 978-2-204-09620-1.

Das Werk von Vincent Holzer, Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique Paris, ist in der Reihe „Initiations aux théologiens“ des Pariser Verlags Le Cerf erschienen, wo bereits monographische Einführungen u. a. zu Henri H Lubac, Yves Congar, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann, Karl Rahner veröffentlicht worden sind. Im Blick auf die unausschöpfbare Weite und Breite des von Balthasar'schen Œuvre nimmt der Verf. (= H.) eine Einschränkung vor, indem er den Beitrag des Theologen zur Fundamentaltheologie fokussiert.

Nach einer allgemeinen Einleitung (9–24) bilden drei Hauptteile mit je zwei Kapiteln das Corpus des Buches. Die zusammenfassende Schlussbetrachtung (283–295) wird flankiert von einer gut gewählten Leseprobe (297–304), dem Abschnitt „Christologie und Tragödie“ aus dem Band „Im Raum der Metaphysik“ der theologischen Ästhetik H III/1, 407–411. Die Bibliographie (305–306) listet aus der Sekundärliteratur zu von Balthasar einige Titel auf, die die Reflexion des Verf.s inspiriert haben. Der erste Hauptteil skizziert das Werden des von Balthasar'schen Œuvre mit einem Seitenblick auf die Biographie, wobei, wie unten festzuhalten sein wird, etliche Daten der Korrektur bedürfen. Das erste Kap. (27–82) behandelt die „Unterscheidungslehre“, die theologische Methode und die Christologie der Theologischen Ästhetik. Der Gestaltbegriff („Die lebendige Gestalt“) rückt ins Zentrum der Reflexion. An die Stelle des Signa-Konzeptes der neuscholastischen Apologetik tritt die „Erblickungslehre“. Fundamentaltheologie wird somit „eine Frage des Gestaltsehens“ („Herrlichkeit“ I, 166). Im Rückgriff auf das Wahrheitsbuch (1947) und auf den ersten Band „Schau der Gestalt“ der „Herrlichkeit“ untersucht der Verf. im zweiten Kap. (83–130) den Beitrag von Balthasar zur Fundamentaltheologie, wobei das Verhältnis der Philosophie zur Theologie neu formuliert wird. „Balthasar reproduziert nicht die klassischen Themen der Schultheologie. Er ist vielmehr der Begründer einer Seinsmetaphysik, die die Offenbarung nicht nachträglich zur Geltung bringt, sondern in Konkominanz zu ihrer Manifestation“ (93). „Die Philosophie Balthasars kann in keiner Weise an die Position der Schultheologie angegliedert werden“ (94). Damit soll der Leser davor gewarnt werden, an von Balthasars dichte Texte mit den gängigen Denkmustern heranzugehen. Vielmehr ist eine geduldige Text- und Begriffsanalyse gefordert, die der Verf. exemplarisch an einigen Passagen vornimmt, z. B. an von Balthasars Verständnis der Realdistinktion zwischen Sein und Wesen. Beim Basler Theologen erhellen sich Seinsdifferenz und trinitarische Differenz gegenseitig. H.s Analysen finden ihren Zielpunkt in der Untersuchung der Formel „Christus als konkrete Analogia entis“.

Während der erste Hauptteil sich vornehmlich im Bereich der Fundamentaltheologie bewegt, verlagert sich im zweiten Hauptteil, der mit „Theatrum Dei“ überschrieben wird, das Gewicht auf die Dogmatik. Die beiden Kapitel dieses Teils lassen sich den dogmatischen Traktaten der Trinitätstheologie und der Soteriologie zuordnen. Im dritten Kap. (133–178): „Eine Trinitätstheologie zwischen Dramatik und Logik“ bietet H. subtile Analysen zur Trinitätstheologie von Balthasars. Er arbeitet seinen Ansatzpunkt heraus: „Einen anderen Zugang zum trinitarischen Mysterium als dessen Offenbarung in Jesus Christus und dem Heiligen Geist gibt es nicht“ („Theologik“ II, 117). Damit ist der Weg von der ökonomischen zur immanenten Trinität vorgezeichnet. Für die Spekulation über die immanente Trinität gilt das methodische Prinzip der Gegenläufigkeit. „Sie [die immanente Trinität; M. L.] kann nie anders reden als in zwei gegenläufigen Sätzen, die sich zu keiner Einheit zusammenfügen lassen“ (TL II, 123). Von Balthasar deckt die Aporien des von Augustinus inaugurierten innerpersonalen Modells (der *imago trinitatis in mente*) auf und gibt einem interpersonalen Modell den Vorzug. Doch stellt der Autor die kritische Frage, ob der Basler Theologe diese Präferenz konsequent durchgehalten hat. Er bemerkt

in einigen Texten ein gewisses Schwanken. Vor allem im Blick auf „Theologik“ II, 126–128 („Die Unvordenklichkeit der Liebe“) gibt der Verfasser zu bedenken: „Wenn Balthasar sich gegen die Idee wehrt, dass das [göttliche; M.L.] Wort unter dem Zeichen der Erkenntnis gezeugt und personifiziert wird, während der Geist unter dem Zeichen des Willens oder der liberalitas hervorgeht, so deshalb, weil er eine latente Regression dieses [innerpersonalen; M.L.] Modells in einen Primat oder eine ‚Fruchtbarkeit‘ des Wesens befürchtet, das aus sich die ‚processiones‘ hervorgehen lässt. Doch in dieser Hinsicht scheidet der Versuch von Balthasars, dieses Modell radikal zu übersteigen. Er gibt dem Wesen zurück, was er ihm doch entziehen zu wollen schien“ (166). Das vierte Kap. (179–218: „Die Christologie des ‚Karsamstags‘, Gipfel der Theodramatik“) befasst sich mit dem wohl schwierigsten Teil der von Balthasarschen Dogmatik. Der Verf. bemüht sich um eine Kontextualisierung der Lehre vom Karsamstag. Er stellt sie in ihren trinitarischen Rahmen hinein. Die Anbindung geschieht beim Basler Theologen durch eine ausgebauten Kenosislehre, welche die im Philipperhymnus (2,6–11) ausgesprochene und ökonomisch auf Menschwerdung und Kreuz bezogene Kenose bis in die immanente Trinität hinein verlängert, indem die „relationes“ als Entäußerungen der Liebe kenotisch interpretiert werden. Einen weiteren wichtigen Kontext stellt das Alte Testament mit den Themen Zorn und Erbarmen Gottes zur Verfügung. Nach Art eines Exkurses (206–213) wird einem möglichen Einfluss Friedrich Wilhelm Joseph Schellings auf von Balthasar nachgegangen.

Der dritte Hauptteil konfrontiert das Œuvre von Balthasar mit zwei anderen Größen der deutschsprachigen Theologie des 20. Jhdts., die seine Zeitgenossen waren. Das fünfte Kap. (221–249: „Die Begegnung mit Karl Barth und der ‚katholische‘ Ausdruck des Christozentrismus und des christlichen Universalismus“) fokussiert das Gespräch zwischen Karl Barth und Hans Urs von Balthasar auf die Thematik der Christozentrik hin. Die verschiedenen Phasen des Dialogs werden subtil nachgezeichnet: vom Barth-Kapitel im dritten Band der „Apokalypse der deutschen Seele“ (1939) über den Artikel „Deux notes sur Karl Barth“ in den „RSR“ (1948) bis hin zur Monographie aus dem Jahr 1951, die eigentlich als das zweite Barth-Buch bezeichnet werden muss, da das erste aus dem Jahr 1942 an den Klippen der Zensoren gestrandet war. Wie die beiden Aufsätze „Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths“ im „Divus Thomas“ 1945 und 1946 stellen die „Deux notes“ ein weiteres partielles, aber kostbares Relikt des ersten Barth-Buches dar, das nie veröffentlicht wurde. Entgegen dem Eindruck, den die von Balthasar-Biographie bei B Nr. 54 erweckt, sind die „Deux notes“ weder eine Übersetzung noch Bearbeitung der Artikel im „Divus Thomas“, sondern sie behandeln eine neue Thematik, d. h. ein anderes Kapitel aus dem ersten Barth-Buch, das über den Aktualismus gegangen ist. In dem Beitrag, den von Balthasar für die Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth (1956) verfasst hat, erkennt H. die Quintessenz ihres Gesprächs: „Nennen wir diese Haltung einen ‚Universalismus von oben‘, so ist ein solcher dadurch gekennzeichnet, dass in ihm die ‚Spitze‘, das heißt die Offenbarung Gottes in Christus und deren Verkündigung, nicht ableitbar ist aus der ‚Basis‘ der Welt- und Menschennatur, aber doch nur als die Spitze *der* Basis (oder *über* der Basis) das sein kann, was sie ist“ (Verbum Caro, 262; zitiert vom Verf., 248). Das sechste Kapitel (251–282: „Hans Urs von Balthasar und seine komplexe Beziehung zu Karl Rahner. Eine transzendente Theologie des Geheimnisses und eine biblische Theologie der Herrlichkeit“) wendet sich dem anderen Großen, Karl Rahner, zu. Hier kann der Verf. aus dem Vollen schöpfen, da er in seiner römischen Dissertation diesem Thema bereits eine magistrale Untersuchung gewidmet hat: „Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner“, Paris 1995. Der sachliche Unterschied wird in diesem Kapitel an einer divergierenden Bibelhermeneutik aufgezeigt, namentlich hinsichtlich der Integration alttestamentlicher Themen, was seinen Niederschlag in der Soteriologie findet (siehe den Exkurs von Balthasars „Zur Soteriologie Karl Rahners“, in: „Theodramatik“ III, 253–262). Die Schlussreflexion (283–295) kehrt nochmals zum Ausgangspunkt des Zueinander von Philosophie und Theologie zurück. „Wenn Balthasar gewollt hat, Ontologie und Christologie zu verbinden, so deshalb, damit die Seinsmetaphysik sich in einer Metaphysik der Liebe entfalte, da in Christus das Sein Gottes als Liebe geoffenbart worden ist“ (286). Diesen Gedanken habe ich in meiner Freiburger Promotionsarbeit (1981) mit dem Begriff „Analogia Ca-

ritatis“ auf den Punkt gebracht. Der Verf. lädt dazu ein, sich intensiver mit der „Metaphysik der Heiligen“ („Herrlichkeit“ III/1, 407–491) auseinanderzusetzen.

Während ich den Ausführungen von Vincent Holzer zur Christologie und Trinitätslehre uneingeschränkt zustimmen kann, sind mir bei der Lektüre des Kapitels über die Karsamstagstheologie einige Bedenken gekommen. Ich frage mich, ob die von von Balthasar in dem Kondensat des Kapitels „Hölle und Trinität“ in „Theologik“ II, 314–329, vorgelegte Lehre berücksichtigt worden ist. Der Verfasser führt zwar den Leser an einen höchst fragwürdigen Punkt heran, aber er setzt sich damit nicht kritisch auseinander. „Der Karsamstag hat als Effekt, die Sünde von der Subjektivität des Sünders zu lösen, um ein In-sich, ein ‚Wesen‘, ein Schreckensobjekt für Christus zu machen, der ihm die Stirn bieten muss. Die Hölle, in die Christus absteigt, wird eigentlich weder mit der Verdammnis des Sohnes noch mit den Limben identifiziert, sondern mit der Sünde in ihrem Wesen, unabhängig vom Subjekt des Sünders. Das ist der delikateste Punkt der Theologie des Karsamstags und Balthasar selbst bietet keine gesicherten Gedanken zu diesem Thema. Die explizitesten Entfaltungen, die er diesem Thema widmet, sind direkt abhängig von der Quelle Adrienne von Speyr“ (186). An dieser Stelle wäre es m.E. hilfreich gewesen, auch deren Aussagen kritisch zu hinterfragen. Und was ist von dem Theorem einer objektivierten „Sünde an sich“ zu halten?

Ein paar Korrekturen sind bei einigen biographischen Details anzubringen. Von Balthasars erstes Semester in Wien war das Wintersemester 1924/25 und nicht 1923, wie auf S. 48 zu lesen ist. Rudolf Allers wurde am 13. Januar 1883 in Wien geboren und katholisch getauft. Er ist also kein Konvertit (49). Das Doktorexamen von Balthasars fand bereits am 27. Oktober 1928 an der Universität Zürich statt. Die Behauptung auf S. 50, dass er mit „Summa cum laude“ promoviert worden sei, stimmt nicht. Ich habe im Staatsarchiv Zürich seine Promotionsakte eingesehen. Sowohl die schriftliche Hausarbeit aus dem ersten Nebenfach wie auch die schriftliche Klausurarbeit aus dem Hauptfach wurden jeweils mit der Note „Gut“ bewertet. Und Prof. Robert Faesi fasst sein kurzes Gutachten der Doktorarbeit in der Bemerkung zusammen „mit großem Eifer und reifem Verständnis“. Aus diesen Fakten resultiert schwerlich ein „Summa cum laude“, sondern das Verfahren wurde offensichtlich mit „Magna cum laude“ bewertet. Die Ergebnisse meiner Recherche im Staatsarchiv Zürich habe ich in meinem Buch „Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde“ (Würzburg 2007, 278–284) veröffentlicht. Nach dem Theologiestudium in Fourvière ist von Balthasar im Juli 1937 als schlichter Mitarbeiter nach München zurückgekehrt; von einer Leitung der berühmten Zeitschrift „Stimmen der Zeit“, wie auf S. 53 zu lesen ist, kann keine Rede sein. Bereits im Mai 1939 stand seine Versetzung nach Basel als Studentensensor fest. Die Exerzitien in Estavayer, die als Gründungsakt der Johannesgemeinschaft betrachtet werden, fanden vom 5. bis 12. August 1945 statt und nicht am 15. Oktober (56). Zu S. 101: Den Vortrag „Regagner une philosophie à partir de la théologie“ hat von Balthasar im Rahmen eines Symposiums im September 1981 in Namur gehalten. Zu S. 259, Anm. 1: Zum 80. Geburtstag von Karl Rahner hat sich von Balthasar nicht öffentlich zu Wort gemeldet. „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen“ ist der Titel des von Karl Lehmann herausgegebenen Bandes mit den Vorträgen, die am 11./12. Februar 1984 bei einem Festakt zu Ehren des Jubilars an der Universität Freiburg i. Br. gehalten worden sind.

Unabhängig davon bietet der Band auf einem hohen denkerischen Niveau eine Einführung in zentrale Themenfelder der Theologie Balthasars. Der Autor erweist sich als ein intimer Kenner des Œuvre, der seine Gedanken mit den passenden Textpassagen souverän belegen kann. Seine Kenntnis der deutschen Sprache ermöglicht ihm, von Balthasar anhand der Originaltexte zu interpretieren, so dass er mehrmals die Übersetzungen der französischen Ausgaben verbessert und präzisiert. M. LOCHBRUNNER

AUF ÖKUMENISCHER SPUR. Studien – Artikel – Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. *Gerhard Feige*. Herausgegeben von *Johannes Oeldemann*. Münster: Aschendorff 2011. 363 S., ISBN 978-3-402-12914-2.

Am 19. November 2011 vollendete Gerhard Feige (= F.), der Bischof von Magdeburg, sein 60. Lebensjahr. Aus diesem Anlass hat Johannes Oeldemann diesen Band zusammengestellt, der recht unterschiedliche Texte aus der Feder des Jubilars versammelt. Sie spiegeln

die Breite und Weite der Interessen und der Kompetenzen ihres Verfassers. Dieser war viele Jahre hindurch als Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie in Erfurt tätig und gehört seit langem mehreren und wichtigen ökumenischen Gremien an. Seit 1999 war er Weihbischof und ist seit 2005 Bischof von Magdeburg. F. stammt aus dem Bereich der ehemaligen DDR und verfügt über viele Erinnerungen an die Erfahrungen, die er dort gemacht hat. Außerdem war und ist F. ein wacher und kluger Zeitgenosse. Er war und ist den Menschen nahe, kennt ihre Fragen, versteht ihre Erwartungen und Hoffnungen und spricht ihre Sprache. Insofern entfaltet er vor ihnen und für sie seine Gedanken in klarer, einfacher und gleichwohl gründlicher Weise. Er verarbeitet viele theologische und historische Informationen und lässt Perspektiven in die Zukunft erkennbar werden.

Der Herausgeber hat charakteristische Texte aus der Feder von F. in vier Gruppen zusammengestellt. Die erste Gruppe ist überschrieben „Verwurzelt in der alten Kirche“. Hier kommt F. als Wissenschaftler zum Zuge. Die vorgelegten fünf Studien behandeln Themen aus der alten Kirchengeschichte, deren ausführlichste den Titel trägt: „Markell von Ankyra und das Konzil von Nikaia (325)“ (53–82). Sie ist ein Nachklang zu der großen wissenschaftlichen Arbeit des Verf.s zu Markell von Ankyra, die 1991 veröffentlicht wurde – „Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner“ (Leipzig 1991). Sie ist ein wichtiger Beitrag zur Deutung des Terminus „homouousios“, der im Zentrum des christologischen und trinitätstheologischen Dogmas steht. Die letzte der in der ersten Textgruppe veröffentlichten Studien – „Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung“ (92–114) – geht der Frage nach, in welcher Weise sich die katholische Kirche, sodann die evangelischen Kirchen und schließlich die Kirchen des Ostens auf das Erbe der altkirchlichen Theologie beziehen. Sie tun es in unterschiedlichen Formen und mit unterschiedlichen Zielen. F. erkennt in einer neuen Beachtung und Auswertung der Theologie der Kirchenväter eine Brücke, die die Kirchen bei ihrem Bemühen um vertiefte Beziehungen noch mehr als bisher beschreiten könnten.

Die zweite Gruppe der vom Hg. zusammengestellten Texte – „Im Dialog mit dem christlichen Osten“ (115–202) – nimmt den Leser mit auf den Weg der Bemühungen der katholischen Kirche, die Beziehungen zu den Kirchen orthodoxer Prägung zu vertiefen. Dieser Weg, so wird deutlich, war und ist nicht einfach; aber er hat bereits dazu geführt, dass diese Kirchen inzwischen die vielfache Nähe, die es zwischen ihnen in theologischen Grundentscheidungen gibt, entdeckt haben und dann auch zu leben versuchen. Auf einen Aufsatz aus dieser Gruppe sei wegen seiner zeitgeschichtlichen Aktualität – wir stehen im Jahre 2014, in dem die Ukraine einschneidende politischen Umwälzungen erlebt – eigens hingewiesen: „Die katholische Kirche in der Ukraine 1938–1998“ (140–163). F. lässt in die kirchliche Szene der Ukraine Einblick nehmen und verstehen, wie die Kirchen in die gesellschaftlichen Veränderungen verwickelt sind. Er lenkt den Blick in besonderer Weise auf die griechisch-katholische Kirche der Ukraine und auf ihre Aufgabe, einen eigenen Weg angesichts des Drucks, den sie immer wieder und von vielen Seiten erlebt und erleidet, zu gehen. Der Autor hat hier – wie auch in allen anderen Aufsätzen – eine Fülle relevanter Informationen in vorbildlicher Weise verarbeitet. Wer sich bezüglich des katholisch-orthodoxen Dialogs kundig machen möchte – historisch, theologisch –, tut gut daran, sich in die sechs in dieser Gruppe gesammelten Aufsätze zu vertiefen.

F. lebt und wirkt „im Lande Luthers“ und setzt sich seit langem für eine Vertiefung der Beziehungen zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche ein. Welche Erfahrungen er dabei gemacht hat und welche Erwartungen er dabei hegt, hat er mehrfach in Vorträgen und Aufsätzen dargelegt. Einige von ihnen sind in der dritten Gruppe der Texte zusammengestellt – „Ökumenisch im Lande Luthers“ (203–277). In einigen gibt er Rechenschaft von dem Weg, den die Kirchen bereits zurückgelegt haben. In anderen deckt er die Gründe dafür auf, dass es im katholisch-evangelischen Dialog nicht immer vorwärtsgeht, sondern bisweilen auch Stillstand eintritt oder gar Schritte zurück gesetzt werden. Und immer spürt der Leser, wie sehr F. von der Hoffnung getragen ist, dass sich die Brücken zwischen der katholischen und der evangelischen Welt verstärken lassen mögen. Dabei weist er mehrfach darauf hin, dass dazu eine Revision des Bildes Martin Luthers vonnöten ist. Sie ist auch möglich; denn der Reformator hat ja den Boden der gläubigen Offenheit für das, was Gott für uns Menschen gewollt und gewirkt hat, nicht verlassen. Was schon zu F.s Ausführungen über das katholisch-orthodoxe Gespräch an-

gedeutet wurde – dass sie aus einer soliden Kenntnis aller einschlägigen Themen stammen –, das trifft auch hier zu. So ist ihr Informationsgehalt reich und verlässlich und sind die Urteile, die der Verf. fällt, und die Hoffnungen, die er hegt, gut begründet. Ein für das katholisch-evangelische Gespräch wichtiges Thema kommt in den Überlegungen, an denen F. seine Leser und Hörer teilnehmen lässt, allerdings und bedauerlicherweise kaum zum Tragen: dass Gott die Kirche gegründet hat und bis ans Ende der Tage trägt und dass den Menschen Gottes Güte und Liebe dadurch zuteilwird, dass sie ihre Gliedschaft in Gottes messianischem Volk lebendig vollziehen. Und doch ist es gerade dieses Motiv, an dem sich die katholischen und die evangelischen Geister so folgenreich scheiden.

Die vierte Gruppe der Texte steht unter der Überschrift „Christsein aus ostdeutscher Perspektive“ (279–359). Hier handelt es sich um geistliche Texte aus den letzten Jahren. Es sind Predigten und Hirtenbriefe, in denen sich F. als Bischof äußert. Er nimmt in ihnen Stellung zu den aktuellen Herausforderungen, denen die Kirche begegnen muss. Und er ermutigt die Christen in den Gemeinden, ihren Glauben in dieser Zeit zu leben und zu bezeugen. Alle diese Texte fallen durch ihre Zeitsensibilität auf. Die geistlichen Impulse, die der Bischof gibt, ermuntern ebenso zur Anpassung an die Läufe der Zeit wie zur Unterscheidung von den Trends, die oft so mächtig sind, aber doch nicht zum Glauben führen und auch letztlich nicht menschenfreundlich sind.

Die Sammlung dieser verschiedenen Texte lässt das geistige und geistliche Profil des Magdeburger Bischofs gut erkennen. Sie bieten vielfältige Anregungen für das verantwortungsbewusste und im christlichen Glauben wurzelnde Leben der Christen in dieser Zeit.

W. LÖSER SJ

4. Praktische Theologie

GMAINER-PRANZL, FRANZ / NAORTANGAR, RODRIGUE M. (HGG.), *Christlicher Glaube im heutigen Afrika*. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung (Salzburger Theologische Studien; Band 49). Innsbruck: Tyrolia 2013. 381 S., ISBN 978-3-7022-3289-4.

Kirche (und Theologie) sind in vielen Ländern Afrikas von tiefgreifenden Umbrüchen geprägt. Nach kolonial bestimmten Anfängen und einer intensiven Suche nach der eigenen Kultur hat eine Reflexion über den Ort des christlichen Glaubens in Afrika eingesetzt. Mit dieser gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderung setzt sich der vorliegende Sammelband auseinander. Afrikanische und europäische Theologinnen und Theologen unternehmen aus unterschiedlichen Perspektiven eine *Standortbestimmung*, die ein Licht auf die postkoloniale Realität Afrikas wirft, zentrale Fragen und Problemstellungen der Theologie im afrikanischen Kontext aufzeigt und konkrete Herausforderungen und Entwicklungen des Lebens der christlichen Gemeinden diskutiert.

Das vorliegende Buch enthält 12 Beiträge. Auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. *Anke Graneß* (Die (post-)koloniale Situation in Afrika, 103–124) gibt einen Überblick über die Situation im „Schwarzen Kontinent“ seit dem Ende des Kolonialismus. Die Kolonisierung Afrikas hat (im Vergleich zu Amerika oder Indien) erst relativ spät begonnen. Dies änderte sich mit dem Beginn des sogenannten „Wettlaufs um Afrika“. Im Jahr 1884 berief der damalige deutsche Kanzler Otto von Bismarck die sogenannte „Kongokonferenz“ ein. Delegierte aus 14 Ländern einigten sich dort auf die sogenannte „Kongoakte“: Afrika wurde zwischen den Unterzeichnerstaaten des Abkommens in Interessensgebiete aufgeteilt. Auf der Grundlage der „Kongoakte“ folgte in den kommenden Jahren eine beschleunigte Eroberung Afrikas durch die europäischen Mächte. Bereits zur Jahrhundertwende war fast ganz Afrika unter europäischer Herrschaft. Die Ära des Kolonialismus in Afrika ging in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg zu Ende und lässt sich im Wesentlichen auf zwei Faktoren zurückführen: zum einen auf das Erstarken afrikanischer Unabhängigkeitsbewegungen ab den 1940er Jahren, zum anderen auf Rentabilitätsüberlegungen in den (durch den Zweiten Weltkrieg geschwächten) Mutterländern. Ein Kampf um die Herrschaft mit militärischen Mitteln war schlicht nicht

mehr zu finanzieren. Die Dekolonisation Afrikas begann 1951 im italienisch besetzten Libyen. Die politische Niederlage Großbritanniens in der Suez-Krise im Jahr 1956 war dann eine Art Katalysator für die Unabhängigkeitsbestrebungen der übrigen britischen und französischen Kolonien. Ghana erhielt 1957 als erstes schwarzafrikanisches Land seine Unabhängigkeit. Simbabwe wurde 1980 als letztes Land unabhängig. – Die ersten unabhängigen Regierungen traten ein schweres Erbe an. Ihre Staaten waren selten historisch gewachsene, sondern durch die willkürliche Grenzziehung der Kolonialmächte künstlich entstandene Gebilde. Als Ergebnis sind nahezu alle afrikanischen Staaten Vielvölkerstaaten mit einer großen sprachlichen und religiösen Vielfalt.

Auf diese religiöse Sachlage geht *Klaus Hock* (*Unruhiges Gelände. Die gegenwärtige Situation afrikanischer Kirchen und die Frage nach Möglichkeiten und Bedingungen afrikanischer Kirche-Seins, 125–144*) ein. Er beschreibt die Herausforderungen, vor die sich die afrikanischen Kirchen gestellt sehen, in sechs Punkten: 1) Die afrikanische Kirchenlandschaft ist voller Spannungen. Diese ergeben sich aus dem rapiden Wachstum der Kirchen, aus einer Neigung zum Fundamentalismus und aus einer dezidierten Berufung auf afrikanische Kultur und Tradition. „Die Art und Weise, wie die afrikanischen Kirchen ihre eigene Position zwischen diesen verschiedenen Anliegen und Ansinnen [...] aushandeln, [...] wird nicht unerheblich darüber mitbestimmen, wo sie ihre eigene künftige Mitte finden“ (133). 2) In den letzten Jahren haben Konflikte zwischen Muslimen und Christen sprunghaft zugenommen. Als Beispiel mag Nigeria gelten, und dort vornehmlich der sogenannte „Middle Belt“, wo der vermeintlich muslimische Norden mit dem vermeintlich christlichen Süden geographisch zusammentrifft. 3) Der Stellenwert der Theologie in Afrika bedarf noch einer genaueren Bestimmung. Nach Hock gehört aber die denkerische Durchdringung des christlichen Glaubens auf jeden Fall zur Signatur des Christentums. 4) Die Vielfalt der Kirchen und Konfessionen, die im alten Europa vorhanden ist, wurde in Afrika noch vermehrt. Die Kritik vieler afrikanischer Christen am Missionsprozess ist deshalb häufig mit dem Vorwurf verknüpft, die Missionare aus dem Norden hätten ihre religiöse Zersplitterung unreflektiert auch nach Afrika exportiert. 5) Die afrikanischen Kirchen müssen stets „kontextuell“ denken und agieren. Bei der „Kontextuellen Theologie“ geht es um eine Inkulturation des Christentums, die sich den soziokulturellen und religiösen Veränderungen zu stellen sucht, um den Menschen das Evangelium zur Geltung bringen zu können. 6) Es gibt auch „afrikanische Kirchen“ jenseits Afrikas. Diese ergeben sich daraus, dass viele afrikanische Kirchen Beziehungen haben zu Partnerkirchen in der nördlichen Hemisphäre, die von ihren eigenen (afrikanischen) Mitgliedern gegründet worden sind. Diese Austauschprozesse zwischen geographisch unterschiedlich lokalisierten Kulturen und Religionen haben für die afrikanischen „Heimatkirchen“ nicht unerhebliche Konsequenzen.

Franz Gmainer-Pranzl („Ganz Christ und ganz Afrikaner?“ Paradigmen theologischer Kontextualisierung in der Dialektik afrikanischer Lebenswelten, 167–218) stellt die programmatische Frage: Kann ein Afrikaner Christ sein, ohne seine eigene (afrikanische) Kultur aufzugeben? Um auf diese Frage eine Antwort zu geben, arbeitet der Autor fünf „Prüfsteine“ bzw. Kriterien heraus, die an eine christliche Glaubenspraxis und eine theologische Reflexion angelegt werden müssen: 1) Eine authentische afrikanische Theologie muss eine kontextuelle urbane Theologie sein. „Die Entwicklung einer solchen afrikanischen urbanen Theologie sollte als eigene kirchliche Aufgabe vorangetrieben werden – nicht zuletzt auch deshalb, weil die Kirche in diesen neuen Erfahrungsfeldern Entscheidendes lernen kann“ (211). 2) Eine authentische afrikanische Theologie muss eine „responsive“ Christologie sein. Hat die frühere Theologie in Afrika Jesus Christus weithin als „Kolonialherrn“ (vgl. 211) verstanden, so wäre jetzt Jesus Christus zu verstehen als (theologische) Antwort auf einen Anspruch, „der *alle* Kulturen herausfordert, aber auch in allen Sprachen dieser Welt kommunizierbar ist“ (212; Hervorhebung im Original). 3) Eine afrikanische Theologie muss im interreligiösen Dialog stehen. Was viele Christen in Europa erst mühsam lernen mussten, ist für die afrikanische Kirche von Anfang an alltäglich: die Koexistenz mit dem Islam und den Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen. 4) Eine afrikanische Theologie versteht die Kirche als „Familie Gottes“. Damit ist zum einen die tiefe Verbundenheit aller, die an Christus glauben, gemeint. Zum anderen ist damit die Lebensstruktur der Kirche bezeichnet, die nicht in großen Pfarreien,

sondern in „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ besteht. 5) Authentische afrikanische Theologie setzt eine echte afrikanische Philosophie voraus, die allerdings erst noch entwickelt werden muss. In den (afrikanischen) Priesterseminaren wird bisher häufig nur eine europäische „Schulphilosophie“ doziert. – Eine afrikanische Theologie, die (zumindest ansatzweise) den eben entwickelten Kriterien entspricht, dient dem Leben und der Versöhnung. „Zugleich Christ und Afrikaner im Dienst am Leben und an der Versöhnung zu sein – diese Perspektive vermittelt Hoffnung; sie zeigt, welchen Weg die afrikanische Theologie gegangen ist und welchen Beitrag sie gegenwärtig leisten kann“ (217).

Agbonkhanmeghe E. Orobator (Die Kirche der Zukunft oder die Zukunft der Kirche in Afrika. Eine Einschätzung, 219–233) benennt sechs zentrale Herausforderungen der Kirche in Afrika in ihrem Bestreben, eine glaubwürdige Mission auf dem schwarzen Kontinent zu übernehmen: 1) Kirche und Politik. Religion und Kirche sind in Afrika tief involviert in die politischen Verhältnisse des Kontinents, aber noch fehlt es der Kirche an wirksamen Mitteln, um die Politik zu beeinflussen. Bisweilen geben auch sog. christliche Staatsmänner (wie früher Mobutu Sese Seko im Kongo oder jetzt Robert Mugabe aus Simbabwe) kein gutes Beispiel. Unser Autor schlägt vor, die katholische Soziallehre (mit ihren Werten und Prinzipien) als nützliches Instrument zu entwickeln, das so weit wie möglich verbreitet werden sollte. 2) Zusammenarbeit mit anderen religiösen Gruppierungen. Afrika ist die Heimat einer Vielzahl von Religionen und religiösen Traditionen. Diese Tatsache verpflichtet die Kirche nicht nur zu einer Zusammenarbeit mit anderen christlichen Konfessionen, sondern auch zu einer solchen mit anderen religiösen Traditionen wie dem Islam oder den traditionellen afrikanischen Religionen. 3) Armut und Unterentwicklung. Die Kirche in Afrika wächst rasant; aber dieses Wachstum geschieht im Kontext weit verbreiteter Armut. So stellt sich die Frage, welche Antworten die Kirche auf Armut und Unterentwicklung in Afrika zu bieten hat. Noch beschränkt sich die Arbeit der Kirche fast nur auf den Bereich der Bildung und der Gesundheitsversorgung. 4) Sexualität und Kirche. „Die Kirche ist gut darin, Kampagnen zu Einzelthemen wie Abtreibung, Verhütung und Homosexualität zu fahren, aber schwach darin, eine vollständige und konsistente Ethik zu entwickeln, die alle Aspekte des Lebens in Afrika inklusive des politischen Lebens berücksichtigt“ (229). Zudem wird die afrikanische Kirche – wie andere Kirchen in der Welt auch – durch die Missbrauchsfälle erschüttert. 5) Frauen in der Kirche. (Vgl. auch den Beitrag von Rose Uchem, der weiter unten noch angezeigt werden soll.) Die Kirche des Südens scheint noch immer eine Bastion der Männer zu sein. In einer Kirche, die sich selbst als Familie versteht, müssten Frauen eigentlich eine zentrale Rolle spielen. 6) Kirche und Integrität der Schöpfung. In Afrika wächst zwar die Sorge um Umwelt und Ausbeutung der Natur, aber Ökologie führt noch immer ein Dasein am Rande. Doch wird in der Zukunft eine korrekte Analyse des theologischen Selbstverständnisses der Kirche in Afrika nicht die Bedeutung der ökologischen Anliegen ignorieren können.

Einem delikaten Thema widmet sich der Beitrag von *Rodrigue M. (Mianro) Naortangar* (Theologisches Erbe eines Dissidenten. Der Beitrag von Fabien Eboussi Boulaga zu einem heutigen Offenbarungsverständnis in Afrika, 235–253). Durch sein Buch „Christianisme sans fétiche. Révélation et domination“ (Paris 1981) geriet Eboussi in die Kritik. Er zog sich dann zurück und verließ die Gesellschaft Jesu. Eboussi hat eine ganz neue „afrikanische Spiritualität“ entwickelt. Dafür spannt er den Bogen weit hinaus bis zum Aufstand der Makkabäer (175 bis 134 v. Chr.). Diesen Aufstand versteht Eboussi als Antwort auf die (durch die Unterwerfung unter die griechischen Eroberer hervorgerufene) Identitätskrise der Juden. Die Botschaft Jesu Christi entwickelt sich vor diesem historischen Hintergrund. Damit verbunden ist ein ganz neuer Begriff von Offenbarung. Offenbarung bedeutet Selbstverwirklichung bzw. „Selbstwerdung“ oder Authentizität. „Der Mensch als Abbild und Kind Gottes wird zum Sakrament, zum Mittel zu Gott. Der Königsweg zu Gott ist die Personwerdung; den göttlichen Ruf jagen, sich als ‚Person‘ zu verwirklichen, treu und verantwortungsvoll, das ist der wesentliche Seinsgrund des Menschen“ (241). – Der Rez. hat den vorliegenden Beitrag mit wachsender Spannung gelesen. Sollte Naortangar seinen früheren Mitbruder Eboussi auch nur halbwegs richtig verstanden und dargestellt haben, dann wird man die (christliche) Missionierung in Afrika völlig neu überdenken müssen.

Zuletzt soll noch der Artikel von *Rose Uchem* (Die Rolle der Frau in der afrikanischen Gesellschaft und Kirche, 255–278) kurz vorgestellt werden. Die Autorin erläutert die Unterordnung der Frau und ihre Marginalisierung an drei Beispielen: 1) Besitz bzw. Eigentumsrecht. Der Besitz von Grundeigentum ist ein Indikator für ein gewisses Maß an Macht. Viele Männer in Afrika neigen jedoch (aufgrund patriarchaler Gewohnheiten) dazu, Frauen das Besitzrecht abzusprechen. Gleichzeitig streben sie den „Besitz“ von Frauen an. Diese sind zuerst Besitz ihrer Väter, später ihrer Ehemänner. Sogar Ordensfrauen erfahren eine ähnliche patriarchale Kontrolle. Auch wenn sie Expertinnen auf ihrem Gebiet sind (als Leiterinnen von Schulen, Krankenhäusern oder katechetischen Einrichtungen), werden sie stets von einem Kleriker überwacht. 2) Fehlende Mitsprache in der Gesellschaft. Es ist in Afrika weithin gängige Praxis, Frauen weder ernsthaft anzuhören noch sie in Entscheidungsfindungen und politische Belange einzubeziehen. Frauen wird in entscheidenden Fragen kein Gehör geschenkt. Einzelne Gegenbeispiele bestätigen nur die Regel. Man wird sogar der Meinung sein dürfen, dass die Situation der Frauen in der Kirche noch schlechter ist als in der übrigen Gesellschaft. 3) Situation im Privatbereich. Traditionen und Konventionen lassen Menschen glauben, dass die Rolle der Frau im Kochen, Putzen und der Pflege von Kleinkindern besteht. Ein gleichberechtigtes Partnerschaftsmodell ist noch weithin „Zukunftsmusik“. – Rose Uchem zieht am Schluss ein eher negatives Fazit: „Die überkommene Vorstellung und Praxis einer Hierarchie zwischen beiden Geschlechtern (Unterordnung der Frau) in Kirche und Familie bilden die Hauptursache von Ausbeutung und Marginalisierung der Frauen. Sie wurzelt in kulturellen und biblischen Mythen über Frauen und geht mit den frauenfeindlichen Lehren der Kirchenväter einher, die in den Priesterseminaren gelesen und von einer veralteten Theologie, die in den Kirchen gepredigt wird“ (277).

Diese wenigen „Kostproben“ mögen genügen. Sie haben hoffentlich gezeigt, dass es sich sehr lohnt, dieses hervorragende Buch zu konsultieren. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. – Leider enthält die Arbeit keine Verzeichnisse. Zumindest ein Personenregister hätte man ihr unbedingt begeben müssen.

R. SEBOTT SJ

ABMEIER, KARLIES / BORCHARD, MICHAEL / RIEMENSCHNEIDER, MATTHIAS (HGG.), *Religion im öffentlichen Raum* (Religion – Staat – Gesellschaft; 1). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2013. 240 S., ISBN 978-3-506-77593-1.

Die Verhältnisbestimmung von Religion und säkularer Gesellschaft in der doppelten Komplexität (1) der Pluralität von Religionen und (2) der unterschiedlichen Regelungen in den Ländern nicht nur Europas, sondern auch in den verschiedenen Kulturbereichen der Welt, ist ohne Zweifel eines der dringendsten politisch-ethischen Probleme des freiheitlichen Verfassungsstaates im beginnenden 21. Jhd. Wie aus der Einleitung des Bandes hervorgeht, wird es in den versammelten Beiträgen in vier Schritten behandelt: Ausgehend von einer kritischen Diskussion der Bedeutung von Theologie und Religion in der Öffentlichkeit (13–65) wird die rechtlich-politische Wirklichkeit dieses Verhältnisses in Deutschland aus Sicht der drei monotheistischen Religionen unter die Lupe genommen, wobei auch das islamische Rechtsdenken und die islamische Theologie in ihrer Dynamik betrachtet werden (67–149). Diakonie, Caritas und Barmherzigkeit und damit die soziale Bedeutung der Religionen für den säkularen Staat sind Thema des dritten Teils. Sie erwachsen aus einer sozialen Verpflichtung seitens der Religionen selbst, sind somit nicht als Pflicht der Religion dem Staat gegenüber, sondern aus dem Wesen des Religiösen selbst zu verstehen (151–199). Abschließend wird der Blick auf die unterschiedliche Realität in den europäischen Nachbarländern Frankreich, Großbritannien und Niederlande gelenkt (205–237). Besonders auf die ersten beiden Punkte, welche die theoretische Seite der behandelten Problematik reflektieren, möchte der Rez. im Einzelnen eingehen.

Hans Maier weist zunächst darauf hin, dass die globale Tendenz nicht zur Säkularisierung, sondern zur „Deprivatisierung“ von Religion führt (15), wobei die wachsende Zahl der in einem politischen Kontext aufeinandertreffenden Religionen nicht per se ein Anwachsen des Konfliktpotenzials bedeuten müsse, wie besonders der Blick auf Deutschland lehre (16; vgl. Beitrag von Waldhoff, 76). Dies bedeutet natürlich, dass nicht an das Wesen der Religion, sondern an die politische und verfassungsmäßige Re-

gelung des Zusammenlebens die Frage nach Konflikt oder Frieden zwischen den Religionen gerichtet werden muss. Damit ist, wie aus den folgenden Seiten hervorgeht, nicht gesagt, dass die politische Ordnung die im Alltag von öffentlichen Gebetsriten über religiöse Kleidungsstücke bis zum Bau von Gotteshäusern reichenden Konfliktfelder beseitigt. Es ist lediglich gemeint, dass das Grundrecht auf Religionsfreiheit zwar weit ausgelegt, dennoch aber stets im Zusammenhang mit der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit gesehen werden muss (22 f.). Das Kruzifix-Urteil der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte im Fall Lautsi aus dem Jahr 2011 wird diesbezüglich als gegenwärtiger Standard positiv bejaht (25 f.).

Heinrich Bedford-Strohm lokalisiert im Anschluss „öffentliche Theologie“ am Schnittpunkt von moralischem Anspruch und Sachkompetenz (28 f.). Er dehnt deren Aufgabe mit Habermas auch auf die säkularen Bürger aus, wodurch sie zur „Politikberatung“ werde (30 f.). Mit Luther, Melancthon und Bonhoeffer werden dann die vier „Dimensionen öffentlicher Rede der Kirche“ in Trauer- und Katastrophenbewältigung als Reden und Schweigen sowie als Politikberatung und prophetisches Handeln identifiziert (35–38).

Von spezifischem Interesse ist in diesem ersten Teil der Beitrag von *Hermann Lübke*, der, ausgehend von der Feststellung des faktisch überwundenen radikalen Laizismus, die zukünftige staatskirchenrechtliche Diskussion aus ihrer noch apologetischen Haltung auf die Basis der neuen Tatsache stellt, dass das volkskirchliche Glaubensfundament mittlerweile erodiert ist (42 f.): „Die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse sind im zivilen öffentlichen Leben geltungsindifferent und damit bis in die Politik hinein irrelevant geworden“ (44). Aufgrund der sich rasch wandelnden öffentlichen Meinung zur „Selbstverständlichkeit“ der staatlichen Kirchenfinanzierung legt es Lübke daher den Kirchen verhandlungstheoretisch nahe, die Ablösung der Staatsleistungen „als Sache ihres eigenen Interesses jetzt in Anspruch“ zu nehmen (45). Weitere problematische Punkte im gegenwärtigen Staatskirchenrecht seien die Behandlung von Religion und Ethikunterricht als Äquivalente, was der „Ethisierung“ von Religion Vorschub leiste (46 f.). Ferner ist das geltende Staatskirchenrecht von der Trennung von religiöser und bürgerlicher Gemeinschaft geprägt, was vor allem auf den Islam nicht anwendbar sei (50). Eine Ablösung des alten Staatskirchenrechts durch die Idee der Zivilreligion amerikanischer Inspiration ist deswegen sein Vorschlag – denn Zivilreligion meine nicht Privatisierung, sondern im Gegenteil die Präsenz der Religion im öffentlichen Raum (55 f.).

Mit der Bemerkung, die Idee der Zivilreligion führe dazu, dass die USA keinen Gottesbezug in der Präambel vonnöten hätten, leitet Lübke zum Beitrag *Bernhard Felmburg* über den „Gottesbezug in den europäischen Verfassungen“ (59–65) über, welcher nur die polnische und die deutsche Variante als „mustergültig“ für Gottesbezüge“ bezeichnet (64), sowie zum zweiten, politisch-juridischen Teil des Bandes. *Christian Waldhoff* entlarvt die These Carl Schmitts von der Neutralität des modernen Staates mit José Casanova als „historischen Mythos“, da auf die konfessionellen Bürgerkriege zunächst der Konfessionsstaat folgt (68). Auch das heutige Neutralitätsverständnis sei das der „respektvollen Nicht-Identifikation“, und darüber hinaus „auf den verschiedenen Stufen der Rechtsordnung zu unterscheiden“ (69). Dabei bewertet der Staat nicht die dogmatischen Inhalte der Religion, sondern das Handeln von Religionen nach ihrer Verfassungskompatibilität (70 f.). Es sei unbestreitbar, dass vor allem das Christentum viele Rechtsnormen und -institute beeinflusst habe, wobei dessen religiöser Gehalt juristisch neutralisiert worden sei: Damit bestünde die Tragik des Christentums darin, dass sein „große[r] Erfolg [...] einen Anteil an seiner abnehmenden Attraktivität“ habe (75). Abschließend wird der hauptsächlich kritische Fall der Staatsneutralität nicht bei Konflikten zwischen Religionen, sondern zwischen einer Einzelperson und einer Religion individuiert, v. a. wenn es um den Austritt aus einer Religion geht, den die betreffende Religion nicht gestattet (76 f.).

Hans Michael Heinig nimmt die im Band mehrmals angesprochenen Auseinandersetzungen um Kruzifix und Kopftuch auf, um in sechs Thesen, welche auch die jüdische Kippa mit einschließen, darauf zu verweisen, wie die Diskussion um Symbole selbst „symbolisch“ wird, da man im Grunde um das richtige Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit ringt (82). Sich über die „Selbstsäkularisierung“ der Kirchen wundernd, da sie das bayerische Argument des Kreuzes als Kultursymbol vollständig mittrugen, aber auch das Theologisieren des Bundesverfassungsgerichts ablehnend (84), stimmt

Heinig dem Beschluss des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte zu, die Regelung an die politische Instanz zurückzuverweisen. Es sei jedoch verfehlt, daraus eine „carte blanche“ für den Gesetzgeber in Religionsangelegenheiten abzuleiten. Stets seien die grundrechtlichen Schranken der negativen Religionsfreiheit etwa der Schüler im Gegensatz zur symbolischen Religionsbekundung der Lehrer sowie des Mäßigungsgebots ausreichend mit zu berücksichtigen (86). Letztere Differenzierung findet sich im Beitrag *Time Steins* nicht mehr, der lediglich bei der gesetzgeberischen Respektierung der Religionsfreiheit ansetzt, um diese ausnahmslos für alle Individuen zu fordern (90). Die Autorin zielt stattdessen darauf ab, das Recht der Religionsfreiheit mit der Tugend der Toleranz in eine normative Balance zu bringen (94).

Auf die Modernisierungs- und Reformfähigkeit des Islam gehen *Mathias Rohe* und *Mouhanad Khorchide* ein. Islamisches Recht, welches nur einen Teil der Scharia darstelle, sei in ein göttlich-unveränderliches und ein diesseitig-veränderliches unterscheidbar, so Rohe (97). So seien die „kampforientierten Schwertverse in Sure 9, 29ff.“ historisch bedingt und mithin nicht absolut, weswegen dem „auf friedlichen Ausgleich zwischen den Religionen hin ausgerichtet[e]n Vers 61 in Sure 8“ Vorrang zukomme: „Mit alledem verliert die Aussage, Gott alleine sei der Normengeber, weitgehend an innerem Gehalt: Es sind stets – fehlbare – Menschen, welche die Normen auffinden, gewichten und interpretieren, und das Ergebnis ist ein menschliches Konstrukt, das steter Veränderung unterliegt“ (99). Besonders zentral ist dabei das Beispiel des Glaubensabfalls. Rohe zufolge kommt die islamische Rechtsinterpretation zum Ergebnis, dass der Koran selbst nur jenseitige Strafen ankündige. Diesseitige politische Strafen betreffen in einigen Äußerungen Mohammeds lediglich den Tatbestand des Hochverrats, nicht aber den Religionswechsel als solchen (103). In dieser Interpretation ist mithin das Menschenrecht der Religionsfreiheit vollauf mit dem Islam vereinbar. Insgesamt habe das moderne Rechtsverständnis im Islam durchaus die Partikularität der meisten regionalen Traditionen überwunden, wobei Rohe trotz vieler und trauriger Rückschläge und einer insgesamt unübersichtlichen aktuellen Lage, die viele Momente traditionalistischer Re-Islamisierung enthält, dennoch die Modernisierungstendenz herausstellt (100–102, 104–106). Khorchide bestätigt die Darlegung Rohes zur Partialität, Interpretations- und Modernisierungsoffenheit des islamischen Rechts (114f.) und untersucht dabei näherhin den Zusammenhang zwischen Islam und Liberalismus bzw. Demokratie. Dabei stellt er zunächst die Identifikation dieser Staatsform mit dem christlichen Erbe infrage: Es gebe kein religiöses Begründungsmonopol für Liberalismus und Demokratie, sondern zentral sei die Frage nach dem Beitrag, den eine Religion zu einer solchen politischen Kultur leisten könne (111f., 114). Der Islam sei dazu in der Lage, da der Koran, Khorchide zufolge, „diskursiv offenbart [wurde], er ist also das Resultat von Dialog, Debatte, Argumentation, Annahme und Zurückweisung“ (117). Ein instruktionstheoretisches Verständnis der Koranoffenbarung wird also zu Gunsten des Gedankens einer dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch abgelehnt (118–120). Diese eignet sich sodann zu einer islamischen Begründung der „Grundwerte der Demokratie“ (121–123). Entgegen denjenigen Gelehrten, welche die Gesellschaftsordnung direkt aus dem Koran ableiten wollen, muss betont werden, dass auch für den Islam ebenso die Vernunft ein Medium der Offenbarung darstellt, wie dies etwa bei Ibn Ruschd (Averroes) zum Ausdruck kommt (123). So muss der Islam nicht notwendig als Gesetzesreligion interpretiert werden, sondern man kann beispielsweise im 19. Jhd. demokratische Traditionen im Islam selbst eruieren (124–126).

Walter Homolka erörtert im Anschluss das Neuerstarken der Intensität und Pluralität des jüdischen Lebens in Deutschland, ausgehend vom Holocaust, wobei er vor allem die letzten beiden Jahrzehnte analysiert (127–139). *Thomas Rachel* reflektiert zum Abschluss des zweiten Teils über die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologien in Deutschland als Beitrag zur Begründung und Pflege der Demokratie, dabei die bereits von Meier erwähnte These Casanovas sowie das mehrfach genannte europäische Kreuzurteil aufnehmend (141–149).

Im dritten Teil werden die theoretisch erörterten Zusammenhänge durch praktische Überlegungen zur diakonisch-sozialen Relevanz der Religionen für den säkularen Staat aus interreligiöser Perspektive betrachtet. *Hermann Kues* rekurriert dabei auf die Tradition der katholischen Soziallehre, während es *Johannes Stockmeier* aus evangelischer

Sicht um die aktuelle Situation der Diakonie geht. *Peter Neher* integriert diese Erwägungen mit einem Blick auf die katholische Caritas, *Hamideh Mobagbegbi* dagegen aus islamischer Perspektive. *Hans Ulrich Anke* und *Ansgar Hense* reflektieren über die Finanzierungssituation der Kirchen in Deutschland, bevor *Bernhard Vogel* gesellschaftliches Engagement aus dem Glauben heraus abhandelt.

Im vierten und letzten Teil des Bandes legen *Vincent de Féligonde*, *Jørgen S. Nielsen* und *Sophie van Bijsterveld* die Lage in Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden dar.

Trotz der inhaltlichen Nähe der 21 (!) Beiträge ergeben sich praktisch keine thematischen Wiederholungen (lediglich einige Beispiele und Teilargumente kehren wieder). Im Gegenteil: Die verschiedenen Artikel greifen sehr gut ineinander. Bei der großen Anzahl der versammelten Autoren und der doppelten Komplexität des Bandes (interreligiös und international) ist dies eine große herausgeberische Leistung. Inhaltlich sind die meisten Artikel, von wenigen Ausnahmen abgesehen, von großer theoretischer wie wissenschaftlicher Qualität, ohne dass die Lesbarkeit darunter leidet. Daraus ergibt sich eine empfehlenswerte und vor allem aktuelle Nachschlage- und Informationsquelle zum Thema „Religion im öffentlichen Raum“.

M. KRIENKE

DER „FALL“ TEBARTZ-VAN ELST. Kirchenkrise unter dem Brennglas. Herausgeber: *Joaquim Valentin*. Freiburg i. Br.: Herder 2014. 206 S., ISBN 978-3-451-31244-1.

Der Bischof von Limburg, Franz-Peter Tebartz-van Elst, geriet wegen umstrittener Personalentscheidungen, einer eidesstattlichen Falschaussage, vor allem aber wegen erheblich gestiegener Baukosten seines Bischofshauses bundesweit in die Kritik. Nachdem der Abschlussbericht der externen kirchlichen Prüfung durch eine eigens eingesetzte Kommission der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt worden war, nahm Papst Franziskus den vom Bischof angebotenen Amtsverzicht an. Wie es zu dieser Entscheidung kam, wird im vorliegenden Buch in zehn Beiträgen beschrieben. Diese sollen nun kurz vorgestellt werden.

Daniel Deckers (Abgang mit Stil, 11–23) gibt in einer Art Essay einen Überblick über die Ereignisse in Limburg zwischen dem 20. Januar 2008 (Amtseinführung des Bischofs) und dem 26. März 2014 (Annahme des Amtsverzichts durch Papst Franziskus). Weil in den nachfolgenden Beiträgen die einzelnen Ereignisse noch genauer beleuchtet werden (und weil Deckers ohne Angabe von Quellen arbeitet), will ich an dieser Stelle nur ein allgemeines Urteil unterstreichen: Tebartz-van Elst wurde von einem Lügengebäude begraben. „Aber nicht jenes vermeintliche der Medien, sondern eines, das er sich mit Hilfe von Anwälten und Beratern über Jahre hinweg selbst gezimmert hat“ (21). – *Christian Klenk* (Medialisierter Skandal oder skandalöse Medien? Eine kritische Betrachtung der Berichterstattung im Fall Tebartz-van Elst, 25–50) geht der Frage nach, ob der Limburger Bischof Opfer der Medien geworden ist. Dies wurde bisweilen behauptet. Die heftigste Medienschelte kam von Kardinal Gerhard Ludwig Müller. Der Präfekt der Glaubenskongregation behauptete, die Vorwürfe gegen den Limburger Bischof seien eine reine Erfindung von Journalisten. Diese Kritik an den Medien ließ sich aber nicht aufrechterhalten, da im März 2014 der Prüfbericht, der im Auftrag des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz angefertigt worden war, veröffentlicht wurde. Danach war klar: „Tebartz-van Elst trägt, ausweislich des Prüfberichts, zwar nicht die alleinige, aber doch die Hauptverantwortung für die Verfehlungen in der Affäre um das Bischofshaus“ (44). – Mit viel Gewinn habe ich den Beitrag von *Gregor Maria Hoff* (Apostolische Entflechtung. Ekklesiologische Anmerkungen zum Fall Limburg, 51–68) gelesen, nicht nur deshalb, weil der Autor sehr vornehm mit unserem Bischof umgeht, sondern vor allem, weil er den vorliegenden Skandal auf einer mehr ekklesiologischen Ebene verhandelt – in der Sprache jedoch leider oft arg sibyllinisch! Zwar stellt der Autor zunächst fest: „Der kirchliche Prüfbericht zum Fall Limburg hat [...] reinigend gewirkt, aber auch deutlich gemacht, wie notwendig der kritische Blick von außen war. Ohne die journalistische Berichterstattung und den öffentlichen Druck erscheint es mehr als zweifelhaft, ob es angesichts prominenter bischöflicher Verteidigung mit ihren eigenen Immunisierungseffekten zu einer wirklichen Aufklärung gekommen wäre“ (54). Aber bei diesem Blick von außen darf es nicht bleiben. Das Bischofsamt muss *von innen her* neu bestimmt und relativiert werden. Der

Bischof hat keine Macht, auf die er pochen könnte, sondern eine Vollmacht, die auf Gott und Jesus Christus hin transparent bleiben muss. „Der Bischof ist nichts ohne Christus; er muss sich bestimmen lassen von der Christus-Nachfolge im Zeichen des Kreuzes. Seine Macht ist geliehen, aber sie wird real ausgeübt. Der Diskurs darüber ist seinerseits machtvoll, weil er an spezifische Auslegungskompetenzen des Bischofs als Lehrer gekoppelt bleibt. Diese Verschränkung lässt sich theologisch nicht auflösen, aber lebenspraktisch anders regulieren. Dafür spricht, dass sich die wirkliche Ohnmacht bischöflicher Leitung in der Wahrnehmung ihrer Macht durchsetzt“ (61). – Auch in dem Beitrag von *Josef Freitag* (Bischofsamt – Anspruch und Ausübung, 69–89) geht es nicht unmittelbar um Tebartz-van Elst, sondern darum, was wir aus diesem Fall lernen können. Die durch die Amtsführung von Franz-Peter Tebartz-van Elst ausgelöste Krise in der Kirche ist mit seinem Rücktritt als Bischof von Limburg nicht ausgestanden, geschweige denn gelöst. Sie stellt vielmehr nach der eingetretenen Beruhigung der unmittelbaren Spannungen die Frage nach der Ausübung des Bischöfsamtes in neuer Weise. Was der Autor des vorliegenden Beitrags bemängelt, ist das Fehlen einer *Verwaltungsgerichtsbarkeit* in der katholischen Kirche. „Die Tatsache, dass die katholische Kirche in Deutschland keine Verfahrensregelungen in dieser Sache hat, trifft sich mit der Tatsache, dass der ‚Fall Limburg‘ nicht durch kirchliche Stellen, sondern durch die Presse und [...] durch den Gang an die Öffentlichkeit durch ein Mitglied des Vermögensverwaltungsrats des Bischöflichen Stuhls ins Rollen gekommen ist“ (87). Es ist höchste Zeit, für das Bischöfamt Regelungswege zu suchen, die auch bei fehlender Einsicht oder im Falle von Krankheit oder von Amtsunfähigkeit greifen können. – „Was tun, wenn das Vertrauen endet?“. Diese Frage stellen *Michael N. Ebertz* und *Lucia Segler* (91–118). Sie weisen darauf hin, dass es nicht nur ein Vertrauen in Personen gibt, sondern auch ein Vertrauen in eine Institution, ein sogenanntes „Institutionsvertrauen“ (vgl. 98f.). Dieses lebt vom Charisma des Leiters (einer Institution) und von seinem Erfolg. Bleibt der Erfolg aus, so hat seine charismatische Autorität ein Ende. So war es im Falle des Limburger Bischofs. „Nicht nur das Wohlergehen blieb aus, es wuchs auch das wechselseitige Misstrauen und die Scham unter den Kirchenmitgliedern, einer sozialen Gruppe (Bistum, Kirche) zuzugehören, deren Leitung weder als Vorzeigemodell für die kirchliche Moral noch als Vorbild gesellschaftlicher Moralität dienen konnte“ (117). – Sehr konkret wird in seinem Aufsatz *Thomas Schüller* (Zu einigen kirchenrechtlichen Dimensionen der Causa Tebartz-van Elst, 119–148). Er nennt eine ganze Reihe von Verstößen des Bischofs gegen universal- und partikularkirchenrechtliche Normen. Sie können hier in ihrer Gänze nicht einmal annähernd aufgelistet werden. Ich begnüge mich damit, beispielhaft drei Delikte zu benennen: 1. Im Ergebnis wird man dem Abschlussbericht der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zustimmen müssen, wenn dort festgestellt wird, dass „die Beispruchsrechte von Konsultorenkollegium (Domkapitel) und Vermögensverwaltungsrat (Verwaltungskammer), sei es in ihrer Eigenschaft als Kontrollorgane der Diözese oder sei es als Organe des Bischöflichen Stuhls gemäß seinem Statut von 2003 [...] für das vom Bischof verantwortete Bauprojekt nicht beachtet“ (124) wurden. 2. Hinzu kommen im Bericht aufgelistete Verstöße gegen das diözesane Baustatut und Normen des Kirchenvermögensverwaltungsgesetzes (vgl. 124). 3. Strafrechtlich wäre zu prüfen, ob Bischof Tebartz-van Elst und sein ehemaliger Generalvikar Kaspar nach can. 1389 § 2 CIC durch rechtswidrige Setzung oder Unterlassung eines Aktes der Kirchengewalt zum Schaden eines Dritten gehandelt haben. „Könnte eine solche strafbare Handlung aus der geschilderten vermögensrechtlichen Perspektive nachgewiesen werden, wäre sie mit einer gerechten Strafe zu belegen“ (129). – *Klaus Lüdicke* (Begünstigt das kirchliche Arbeitsrecht missbräuchliche Machtausübung in der katholischen Kirche?, 149–156) hat den „Fall Patrick Dehm“ vor Augen. Dehm war (bis zum Sommer 2012) zuständig für das „Haus der Begegnung“ in Frankfurt am Main. Er soll bei einer Begehung dieses Hauses durch Immobilienfachleute die Bemerkung gemacht haben, jetzt „verscherbele“ der Generalvikar für den Bau des Bischofshauses schon das Tafelsilber des Bistums. Tebartz-van Elst und Kaspar waren der Meinung, die gemachte Bemerkung sei ein zureichender Kündigungsgrund. Sie war es nicht. Bischof und Generalvikar verloren vor dem Frankfurter Arbeitsgericht. Lüdicke ist nun der Meinung, der „Fall Dehm“ sei kein Einzelfall gewesen. „Es gehört zu den Vorwürfen im Zusammenhang der Limburger Wirren, dass in der Verwaltung des Bistums die Drohung mit Kündigung eine erhebliche

Rolle gespielt habe, um Kritiker der Handlungsweise von Bischof und Generalvikar ruhig zu stellen“ (149). – Die beiden nächsten Aufsätze von *Johannes Weutben* (Pastorale Strukturveränderungen. Erfahrungen mit einem zentral initiierten und gesteuerten Bistumsprozess, 157–174) und *Michael Kempf* (Veränderungsmanagement und Personalführung als aktuelle Achillesversen in katholischen Bistümern, 175–192) behandeln Probleme, die in allen deutschen Bistümern bestehen. Sie sind nicht typisch für das Bistum Limburg und dürfen deshalb hier übergangen werden. – Am Schluss des Buches steht der Essay von *Johannes zu Eltz* (Eben langt's! Der Fall Tebartz-van Elst aus Frankfurter Sicht, 193–203). Der Frankfurter Stadtdekan ist der Meinung, vor allem zwei Vorgänge hätten das Vertrauen der Stadtkirche in die Amtsführung des Bischofs irreparabel beschädigt. Der erste Vorgang war der „Rausschmiss“ von Patrick Dehm, über den schon weiter oben geschrieben wurde. Der zweite Vorgang war der Versuch, die Feier der Firmung bistumsweit zu organisieren. Zu diesem Zweck wurde im Dezember 2011 eine Handreichung mit dem Untertitel „Orientierung und Gestaltungshilfe für eine mystagogische Liturgie“ herausgegeben. Auch wenn der Bischof insofern „recht hatte mit seinem Regulierungsversuch“, als es „tatsächlich zu viel Geschwätz und G'schafthuberei in Firmgottesdiensten“ gibt – wie er auch sonst „mit seinen Analysen oft ins Schwarze getroffen“ hat (199) –, teilt zu Eltz die Kritik der für Firmkatechese und Firmgottesdienstvorbereitung verantwortlichen Frankfurter Pastoralreferentinnen und Gemeindereferentinnen. Diese Kritik entzündete sich an der die Handreichung prägenden „Dissonanz zwischen dem durchdringenden Befehlston und dem Vokabular der Seelsorge“ (ebd.).

Der vorliegende Band zeigt, welche Aspekte der Amtsführung von Bischof Tebartz-van Elst seinen Verzicht auf das Amt notwendig machten. Deutlich wird zudem aber, dass auch die Kontrollorgane weitgehend versagt haben.

R. SEBOTT SJ

ALT, JÖRG / VÄTHRÖDER, KLAUS (HGG.), *Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?* Würzburg: Echter 2014. 248 S., ISBN 978-3-429-03685-0.

Die Fragestellung dieses Titels wurde vor allem durch inzwischen sehr bekannte Äußerungen von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ inspiriert. Dort heißt es in Nr. 198: „[I]ch wünsche mir eine arme Kirche für die Armen“ und in Nr. 199: „[O]hne die Sonderoption für die Armen läuft die Verkündigung des Evangeliums [...] Gefahr, nicht verstanden zu werden“. Wie aber passt der Wunsch nach einer „armen Kirche“ mit einer „Kirche für die Armen“ zusammen? Das ist bei näherem Hinschauen alles andere als einfach herauszufinden. Obwohl Jörg Alt SJ und Klaus Vähröder SJ, die Herausgeber des Buches, mit dem Thema schon lange vertraut sind, haben sie die schwierige Frage einer Reihe von Personen vorgelegt und um Kriterien für die Beantwortung gebeten. Es sind Autoren, die sie aus ihrer Arbeit in Deutschland kennen, andere leben auch in anderen Ländern, zu einer dritten Gruppe gehören Menschen, die selbst arm sind, und eine letzte Gruppe sind Jesuiten, die als Projektpartner mit Armen zusammenarbeiten. Man erhielt natürlich auch Antworten, die von den Herausgebern nicht geteilt werden. Sie wurden dennoch in das Buch aufgenommen, da sie das Spektrum vertretbarer und de facto vertretener Positionen repräsentieren (14). Allerdings seien die Beiträge gnadenlos gekürzt worden, wenn sie den vorgegebenen Umfang überschritten. Individuelle Schreibstile wurden jedoch möglichst wenig verändert, und so entstand eine „Bandbreite zwischen poetische[m] und polemische[m], lehrhafte[m] und tagebuchartige[m] Stil“ (15).

Die Diskussion des Themas beginnt mit einer geistlichen Einführung durch den Generaloberen der Jesuiten, *Adolfo Nicolas* SJ. Sie hat den Titel: „Den Armen ihren Platz in der Kirche zurückgeben“ (19–25) und erinnert an die einschlägigen Zeugnisse der Bibel und an die Erneuerungsbewegungen im Lauf der Geschichte. „Im Mittelalter galten die Armen als die Vikare Christi auf Erden. Erst im 12. Jahrhundert hat Innozenz III. den Titel ‚Vicarius Christi‘ auf das Papsttum übertragen“ (22). Eine Kirche, die sich an den wirklich Armen orientiere, sei geprägt vom Vertrauen auf Gott allein. Sie sei eine frohe Kirche, weil ihr Reichtum im Herzen und nicht im Geld liege. Der Sonnengesang des hl. Franziskus von Assisi wird das tiefste Zeugnis genannt, das ein Armer geben könne. Auch Ignatius von Loyola fordere „Mut zu einer Freiheit, die nicht an Äußeres gebunden sei, an Dinge und Traditionen, sondern offen für Neues und Überraschungen“. Aber von einer Kirche für

die Armen als einer armen Kirche zu reden löse Angst und Unsicherheit aus. Auf theoretischer Ebene und mit Argumenten könne man diesen Ängsten kaum begegnen.

Es folgt eine theologische Einführung durch *Martha Zechmeister* CJ, die als Professorin in San Salvador tätig ist. Sie behandelt die Frage „Jorge Mario Bergoglio – der Papst der Befreiungstheologie?“ (26–35), beschreibt aber vor allem die widersprüchlichen Emotionen, die dieser neue Papst seit seiner Wahl am 13. März 2013 in ihr auslöste. Zunächst fühlte sie alles bedroht, was sie sich von einer Kirche der Armen erhoffte. Nur allmählich begriff sie, dass P. Jorge Bergoglio SJ kein „Komplize der Diktatur“ war. Schließlich vergleicht sie ihn mit Oscar Romero, der als konservativ und reaktionär galt und sich dann gegen alle Erwartungen mit dem „gekreuzigten Volk“ identifizierte, und sie urteilt begeistert: „Dieser Mann hat etwas Jesuanisches.“ Beim Thema „Franziskus und die Frauen“ wurde sie jedoch Anfang Mai 2013 bei einer Konferenz für 800 Generaloberinnen in Rom noch einmal herb ernüchtert, und sie fragt, warum dieser Papst nicht einfach heruntergestiegen sei und den Erfahrungsaustausch mit den Frauen gesucht habe. Seine Katechese endete stattdessen mit einem Aufruf zur „Treue zum Lehramt“. Einen Monat später, bei einem Treffen mit dem Leitungsgremium aller Männer- und Frauenorden in Lateinamerika, tat Franziskus alles das, was sie sich für die Begegnung mit den Generaloberinnen erträumt hatte. „Er disziplinierte nicht, sondern im Gegenteil, er machte Mut.“ Wie dieser scharfe Kontrast zwischen den beiden Situationen zu deuten sei, kann auch sie nicht eindeutig beantworten. Die Frage, ob dieser Papst ein „Papst der Befreiungstheologie“ sei oder nicht, hält sie für völlig irrelevant. Wirklich interessant sei, ob er ein Papst nach dem Herzen Jesu ist und der Kirche als Ganze helfe, sein Antlitz widerzuspiegeln, und sie schließt ihre gefühlsbetonte „Einführung“ mit entsprechenden Gebeten und Wünschen.

Es folgen sehr verschiedenartige Beiträge von 27 Autoren, die auf die Frage des Buches antworten. Sie können und sollen hier nicht einzeln vorgestellt werden. Man muss sie vielmehr gründlich studieren, um die vielschichtigen Aspekte der Armut besser zu verstehen. Auf eine „entwicklungspolitische Farce (Karikatur) zum Ausgleich von Arm und Reich“ möchte ich jedoch besonders hinweisen (137–143). Dort meint *Volker Riehl*, demnächst Beauftragter von Misereor in Berlin: „Wer kennt den erfolgreichen Weg zu Frieden und Gerechtigkeit? Ich jedenfalls nicht. Aber eins ist so sicher wie das Amen in der Kirche: Wenn ein Staat partout keine Entwicklung für seine Bevölkerung will, dann helfen auch noch so viele Entwicklungsprojekte nicht, den Trend nach unten aufzuhalten. Gerade dann gilt es, vehement und trotzig Einfluss zu nehmen und dem fatalen Irrweg ins Elend und in die Armut Einhalt zu gebieten, wo immer es geht. Und doch frage ich mich oft, wohin das wohl noch führen wird.“

In einem abschließenden Kapitel bündeln die Herausgeber die von den verschiedenen Autoren gegebenen Antworten verständnisvoll zusammen, um eine Bilanz zu ziehen (235–244). Dass alle eine Kirche befürworten, die sich für die Armen einsetzt, war wohl zu erwarten. Mit Erstaunen wurde jedoch festgestellt, wie wenige die Meinung vertreten, dass diese Kirche keinen bzw. kaum noch Besitz haben und verwalten soll. Auch jene, die selbst zu den „Armen“ zählen, befürworten eine Kirche mit Ressourcen, damit sie mit Nachdruck für eine gerechtere Welt eintreten könne. Alle aber fragen kritisch nach, was die Kirche mit Besitz und Reichtum anfängt und nach welchen Kriterien sie diese verwendet. Viele beschäftigt die Frage, was „Armut“ eigentlich ist. Sie kann etwas Gutes sein, wenn man religiös motiviert das Gelübde der Armut ablegt oder als radikaler Aussteiger dem „Konsumterror“ abschwört. Man könne glücklichen Menschen begegnen, die mit Gott und der Welt sowie den einfachen Freuden des Lebens zufrieden sind. Sie von einem gehobenen Lebensstil fernhalten zu wollen, sei ethisch nicht vertretbar. Die meisten Autoren schildern Armut als einen Zustand, den man beheben soll. Das Leben mit den Armen zu teilen, sei etwas Gutes, aber dabei dürfe man nicht stehenbleiben.

Die Kirche genieße bei dem, was sie in der Armutsbekämpfung tut, einen guten Ruf (238). Es wird anerkannt, dass sie viele Dinge vorschlägt und betreibt, die den Armen tatsächlich nützen. Diesen Trend mit seinen vielen Aspekten wolle Papst Franziskus nochmals verstärken und fokussieren. Ob diese Hinwendung zu den Armen von allen, die dazu Beifall spenden, tatsächlich ernst gemeint ist? Realistischer wäre es anzunehmen, dass eine Wende dieses Ausmaßes ebenso viel Widerstand weckte wie Begeisterung. Einmütig abgelehnt wird eine Kirche, die Besitz und Reichtum um ihrer selbst

willen hortet oder damit teure Statussymbole finanziert. Zwar könne man aus der Heiligen Schrift durchaus verschiedene Ansätze für Armutsbekämpfung und Entwicklung herleiten. Als gute Ergänzung wird daher die christliche Soziallehre angesehen, wenn man ihre Prinzipien konsequent anwende (239).

Zwar sei fraglich, wie viel vom Besitz tatsächlich versilbert werden könne. Dennoch bleibt die Forderung an die Kirche, ihren Besitz kritisch auf den Prüfstand zu stellen und zu sehen, ob nicht doch dieses oder jenes zu Gunsten der Armen verkauft oder abgegeben werden könne, ohne eine nötige Substanz zu gefährden (240). Konkret wird immer die Frage gestellt, welcher Richtwert nun gilt, wenn es um das „Teilen mit den Armen“ geht. Heißt teilen vielleicht tatsächlich, dass man halbe-halbe macht? Sich zu viel mit Materiellem zu beschäftigen, lenkt von Dingen ab, die im Leben wirklich wichtig sind. Es wird auch deutlich, dass die alten christlichen Tugenden (Teilen infolge Anteilnahme und Mitleid) nicht durch utilistische Kalkulation oder pragmatische Argumente ersetzbar sind. Diese Tugenden können keinem Gegenüber „andiskutiert“ werden. Sie entstehen nicht aus einem Vernunft-Argument, sondern aus Begegnung und Betroffenheit (241). Besonders wichtig sei es, den Armen mit Respekt zu begegnen und sich um Verständnis zu bemühen. Nur wer die Lebensumstände kenne, wisse, wie die bestmögliche Unterstützung aussehen könne. Trotz des guten Rufes, den kirchliche Maßnahmen haben, gibt es Kritikpunkte und Verbesserungswünsche. In vielen Fällen herrsche eher Klientelwirtschaft als wirkliche Unterstützung der Bedürftigen (242).

Empfohlene Schritte: Eine stärkere Dezentralisierung hin zu den Ortskirchen, die dann mit größerer Eigenverantwortung entscheiden können, wie sich das christliche Ideal eines Lebens mit den Armen am besten verwirklichen lässt. Solches Abgeben von Macht sei eine Art Armut, aber mit diesem Stil gebe es im Kontext der Armutsbekämpfung bereits sehr gute Erfahrungen. Auch der Papst spreche in „*Evangelii Gaudium*“ von heilsamer Dezentralisierung (Nr. 16), wohingegen eine übertriebene Zentralisierung das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik kompliziere, anstatt ihr zu helfen (Nr. 32).

Eine „arme Kirche“ kann durchaus eine „Kirche für die Armen“ sein, aber diese Aufgabe ist nicht abschließbar und weiterhin zukünftig. Letztlich geht es darum, dass die Kirche wie Jesus stets aufs Neue arm wird, um reich zu machen. „Er, der reich war, wurde eurentwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8, 9). Diese andauernde Dynamik ist es vor allem, welche in den vorliegenden Beiträgen fokussiert wird. Armut ist nämlich kein Wert an sich, sondern nur die, welche als Liebe gelebt wird. Ebenso gilt, dass die Güter der Erde zum Gebrauch des Menschen zur Verfügung stehen. Aber wir haben gelernt, dass die Verfügungsgewalt nicht unbeschränkt ist: Eigentum verpflichtet auf das Gemeinwohl hin, die natürlichen Lebensgrundlagen dürfen zum Nutzen aller Menschen heute und der zukünftigen Generationen nicht zerstört werden. Deswegen ist es in einer reichen Gesellschaft notwendig zu lernen, Besitz hergeben zu können, sich zu öffnen zum Hingeben, Teilen, Schenken, Spenden. Gefördert werden sollen Großzügigkeit, Ökonomie und Unternehmungslust. Auch derjenige, der sich mit dem Thema „Armut“ im Evangelium und Leben Jesu schon einmal gründlich befasst hat, findet in diesem Buch eine reichhaltige Fülle von anregenden Hinweisen und Impulsen. Was die wirtschaftsethische Kritik von Papst Franziskus (marktfreundliche und vermeintlich marktkritische Äußerungen) betrifft, wird man freilich spezielle Stellungnahmen ergänzend konsultieren müssen.

Dass die „Option für die Armen“ eine immerwährende Frage der Zeit ist, bestätigt auch *S. Grillmeyer*, der Herausgeber der Reihe, in der das Buch von J. Alt und K. Vähröder als Nr. 10 erscheint, und er wünscht sich sehr, dass es nicht nur Dokumentation eines Diskurses bleibe, sondern vielmehr noch Anstoß zu weiterer Auseinandersetzung sein könnte (246). Der abschließende Hinweis auf die „Jesuitenmission“, d. h. auf das Solidarwerk der Deutschen Provinz der Jesuiten mit Sitz in Nürnberg, verdient daher besondere Beachtung.

F. J. STEINMETZ SJ

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

ABHANDLUNGEN

Mat Gutschalik
Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles.
Eine Infragestellung formallogischer Ontologien? 1

Dieter Böhrer SJ
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Esdr 4:41).
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

Hermann Josef Sieben SJ
Excoentia conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

Martina Rosner
Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung
der eucharistischen Realpräsenz 86

BEITRAG

Hans-Ludwig Ollig SJ
Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen
zu einer abstrakten *quæstio disputata* 113

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, gegründet 1926 als SCHOLASTIK, erscheint seit 1965 unter ihrem heutigen programmatischen Namen. Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere längere Abhandlungen und einzelne Kurzbeiträge, die jeweils einem anonymen Begutachtungsverfahren durch Fachleute unterzogen wurden, außerdem einen besonders umfangreichen

Rezensionsteil. Damit zählt THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE auch zu den wichtigsten deutschsprachigen Rezensionsorganen auf dem Fachgebiet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ. Bezieher in mehr als 30 Ländern weltweit sind philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken sowie Einzelpersonen.

Unter www.herdershop24.de können Sie ein Jahresabonnement oder ausgewählte Hefte beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben. Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie auch zwei Artikel kostenlos zum Probelesen herunterladen.

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

THEOLOGIE
UND *Vierteljahresschrift*
PHILOSOPHIE

89. Jahrgang · 2014

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main sowie der Hochschule für Philosophie München
Philosophische Fakultät SJ

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

INTERNET:

www.theologie-und-philosophie.de

Inhalt des 89. Jahrgangs

Abhandlungen

BAMBAUER, CHRISTOPH, Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus. Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“	250
BÖHLER SJ, DIETER, „Groß ist die Wahrheit und übermächtig!“ (1 Esdr 4,41). Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation und zugleich genuin jüdisches Thema	29
GOTTSCHLICH, MAX, Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles. Eine Infragestellung formallogischer Ontologien?	1
GRÖSSL, JOHANNES, Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärt	200
JONKERS, PETER, Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus	384
KIESEL, DAGMAR, Personbegriff und personale Identität. Zur Verbindung von Boethius' <i>Contra Eutychem et Nestorium</i> mit der <i>Consolatio Philosophiae</i>	215
KRASCHL OFM, DOMINIKUS J., An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität nicht-doxastischen Glaubens	360
MUTSCHLER, HANS-DIETER, Die Dogmen des Naturalismus	161
OLLIG SJ, HANS-LUDWIG, Franz von Kutschera als Religionsdenker	551
PERRONE, LORENZO, Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314	321
RASCHE, MICHAEL, Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums	514
ROESNER, MARTINA, Verwandelter Blick. Meister Eckharts spekulative Deutung der eucharistischen Realpräsenz	86
SIEBEN SJ, HERMANN-JOSEF, <i>Executrix conciliorum</i> . Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II)	43
TARANZANO, ADRIÁN JORGE, „Dem Bräutigam entgegengehen“. Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede	481
VECHTEL SJ, KLAUS, Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild	341
WIRTH, MATHIAS, Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers	534
WITSCHEN, DIETER, <i>Iustitia protectiva</i> . Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit	177

Beiträge

BÖHLER SJ, DIETER, Mose als Empfänger der Offenbarung des Namens JHWH und Urheber des Namens „Jesus“	585
JACOBY, NORBERT, <i>pístis di' agápēs energouménē</i> (Gal 5,6b): Versuch einer Interpretation	407
MENKE, KARL-HEINZ, Maria – Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk	419
OLLIG SJ, HANS-LUDWIG, Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Neue Erkundungen zu einer aktuellen <i>quaestio disputata</i>	113

Buchbesprechungen

125 276 429 590

Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2014

- Abmeier, K. (Hg.) 627
 Alt, J. (Hg.) 632
 Althaus, R. 159
 Anke, H. U. 630
 Anzulewicz, H. 604
 Argarate, P. 153
 Arnold, C. 464
 Athanase d'Alexandrie
 [Athanasius Alexandrinus] 457
 Audi, R. 601
 Augsburg, I. 474

Bach, O. (Hg.) 432
 Barker, A. 478
 Barth, K. 618
 Barth, U. 464
 Barthold, C. 148
 Batlogg, A. R. 117
 Bedford-Strohm, H. 628
 Beintker, M. (Hg.) 618
 Bieniak, M. 604
 Bijsterveld, S. van 630
 Bisol, B. 591
 Böhnke, M. 472
 Böhnke, M. (Hg.) 152
 Boomershine, T. E. 146
 Borchard, M. (Hg.) 627
 Bormann, F.-J. 132
 Bormann, L. 475
 Brague, R. 129
 Brenninkmeijer-Werhahn,
 A. 478
 Brenninkmeijer-Werhahn,
 A. (Hg.) 478
 Brieskorn, N. (Hg.) 432
 Broc-Schmezer, C. 602
 Büttner, G. 476

Campbell, P.-H. 471
 Cerny-Werner, R. 611
 Ceylan, R. 475
 Chenaux, P. 611
 Christoph, J. E. 475
 Cornu, I. 478
 Culpepper, A. 146

D'Acunto, N. 461
 Danese, A. 478
 Danneels, G. 478
 Danz, Ch. 132, 464, 465
 Danz, Ch. (Hg.) 464
 Davies, E. 479

 De Layre, A. 478
 De Layre, I. 478
 Deckers, D. 630
 Demmer, K. (Hg.) 478
 Denker, A. (Hg.) 438
 Dennemarck, B. 475
 Deslauriers, M. 126
 Deslauriers, M. (Hg.) 125
 Destrée, P. 127
 Destrée, P. (Hg.) 125
 Detering, H. 472
 Dettmann, U. 617
 Deuser, H. 116
 Deutsch, T. 598
 Dewey, J. 145
 Di Fabio, U. 133
 Di Nicola, G. P. 478
 Dickmann, U. 478
 Dietrich, V.-J. 476
 Dominian, J. 478
 Dreier, H. 599
 Drey, J. S. 465

 Ebertz, M. N. 631
 Eckholt, M. 480
 Eckholt, M. (Hg.) 480
 Ehlers, J. 604
 Eltz, J. zu 632
 Ernesti, J. 611
 Ernesti, J. (Hg.) 610
 Essen, G. 154, 465
 Evers, D. 618

 Fédou, M. 602
 Feige, G. 622
 Féligonde, V. de 630
 Felmberg, B. 628
 Fiedrowicz, M. 148
 Fischer, G. 452
 Flasch, K. 143
 Flogaus, R. 153
 Fowler, R. M. 146
 Frede, D. 125
 Freitag, J. 631

 Gaertner, J. 475
 Garsten, B. 125
 Gasper, G. E. M. 603
 Gay, J.-P. 607
 Gemeinhardt, P. 153
 Gerl-Falkovitz, H.-B. 593
 Gerl-Falkovitz, H.-B.
 (Hg.) 593

 Germann, M. 159
 Giraud, C. 602
 Gmainer-Pranzl, F. 625
 Gmainer-Pranzl, F.
 (Hg.) 624
 Goldstein, J. 134, 472
 Graneß, A. 624
 Greshake, G. 478
 Grillmeyer, S. 634
 Grob, N. 471
 Gruber, M. 480
 Güssenkamp, U.
 (Hg.) 462
 Güthoff, E. 476

Häberle, P. 474
 Halbig, Ch. 444
 Hallermann, H. 475
 Hansberger, M. 597
 Hartung, G. 115
 Hartung, G. (Hg.) 113
 Hatzistavrou, A. 127
 Haudel, M. 154
 Hearon, H. E. 145, 146
 Heidegger, J. (Hg.) 438
 Heidegger, M. 438
 Heinig, H. M. 628
 Hense, A. 630
 Herbers, K. 152, 461
 Hermann, F. 446
 Herzberg, S. 430
 Herzog, A. 480
 Hock, K. 625
 Höfner, M. 116
 Höhn, H.-J. 133
 Hoff, G. M. 630
 Hoffmann, C. 480
 Hohmann, R. 595
 Holzer, V. 620
 Holzner, T. 475
 Holzner, T. (Hg.) 474
 Homolka, W. 629
 Hooker, M. D. 146
 Horn, Ch. 127
 Hotz, B. (Hg.) 461

Imbach, R. 602
 Irlenborn, B. 595
 Irlenborn, B. (Hg.) 595
 Iverson, K. R. 146
 Iverson, K. R. (Hg.) 145

Jung, M. 120, 470

- Kämper, B. (Hg.) 158
 Kärkkäinen, V.-M. 468
 Kasper, W. 466
 Kattan, A. E. 154
 Kattan, A. E. (Hg.) 152
 Kaufmann, M. 432
 Kemper, P. 472
 Kempf, M. 632
 Kerner, M. 152
 Khorchide, M. 629
 Kiechle, S. 480
 Kirchhof, F. 158
 Klein, R. 117
 Kleinert, M. 115
 Klenk, Ch. 630
 Klinge, S. 603
 Klok, J. C. 604
 Knapp, M. 132
 Knatz, L. 471
 Knaup, M. 440
 Knieps-Port le Roi, T. 478
 Koheil, S. 471
 Konrad, D. 156
 Koritensky, A. 436, 598
 Krämer, F. 115
 Kraut, R. 125
 Kubitzka, M. 470
 Kuecker, A. J. 146
 Kues, H. 629
 Kühnlein, M. (Hg.) 132
 Kutzer, M. 471
- Landmesser, C. 465
 Lane, M. 127
 Larchet, J.-C. (Hg.) 459
 Lehmann, K. 132
 Leimkühler, Cl. 160
 Lindner, M. M. 611
 Lübbe, H. 628
 Lüdicke, K. 631
 Ludyga, H. 475
 Ludyga, J. (Hg.) 474
 Lutz, C. 474
 Lutz-Bachmann, M. 138
 Lutz-Bachmann, M. (Hg.) 132
- McDonagh, E. 478
 Maier, H. 627
 Malbon, E. S. 146
 Maleczek, W. 461
 Martin, A. (Hg.) 457
 Martini, C. M. 479
 Massie, A. 602
 Meier, J. (Hg.) 462
 Michie, D. 145
 Mieth, C. 138
- Miller Jr., F. D. 125
 Mitalaitė, K. 602
 Mogk, R. 618
 Mohagheghi, H. 630
 Moloney, F. J. 146
 Moore, S. D. 146
 Morales, X. (Hg.) 457
 Morenzoni, F. 602
 Morrison, D. 126
 Müller, H. 461
 Müller, H. (Hg.) 461
 Müller, S. 429
 Müller-Lüneschloß, V. 433
- Naortangar, R. M. 626
 Naortangar, R. M. (Hg.) 624
 Neher, P. 630
 Neugebauer, G. 465
 Neuhaus, G. 612
 Neumann, B. 598
 Nicolas, A. 632
 Nielsen, J. S. 630
 Nielsen, M. 126
 Nitsche, B. 598
- Oberdorfer, B. 153
 Oberdorfer, B. (Hg.) 152
 Oeldemann, J. 153
 Oeldemann, J. (Hg.) 622
 Oliva, A. 603
 Opitz, H. G. (Hg.) 457
 Origenes [Adamantius] 148
 Orobator, A. E. 626
 Orsuto, D. 479
 Otto, M. 475
- Paganini, C. 455
 Paganini, S. 455
 Pellegrin, P. 126
 Petrà, B. 478
 Plested, M. 153
 Pochoschajew, I. 152
 Pörksen, B. 618
 Powell, M. A. 145
 Powell, M. A. (Hg.) 145
 Pulte, M. 475
- Rachel, Th. 629
 Ranff, V. 603
 Reder, M. 119
 Reinhardt, V. 606
 Reydon, T. 445
 Rheinbay, P. 480
 Rheinbay, P. (Hg.) 480
- Rhoads, D. 145
 Riehl, V. 633
 Riemenschneider, M. (Hg.) 627
 Ries, J. 479
 Rikhof, H. 478
 Rixen, S. 475
 Rocchetta, C. 478
 Rohe, M. 629
 Rohls, J. 465
 Roncalli, E. 479
 Rosa, H. 133
 Rosenhauer, S. 470
 Rosler, A. 126
 Rozsum, J. van 152
 Rozek, J. 475
- Sander, K. 595
 Schaeffler, R. 595
 Schalk, H. 480
 Schambeck, M. 480
 Schaupp, W. 480
 Schelkens, K. 611
 Schieffer, R. 461
 Schlette, M. 119
 Schlette, M. (Hg.) 113
 Schmid, K. 452
 Schmiedl, J. 480
 Schüller, Th. 631
 Segler, L. 631
 Shah-Kazemi, R. 470
 Siep, L. 134
 Siri, F. 602, 604
 Skinner, Ch. (Hg.) 145
 Slotemaker, J. T. 604
 Sprenger, K.-M. 461
 Stavrou, M. 154
 Steinfath, H. 134
 Stiening, G. (Hg.) 432
 Stockmeier, J. 629
 Striet, M. (Hg.) 155
- Tapp, Ch. 596
 Tapp, Ch. (Hg.) 595
 Tarlazzi, C. 604
 Taylor, Ch. 136
 Thatcher, A. 478
 Thies, C. 117
 Thönnies, W. (Hg.) 158
 Tollefsen, T. T. 127
 Tück, J.-H. (Hg.) 155
- Uchem, R. 627
- Vähröder, K. (Hg.) 632
 Valentin, J. (Hg.) 630
 Vansteenwegen, A. 478

Vásquez, D. D. 478
 Vletsis, A. 153
 Vogel, Ch. 590
 Waldhoff, Ch. 474, 628
 Walser, S. 598
 Walter, K. 471
 Wciórka, W. 604
 Weidemann, C. 597
 Weinhardt, B. A. 617
 Weinhardt, B. A. (Hg.) 616
 Weinhardt, J. 617
 Weinhardt, J. (Hg.) 616
 Wenzel, K. 471
 Wenzel, K. (Hg.) 470
 Wetter, F. 479
 Weuthen, J. 632
 Wintzek, O. 465
 Witschen, D. 141, 442
 Zachhuber, J. 598, 465
 Zechmeister, M. 633
 Zingano, M. 126

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2014

Arnold, J. 148–152
 Bambauer, Ch. 250–275
 Böhler, D. 29–42, 452–455, 585–589
 Brieskorn, N. 141–143, 287–288, 599–601
 Dupont, A. 602–603
 Gäb, S. 291–294
 Görtz, H.-J. 279–284
 Gottschlich, M. 1–28
 Greshake, G. 308–310
 Grössl, J. 200–214
 Haeffner, G. 129–132, 277–279, 438–400
 Hainthaler, Th. 152–155
 Jacoby, N. 407–418
 Jonkers, P. 384–406
 Kiesel, D. 215–249
 Knauer, P. 317–319
 Knorn, B. 468–470
 Kramp, I. 297–299
 Kraschl, D. J. 360–383
 Krienke, M. 442–443, 627–630
 Linhard, V. 476–478
 Lochbrunner, M. 620–622
 Löser, W. 155–156, 313–314, 466–468, 479, 618–620, 622–624
 Matena, A. 319–320, 461–462, 606–607
 Menke, K.-H. 419–428
 Mitralaxis, S. 127–129
 Mutschler, H.-D. 161–176, 616–618
 Niezborala, M. 455–457
 Ollig, H.-L. 113–124, 132–138, 288–291, 446–452, 551–584, 595–599
 Paganini, C. 444–446
 Perrone, L. 321–340
 Pörnbacher, M. 603–604
 Rasche, M. 514–533
 Rhode, U. 156–158
 Ricken, F. 125–127, 301–303, 430–433, 590–591, 601
 Roesner, M. 86–112
 Schatz, Kl. 303–305, 462–463, 607–612
 Schroffner, P. 284–287, 464–466
 Schuster, J. 314–317
 Sebott, R. 158–160, 472–473, 624–627, 630–632
 Sieben, H.-J. 43–85, 299–301, 457–461
 Sievernich, M. 305–308
 Splett, J. 143–145, 276–277, 310–313, 429–430, 440–441, 478–489, 593–594
 Steinmetz, F. J. 294–297, 632–634
 Stoffers, J. 433–436, 591–593
 Switek, G. 480
 Taranzano, A. J. 481–513
 Vechtel, K. 341–359, 470–472
 Verweyen, H. 612–616
 Weiß, B. 301
 Wiertz, O. J. 436–438
 Wirth, M. 534–550
 Witschen, D. 133–141, 177–199, 474–476
 Wucherpfeffnig, A. 145–148
 Zátonyi, M. 604–606