

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL  
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goecke@gmail.com

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

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

PROF. DR. HOLM TETENS

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

UNIV.-PROF. DR. CLAUS ARNOLD

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claus.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell

VON JOHANNES BEUTLER SJ

## 1. Die Hypothese einer johanneischen Gemeinde

In der Johannesforschung haben sich im Laufe der letzten fünfzig Jahre erhebliche Veränderungen ergeben. Bis in die 1950er Jahre hinein (und zum Teil bis zur Gegenwart) wirkte sich Rudolf Bultmanns monumentaler Kommentar aus, der nach Vorarbeiten 1941 seinen Abschluss fand.<sup>1</sup> Bultmanns Hypothese zu Quellen und Entstehungsstufen des Johannesevangeliums blieb lange maßgebend. Der Evangelist habe nach Bultmann eine Redquelle gnostischer Inspiration, eine Zeichenquelle und eine Quelle mit einem Bericht von Leiden, Tod und Auferstehungserscheinungen bearbeitet und seinen theologischen Zielsetzungen dienstbar gemacht. Da der Evangelist eine Theologie vertreten habe, die mit ihrer ausgeprägten Gegenwarts-eschatologie und ihrem Nachdruck auf dem Wort und dem Geist zu Lasten der Sakramente und des Amtes innerkirchlich schwer zu vermitteln gewesen wäre, habe eine „kirchliche Redaktion“ dem Evangelium Abschnitte hinzugefügt, welche die beim Evangelisten vermissten Elemente nachgetragen und das Evangelium so der Großkirche annehmbar gemacht habe.

Schon bei Bultmann werden unterschiedliche Trägergruppen vorausgesetzt, die hinter den verschiedenen Quellen und Schichten vermutet werden. Dies gilt etwa von den Kreisen, die hinter der vermuteten „Semeiaquelle“ stehen. Sie stehen dem hellenistischen Judentum nahe und vertreten ein Jesusbild, das in Jesus, dem Propheten und Messias, einen „göttlichen Menschen“ nach hellenistischem Vorbild sieht. Von ihnen zu unterscheiden sind die gnostischen Täuferkreise, denen große Teile der Jesusreden zugeschrieben werden. Die Gemeinde des Evangelisten bleibt eher schwer zu bestimmen, wird aber am Rande der Großkirche angesiedelt, der die „kirchliche Redaktion“ die Lesergemeinde des Evangelisten dann zuführen will.

Das Modell Bultmanns wirkte sich in der Folge vor allem in der deutschsprachigen Exegese aus, wobei als bekanntere Beispiele der Johanneskommentar von Jürgen Becker<sup>2</sup> und die Aufsatzsammlung von Georg Richter<sup>3</sup> genannt seien. Nachwirkungen sind aber auch noch in dem begonnenen Johanneskommentar von Michael Theobald<sup>4</sup> zu verzeichnen.

<sup>1</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941 (Neuauflagen).

<sup>2</sup> J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes I–II*, Gütersloh/Würzburg 1979–1981, <sup>3</sup>1991.

<sup>3</sup> G. Richter, *Studien zum Johannesevangelium*, herausgegeben von J. Hainz, Regensburg 1977.

<sup>4</sup> M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1–12, Regensburg 2009.

Mit den sechziger Jahren setzte ein Paradigmenwechsel ein, der vor allem in Publikationen aus den Vereinigten Staaten von Amerika seinen Ausgangspunkt nahm. In den Jahren 1966 und 1970 erschien der Johanneskommentar von Raymond E. Brown<sup>5</sup>, der auf Quellentheorien verzichtete und dafür Entwicklungsstufen innerhalb der johanneischen Gemeinde annahm. Wir kommen darauf noch im Zusammenhang seiner Monographie über die „Community of the Beloved Disciple“<sup>6</sup> zurück. Einflussreich wurde die Studie von J. Louis Martyn „History and Theology of the Fourth Gospel“ aus dem Jahr 1968.<sup>7</sup> Nach Martyn spielen die Szenen, die die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den ihm gegenüber feindlich eingestellten „Juden“ schildern, auf einer Vorder- und einer Hinterbühne. Auf der einen Bühne spielen sich die Ereignisse der Zeit Jesu ab mit den geschichtlichen Gesprächspartnern und Gegnern Jesu und mit Menschen, die sich dem Glauben an Jesus anschließen, wie des Blindgeborenen in Joh 9. Auf der anderen Bühne befinden wir uns in der Zeit und an dem Ort des Vierten Evangelisten, wohl einer Stadt der jüdischen Diaspora, in der sich eine christliche Gemeinde in Auseinandersetzung mit der örtlichen Synagoge befindet. An die Stelle Jesu tritt dann ein christlicher Thaumaturge, an die Stelle des geheilten Blinden aus der Zeit Jesu einer aus der Zeit des Evangelisten. Ihm drohte der Synagogenausschluss gemäß dem von Martyn vermuteten Beschluss der Synode von Jamnia, Christen aus der Synagoge auszuschließen.

Ob es einen solchen Beschluss gegenüber Christen je gab, wurde in der Folge zunehmend angezweifelt. Auf jeden Fall erwies sich Martyns Annahme einer johanneischen Gemeinde, die sich im Johannesevangelium widerspiegeln, als einflussreich.

Eher noch unabhängig von den Studien auf dem nordamerikanischen Kontinent entstand 1975 das Buch von Oscar Cullmann (Basel) „Der johanneische Kreis“<sup>8</sup>. Auch Cullmann möchte herausfinden, wie die Gruppe zu charakterisieren sei, die hinter dem Vierten Evangelium steht. In der Bezeichnung dieser Gruppe ist Cullmann nicht festgelegt, und so schwanken auch die Benennungen. Wichtiger ist für Cullmann der Ort dieser Gruppierung im frühen Christentum. Er siedelt sie im Bereich des hellenistischen Judenchristentums an, mit Wurzeln wohl schon in Palästina. Dafür spricht die Präsenz der Hellenisten der Urgemeinde, deren Hauptvertreter Stephanus werden sollte. Die Relativierung des Tempels von Jerusalem teilt der Verfasser des Vierten Evangeliums mit Stephanus und seiner Gruppe. Sie

<sup>5</sup> R. E. Brown, *The Gospel According to John I–II*, Garden City/New York, 1966–1970.

<sup>6</sup> R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York/Ramsey/Toronto 1979; auf Deutsch: *Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften*, Salzburg 1982.

<sup>7</sup> J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.

<sup>8</sup> O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975.

verbindet beide Gruppen aber auch mit den Samaritanern und anderen Gruppen des heterodoxen Judentums. So ergibt sich für Cullmann eine Verortung des johanneischen Kreises im hellenistischen Judenchristentum, aber immer im Verband mit der Gesamtkirche. Es geht hier um eine Gruppe, die sich vom synoptischen und paulinischen Christentum unterscheidet, aber doch keine Sekte ist. An ihrem Ursprung dürfte der Lieblingsjünger Jesu stehen, den Cullmann für eine historische Gestalt hält. Er könnte einer der beiden „anderen Jünger“ gewesen sein, die nach Joh 21,7 Zeugen der Erscheinung Jesu am See von Tiberias wurden, nicht jedoch der Zebedäussohn Johannes. Der Lieblingsjünger gehört nach Cullmann „zu einer Sondergruppe, die wir mangels eines besseren Ausdrucks die ‚johanneische‘ genannt haben“<sup>9</sup>. Nach Cullmann war der Lieblingsjünger wohl ein Judäer aus Täufer-, vielleicht aus priesterlichen Kreisen.<sup>10</sup> Das Evangelium wurde von einem zur Gruppe gehörenden Redaktorenkreis herausgegeben.<sup>11</sup> In der entwickelten Form kann die johanneische Gruppe eine „Kirche“ oder „Gemeinde“ genannt werden.<sup>12</sup> Rückwärts lässt sich in etwa folgende Linie aufzeigen: „johanneische Gemeinde – hellenistische Sondergruppen der Jerusalemer Urgemeinde – johanneischer Jüngerkreis – Täuferjünger – heterodoxes Randjudentum“<sup>13</sup>. Zwischen dem johanneischen Jüngerkreis und den Täuferjüngern fehlt ein Zwischenglied: Jesus selbst.<sup>14</sup> Er scheint seine Wurzeln zumindest zum Teil im heterodoxen Randjudentum gehabt zu haben und bereitete gerade so die Entstehung des johanneischen Kreises und seiner Vorstufen vor.<sup>15</sup>

Doch nun zurück nach Amerika. Nicht zuletzt ausgelöst durch die Studie von J. Louis Martyn und den Johanneskommentar von Raymond E. Brown ist dort inzwischen das Interesse an der johanneischen Gemeinde voll erwacht. Zu den wichtigsten Beiträgen dieser Epoche gehört die Dissertation von R. Alan Culpepper aus dem Jahr 1975 „The Johannine School“<sup>16</sup>. Der junge Verfasser kann zunächst aufzeigen, dass die Annahme einer johanneischen Gemeinde oder Schule zeitlich weit zurückreicht und in ihren Grundlagen bis in die Antike zurückverfolgt werden kann. Die Originalität des Beitrags von Culpepper besteht darin, dass er die johanneische Gruppe als eine „Schule“ aufzuzeigen versucht, wie es sie in der Antike mehrfach gab: von den Philosophenschulen der Pythagoreer, Platoniker, Aristoteliker, Stoiker und Epikureer bis hin zur Gemeinde von Qumran, der Schule des Hillel und derjenigen des Philo. Hier wäre dann auch der Jüngerkreis Jesu zu nen-

<sup>9</sup> Ebd. 81.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 82f.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 88.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 89.

<sup>13</sup> Ebd. 90.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 91–98.

<sup>16</sup> R. A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Missoula/Montana 1975.

nen. Zu den Elementen einer solchen Schule gehören die Freundschaft und gelebte Gemeinschaft, die Rückbindung an die Tradition, die gelebte Jüngerschaft im Lernen und in der Nachfolge, die Organisation der Gruppe und ihre – sehr unterschiedliche – Beziehung zur übrigen Gesellschaft. Die johanneische Gemeinde weist solche Elemente einer Schule auf. An ihrer Spitze standen wohl als prägende Persönlichkeit der Lieblingsjünger, auch wenn dieser geschichtlich schwer greifbar erscheint, aber auch der Paraklet, in dessen Rolle der Lieblingsjünger hineingewachsen zu sein scheint. Deutlicher greifbar wird die johanneische Schule zur Zeit der Johannesbriefe. Hinter ihnen steht der Presbyter als Schulhaupt. Die Schule hat offenbar das 2. Jahrhundert nicht überlebt und lebte nur in ihren Schriften weiter.

Einer der einflussreichsten Versuche, eine Geschichte der johanneischen Gemeinde zu schreiben, stammt aus der Feder von Raymond E. Brown<sup>17</sup>, der hier Linien auszieht, die er in seinem Johanneskommentar nur angedeutet hatte. Brown rechnet innerhalb des ältesten Christentums mit einer Gruppe, die einerseits Wurzeln im palästinischen Judenchristentum besaß, andererseits aber auch in Kontakt mit samaritanischen und anderen heterodoxen Gruppen des Judentums stand, was sich etwa in der kritischen Einstellung zum Jerusalemer Tempelkult zeigte. Hier sind wir nicht weit von Oscar Cullmann entfernt. Gerade auf Grund dieser Einstellung geriet die Gruppe in Konflikt mit den führenden Kreisen des Jerusalemer Judentums, was schließlich zum Ausschluss der Gruppe aus dem Judentum führte (hier wird J. Louis Martyn rezipiert). Um das Jahr 90 sehen wir die johanneische Gemeinde im Konflikt mit mehreren Gruppen und Kräften, wozu Brown auch die „Welt“ zählt, aber auch die „Juden“, die Anhänger Johannes' des Täuflers, innerhalb des Christentums aber auch Geheim-Christen, judenchristliche Christen mit unvollständigem Glauben und die Christen der Apostelkirchen. Später, um das Jahr 100, zerfällt die Gemeinde nach einer Abspaltung gnostisierender Mitglieder. In der letzten und vierten Phase, nach Abfassung der Briefe, löst sich die Gruppe vollends auf: Ein Teil schließt sich der Großkirche an, ein anderer findet Anschluss an die bestehenden gnostischen Gruppen und Kirchen.

In der gleichen Dissertationsreihe, in der die Arbeit von R. Alan Culpepper erschien, wurde 1982 ein weiterer Beitrag veröffentlicht, der aus der Feder des kubanisch-amerikanischen Exegeten Fernando F. Segovia stammt. Er untersucht „Love Relationships“ in der johanneischen Tradition<sup>18</sup>, mit Schwerpunkt auf den johanneischen Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief. Nach Segovia sind solche Liebesbeziehungen ein Spiegel von Gemeindesituationen. Das Thema der wechselseitigen Liebe der Gemeindemitglieder begegnet in den johanneischen Schriften zum einen in Joh 13,34f. und 15,1–17,

<sup>17</sup> Vgl. oben, Anm. 6.

<sup>18</sup> *F. F. Segovia, Love Relationships in the Johannine Tradition. Agapē/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, Chico 1982.

zum anderen wiederholt im Ersten Johannesbrief. Hier zeigt sich nach Segovia eine Gemeinde, die in Gefahr ist, die Rückbindung an den fleischgewordenen Jesus zu verlieren und gleichzeitig dem Libertinismus zu verfallen. Darum liegt nach ihm der Nachdruck auf der Notwendigkeit, mit dem Weinstock Christus verbunden zu bleiben und am Bekenntnis zum Fleischgewordenen festzuhalten, andererseits das Liebesgebot ernst zu nehmen. Dies sind gemeinsame Anliegen der johanneischen Abschiedsreden in ihrer Endfassung und des Ersten Johannesbriefes. Segovia schreibt daher die letzte Schicht der Abschiedsreden Jesu einem Redaktor zu, auf den auch der Erste Johannesbrief zurückgehen könnte. Bis hierhin werden ihm zahlreiche Fachkollegen folgen. Schwierig wird es, wenn Segovia auf die Frage kommt, ob die erkennbar werdende johanneische Gemeinde eine Sekte sei. Nach ihm erfüllt die Gemeinde in der Tat die Kriterien einer Sekte. Es handelt sich seiner Ansicht nach um eine abgeschlossene Gruppe, die sich der „Welt“ gegenüber sieht.<sup>19</sup> Unter den verschiedenen Arten von Sekten würde Segovia sie dem „introvertierten“ Typ zuordnen, der sich der Welt gegenüber weder missionarisch noch aggressiv verhält.<sup>20</sup> In der Sicht von Segovia erscheint die Gemeinde des Ersten Johannesbriefes noch sektenhafter als diejenige, die hinter dem Johannesevangelium in seiner letzten Fassung steht. Zur „Welt“ gehören jetzt auch ehemalige Gemeindeglieder. Die Kluft zur „Welt“ vertieft sich.<sup>21</sup>

Die letzte Arbeit, die vorgestellt werden soll, führt uns wieder nach Europa zurück. Sie markiert schon den Übergang zu einer kritischeren Sicht des Modells der johanneischen Gemeinde. Ich meine das Standardwerk von Martin Hengel „Die johanneische Frage“<sup>22</sup>, mit dem der Tübinger Altmeister 1993 eine Summe seiner Johannesstudien vorlegt. Die „johanneische Frage“ fällt für Hengel mit der Frage nach dem Verfasser des Vierten Evangeliums und in diesem Zusammenhang auch dem der Johannesbriefe zusammen. Für die Alte Kirche stand hinter dem Johannesevangelium ein Johannes, der spätestens seit Irenäus mit dem Apostel und Zebedäussohn Johannes identifiziert wurde. Dieser Konsens geriet freilich mit der neueren Forschung in die Kritik. Für Hengel empfiehlt es sich, bei der Verfasserfrage der johanneischen Schriften von den Johannesbriefen auszugehen. Die beiden kleinen Briefe nennen als Verfasser ausdrücklich einen „Alten“. Dieser dürfte auf Grund der inhaltlichen und sprachlichen Entsprechungen auch als Verfasser des Ersten Johannesbriefes gelten. Nach dem Zeugnis des Papias von Hierapolis gab es einen „Alten“ Johannes, der als verlässlicher Traditionsträger der johanneischen Glaubensrichtung galt. Zumindest auf dieser Ebene kann Hengel schon von einem Schülerkreis sprechen, dessen angese-

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 211.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 212.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag von J. Frey, Tübingen 1993.

henes Schulhaupt der „Alte“ gewesen sei. Dieser „Alte“ steht nach Hengel auch hinter dem Johannesevangelium: „Ich persönlich bin davon überzeugt, dass der Alte der Briefe und der nach Joh 21,20–24 in hohem Alter verstorbene Jünger und angebliche Autor des Evangeliums identisch sind.“<sup>23</sup>

Der Gedanke, dass die johanneische Gruppe oder Gemeinde eine Sekte gewesen sei, wird von Hengel kategorisch verworfen. Er widmet einen eigenen Abschnitt der „Fragwürdigkeit der Rekonstruktion einer ‚Geschichte der johanneischen Gemeinde“<sup>24</sup>. Hengel wendet sich vor allem gegen die Entwürfe von Georg Richter und Jürgen Becker, die auf Grund von unterschiedlichen hypothetischen Quellen oder Schichten im Johannesevangelium von einander widerstrebenden Ausrichtungen der Gemeinde hinter dem Vierten Evangelium ausgingen. Statt nach der Gemeinde sollte man eher nach dem Autor fragen. „Die Rede von der ‚Gemeinde‘ als der ‚Produzentin‘ des Evangeliums und der Briefe mit ihrer ‚Geschichte‘ erscheint demgegenüber als in die Flucht in das – noch schwerer nachweisbare, aber heute umso beliebtere – ‚Kollektiv‘.“<sup>25</sup> Dagegen gilt: „Die Annahme, dass hinter dem johanneischen Corpus eine beherrschende schöpferische Lehrerpersönlichkeit steht, ist dagegen sehr viel wahrscheinlicher.“<sup>26</sup> Diesem Lehrer entspricht freilich ein Schülerkreis.<sup>27</sup> Insofern ist der Gedanke einer „johanneischen Schule“ bei Hengel nicht völlig aufgegeben.

## 2. Kritik und Alternativen

In den achtziger Jahren des nunmehr vergangenen Jahrhunderts setzte in der Johannesforschung ein Paradigmenwechsel ein. Wie in anderen Bereichen der biblischen Exegese löste sich die Forschung schrittweise vom historisch-kritischen Modell und wandte sich stärker der Literaturwissenschaft zu. Diese Entwicklung fand in den Anfangsstadien vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, kurz darauf aber auch in Großbritannien statt – mit Parallelen auch auf dem europäischen Kontinent.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass gerade Forscher, die beachtete Beiträge zur Hypothese einer johanneischen Schule beigetragen hatten, sich nun dem neuen, literaturwissenschaftlichen Modell der Johannesexegese zuwandten. Hier sind vor allem R. Alan Culpepper und Francis F. Segovia zu nennen.

Der Auftakt zu dieser neuen Phase der Johannesforschung findet sich in dem beachteten Beitrag von R. Alan Culpepper „Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design“<sup>28</sup>. Mit diesem Titel ist bereits die These

<sup>23</sup> Ebd. 123.

<sup>24</sup> Ebd. 248–252.

<sup>25</sup> Ebd. 250 f.

<sup>26</sup> Ebd. 251.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

<sup>28</sup> R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

formuliert. In der Einleitung zu seinem Buch stellt der amerikanische Autor zwei Weisen vor, Texte zu betrachten und zu benutzen: als „Fenster“ auf eine außerhalb des Textes liegende Wirklichkeit hin oder als „Spiegel“, in dem sich der Leser zunächst einmal selbst findet und wahrnimmt.<sup>29</sup> Auf die Johannesexegese angewendet heißt dies, dass die Leserinnen und Leser lange das Johannesevangelium als Fenster betrachtet haben, aus dem heraus die „johanneische Gemeinde“ rekonstruiert werden konnte. Dass Culpepper selbst zu diesen Autoren gehört hatte, setzt er als gewusst bei seiner Leserschaft voraus und erwähnt es an dieser Stelle nicht. Er wendet auf das Vierte Evangelium vor allem das Instrument der Erzählforschung an, wobei er zahlreiche Nachfolger finden wird. Die Erzählstrategie des Evangelisten (von dem Culpepper jetzt wieder unbefangen spricht) erlaubt dem Leser zwar keinen unmittelbaren Zugang zu der im Text berichteten Realität, hilft ihm aber, sich auf seine eigene Lebenswirklichkeit einzustellen. Die Auflösung des Textes in Quellen und Schichten hat dann keine Bedeutung mehr; er kommt als ganzer zur Sprache. Dabei bleiben für Culpepper Geschichte und Erzählung vereinbar. Dies ist deswegen der Fall, weil der Erzähler eine Geschichte vorträgt, die in sublimier Weise geschichtliche Überlieferung und Glauben verbindet.<sup>30</sup>

Einige Jahre später tritt R. Alan Culpepper zusammen mit dem bereits genannten Fernando F. Segovia als Herausgeber eines programmatischen Bandes der „Society of Biblical Literature“ an die Öffentlichkeit: „The Fourth Gospel from a Literary Perspective“<sup>31</sup>. Nun ist der Paradigmenwechsel weitgehend rezipiert. An die Stelle der alten Literarkritik ist eine neue getreten, die den Text des Vierten Evangeliums im Sinne des sogenannten „reader-response-criticism“ vor allem mit Hilfe der Rhetorikkritik analysiert. Dieser Ansatz fragt vor allem nach der Leserlenkung durch den Text, vergleichbar der europäischen Frage nach der Textpragmatik. Culpepper selbst wendet diese Methode innerhalb des Bandes auf das 13. Kapitel des Johannesevangeliums an,<sup>32</sup> wobei er den Text streng synchron, das heißt unter Verzicht auf jedwede Schichtenscheidung, liest. In einem kleinen Beitrag zu dem vorgelegten Band aus europäischer Perspektive<sup>33</sup> habe ich Gemeinsamkeiten mit europäischer Textpragmatik aufgezeigt, aber auch einige Fragen gestellt. Sie betreffen die notwendige Unterscheidung von Methode und Hermeneutik, den geschichtlichen Charakter des Johannesevangeliums

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 3–5.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 231.

<sup>31</sup> R. A. Culpepper/F. F. Segovia (eds.), *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*, Atlanta 1991.

<sup>32</sup> Vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 1:38*, in: Culpepper/Segovia (eds.), 133–152.

<sup>33</sup> Vgl. J. Beutler, *Response From a European Perspective*, in: Culpepper/Segovia (eds.), 191–202; auf Deutsch: *Johannesevangelium und Rhetorikkritik. Zu einem neueren Buch*, in: *Ders., Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998, 233–246.

als „Zeugnis“ und die Theologie des Textes, die bei einem rein literarischen Ansatz leicht auf der Strecke bleibt.

Wie Culpepper rückt auch Fernando F. Segovia von seinem früheren sozialgeschichtlichen Ansatz ab und wird neben Culpepper zum Mitherausgeber des genannten Bandes der „Society of Biblical Literature“. Er schreibt für diesen Band auch die Einführung<sup>34</sup> und formuliert damit die Grundüberzeugungen des neuen Paradigmas, die auch in den einzelnen Beiträgen des Bandes zum Ausdruck kommen. Im Einzelnen sind dies jeweils die Deutung der Erzähleinheit als kohärenten und sinnvollen Text, die Einbeziehung der neueren Literaturtheorie, vor allem der Erzählforschung, und die Einbeziehung des „reader-response-criticism“.

In einem Einzelbeitrag zum vorgelegten Band zeigt Segovia, wie er den Übergang zur neuen Sicht des Textes versteht.<sup>35</sup> Gegenstand der Untersuchung ist Kap. 21 des Johannesevangeliums, gemeinhin als Nachtrag verstanden. Segovia sieht es jetzt als integralen Text des Johannesevangeliums und sieht eine Inklusion zwischen dem ersten Abschluss des Evangeliums in Joh 20,30f. und dem zweiten am Ende von Joh 21. Zwischen beiden Texten macht Segovia eine konzentrische Struktur aus. Inhaltlich und formal steht Joh 21 den johanneischen Abschiedsreden nahe. Diese werden nun ihrerseits als Einheit gesehen.

Damit sind wir bei der Monographie F. F. Segovias aus dem gleichen Jahr 1991: „The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide“<sup>36</sup>. Wir erinnern uns an die Dissertation Segovias über die „Liebesbeziehungen“ in den johanneischen Abschiedsreden, die der Verfasser unterschiedlichen Autoren in unterschiedlichen Gemeindesituationen zugeordnet hatte.<sup>37</sup> Nun werden die gesamten Abschiedsreden von Kap. 13 bis Kap. 16 als einheitlicher Text gelesen und verstanden. Dabei entfällt die Zuweisung der ersten beiden Kapitel an eine Schicht, der es um Christologie und Glaube geht, und einer zweiten, die auf das Verhalten in der Gemeinde ausgerichtet ist, in den beiden folgenden Kapiteln. Der vieldiskutierte Vers Joh 14,31d „Steht auf, lasst uns von hier fortgehen“, wird von Segovia an dieser Stelle spirituell als Aufforderung gedeutet, sich dem Herrscher dieser Welt zu stellen.<sup>38</sup>

Liest man Segovias Monographie bis zum Ende, stellt man freilich fest, dass der Verfasser im Schlusskapitel<sup>39</sup> doch noch einmal den Versuch unternimmt, Synchronie und Diachronie zu verbinden. Dabei wird doch wieder ein Wachstumsprozess ins Auge gefasst, bei dem auf eine erste Rede in Joh 13,31–14,31 eine zweite in Joh 15,18–16,4a; 16,4b–33 gefolgt wäre, bei der es

<sup>34</sup> Vgl. Culpepper/Segovia (eds.), 1–22.

<sup>35</sup> Vgl. F. F. Segovia, The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30–21,25, in: Culpepper/Segovia (eds.), 167–190.

<sup>36</sup> F. F. Segovia, The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991.

<sup>37</sup> Siehe w. o., Abschnitt 1 mit Anm. 18.

<sup>38</sup> F. F. Segovia, The Farewell of the Word, 116.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 283–329, 319–329.

um die äußere Anfeindung der Gemeinde geht, an die sich dann Joh 15,1–17 angeschlossen hätte. Hier würde angesichts aufbrechender Spannungen in der Gemeinde zum Verbleib bei Jesus, dem wahren Weinstock, und beieinander in der Liebe aufgerufen. Damit kehren wir einerseits ein Stück zu dem Modell von der johanneischen Gemeinde zurück, auf der anderen Seite befinden wir uns aber auch in der Nähe der Vorschläge, die in Europa zum Relecture-Modell gemacht werden. Davon wird im dritten Teil dieses Beitrags die Rede sein.

Die Diskussionen auf dem nordamerikanischen Kontinent blieben nicht ohne Auswirkungen auf die europäische Forschung. Sehr gründlich und umfassend wird die Frage von Schulen im Neuen Testament von Thomas Schmeller<sup>40</sup> aufgeworfen, dem für die Frage einer johanneischen Schule sein Dresdner Schüler Christian Cebulj<sup>41</sup> zur Seite stand. Ähnlich wie seinerzeit R. Alan Culpepper geht Schmeller die verschiedenen Philosophenschulen der griechisch-römischen Antike und vergleichbare Schulen in Israel und im frühen Judentum durch und beschreibt ihre Charakteristika. In einem zweiten Arbeitsschritt werden diejenigen Schriftengruppen des Neuen Testaments, hinter denen man eine Schule vermutet hatte, auf die Stichhaltigkeit dieser Zuschreibung befragt. Das Ergebnis ist weitgehend negativ, wie Schmeller in seinem Schlussabschnitt festhält.<sup>42</sup> Für eine Schule des Matthäus reichen nach Schmeller die Argumente nicht aus. Die im Ersten Evangelium zu Tage tretende Schriftgelehrsamkeit lässt sich auch durch einen biblisch versierten Einzelverfasser erklären. Im Bereich der paulinischen Schriften kann man am ehesten von einer Schulbildung bei den Pastoralbriefen sprechen. Paulus wird hier die große Gründergestalt und Lehrautorität, aus der die Adressaten der Pastoralbriefe und deren Gemeindemitglieder ihre Inspiration erhalten sollen. So bleibt es bis hierher eher bei dem Fragezeichen hinter den „Schulen im Neuen Testament“.

Zu einem negativen Ergebnis kommt auch Christian Cebulj für die Frage nach einer „johanneischen Schule“<sup>43</sup>. Der Verfasser geht zunächst den für eine Schule angeführten „Wir-Stellen“ in Evangelium und Briefen des Johannes nach und kommt zu dem Ergebnis:

Einerseits sprechen die untersuchten Wir-Formen nicht für eine Schule, andererseits sind sie auch nicht einfach auf die joh Gemeinde in ihrer Gesamtheit zu beziehen. In den Wir-Formen artikuliert sich eine abgegrenzte Autorengruppe innerhalb der joh Gemeinde, die sich in besonderer Weise um Paränese und Bekenntnisbildung bemüht, um der Wahrung der Tradition zu dienen und um den Fortbestand und Zusammenhalt der Gemeinde zu sichern.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> T. Schmeller, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit*. Mit einem Beitrag von Ch. Cebulj zur johanneischen Schule, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 254–342.

<sup>42</sup> Vgl. Schmeller, 343–351.

<sup>43</sup> Siehe w. o., Anm. 40.

<sup>44</sup> Ch. Cebulj, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, in: Schmeller, 254–342, 277.

Die in den johanneischen Schriften anzutreffende Bezeichnung der Jünger als „Freunde“, „Brüder“ oder „Kinder“ lässt keinen direkten Schluss auf den internen Sprachgebrauch einer Schule erkennen.<sup>45</sup> Von ausschlaggebender Bedeutung ist die Frage nach dem Gründer der Gemeinde, dem Lieblingsjünger. Die Szenen im Johannesevangelium, die von diesem Jünger sprechen, erlauben es nicht, ihn als einen Lehrer oder ein Schulhaupt zu sehen. Wer dann ist der Lieblingsjünger? Er ist Vermittler zwischen Jesus und der glaubenden Gemeinde, Zeuge von Tod und Auferstehung Jesu, der „wahre“ Glaubende, der Verfasser des Evangeliums (vgl. Joh 21,24) und der Traditionsgarant dieses Evangeliums. Man kann in ihm nicht den „Exegeten“ Jesu sehen. Diese Aufgabe hat bei Johannes vielmehr der Paraklet.<sup>46</sup> Der Schriftgebrauch bei Johannes lässt ebenfalls keinen Schluss auf die Gelehrsamkeit einer Schule zu. Dafür ist die Textbasis zu schmal und zu unterschiedlich und fehlt es an Hinweisen auf einen Schulbetrieb.<sup>47</sup> So ist der Gedanke einer „johanneischen Schule“ nach Cebulj aufzugeben.<sup>48</sup>

Es fällt auf, dass Cebulj keine Schwierigkeiten hat, von einer „johanneischen Gemeinde“ zu sprechen. Hier ist er noch Kind seiner Zeit. Die Annahme einer solchen Gemeinde wird jedoch bereits zu dieser Zeit in Großbritannien in Frage gestellt. Der einflussreiche Autor ist Richard Bauckham, Professor an der Universität von St Andrews. Zusammen mit anderen Autoren der britischen Inseln vertritt Bauckham als Herausgeber eines Sammelbandes und Autor eines Beitrags speziell zur Frage einer johanneischen Gemeinde die These, dass sich die vier Evangelien unter Einschluss des Vierten an „alle Christen“ wenden.<sup>49</sup> Die auf dem europäischen Kontinent seit der Mitte des 20. Jahrhunderts immer stärker einfach vorausgesetzte Auffassung, die einzelnen Evangelien entstammten einzelnen, abgeschlossenen Gemeinden und seien für sie bestimmt, ist nach Bauckham und den anderen Autoren dieses Bandes weder bewiesen noch beweisbar, ja sie widerspricht auch dem Textbefund und allem, was wir aus frühen Zeugen über die Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten wissen.

Der Frage nach einer johanneischen Gemeinde geht Bauckham in dem genannten Band in einem eigenen Artikel nach: „John for Readers of Mark“<sup>50</sup>. Nach Bauckham lässt das Johannesevangelium zumindest an einigen Stellen erkennen, dass es bei der Leserschaft Kenntnis des Markusevangeliums voraussetzt – so etwa dort, wo es in Joh 3,24 heißt, Jesus habe seine Taufätigkeit am Jordan begonnen, noch bevor Johannes der Täufer ins Ge-

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 277–298.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 298–320.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 321–340.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 340.

<sup>49</sup> R. Bauckham (ed.), *The Gospel for all Christians. Rethinking the Gospel audiences*, Grand Rapids 1998.

<sup>50</sup> Ebd. 147–171.

fängnis geworfen worden sei – nach Bauckham nur scheinbare Korrektur von Mk 1,14, wo der Beginn der Tätigkeit Jesu in Galiläa auf einen Zeitpunkt nach der Verhaftung des Täufers datiert wird. Nach Bauckham wird hier Markus einerseits vorausgesetzt, andererseits präzisiert, aber nicht korrigiert, da nach Johannes Jesus zu dieser Zeit seine Tätigkeit in Galiläa noch nicht begonnen hatte. Ähnliches lässt sich auch für den Vorverweis auf Maria, die Jesus salben würde, in Joh 11,2 sagen. Wenn Johannes zumindest bei einem Teil seiner Leserinnen und Leser die Kenntnis des Markusevangeliums voraussetzt, dann fällt die These von für sich existierenden, nach außen abgeschlossenen Gemeinden, die nur ihr eigenes Evangelium verfasst und verbreitet hätten.

In einer eigenen Monographie geht Richard Bauckham 2007 noch einmal der Frage nach einer johanneischen Schule oder Gemeinde nach, die in Abgeschlossenheit für sich existiert hätte.<sup>51</sup> An die Stelle der Schule oder Gemeinde tritt bei Bauckham die Gestalt des Lieblingsjüngers als Garant und Inspirator der Überlieferung des Vierten Evangeliums. Hier gibt es Übereinstimmungen mit Martin Hengel, dem Bauckham seinen Band widmet. Im Einzelnen wendet sich Bauckham gegen das Modell der zwei Ebenen oder Bühnen von J. Louis Martyn, gegen Schichtenmodelle, wie sie in Mitteleuropa üblich waren, und gegen das Argument, das Johannesevangelium weise eine Sondersprache auf, die zeige, dass es einer Sondergruppe entstamme. Auch dieses lässt sich nach Bauckham entkräften. Die universalen Bezüge im Johannesevangelium, seine Verkündigung des Heils für die „Welt“ zeigen, dass sich dieses Evangelium nicht an einen Konventikel wendet, wie es einem solchen auch nicht entstammt.

Im gleichen Jahr, in dem R. Bauckham seine Studie über den Lieblingsjünger vorlegt, veröffentlicht sein Schüler Edward W. Klink III seine Dissertation „The Sheep of the Fold“<sup>52</sup>. Der amerikanische Verfasser greift in ihr die These seines Lehrers auf, nach der nicht sinnvoll von „johanneischer Gemeinde“ gesprochen werden kann. In mancher Hinsicht kann nach Klink die Argumentation noch vertieft werden. Es sind vor allem vier Bereiche, in denen der Autor dies versucht: die Klärung des Begriffs der „Gemeinde“, die Gattung des „Evangeliums“, Gebrauch und Funktion von Evangelien in den frühen Gemeinden und die Rolle der Rekonstruktion von „Gemeinden“ für die Hermeneutik neutestamentlicher Texte. Der Argumentation kann in der vorliegenden Arbeit nicht im Einzelnen nachgegangen werden. Auf jeden Fall kommt Klink zu dem abschließenden Ergebnis, dass die Annahme, das Johannesevangelium sei für eine bestimmte Gruppe geschrieben, den äußeren Daten widerspricht. Die Hypothese der zwei Ebenen ist

<sup>51</sup> R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007.

<sup>52</sup> E. W. Klink III, *The Sheep of the Fold. The Audience and Origin of the Gospel of John*, Cambridge 2007.

nach ihm inkonsistent, da im Vierten Evangelium die Geschichte Jesu und diejenige der Gemeinde des Evangelisten zusammenfließen. Die Leserschaft des Vierten Evangeliums scheint sich von derjenigen der ersten drei Evangelien nicht wesentlich zu unterscheiden.<sup>53</sup>

In den gleichen Zeitraum wie die Beiträge aus Großbritannien gehören auch zwei gewichtige Bände, die der Heidelberger Neutestamentler Hartwig Thyen vorgelegt hat: sein Kommentar zum Johannesevangelium<sup>54</sup> und seine „Studien zum Corpus Johanneum“<sup>55</sup>. Da ich beide Bände ausführlich besprochen habe,<sup>56</sup> kann ich mich hier kürzer fassen. Bei Thyen gibt es eine schrittweise Abkehr von der bultmannschen Literarkritik zu einer neuen, konsequent synchronen Lektüre des Johannesevangeliums. Es scheint, dass das Gespräch Thyens mit seinen nordamerikanischen Doktoranden in Heidelberg zu diesem Positionswechsel beigetragen hat. Diese kamen schon seit langem von dem Modell des „reader-response-criticism“ her und verstanden die kontinentaleuropäischen Schichtenmodelle einfach nicht. Thyen liest in seinen letzten Publikationen das Vierte Evangelium also konsequent als ein Werk aus einer Hand. Dabei sieht er nicht nur von Entstehungsstufen ab, sondern leugnet sie geharnischt. Es stellt sich die Frage, ob eine solche Position logisch aus der Hinwendung von einer diachronen zu einer synchronen Lektüre mit literaturwissenschaftlichen Mitteln folgt. Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung. Legt man die „Methodenlehre zum Neuen Testament“ des früh verstorbenen Exegeten und Bischofs Kurt Egger<sup>57</sup> zu Grunde, dann ergänzen sich Synchronie und Diachronie, wobei heute durchaus der Synchronie der Vortritt gewährt werden sollte. Damit ist bereits der Weg zum dritten Teil dieses Referats bereitet.

### 3. Das Relecture-Modell

Seit der Mitte der neunziger Jahre ist in der Johannesexegese ein neuer methodischer Ansatz im Gespräch, der in mancher Hinsicht eine Synthese zwischen diachroner und synchroner Exegese darstellt: das sogenannte Relecture-Modell. Die Hauptvertreter dieses neuen Ansatzes sind zwei Schweizer: Jean Zumstein, damals noch an der Theologischen Fakultät Neuchâtel, und sein Doktorand Andreas Dettwiler.

Jean Zumstein legte sein Lesemodell erstmalig auf der Jahrestagung der „Studiorum Novi Testamenti Societas“ in Prag 1995 vor, und zwar damals

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 250–252.

<sup>54</sup> *H. Thyen*, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005.

<sup>55</sup> *H. Thyen*, Studien zum Corpus Johanneum, Tübingen 2007.

<sup>56</sup> Besprechung des Kommentars in *Bibl.* 89 (2008) 131–134, der „Studien“ in *CrSt* 30 (2009) 219–222.

<sup>57</sup> *K. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987 (Neuauflagen).

in französischer Sprache.<sup>58</sup> Seine Inspiration hatte er denn wohl auch aus der französischen Literaturwissenschaft erhalten, namentlich von Gérard Genette mit seiner Studie „Palimpsestes“<sup>59</sup>, die jedoch den Ausdruck nicht verwendet. Daneben nennt Zumstein auch einen deutschsprachigen Alttestamentler als Vorreiter.<sup>60</sup> Das Lesemodell geht von der Beobachtung aus, dass Texte sich auf einen früheren Text als Vorlage beziehen, den sie voraussetzen und den sie nach neuer Lektüre fortschreiben. Der Relecture-Prozess wird von Zumstein wie folgt beschrieben: „Ein solcher liegt dann vor, wenn ein erster Text die Produktion eines zweiten Textes veranlasst und dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit erst in Bezug auf den ersten Text gewinnt.“<sup>61</sup>

Der neue Text kann nach Zumstein in verschiedenen Formen erscheinen: als eigene neue Schrift, die auf eine frühere Bezug nimmt, als Überschrift über ein Werk, als Paratext in der Form von Prolog oder Epilog, oder textintern als Weiterentwicklung von im Text vorgegebenen Aussagen. Der erste Fall scheint Zumstein beim Verhältnis des Ersten Johannesbriefes zum Johannesevangelium vorzuliegen. Doch lässt sich auch in der Überschrift des Vierten Evangeliums eine Form von Relecture erkennen. Dies ist offenbar auch der Fall im Prolog des Vierten Evangeliums (Joh 1,1–18) und in seinem Epilog (Joh 21). Textinterne Relecturen begegnen nicht zuletzt in den johanneischen Abschiedsreden, vor allem in der Beziehung von Joh 16,4e–33 in Bezug auf Joh 13,31–14,31.<sup>62</sup>

Ebendies ist das Thema der Dissertation von Andreas Dettwiler.<sup>63</sup> Auch Dettwiler führt eingangs in seinen methodischen Ansatz ein, wobei sich auch bei ihm der Verweis auf G. Genette und Alttestamentler wie O. H. Steck findet.<sup>64</sup> Doch geht der literarischen Fragestellung eine theologische voraus, nämlich diejenige nach der „Gegenwart des Erhöhten“, das heißt der Gegenwart Jesu unter den Seinen auch und gerade nach seinem Fortgang in Tod und Auferstehung.<sup>65</sup> In einer ersten Abschiedsrede in Joh 13,31–14,31 steht noch stark das Geschick Jesu im Vordergrund. In den weiteren Kapiteln rückt die Gemeinde stärker in den Gesichtskreis und die bleibende Gegenwart Jesu bei den Seinen nimmt konkretere Züge an.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> Auf Deutsch: „Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur“, in: J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 2004, 15–30.

<sup>59</sup> G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.

<sup>60</sup> Vgl. Zumstein, 15, Anm. 4, Verweis auf O. H. Steck.

<sup>61</sup> Zumstein, 16.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. Zu den Abschiedsreden und Joh 13–21 insgesamt siehe den Kommentar von J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)*, Genève 2007.

<sup>63</sup> A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.

<sup>64</sup> Vgl. Dettwiler, 45f.

<sup>65</sup> Vgl. Dettwiler, 11.

<sup>66</sup> Vgl. die Zusammenfassung in Dettwiler, 293–299.

Im Einzelnen findet Dettwiler eine *Relecture* von Joh 13,1–17 und 13,34f. durch Joh 15,1–17 und eine *Relecture* von Joh 13,31–14,31 durch Joh 16,4b–33. Im ersten Fall wird das Thema der Verbundenheit der Gemeindemitglieder mit Jesus und untereinander entfaltet und vertieft, im anderen die Auswirkung des Scheidens Jesu, aber auch seiner erneuten Ankunft und der Sendung des Parakleten für die in Not und Verfolgung geratene Gemeinde aufgezeigt. Wie Dettwiler betont, handelt es sich bei der *Relecture* nicht um die Leugnung oder Korrektur eines früheren Textes durch einen späteren, sondern um dessen Fortschreibung angesichts einer neuen Situation. Das äußere Zeichen dafür ist die Tatsache, dass die früheren Aussagen im übernommenen Text verbleiben und nicht gestrichen werden. Im Gegensatz zu den literarkritischen Modellen neuerer Zeit fragt Dettwiler auch nicht nach Autoren. Nicht sie, sondern Texte werden bei ihm in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander untersucht. Dabei kann Dettwiler auch unbefangen von einer johanneischen Schule oder Gemeinde sprechen, die hinter dem Interpretationsvorgang steht.<sup>67</sup> Hier deutet sich ein Kompromiss zwischen Befürwortern und Gegnern der Annahme einer johanneischen Schule oder Gemeinde an. Ausdrücklich befürwortet Dettwiler auch die Einbeziehung der historisch-kritischen Methode in die Textanalyse. Am Anfang steht eine sorgfältige Erfassung der Textstruktur. Traditions- und religionsgeschichtliche Fragen können hinzukommen. Auch die Narratologie kann in die Untersuchung einbezogen werden. Die Frage nach Textgestalt sowie nach Syntax und Semantik des Textabschnittes versteht sich von selbst.<sup>68</sup> Auch in der Methodenfrage wird also ein Mittelweg gewählt, der aus Engführungen herausführt.

Auf eine Behandlung von Joh 17 verzichtet Dettwiler innerhalb seiner Studie aus guten Gründen. Eher vermisst man ein Wort zum Abschnitt Joh 15,18–16,4a. Hierbei ist offensichtlich das *Relecture*-Modell nicht leicht anwendbar. An dieser Stelle führt die Studie von Konrad Haldimann „Rekonstruktion und Entfaltung“ aus dem Jahr 2000 weiter.<sup>69</sup> Der ebenfalls aus der Schweiz stammende Verfasser wendet eine dem *Relecture*-Modell verwandte Methode nun für den gesamten Bereich von Joh 15–16 an. Hinter Joh 15,1–17 sieht er nicht nur die Fußwaschungserikope von Joh 13,1–17, sondern auch die Erste Abschiedsrede von Joh 13,31–14,31. Der Abschnitt Joh 15,18–16,4a bezieht sich unter anderem zurück auf den vorangehenden Abschnitt Joh 15,1–17, wenngleich auch eher implizit.<sup>70</sup> So schließt sich die Lücke. Da der Verfasser eher von einer redaktionsgeschichtlichen Methode

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 46–52 und 294.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. 12.

<sup>69</sup> K. Haldimann, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, Berlin/New York 2000.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 225–272.

statt vom Relecture-Modell spricht, dürfen wir uns auf den Hinweis auf seine Arbeit beschränken.

Das Relecture-Modell ist dem Schreiber dieser Zeilen schon seit dessen Geburtsstunde, der Promotion von Andreas Dettwiler bei Jean Zumstein an der Universität Neuchâtel, vertraut. Es hat sich in den folgenden Jahren bei meiner Arbeit vor allem an den späteren Schichten des Johannesevangeliums als nützlich erwiesen und ist später auch in meinen Johanneskommentar eingeflossen.<sup>71</sup> Mit den beiden genannten Schweizer Autoren sehe ich in den Abschiedsreden von Joh 15–16 und dem Gebet Jesu von Joh 17 Fortschreibungen der ersten Abschiedsrede von Joh 13,31–14,31. Das „Aufbruchssignal“ von Joh 14,31 „Steht auf, lass uns von hier fortgehen“ wäre demnach durchaus wörtlich und nicht nur als Aufforderung zu einem geistlichen Aufbruch zu verstehen.<sup>72</sup> Mit Jean Zumstein neige ich auch dazu, den Prolog als eine nachträglich verfasste „Relecture“ des Evangeliums anzusehen, und mit der Mehrheit der Autoren Joh 21 dann als nachträglich dem Evangelium angefügten Epilog. Auf die Rolle der Evangelienüberschrift als deutender Paratext nach Jean Zumstein wurde schon hingewiesen. Doch erscheint es als reizvoll, nach anderen Stellen oder Texten im Johannesevangelium Ausschau zu halten, wo sich das Relecture-Modell gleichfalls sinnvoll anwenden lässt. Dazu seien zwei Beispiele genannt.

In einem ersten Fall rechne ich mit der Relecture eines kurzen Textes durch den Evangelisten selbst. Dies könnte in dem kurzen hymnischen Text der Fall sein, mit dem Jesus seine Abschiedsreden beginnt (Joh 13,31f.):

Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald verherrlichen.<sup>73</sup>

Durch die fünffache Wiederholung des gleichen Verbs bleibt der kleine Abschnitt einzigartig innerhalb des Neuen Testaments. Schon früh hat diese Wiederholung die Abschreiber irritiert und zur Auslassung der dritten Zeile veranlasst. Doch dadurch wird das Problem nicht gelöst. Die Lösung liegt in der Einsicht, dass eben in dieser dritten Zeile ein Übergang vollzogen wird von dem, was „jetzt“ geschieht, ja schon geschehen ist, zu dem, was sich noch ereignen soll. In den ersten beiden Zeilen wird die Verherrlichung Jesu bereits vorausgesetzt. Doch ist sie noch nicht in vollem Sinne erfolgt, da Jesus sein Leiden noch vor sich hat – johanneisch gesprochen, seine „Er-

<sup>71</sup> J. Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 413–415; ferner *ders.*, „Steht auf, wir wollen von hier weggehen“ (Joh 14,31). Eine Einladung zu einer geistlichen Reise?, in: *Ders.*, Neue Studien zu den johanneischen Schriften, Göttingen 2012, 139–151 (italienisches Original des Aufsatzes 2005).

<sup>73</sup> J. Beutler, Das Johannesevangelium, 390; vgl. *ders.*, Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der „relecture“, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hgg.), Studien zu Matthäus und Johannes. Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag. Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65<sup>e</sup> anniversaire, Zürich 2009, 221–231, jetzt in: *Beutler*, Neue Studien, 239–250.

höhung“ zum Vater. Es besteht die Möglichkeit, dass der Evangelist an dieser Stelle eine frühchristliche Formel übernommen hat, die die Verherrlichung Jesu als bereits erfolgt besang, dann aber mit dem geschichtlichen Augenblick verbindet, in dem sich Jesus befindet. Das ist der Grund für die drei folgenden Zeilen aus der Hand des Evangelisten. Die Verherrlichung Jesu ist zwar schon Gegenwart, wird aber erst noch erfolgen, und zwar „bald“. Der Weg führt dann von der singenden Gemeinde zurück zur Lebenswelt Jesu beim Aufbruch in seine „Stunde“, in der er den Vater verherrlichen wird.

Der andere Text, bei dem über die bisher vorgelegten Vorschläge hinaus das Relecture-Modell möglicherweise angewendet werden kann, ist das 6. Kapitel des Johannesevangeliums.<sup>74</sup> Schon auf Grund seiner schwierigen räumlichen und zeitlichen Angaben macht dieses Kapitel es dem Exegeten schwer, es in seinen Kontext einzuordnen. Eben war Jesus noch in Jerusalem, dann finden wir ihn unvermittelt in Galiläa. Auch ein Paschafest zu diesem Zeitpunkt überrascht (vgl. Joh 6,4), zumal Jesus nicht die Absicht zeigt, zu diesem Fest wie sonst als Pilger nach Jerusalem aufzubrechen. In dem gesamten Kapitel von Joh 6 zeigt Johannes eine viel größere Nähe zur synoptischen Überlieferung, als diese sonst im erzählenden Teil vor der Passion der Fall ist. Vor allem der „Brotabschnitt“ Mk 6,30–8,26 scheint mit den anschließenden Versen über das Petrusbekenntnis und die Erste Leidensankündigung in Mk 8,27–33 Pate gestanden zu haben. Dabei erscheint in diesem Kapitel vor allem gegen Schluss Petrus in einem positiveren Licht als sonst bei Johannes. Dafür tauchen in Joh 6 ab V. 41 „Juden“ als Gegenspieler Jesu auf, die die Leserschaft nur aus Judäa und Jerusalem kannte.

Gerade angesichts solcher Unstimmigkeiten helfen hier Umstellungshypothesen, wie sie spätestens seit J. H. Bernard (1928)<sup>75</sup> üblich waren, nicht recht weiter. Bultmann hatte vorgeschlagen, die Verse über den Genuss von Jesu Fleisch und Blut im Sakrament in Joh 6,51c–58 als spätere Hinzufügung durch die von ihm angenommene „kirchliche Redaktion“ des Johannesevangelium anzusehen. Auf diese Schicht würden dann auch die Verweise auf die Auferweckung „am Jüngsten Tage“ in Joh 6,39.40.44(54) zurückgehen. Eine solche Aufteilung des Johannesevangeliums in Schichten, denen dann auch kleine und kleinste Texteinheiten zugeschrieben würden, hat sich in der Zwischenzeit, wie wir sahen, als schwer haltbar herausgestellt. Doch könnte Bultmann darin Recht haben, dass sich in der Tat in Joh 6 Elemente zeigen, die eher einer späteren Situation der Abfassung an-

<sup>74</sup> Vgl. dazu *Beutler*, Das Johannesevangelium, 61, 204–206; vgl. *ders.*, Joh 6 als christliche „relecture“ des Pascharahmens im Johannesevangelium, in: *R. Scoralick* (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag, Zürich 2007, 43–58, jetzt in: *Beutler*, *Neue Studien*, 165–180.

<sup>75</sup> *J. H. Bernard*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, I, Edinburgh 1928.

gehören. Von hier aus ist es nur noch ein Schritt zu der Annahme, das ganze Kapitel 6 des Johannesevangeliums könne als Ergebnis einer „Relecture“ des vorliegenden Kontextes im Johannesevangelium entstammen. So würde auch seine Einheitlichkeit erhalten. Im Sinne eines sekundären Charakters von Joh 6 hatten sich bereits der englische Autor Barnabas Lindars<sup>76</sup> und (eher unbemerkt) der aus Frankreich stammende schwedische Autor René Kieffer<sup>77</sup> ausgesprochen. Den Ausgangspunkt für diese Hypothese bildet die Beobachtung, dass sich Jesus zu diesem Paschafest offenbar nicht auf die gewohnte Pilgerfahrt nach Jerusalem begibt, sondern es in Galiläa feiert. Dazu passt, dass gerade hier und nur hier auch von der Eucharistie die Rede ist. Es scheint, als ob hier eine Zeit in den Blick käme, in der sich die christliche Gemeinde bereits so weit von ihren jüdischen und judäischen Wurzeln getrennt hat, dass sie Pascha nun neu als Erinnerung an Jesu Hingabe seiner selbst interpretiert, die er im Zeichen vorwegnahm. Zu diesem Zeitpunkt wird der Einfluss der synoptischen Tradition stärker, Petrus erscheint – wie auch in Joh 21 – in positiverem Licht, und „Juden“ als Gegenspieler Jesu und der Gemeinde können überall auftreten, auch in Galiläa, wo sich früh christliche Gemeinden ausbildeten. Die schwierige Einordnung von Joh 6 muss dann nicht mehr durch Umstellungen gelöst werden, sondern erklärt sich aus dem Relecture-Charakter dieses Kapitels – ist es doch für diese literarische Art des Vorgehens charakteristisch, dass auch harte Übergänge beim Relecture-Vorgang nicht verwischt, sondern im Text beibehalten werden.

#### 4. Schlussbetrachtung

Damit sind wir am Ende dieses kurzen Überblicks über Entwicklungen in der neueren Johannesexegese angelangt. Wie wir sahen, hat sich die Hypothese von einer johanneischen Gemeinde, die getrennt vom Rest des Urchristentums eine Sonderexistenz geführt hätte, nicht halten lassen. Dies lag nicht nur daran, dass diese Gemeinde als solche schon historisch äußerst unwahrscheinlich ist, wie mehrfach aufgezeigt wurde. Grundsätzlicher gesehen hat sich die Exegese von der Rekonstruktion einer Welt hinter dem Text in den letzten Jahrzehnten stärker der Welt des Textes selbst zugewendet. Nicht mehr um die Rekonstruktion von Träger- und Adressatengruppen geht es jetzt, auch nicht um die Rekonstruktion von Autoren und Bearbeitern, sondern um das Verhältnis von Texten zueinander. Dies ist die Grundlage auch des Relecture-Modells. Damit ist freilich noch keine Vorentscheidung für eine streng synchrone Lesung neutestamentlicher Texte zu Lasten der Diachronie gefällt. Im Gegenteil. Das Relecture-Modell ist selbst

<sup>76</sup> J. Lindars, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1972.

<sup>77</sup> R. Kieffer, *Johannesevangeliet*, I, Uppsala 1987, 159f.; *ders.*, John, in: *The Oxford Bible Commentary*, edited by J. Barton/J. Muddiman, Oxford 2001, 960–1000, 971.

ein diachrones Modell. Hier geht es um die Abfolge von Texten und ihr wechselseitiges Verhältnis. Vielleicht deutet sich hier die Richtung einer neuen Synthese an, in der grundlegende Unterschiede beim Zugang zu neutestamentlichen Texten auf einer höheren Ebene möglicherweise „aufgehoben“ werden können.

### **Summary**

Since the sixties and seventies of the last century, Johannine research was largely centred on the hypothesis of a Johannine Community or School standing behind the composition and growth of the Fourth Gospel. In the course of the time reservations have arisen about such a hypothesis. If there was a Johannine Community, it was in any case fully integrated into Early Christianity as such and not a sect, and the Fourth Gospel should go back to an individual author. More recently, there has been a shift of interest from the world behind the text to the text itself. Swiss authors like Jean Zumstein and Andreas Dettwiler favoured an approach to the text of the Fourth Gospel which sees in certain passages “re-readings” of earlier ones. One of the best known examples is that of seeing chapters 15–17 as re-readings of an earlier Farewell Discourse in John 14. The author gives some further examples of “re-readings” in John.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL  
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goetze@gmail.com

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

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

PROF. DR. HOLM TETENS

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

UNIV.-PROF. DR. CLAUD ARNOLD

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claus.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

## Cultus publicus

### Begriffsgeschichtliche Bemerkungen zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche

VON CHRISTIAN STOLL

Ein Erbe der scholastischen Dogmatik ist die Fixierung auf Texte als autoritative Quellen. Entsprechend beschränken sich dogmatische Ausflüge in die Liturgie meist auf die Sakramententheologie oder aber auf liturgische Texte, die als *lex orandi* normative Bedeutung für Glaubensaussagen haben.<sup>1</sup> Die Liturgie ist aber nicht in erster Linie Text, sondern hat eine Gestalt, die einer komplexen Formensprache erwächst. Diese Gestalt ist für die Ekklesiologie sachlich von Bedeutung, wie es auch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils prägend zum Ausdruck gebracht hat.<sup>2</sup> Dennoch gibt es in jüngerer Zeit kaum Versuche, das Wesen der Kirche vom konkreten Vollzug liturgischer Formensprache aus zu bestimmen.<sup>3</sup>

Ein wesentlicher Aspekt der liturgischen Formensprache führt ins Politische. Schon etymologisch verweist die Liturgie dorthin: *leitourgía* bezeichnet im Griechischen ein *érgon leitós*, einen öffentlichen Dienst des Volkes, darunter auch den Gottesdienst. Dass dieser Begriff als Lehnwort ins Lateinische eingegangen ist, zeigt die sachliche Bedeutsamkeit dieser politischen Formanalogie an. Auch die Kirche bezieht sich der Worterkunft nach – *ekklesía* bezeichnet die Vollversammlung des hellenistischen Stadtstaates – auf das Volk der Polis. Bereits etymologisch haben also sowohl die Liturgie als auch die Kirche einen Bezug zur öffentlichen Formensprache der antiken Polis. Während sich einige protestantische Theologen dem damit angezeigten Sachzusammenhang in jüngerer Zeit verstärkt gewidmet haben<sup>4</sup>, findet er in der katholischen Theologie kaum Beachtung<sup>5</sup>. Zu nennen bleibt allenfalls der Konvertit Erik Peterson (1890–1960),

<sup>1</sup> Siehe zum diesem Komplex *J. Knop*, *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>2</sup> In *Sacrosanctum Concilium* Nr. 10 wird die Liturgie bekanntlich als „Quelle und Gipfelpunkt“ des kirchlichen Lebens bezeichnet.

<sup>3</sup> Für die ekklesiologische Erneuerung seit den 1920er Jahren spielte die Liturgie eine wesentliche Rolle. Vgl. vor allem *R. Guardini*. *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br., 3. Auflage 1957. Zur Bedeutung der liturgischen Bewegung für die neuere Ekklesiologie vgl. *R. M. Schmitz*, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Christi*. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943, St. Ottilien 1991, besonders 45–47; 105–111.

<sup>4</sup> Zum Beispiel: *St. Hauerwas*, *In good company: the Church as polis*, London 1995; *B. Wannenwetsch*, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997; *R. Hütter*, *Theologie als kirchliche Praktik*. Zur Verhältnisbestimmung von Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.

<sup>5</sup> Siehe aber die immer noch grundlegenden Überlegungen bei *M. Kehl*, *Kirche als Institution*. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren

dessen kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff in jüngerer Zeit verstärkt bearbeitet wurde.<sup>6</sup> Grob gesagt, geht es in diesen Ansätzen darum, die politische Formensprache der Liturgie und anderer kirchlicher Vollzüge zum Ausgangspunkt einer Wesensbestimmung der Kirche zu machen – nicht zuletzt in der Absicht, einer Verflachung des Kirchenverständnisses oder gar einer völligen Privatisierung religiösen Lebens entgegenzutreten.<sup>7</sup>

Dieses Anliegen soll im Folgenden aufgegriffen werden, ohne gegenwärtige Ansätze zu berücksichtigen. Stattdessen wird ein begriffsgeschichtlicher Zugang gewählt. Mit dem Begriff des *cultus publicus*, der im lehramtlichen und kanonistischen Gebrauch die Liturgie bezeichnet, bietet sich ein terminologischer Anknüpfungspunkt, der bis in die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hinein Spuren hinterlassen hat. Hier scheint ein liturgischer Öffentlichkeitsbegriff vorausgesetzt, der hinsichtlich seiner Bedeutung für die Ekklesiologie ausgewertet werden kann. Wenn dies im Folgenden versucht wird, ist damit zugleich die Hoffnung verknüpft, gegenwärtigen Überlegungen zur Öffentlichkeit der Kirche eine Brücke zur katholischen theologischen Tradition und ihrer Deutung der Liturgie als öffentlichem Kult zu bauen.

Der Begriff des „*cultus publicus*“ hat im Laufe des letzten Jahrhunderts einen weitverzweigten Bedeutungswandel durchlaufen. Diesem wird in den ersten beiden Schritten nachgegangen, wobei mit der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und der Enzyklika *Mediator Dei* aus dem Jahr 1948 zwei zentrale lehramtliche Texte im Mittelpunkt stehen (I. und II.). Einer der wenigen Versuche, den Begriff ausgehend von den lehramtlichen Dokumenten ekklesiologisch auszuwerten, stammt von dem Jesuiten Alois Stenzel aus dem Jahr 1951. Da er im Umfeld des Konzils und danach keine Nachfolger gefunden hat, ist er genauerer Betrachtung wert (III.). Mit Blick auf das Konzil soll er anschließend einer vorsichtigen Fortschreibung unterzogen werden, wobei nicht mehr als eine Skizze beabsichtigt ist (IV.). Schließlich soll im Sinne eines Ausblicks gefragt werden, was ein – künftig zu entwickelnder – liturgisch inspirierter Begriff kirchlicher Öffentlichkeit für Theologie und Praxis der Kirche leisten kann und vor welchen Hindernissen er steht (V.).

---

deutschsprachigen Ekklesiologie, Frankfurt am Main 1976; zum Zusammenhang von Kirche, Recht und Liturgie jüngst auch *M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>6</sup> Siehe dazu *B. Nichtweiß*, Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons, in: JGG (1993) 77–106; *Cb. Stoll*, Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: ThPh 87 (2012) 534–563; *R. Mielke*, Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und politische Theologie im Werk von Erik Peterson, Göttingen 2012.

<sup>7</sup> Vgl. exemplarisch *Wannenwetsch*, Gottesdienst als Lebensform (siehe Anm. 4), 242–252.

## I. *Cultus publicus* in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums – ein konventionelles Relikt?

Unseren begriffsgeschichtlichen Ausgangspunkt bildet der Begriff „cultus publicus“ in der Liturgiekonstitution. Von Interesse ist dabei weniger der Kultbegriff als die sich wandelnde Bedeutung des „publicus“. Im Vordergrund steht das Attribut „publicus“, „öffentlich“, als Kennzeichen der Liturgie. Der Begriff spielt – so viel lässt sich auf Anhieb sagen – in der Liturgiekonstitution keine tragende Rolle.<sup>8</sup> Öffentlich wird die Liturgie im Text nur fünfmal genannt, davon dreimal im Kapitel über das Stundengebet.<sup>9</sup> Was das Stundengebet betrifft, knüpft das Attribut „öffentlich“ zunächst an die traditionelle Bezeichnung des „Offiziums“ an. Als solches ist das Stundengebet das „öffentliche Gebet der Kirche“ (*oratio publica ecclesiae*, Nr. 90, auch Nr. 98). Der Begriff „Offizium“ verweist sowohl auf das *Obligatorische* des Gebetes, es ist das Pflichtgebet von Priestern und Ordensleuten, sodann auf das *Offizielle*, etwas salopp könnte man es mit einer Nationalhymne vergleichen, die von den zuständigen politischen Entscheidungsträgern ihren verbindlichen Status erhält, schließlich auf ein drittes Moment, das *Amtliche* als Akt, der durch eigens beauftragt Repräsentanten<sup>10</sup> ausgeführt wird und dadurch öffentlich ist. Diese drei Aspekte tauchen auch im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution auf, wenn festgehalten wird, auch die sogenannte Privatmesse habe „öffentlichen und sozialen Charakter“ (Nr. 27).

Neben diesem Bedeutungsfeld begegnet ein zweites, das man als mystisch und nichthierarchisch bezeichnen kann. Wiederum mit Blick auf das Stundengebet heißt es in Nr. 99 eher beiläufig, dass auch die nicht zum Chor verpflichteten Kleriker das Stundengebet gemeinsam verrichten sollten, da „das Stundengebet Stimme der Kirche ist, des ganzen mystischen Leibes, der Gott öffentlich lobt“. Auch wenn es im Zusammenhang mit dieser Bestimmung wiederum um die Kleriker geht, ist doch deutlich, dass sich der öffentliche Charakter des Stundengebets hier weder aus einer Verpflichtung noch aus der Ausführung des Gebets durch eigens beauftragte Amtsträger ergibt – übt doch der „ganze mystische Leib“ das öffentliche Lob.<sup>11</sup> Auch der Aspekt des

<sup>8</sup> Im genannten Kommentar von Reiner Kaczynski spielt der Begriff ebenso wenig eine Rolle wie bei J. A. Jungmann, Konstitution über die heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare; Teil 1, Freiburg i. Br. 1966, 9–109.

<sup>9</sup> Die Konzilstexte werden im Folgenden mit den üblichen Siglen zitiert nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br., 5. Auflage 1966.

<sup>10</sup> Im kirchenrechtlichen Sinne sind Ordensleute zwar keine eigens beauftragten Repräsentanten. Das traditionelle Verständnis des Stundengebets schließt aber ein, dass Ordensleute es stellvertretend für das Gottesvolk vollziehen.

<sup>11</sup> Nr. 83, die das Kapitel über das Stundengebet eröffnet, versteht dieses als Fortsetzung des himmlischen Lobpreises durch die Kirche, ja durch die ganze Menschheit: „Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschengemeinschaft scharf er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen gött-

Offiziellen im Sinne eines amtlichen Textes des Stundengebets tritt hier in den Hintergrund. In ähnlicher Weise heißt es in Nr. 26: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist.“ Öffentlich, so müsste man ergänzen, sind sie also, weil sie *Feiern der Kirche* sind, nicht, weil sie verpflichtend sind, offiziellen Texten folgen oder von Amtsträgern ausgeführt werden. Was eine Feier zur Feier der Kirche macht, wird allerdings nicht weiter ausgeführt. Die Bestimmung über das Stundengebet deutet immerhin an, dass dafür bestimmte formelle Akte, wie das hymnische Lob, notwendig sind.

Festzuhalten bleibt fürs Erste ein Nebeneinander einer amtlichen-offiziellen und einer mystisch-nichthierarchischen Perspektive, das sich bei näherem Hinsehen auch in einer wichtigen Passage der Liturgiekonstitution ausmachen lässt. Im dritten Absatz von Nr. 7 findet man zwar keine Definition von Liturgie, aber doch den Versuch einer bündigen Beschreibung ihres Wesens:

Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.

Diese Bestimmung ist im Wesentlichen in den CIC von 1983 eingegangen.<sup>12</sup>

In dieser Bestimmung, die hier nicht im Einzelnen erläutert werden muss, stellt sich zunächst die syntaktische Frage, ob der „cultus publicus“ eine bloße Wiederholung des ersten Subjekts „Liturgie“ ist oder ob eine zusätzliche Bestimmung gemeint ist.<sup>13</sup> Fügt der Begriff des „cultus publicus“ den Kennzeichen der Liturgie, wie sie beschrieben werden, noch etwas hinzu? Unverkennbar möchte der Liturgiebegriff der Konstitution das Amtlich-Offizielle mit Blick auf eine verborgene, mystische Sicht der Kirche überschreiten, in der Menschen von gleichem Rang als Gemeinschaft durch Christus Gott gegenüberstehen, ohne dass die hierarchische Gliederung der Kirche eine Rolle spielte. Die Rede vom „cultus publicus“ könnte hier einerseits konventionell sein, gleichsam um klarzustellen, um welche konkreten Feiern es geht, nämlich um die in den offiziellen liturgischen Büchern geregelten. Sie könnte jedoch auch eine theologische Aussage treffen wollen, die an den mystisch-nichthierarchischen Gebrauch des Attributs „publicus“ in Nr. 99 anknüpft.

---

lichen Lobgesang zu singen. Diese priesterliche Aufgabe setzt er nämlich durch seine Kirche fort; sie lobt den Herrn ohne Unterlaß und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebets.“

<sup>12</sup> Vgl. c. 834, § 1 CIC: „Den Heiligungsdienst erfüllt die Kirche in besonderer Weise durch die heilige Liturgie, die als Ausübung des priesterlichen Dienstes Jesu Christi zu betrachten ist; darin wird die Heiligung der Menschen durch sinnenhafte Zeichen bezeichnet und in der diesen je eigenen Weise bewirkt sowie von dem mystischen Leib Jesu Christi, von Haupt und Gliedern, der unverbrüchliche amtliche Gottesdienst vollzogen.“

<sup>13</sup> Der letzte Satzteil ist ein Hauptsatz mit eigenem Subjekt, was in der Übersetzung nicht ganz deutlich wird: Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur.

Unabhängig davon, zu welchem Ergebnis man hier kommt, lässt eine erste Sichtung der Liturgiekonstitution zwei Fragen offen: *erstens*, was genau das Attribut „öffentlich“ bedeutet, wenn damit nicht das Amtlich-Offizielle der Liturgie gemeint ist, *zweitens*, ob beide Bedeutungen irgendwie zusammenhängen oder unverbunden nebeneinander stehen.<sup>14</sup> Ein Blick auf die Enzyklika *Mediator Dei* führt diesbezüglich weiter.

## II. Die Öffentlichkeit der Hingabe Christi an den Vater: *Mediator Dei* und die kanonistische Tradition

*Mediator Dei* ist aus der Perspektive des Konzils die letzte und zugleich die erste umfassende lehramtliche Äußerung zur Liturgie überhaupt.<sup>15</sup> Die Anliegen der liturgischen Bewegungen sind hier weitgehend, wenn auch nicht ohne Korrekturen, aufgegriffen worden. Zugleich schließt die Enzyklika unverkennbar an das Rundschreiben *Mystici Corporis* aus dem Jahr 1943 an und mit ihr an neuere Entwürfe der Ekklesiologie in ihrem Bemühen, die verborgene, mystische Dimension der Kirche gegenüber ihrer sichtbaren Verfasstheit als rechtsförmige und hierarchische *societas* in den Vordergrund zu rücken. Zwar lassen weder die Kirchenenzyklika noch *Mediator Dei* einen Zweifel an der herausgehobenen Stellung des geweihten Amtes in der Kirche – eine Lehre vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen, wie sie später in *Lumen Gentium* auftauchen wird, sucht man vergebens. Dennoch bedeutet die Konzentration auf den mystischen Leib Christi in seinem Verhältnis zum Haupt eine gewisse Relativierung der hierarchischen Zwischeninstanzen der sichtbaren Kirche, wird doch der Leib als eine zwar nicht uniforme, aber doch im Verhältnis zu Christus qualitativ einheitliche Größe in den Blick genommen.

Dieser Gedanke schlägt sich auch im Liturgiebegriff von *Mediator Dei* und näherhin im Verständnis ihres öffentlichen Charakters nieder. Fast defintitorisch heißt es dort:

Die heilige Liturgie bildet folglich den öffentlichen Kult, den unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater erweist und den die Gemeinschaft der Christgläubigen ihrem Gründer und durch ihn dem Ewigen Vater darbringt; um es zusammenfassend kurz auszudrücken: Sie stellt den gesamten öffentlichen Gottesdienst des mystischen Leibes Jesu Christi dar, seines Hauptes nämlich und seiner Glieder.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Auch wenn sich die Liturgiewissenschaft nicht mehr darum bemüht, eine Definition der Liturgie zu entwickeln, bleibt doch auffällig, dass neben einer irgendwie gearteten theologischen Gebrauchsdefinition, die auf das eigentlich Wesen der Liturgie zielt (etwa die Liturgie sei Feier des Paschamysteriums), oft konventionell darauf verwiesen wird, dass Liturgie nur das sei, was in den liturgischen Büchern geregelt ist. Die eigentliche Frage mit Blick auf einen liturgischen Öffentlichkeitsbegriff ist aber, was diese beiden Definitionstypen, die theologische und die formale, miteinander zu tun haben. Oder anders gefragt: Hat es einen *theologischen* Sinn, unter Liturgie das zu verstehen, was amtlich-offiziell geregelt ist?

<sup>15</sup> Siehe dazu B. Wende, Die Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947: zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche, Regensburg 2004.

<sup>16</sup> *Mediator Dei*, DH 3840.

Warum wird die Liturgie hier als öffentlich bezeichnet? Klar ist, dass die offiziell-amtliche Perspektive nicht ausschlaggebend ist. Von kirchlich auferlegten Pflichten, Amtsträgern und offiziellen Texten ist nicht die Rede. Damit ignoriert die Enzyklika an dieser zentralen Stelle einen älteren kanonistischen Öffentlichkeitsbegriff, wie er sich im CIC von 1917 findet. In c. 1256 hieß es – hier in der Übersetzung Klaus Mörsdorfs:

Amtlicher Gottesdienst (*cultus publicus*) ist jener, der im Namen der Kirche von den hierzu rechtmäßig beauftragten Personen und durch Handlungen geübt wird, die nach kirchlicher Anordnung nur Gott, den Heiligen und Seligen gebühren. Jeder andere Gottesdienst ist privat.

So wie Mörsdorf das „*publicus*“ mit „amtlich“ übersetzt, so legt er es in seinem Kirchenrechtslehrbuch auch aus: Öffentlich heißt amtlich in dem doppelten Sinne, dass ein Beauftragter offizielle Texte vorträgt. Dann hält Mörsdorf lapidar fest: „Die Begriffsbestimmung des amtlichen Gottesdienstes deckt sich im wesentlichen mit dem neueren Begriff der Liturgie.“<sup>17</sup>

Bei dieser Bestimmung ist zunächst in Rechnung zu stellen, dass das Recht notwendig an der Abgrenzung seiner Regelungsgegenstände interessiert ist, also über die Liturgie nur spricht, insofern sie Gegenstand kirchenrechtlicher Regelung ist und sein kann. Die „mystische“ Dimension der Liturgie entzieht sich naturgemäß dieser Regelung. Dennoch wirkt der Begriff des öffentlichen Kultes hier derart positivistisch reduziert, dass er theologisch kaum etwas über die Liturgie aussagt. Das ist selbst in älteren Kirchenrechtslehrbüchern anders. Im Lehrbuch Philipp Hergenröthers aus dem Jahr 1905, noch vor dem CIC, heißt es:

So hat auch der Erlöser des Menschengeschlechtes nicht bloß einen privaten Kult angeordnet [zit. wird Mt 6,6; C. S.], sondern zugleich einen öffentlichen sozialen, den die Kirche im Namen der Menschheit durch ihr mittlerisches Priestertum leistet im Gebet und Opfer.<sup>18</sup>

Das Subjekt des öffentlichen Kultus ist also die ganze Kirche, ihr Tun erstreckt sich in soteriologischer Perspektive gar auf die ganze Menschheit.

Ein nicht auf das amtlich-offizielle Tun verengter Öffentlichkeitsbegriff, der das Verhältnis Christus – Kirche in den Mittelpunkt stellt, ist also in der älteren Literatur durchaus bekannt. In *Mediator Dei* wird er Teil einer lehramtlichen Quasi-Definition von Liturgie, allerdings in einer spezifischen Sprachform. Wie *Mystici Corporis* will auch *Mediator Dei* über ein institutionell-juridisches Kirchenverständnis hinausgehen, indem auf das paulinische Bild des Leibes Christi zurückgegriffen wird, das als ekklesiologische Metapher bis ins hohe Mittelalter in Gebrauch war, danach aber zurückge-

<sup>17</sup> K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici; II. Band, München, 9. Auflage 1958, 348.

<sup>18</sup> Ph. Hergenröther, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br., 2. Auflage 1905, 643.

treten ist.<sup>19</sup> Der eucharistischen Konnotation der Leib-Metapher entspricht, dass Christus als Gegenüber der Kirche, dem der „cultus publicus“ gilt, in *Mediator Dei* vor allem in seiner priesterlichen Funktion, als Hohepriester, in den Blick genommen wird. Auch Christi eigenes Verhältnis zum Vater wird als fortdauerndes Opfer beschrieben und sogar dieses Verhältnis des Sohnes zum Vater als Liturgie bezeichnet. Der liturgische Öffentlichkeitsbegriff verfährt also in seiner Überwindung eines einseitig offiziell-amtlichen Verständnisses vor allem sakrifiziell und sacerdotal. Das Öffentliche an der Liturgie erscheint so als fortdauernde Bewegung der Darbringung des Leibes Christi durch sein Haupt an den Vater.

### III. Die performative Öffentlichkeit von Liturgie und Kirche bei Alois Stenzel

Dieser liturgische Öffentlichkeitsbegriff hat bei den Hauptvertretern der liturgischen Bewegung seinerzeit kaum Beachtung gefunden. Die Frage, was das Attribut öffentlich mit Blick auf die Liturgie in der Enzyklika sagen will, wo doch der kanonistische Begriff gerade nicht aufgenommen wird, hat nur wenige beschäftigt, von diesen aber besonders den Jungmann-Schüler Alois Stenzel. Mit seiner 1953 publizierten Dissertation legte der Jesuit eine originelle Studie mit dem Titel „Cultus Publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie“<sup>20</sup> vor, die von dem veränderten Begriff des „cultus publicus“ in *Mediator Dei* ihren Ausgang nimmt, dann aber nichts weniger versucht, als einen umfassenden kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff zu entwickeln. Der Entwurf Stenzels ist der weit und breit einzige Versuch, einen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff im Ausgang von lehramtlichen Texten über die Liturgie zu gewinnen. Dabei ist er heute keineswegs überholt. Er verweist zum einen erkennbar auf ekklesiologische Konzepte, die erst auf dem Zweiten Vatikanum zum Durchbruch gelangt sind, gleichzeitig zeigt er an, dass es in den Konzilstexten versäumt wurde, einen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriffs zu entwickeln.

Stenzel geht zunächst von *Mediator Dei* aus und stellt fest, dass der Öffentlichkeitsbegriff der Enzyklika nicht der kanonistische ist: „[D]er cultus publicus von MD ist weiter [...] und zielt auf eine vor- bzw. überrechtliche Sphäre als letztlich konstitutiv“.<sup>21</sup> Es ist nicht die kirchenrechtliche Satzung, die der Liturgie ihren öffentlichen Charakter verleiht. Was aber dann? Zwei mögliche Antworten weist Stenzel zurück: Das Tätigwerden des mystischen Christus kommt als unterscheidendes Kriterium nicht in Frage, richtet sich doch auch das private Gebet an den verborgenen Christus. Abzu-

<sup>19</sup> Vgl. grundlegend *H. de Lubac, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln, 2. Auflage 1995.*

<sup>20</sup> *A. Stenzel, Cultus Publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie, in: ZKTh 75 (1953) 174–214.*

<sup>21</sup> Ebd. 179.

lehnen sei auch das Kriterium des gemeinschaftlichen Vollzugs eines Gebets. Nicht jedes in physischer Gemeinschaft verrichtete Gebet sei öffentlich – Stenzel verweist hier auf die sogenannten Volksandachten.<sup>22</sup> Auch wenn das Beispiel diskussionswürdig ist,<sup>23</sup> leuchtet die Einsicht, dass nicht jede Form von Gebet in Gemeinschaft, zum Beispiel das Tischgebet der Familie, öffentlichen Charakter hat, unmittelbar ein.

Stenzel entwickelt mit einer bemerkenswerten Kreativität einen theologischen Öffentlichkeitsbegriff, der klassische schultheologische Terminologie mit neueren bibeltheologischen Einsichten verknüpft. Er fragt zunächst „[G]ibt es denn überhaupt einen Gebrauch von *publicus* in der theologischen Sprache [...]?“<sup>24</sup> Fündig wird er im schultheologischen Begriff der „*revelatio publica*“, die den Gegensatz zur „*revelatio privata*“ bildet. Nur dieser Begriff wird auf Deutsch verwendet: die Privatoffenbarung. An diesem Begriffspaar lässt sich zunächst der Befund der Enzyklika bestätigen: Kirchenamtliche Anerkennung macht nämlich eine Privatoffenbarung nicht zur öffentlichen, sie bleibt immer eine Privatoffenbarung.<sup>25</sup> Analog muss auch der Öffentlichkeitscharakter der Liturgie formell an ihr selbst aufgesucht werden und nicht in einem von außen hinzukommenden Kriterium.

Wodurch aber ist die Offenbarung eine öffentliche? Stenzels Antwort lautet: Sie ist „Offenbarung an und für das Volk“. Es ist das „Reden Gottes zu den Menschen“, ein „Tun aus göttlicher Freiheit, die der Freiheit zur Schöpfung noch einmal überlagert ist“, das einen „hörenden Glauben“ und darin das „übernatürliche Volk Gottes“ begründet. In diesem Gegenüber des Wortes Gottes zu seinem übernatürlichen Volk ist nun die Liturgie angesiedelt:

Auf das immer neue schöpferische Wort Gottes an sein Volk in der *revelatio publica* gibt dieses Volk seine vorzügliche Antwort im *cultus publicus*. Im steten Hören und Entsprechen wächst es und mehrt sich zum Reich, das der Sohn dem Vater zu Füßen legen wird [...].<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 180–182.

<sup>23</sup> Im Hintergrund dieser Einschätzung stehen die Bestimmungen des CIC von 1917 über das Prozessionswesen in der Volksfrömmigkeit. Von einer „Prozession“ kann demnach nur gesprochen werden, wenn sie unter der Leitung des Klerus erfolgt: „*Nomine sacrarum processionum significantur sollemnes supplicationes quae a populo fidei, duce clero, fiunt eundo ordinatim de loco sacro ad locum sacrum, ad excitandam fidelium pietatem, ad commemoranda Dei beneficia eique gratias agendas, ad divinum auxilium implorandum*“: c. 1290, § 1 CIC 1917. Fehlte diese Leitung, sprach man von „*pia exercitia*“, welchen Stenzel keinen öffentlichen Charakter zugestehen will. Die Unterscheidung scheint aus heutiger Sicht zwar grundsätzlich legitim. Vom Konzil aus ist jedoch festzuhalten, dass auch Laien im Rahmen ihrer durch die Taufe vermittelten Teilhabe am Priestertum Christi durchaus liturgisch und damit auch in einem ekklesiologischen Sinne öffentlich handeln können. Ist auch die Unterscheidung zwischen privaten Vollzügen *in* der Kirche und öffentlichen Vollzügen *der* Kirche weiterhin sinnvoll, bedeutet dies nicht, dass das Handeln der Laien immer automatisch privat ist. Vgl. zur Fortschreibung von Stenzels Öffentlichkeitsbegriff in dieser Hinsicht unten im Text Abschnitt IV.

<sup>24</sup> Ebd. 182.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 183.

<sup>26</sup> Ebd. 183.

Mit dieser Bestimmung wird zunächst der Weg der Enzyklika aufgegriffen, indem der primäre Ort der liturgischen Öffentlichkeit im Geschehen zwischen Christus und der Kirche gesehen wird. Dennoch geht Stenzel weit darüber hinaus, wenn er ein gutes Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Volk Gottes als liturgische und ekklesiologische Basiskategorie heranzieht. Den Nachteil der Leib-Christi-Metapher für einen liturgischen und kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff hat er dabei klar benannt:

Von der „Öffentlichkeit“ des Leibes Christi auch nur zu reden ist eine Härte, und eine Privatheit ist Gliedern (die immer und schlechthin Glieder sind!) auch schwer zuzuerkennen. „Volk Gottes“ hingegen gibt diese Möglichkeiten, und dazu: das jurisdiktionelle Moment fügt sich leicht ein. Der so zentrale Begriff des „Reich Gottes“ in seiner Geschichtlichkeit und die ihm entsprechenden messianischen Ämter des Lehrers, Priesters und Königs verlangen es geradezu als Leitbild.<sup>27</sup>

Hinter dieser Einschätzung verbirgt sich weit mehr als die Kritik an einer ekklesiologischen Sprachregelung. Dass die Intimität der Verbundenheit, die die Glieder eines Leibes teilen, nicht sinnvoll als öffentlich bezeichnet werden kann, legt offen, dass Öffentlichkeit *keine ontologische, sondern eine praktische, performative Kategorie* ist. Zwar fasst auch *Mediator Dei* das Verhältnis von Haupt und Leib Christi zum Vater nicht rein ontologisch auf, sondern beschreibt es als fortdauerndes Opfer, zu dem nach der Enzyklika auch die Laien durch ihre Selbstdarbringung beitragen. Dennoch ist der Leib eine Kategorie der ontologischen Partizipation, seine Einheit ist primär seinshaft und beruht nicht auf Akten der einzelnen Glieder oder des Hauptes. Hinzu kommt, dass das Opfer in der Enzyklika fast ausschließlich kultisch, das heißt anabatisch verstanden wird.

Dagegen versteht Stenzel die Öffentlichkeit des Verhältnisses Christi zu seinem Volk primär als Antwort auf ein heilbringendes Wort. Beide Akte konstituieren die Öffentlichkeit der Kirche und auch die der Liturgie. Die Einsicht in den performativen Charakter von Öffentlichkeit verhindert nämlich eine absorbierende Reduktion des Heilsgeschehens in ein ontologisches, unter der Hand metaphysisches Schema, das ein nichtliturgisches Handeln *in* der Kirche von einem liturgischen Handeln *der* Kirche gar nicht mehr unterscheiden lässt.<sup>28</sup> Genau daran krankt aber ein Liturgiebegriff, der in der Zugehörigkeit des mystischen Leibes Christi zu seinem Haupt angesiedelt ist. Denn ein Glied der Kirche ist ontologisch gesehen immer ein Glied der Kirche, was es auch tut. Ein performativer Öffentlichkeitsbegriff setzt hingegen voraus, dass Individuen sich unterschiedlicher Sprach- und Handlungsformen bedienen können, dass sie verschiedene Rollen einnehmen können, die nicht einfach auf eine ontologische Kategorie reduzierbar sind. Es kann hier nur angerissen werden, dass sich hinter dieser Einsicht ein spezifisch moderner Öffentlichkeitsbegriff verbirgt, da er die funktionale Differenzierung von Sprachformen

<sup>27</sup> Ebd. 189.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 198–199.

voraussetzt und nicht mit der Möglichkeit ihrer spekulativen Reduktion auf eine metaphysische Einheit hin rechnet. Ein performativer Öffentlichkeitsbegriff ist mit den Kategorien der Substanzmetaphysik nicht zu gewinnen. Dies bemerkt auch Stenzel, wenn er in einem längeren Exkurs<sup>29</sup> darzulegen versucht, warum der Öffentlichkeitsbegriff einen Begriff von Privatheit und Personalität voraussetzt, eine Trennung von Sphären und eine „Mehrdimensionalität von Kirche“, was bedeutet, „dass ‚in Christo‘ nicht alles univok“ ist.<sup>30</sup>

Alois Stenzel hat gesehen, dass der in *Mediator Dei* implizit vorausgesetzte Öffentlichkeitsbegriff an bestimmte Sprach- und Praxisformen, die im Zueinander von Christus und seinem Volk angesiedelt sind, geknüpft ist. Diese Formen bleiben keineswegs auf kirchenrechtliche Satzungen und Ämter beschränkt, auch wenn sie dazugehören. Als Grundkriterium für die Öffentlichkeit solcher performativer Akte schlägt Stenzel vor, dass das „Volk Gottes als Volk“ handeln müsse.<sup>31</sup> Allerdings kann das Handeln des Volkes Gottes als Volk nur die eine Seite des liturgisch-öffentlichen Geschehens bezeichnen, ist doch sein Handeln im Konzept Stenzels als Antwort auf das öffentliche Handeln Gottes, seine Offenbarung, bestimmt. Stenzel fällt es an dieser Stelle schwer, die Öffentlichkeit des göttlichen Handelns und des kirchlichen Handelns auf *einen* Begriff zurückzuführen. Auch mit Blick auf die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums bedarf das Konzept Stenzels einer Fortschreibung. Dies mindert jedoch nicht sein Verdienst, einen liturgisch inspirierten kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff entwickelt zu haben, der aus der theologischen Tradition schöpft und gleichzeitig für neuere Überlegungen zur Öffentlichkeit der Kirche anschlussfähig ist.

#### IV. Repräsentative Öffentlichkeit der Kirche nach dem Konzil: eine Skizze

Stenzels Studie zeugt von großer Kenntnis rechtlicher und politischer Zusammenhänge. Daher überrascht es, dass dort ein zentraler politischer und öffentlich-rechtlicher Begriff fehlt: der Begriff der *Repräsentation*.<sup>32</sup> Mit diesem Begriff lassen sich Stenzels Einsichten in den performativen Charakter der kirchlichen und liturgischen Öffentlichkeit vertiefen und präzisieren.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 192–200. Unter dem an Kierkegaard erinnernden Titel „Der Einzelne in der Kirche“ begründet Stenzel den Eigenstand des Individuums in der Kirche, den ein kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff zur Voraussetzung habe: „Soviel ist klar: bei aller Innigkeit der Vereinigung mit dem Haupt Christus wird die Personalität des Einzelnen nicht angetastet. Es ist nur folgerichtig, wenn dieser Verhalt sich ins Tun verlängert und dem Einzelnen als Gabe und Aufgabe eine Zone privaten Tuns überlassen bleibt.“ Ebd. 195. Explizit bezieht sich Stenzel hier vor allem auf Karl Rahner.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 190.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Siehe grundlegend L. Hölscher, Art. Repräsentation, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*; Band 4, Stuttgart 1978, 413–467.

In der Kirche ist das Repräsentationsverhältnis freilich besonders komplex, denn repräsentiert werden soll zum einen das Volk, damit es – wie Stenzel sagt – *als Volk* handeln kann, zum anderen Christus, der das Volk Gottes erst begründet. Mit Blick auf das Handeln des Volkes ist zunächst wichtig festzuhalten, dass es erst dann als Volk handeln kann, wenn es sich als handelnde Einheit durch repräsentatives Handeln konstituiert hat.<sup>33</sup> Im Unterschied zur politischen Gemeinschaft ist diese Konstitution im Falle der Kirche jedoch nicht der primäre Grund für ihre Einheit, verdankt sie diese doch zuerst einem Offenbarungsgeschehen, das seinerseits liturgisch und kirchlich repräsentiert wird. Man könnte daher von einer Repräsentation „von unten“ und „von oben“ sprechen, die in der Kirche in einem Spannungsgefüge stehen. Besonders komplex ist dies im Falle der kirchlichen Amtsträger, wenn etwa der Priester in der Messliturgie zugleich Christus und das Volk Gottes, das Christus eucharistisch dankt, repräsentiert.

Die Repräsentation der Amtsträger bleibt dabei in beiden „Richtungen“ *sekundär und abgeleitet*. Die Öffentlichkeit der Kirche ist, ganz im Sinne Stenzels, *primär* die Öffentlichkeit Christi und seines Volkes – ohne repräsentative Zwischeninstanzen.<sup>34</sup> Hier zeigt sich Christus in seinem heilbringenden Wort und Sakrament, hier antwortet das Volk Gottes mit Lob und Dank, es bringt Bitten vor, grüßt und akklamiert. Dieses repräsentative Grundverhältnis bildet den Rahmen für repräsentatives Handeln durch Ämter und Dienste in der Kirche, was ihnen einen wichtigen, theologisch begründeten Platz einräumt, ohne dass ihre Funktion, auf etwas anderes zu verweisen, aus dem Blick geraten würde.

Dieses Konzept der doppelten Repräsentation ist für verschiedene kirchliche Vollzüge und Aufgaben offen. Dies gilt auch für eine Repräsentation durch Laien, die Alois Stenzel noch restriktiv beurteilt. Ohne besonderen Auftrag könne das Gottesvolk nur als Volk handeln, wenn es durch das Weihepriestertum repräsentiert werde.<sup>35</sup> Sollen dies Laien tun, hängt dies für ihn ganz traditionell von einem Rechtsakt der hierarchischen Kirche ab, der zum Beispiel das Amt des Lektors oder des Kantors überträgt. Das ist auch von seinen eigenen Voraussetzungen aus insofern nicht konsequent, als es gerade darum ging, ein Kriterium für den Öffentlichkeitscharakter der Liturgie zu finden, das kirchenrechtlicher Regelung vorausliegt. So ist auch der Priester qua Weihe nicht dazu beauftragt, an einem bestimmten Ort zu

<sup>33</sup> Vgl. zum Zusammenhang von politischer Einheit und Repräsentation C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, 3. Auflage 1957, 204–216. Wenn eine versammelte Menschenmenge als Einheit handeln will, muss diese Einheit performativ hergestellt werden. Das kann über ein Symbol geschehen, das akklamiert wird, oder einen Namen, der gerufen wird. Erst mit Blick auf dieses Gegenüber kann sich das Volk als solches konstituieren, das Gegenüber wird zu einem symbolischen Repräsentanten. Komplexere Handlungen können allerdings nur über Repräsentanten ausgeübt werden, die Personen sind, also Amtsträger.

<sup>34</sup> Die Rolle Marias und der Heiligen in diesem Repräsentationsverhältnis müsste gesondert bedacht werden.

<sup>35</sup> Siehe Stenzel, *Cultus publicus* (siehe Anm. 20), 201–203.

einem bestimmten Zeitpunkt die Eucharistie zu feiern. Dennoch gilt nach Stenzel: Wann immer er es tut, ist dies ein öffentlicher Akt. Analog wäre darauf hinzuweisen, dass etwa die Taufe durch Laien gültig gespendet werden kann, ohne dass es hierfür kirchenrechtlicher Beauftragung bedarf. Der Laie handelt dann als Repräsentant Christi.<sup>36</sup> Das gemeinsame Priestertum ist also nicht, wie Stenzel meint, ein bloß „inneres Priestertum“, „dem kein besonderer kultisch-sichtbarer Bereich zuweisbar ist.“<sup>37</sup>

Die repräsentative Öffentlichkeit ist jedoch nicht nur nicht an die Formen des positiven Kirchenrechts gebunden, wenn sie eine unmittelbare Repräsentation durch Priester und Laien durch sakramentalen Auftrag in Weihe und Taufe einschließt. Sie geht auch darüber noch hinaus. Möglich ist nämlich auch eine Repräsentation Christi und des Volkes Gottes, die nicht auf ein Sakrament oder eine Beauftragung durch die Amtskirche zurückgeht. Historische Beispiele gäbe es viele, zum Beispiel das Amt des Abtes, das nicht vom Papst, sondern durch Wahl übertragen wird, als Ganzes kein Erzeugnis der hierarchischen Kirche ist und eine eigene liturgische Gestalt ausgebildet hat. Die vielfältigen Bestätigungsrechte der Amtskirche mit Blick auf Orden und geistliche Gemeinschaften verweisen dabei auf eine grundsätzliche Verwiesenheit auf das Kirchenrecht. Es wäre aber verfehlt, aus ihnen zu schließen, dass es in der Kirche nur eine Repräsentation durch rechtlichen Auftrag der Amtskirche gebe. Das ginge auch an den historischen Realitäten vorbei. Da die primäre liturgisch-kirchliche Öffentlichkeit zwischen Christus und seinem Volk ohnehin nur pneumatisch zugänglich ist, kann es auch charismatisch legitimierte Repräsentationsverhältnisse in der Kirche geben.<sup>38</sup>

Diese Weitung des Öffentlichkeitsbegriffs bedeutet freilich nicht, dass kirchenrechtlicher Satzung und Beauftragung keine Bedeutung zukommen. Auch Stenzel weist darauf hin, dass der Begriff des Volkes Gottes „das Jurisdiktionelle Moment“ „leicht einschließt“ und so das traditionelle Verständnis des amtlich-offiziellen Kultes einfängt.<sup>39</sup> Es kann auch eine kirchenrechtlich verliehene Öffentlichkeit der Liturgie geben. Dass der Öffentlichkeitsbegriff in der Liturgie jedoch *primär* diese Bedeutung annehmen konnte, ist Ausdruck eines entsprechend juridifizierten Kirchen-

<sup>36</sup> Die Liturgiekonstitution des Konzils hält unter Berufung auf Augustinus ausdrücklich fest: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft.“ SC 7, vgl. *Augustinus*, In Ioannis Evangelium Tractatus VI, cap. I, n. 7 (PL 35, 1428). Die Fähigkeit, Christus als Spender der Sakramente zu repräsentieren, ist also nicht exklusiv an das Weiheamt geknüpft.

<sup>37</sup> Vgl. *Stenzel*, *Cultus publicus* (siehe Anm. 20), 202.

<sup>38</sup> Zum Verhältnis von charismatischer und jurisdiktorischer Öffentlichkeit finden sich grundlegende Überlegungen bei *E. Peterson*, *Ekklesia*. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff, Würzburg 2010. Dazu *B. Nichtweiß*, *Geist und Recht: Wie konstituiert sich Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons*, in: *Dies.* (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie* bei Erik Peterson, Münster 2001, 164–193; *Chr. Stoll*, *Die Öffentlichkeit der Kirche* (siehe Anm. 6), 547–553.

<sup>39</sup> Vgl. *Stenzel*, *Cultus Publicus* (siehe Anm. 20), 189.

verständnis, das die Öffentlichkeit der Kirche in der hierarchischen Rechtskirche gleichsam gespeichert hat, und so ihren eigentlichen Ort im Verhältnis Christi zu seinem Volk aus dem Blick verlieren konnte. Dem hat das Zweite Vatikanische Konzil abgeholfen, ohne allerdings einen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff zu entwickeln.

Die wenigen Stellen in der Liturgiekonstitution, die wir anfangs gesichtet haben, führen lediglich das Nebeneinander eines mystisch-nichthierarchischen und eines amtlich-offiziellen Öffentlichkeitsbegriffs vor Augen, ohne dies systematisch zu vermitteln. Immerhin ist „öffentlich“ ein Attribut der Liturgie in der zentralen Beschreibung in Nr. 7, auch wenn kaum deutlich wird, was damit gemeint ist. Am weitesten scheint noch der recht beiläufige Verweis in Nr. 99 über das Stundengebet zu gehen, wo die Öffentlichkeit des Gotteslobes allein an der hymnischen Form festgemacht wird. Der Hymnus ist wie die Akklamation eine Form, in der das Volk Gottes als Volk ohne hierarchische Zwischeninstanzen handeln kann. Was den Kirchenbegriff angeht, verläuft *Sacrosanctum Concilium* allerdings noch weitgehend auf der Linie von *Mediator Dei* und *Mystici Corporis*. Der „mystische Leib Christi“ bleibt das bevorzugte Bild für die Kirche.<sup>40</sup>

Das zwingt nun freilich nicht dazu, die Liturgiekonstitution mit Blick auf einen liturgischen und kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff *ad acta* zu legen. Vor allem die zentralen Aussagen in Nr. 5 und Nr. 6 gehen über das Leib-Christi-Paradigma hinaus, indem sie Christus und seine Heilsbedeutung in unterschiedlichen Bildern vor Augen führen. Christus erscheint nicht allein in seiner priesterlichen Funktion; das Heilsgeschehen selbst wird als Pascha-Mysterium gekennzeichnet und so auf Tod, Auferstehung und Himmelfahrt ausgedehnt. Zugleich wird die katabatische, soterische Dimension der Liturgie hervorgehoben. Die heilsgeschichtliche Mehrdimensionalität des zentralen Akteurs der Liturgie erweitert das Repertoire ihrer öffentlich-repräsentativen Formensprache. Mit der – in der Kirchenkonstitution aufgewerteten – Drei-Ämter-Lehre ließe sich etwa darauf verweisen, dass Christus und seine liturgischen Repräsentanten sowohl als Priester, König und Prophet durch eine entsprechende Formensprache agieren können.<sup>41</sup> Über den anderen Akteur der Liturgie – die Kirche – heißt es in Nr. 6 sodann ausdrücklich, dass sie sich „zur Feier des Pascha-Mysteriums“ „versammle“ – was man nur vom Volk, nicht aber vom Leib aussagen kann. Diese versammelte Kirche feiert, liest, dankt und lobt in einem öffentlich-repräsentativen Sinne.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Eine Ausnahme ist Nr. 26, wo die Kirche das durch die Bischöfe geeinte „heilige Volk“ genannt wird.

<sup>41</sup> Vgl. LG 13.

<sup>42</sup> „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ‚was in allen Schriften von ihm geschrieben steht‘ (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ‚Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden‘, und zugleich ‚Gott für die

Allerdings liegt in den Begriffen des Feierns und Sichversammelns um das Mysterium auch eine Unschärfe, die gegen den öffentlich-repräsentativen Charakter der Liturgie gewendet werden kann. Die bekannte Kritik Erik Petersons an Odo Casel beruht auf dieser Unschärfe. Peterson unterstellte Casel, die Liturgie als Initiationsritus eines Konventikels und daher die Kirche als eine Art Kult-Verein misszuverstehen.<sup>43</sup> Ob der Vorwurf berechtigt war, kann hier offenbleiben. Petersons Einspruch zielte darauf, die Berechtigung, ja die konstitutive Bedeutung einer öffentlich-repräsentativen Formensprache in Liturgie und Kirche anzumahnen, um den Offenbarungscharakter der Kirche zu unterstreichen. Dass die Kirche sich von Anfang an nicht als privaten Verein, das heißt als nachträglichen Zusammenschluss einzelner Gläubiger verstand,<sup>44</sup> sah Peterson durch eine Fülle öffentlich-politischer Analogien in der Sprache des Neuen Testaments – nicht zuletzt durch den Begriff *ekklesia* selbst – belegt.<sup>45</sup>

Eine große Rolle spielen diese Sprachformen in der Kirchenkonstitution des Konzils. Zentrale Bedeutung für einen Begriff liturgisch-kirchlicher Öffentlichkeit muss es haben, dass die Kirche in *Lumen Gentium* durchgängig christozentrisch betrachtet wird, dass das Volk Gottes zur ekklesiologischen Basiskategorie wird, das am dreifachen Amt Christi teilhat, dem Reich Gottes zustrebt und die ganze Menschheit umfassen will. Die Kirchenkonstitution läuft geradezu über von Bildern und Sprachformen, die die Öffentlichkeit der Kirche im Gegenüber zu Christus deutlich machen; es ist die Öffentlichkeit des Priesters, Königs und Propheten Jesus Christus im Gegenüber zu seinem Volk, das Lob und Dank ausspricht, das aber auch repräsentativ durch Teilhabe an den Ämtern Christi handelt. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, wie das Konzil selbst spricht. Es spricht prophetisch in den Raum der versammelten Kirche, ja in den Kosmos der Völker, deren Licht Christus ist. Es spricht liturgisch und daher öffentlich. All dies müsste mit Blick auf einen liturgisch inspirierten Begriff kirchlicher Öffentlichkeit umfassend ausgewertet werden. Dies kann hier nicht geschehen. Einige formale Merkmale der Öffentlichkeit der Kirche, wie sie in unserem gerafften Durchgang begegnet sind, sollen jedoch festgehalten werden.

Nimmt man das Paradigma „Christus im Gegenüber zu seinem versammelten Volk“ zum Ausgangspunkt, fallen drei formale Aspekte ins Auge:

---

unsagbare große Gabe dankzusagen“ (2 Kor 9,15), in Christus, „zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,12).“ SC 6.

<sup>43</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung *B. Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1992, 414–420.

<sup>44</sup> Ganz in diesem Sinne äußert sich auch Stenzel, wenn er den gemeinschaftlichen Vollzug gläubigen Handelns nicht für ein hinreichendes Kriterium öffentlichen Handelns der Kirche hält. Gegen eine „Ekklesiologie von unten“ hält er fest, die Kirche sei nicht „die Kultinstitution erlöster Menschen“, also von der christlichen Offenbarung betroffener Einzelner, die sich nachträglich zusammenschließt und dieser Gemeinschaft ein bloß kontingentes institutionelles Gepräge verleiht. Vgl. *Stenzel*, *Cultus publicus* (siehe Anm. 20), 181.

<sup>45</sup> Vgl. *Peterson*, *Ekklesia* (siehe Anm. 38), 20–26.

*Erstens:* Öffentlichkeit ist eine räumliche Kategorie. Ihr Ursprung liegt in der physisch an einem Ort versammelten Gemeinschaft von Menschen, in einem Raum, in dem ein Gegenüber von allen sichtbar wahrgenommen wird, in den hinein gemeinsam gesprochen werden kann. Wo dieser Raum als physisch-realer fehlt, muss er sprachlich oder symbolisch erzeugt werden. Man denke an das Stundengebet des Einzelnen, das in den Raum der ganzen Kirche, ja des ganzen Kosmos hineingesprochen wird. *Zweitens* ist Öffentlichkeit eine soziale Kategorie; es gibt in einem Verhältnis von Ich und Du keine Öffentlichkeit. Wo physisch keine Gemeinschaft besteht, muss sie wie im Falle des Raumes sprachlich, durch Repräsentation, hergestellt werden. Auch nach dem alten römischen Kanon feiert die *plebs tua sancta*, das heißt feiern alle nicht anwesenden Mitglieder des Gottesvolkes jede Messe mit. *Drittens* sind in diesem sozialen Raum bestimmte repräsentative Akte angesiedelt. Es handeln Repräsentanten im Namen des Volkes Gottes oder im Namen Christi; hier werden die Sakramente gespendet, das Evangelium verkündigt, das Reich Gottes proklamiert, hier bestätigt das versammelte Volk durch Akklamation, was geschieht, hier bringt es Lob und Dank hymnisch zum Ausdruck. Hier hat nicht zuletzt auch die Kirche als Rechtskirche ihre Wurzel; denn repräsentatives Handeln wirft von selbst die Frage nach seiner Legitimität auf.

## V. Herausforderungen: Diskursive Öffentlichkeit und Gemeinschaftsekklesiologien

Nach dieser knappen Skizze soll abschließend die Frage angerissen werden, warum ein liturgisch inspirierter Öffentlichkeitsbegriff notwendig ist, was er leisten kann und vor welche Probleme er gestellt ist. Repräsentativ-öffentliche Formensprache trifft heute jenseits kirchlicher Milieus, wo sie aus der Liturgie noch bekannt ist, vielfach auf Unverständnis. Eine wirkmächtige Einschätzung des Philosophen Jürgen Habermas ist dafür symptomatisch. Im „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ – seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1962 – unterscheidet Habermas eingangs zwei Öffentlichkeitsbegriffe: einen „bürgerlichen“, der den Raum eines kritischen Gesprächs einzelner Bürger bezeichnet, und einen „repräsentativen“, der mit Staat und Herrschaft verknüpft ist und bei Habermas – unter Missachtung seiner langen Geschichte – ausschließlich feudal-ständisch konnotiert ist.<sup>46</sup> Dieser Öffentlichkeitsbegriff scheint unmodern und reaktionär. Wo man entsprechende Formen noch antrifft, sind sie bereits sterbenskrank. Ihr Sterbebett haben sie in der Liturgie der katholischen Kirche aufgeschlagen:

Im kirchlichen Ritual, in Liturgie, Messe, Prozession überlebt heute noch repräsentative Öffentlichkeit. Einem bekannten Wort zufolge waren das englische Oberhaus, der

<sup>46</sup> Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied, 4. Auflage 1969, 11–37.

preußische Generalstab, die französische Akademie und der Vatikan in Rom die letzten Säulen der Repräsentation; am Ende ist nur die Kirche übriggeblieben, „so einsam, daß, wer in ihr nur äußere Form sieht, mit epigrammatischem Spott sagen muß, sie repräsentiere nur noch die Repräsentation“.<sup>47</sup>

Der letzte Halbsatz ist ein Zitat Carl Schmitts, der bekanntlich für die Versuchung, in der römischen Kirche vor allem ein Reservoir repräsentativer Formen zu sehen, durchaus empfänglich war.<sup>48</sup> Bemerkenswert ist an Habermas' Äußerung aber vor allem die selbstverständliche Überzeugung, dass repräsentative Öffentlichkeit, die einzig in der katholischen Liturgie noch Bestand habe, bald verschwunden sein werde. Sie ist vom Standpunkt einer diskursiven Bürgeröffentlichkeit, in der kritisch kommuniziert wird, nicht hinnehmbar. Schließt die repräsentative Öffentlichkeit der Kirche, wie wir gesehen haben, immer auch Repräsentation „von oben“ ein, da sie sich einer *extra nos* liegenden Offenbarung verdankt, widersetzt sie sich der kommunikativen Verflüssigung in einen Diskursraum, in dem freie Bürger Argumente austauschen.<sup>49</sup>

Habermas' Diagnose ist in doppelter Hinsicht ernst zu nehmen: Zum einen muss die Kirche, wenn sie ihre repräsentativ-öffentliche Formensprache heute plausibel machen will, dem Eindruck wehren, mit ihr sei ein restauratives politisches Programm verbunden, das eine freie Bürgeröffentlichkeit in Staat, Gesellschaft und auch in der Kirche nicht wertschätzen könne. Zum anderen muss sie ihre Formensprache gegen die Hegemonie des liberalen Öffentlichkeitskonzeptes verteidigen, und dies aus theologischen wie aus anthropologischen Gründen: Dass die Christusoffenbarung tatsächlich ergangen, in der Kirche in Wort und Sakrament präsent ist und dort gefeiert wird, kann theologisch nicht zur Disposition gestellt werden. Daneben würde es aber auch eine erhebliche Verarmung des menschlichen Ausdrucks bedeuten, wenn alle Vollzüge des Menschen in die Sprachformen einer diskursiven Bürgeröffentlichkeit, die nach dem frühen Habermas das Konzept der Repräsentation nicht mehr kennt, übersetzt werden müssten.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Ebd. 18.

<sup>48</sup> Das Zitat findet sich bei C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), Stuttgart, 5. Auflage 2008, 32. Schmitt entdeckt dort das Repräsentationsprinzip des Katholizismus, um es als politisches Formideal gegen den Primat der Ökonomie zu wenden.

<sup>49</sup> Habermas hat seine Position in den vergangenen Jahren religionsfreundlich modifiziert. Dass sich religiöse Wahrheitsansprüche gegen eine diskursive Praxis letztlich sperren, hält er dabei ausdrücklich fest: „Bestenfalls *unkreist* sie [die Philosophie, C. S.] den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt *dem diskursiven Denken so abgründig fremd* wie der von der philosophischen Anschauung auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.“ *J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit*. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: *Ders., Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 119–154, hier 150 [Hervorhebung C. S.]. Zum Gespräch mit Habermas aus theologischer Sicht siehe *M. Reder/J. Schmidt* (Hgg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.

<sup>50</sup> Zuletzt hat sich Habermas explizit mit dem religiösen Ritus auseinandergesetzt und ihm eine wichtige Rolle in der Genese der Sprache zuerkannt. Vgl. *J. Habermas, Eine Hypothese*

Dieser Versuchung wird bisweilen auch innerkirchlich nachgegeben. Repräsentative Öffentlichkeit ruft auch dort Unverständnis hervor. Es wird gefragt, wie man das, was in der Liturgie geschieht, in die Sprache des individuellen Gottsuchers übersetzen kann, möglichst kurz, prägnant und alltags-tauglich. Daran beteiligt sich die Theologie nicht ohne Kollateralschäden für die Liturgie, aber auch für das Kirchenverständnis. Am Unverständnis, das viele heute der Rolle des Weiheamtes in der Kirche entgegenbringen, wird dies sichtbar. Ein an der Liturgie gewonnener kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff deckt diesen Zusammenhang auf.

Betrachtet man Alois Stenzels Versuch, einen solchen Begriff zu entwickeln, muss aus heutiger Sicht auffallen, wie selbstverständlich darin das geweihte Amt einschließlich seiner Rechtsgewalt seinen Platz hat, ohne das ganze kirchliche Leben zu absorbieren und sich auf eine missbräuchliche Weise zwischen Christus und das Volk Gottes zu stellen. Es wird deutlich, dass die Repräsentation Christi durch das Weiheamt eine sekundäre ist, die der Kirche ermöglichen soll, sichtbar zu bezeugen, was sie unsichtbar ist: das um seinen Herrn versammelte Volk, das durch ihn erlöst ist und ihm Lob und Dank darbringt. Dies ist durch die Klerikalisierung von Kirche und Liturgie in der Vergangenheit teilweise aus dem Blick geraten. Demgegenüber zielte die Liturgiereform nicht zuletzt darauf, das konkrete Gegenüber Christi zu seinem Volk wieder sichtbar zu machen, das Volk auch real und nicht nur durch rituelle Formeln im Gebet des Priesters an dieser Öffentlichkeit der Kirche teilhaben zu lassen.

Heute scheint dagegen das Verständnis für die repräsentativ-öffentliche Formensprache der Liturgie insgesamt zu schwinden. Weiß die Theologie dem nicht zu begegnen, wird auch die Funktion der hierarchischen Kirche unverständlich. Sie wird zu einem spröden Appendix der Glaubenswirklichkeit oder zu einem nur autoritativ eingeschärften Lehrballast.<sup>51</sup> Damit soll die Rolle des kirchlichen Amtes nicht funktionalisiert oder rein symbolisch gedeutet werden. Dennoch hat es eine eigene soteriologische Sprachkraft. Wie die Liturgie unmittelbar vor Augen führt, hilft das Weiheamt, die Öffentlichkeit Christi und seines Volkes in der Welt performativ zu bezeugen. Diese Dimension muss theologisch und pastoral sichtbar und verstehbar sein, wenn die amtliche Struktur der Kirche bei aller historischen Wan-

---

zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: *Ders.*, *Nachmetaphysisches Denken II*, Frankfurt am Main 2012, 77–95. Sein Fazit ist von Wertschätzung geprägt, die freilich in ihrer distanzierten Sprache ein bleibendes Befremden artikuliert: „Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.“ Ebd. 95.

<sup>51</sup> Für „eine nicht unbeträchtliche Zahl katholischer Christen hat sich der Zusammenhang von institutionell verfasster Kirche und persönlichem Glauben gelockert und teilweise auch aufgelöst. Ihr Glaube ist in vielen Fällen noch gemeindebezogen, aber nur noch schwach kirchenverankert ...“ *W. Kasper*, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 74.

delbarkeit als konstitutives Fundament der Offenbarungswirklichkeit Kirche angenommen werden soll. Ein kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff könnte damit eine Aufgabe aufnehmen, die vom Konzil her durchaus noch unerledigt ist.

Die *Communio*-Ekklesiologie ist heute der wohl führende Versuch, die amtlich-sakramentale Gestalt der Kirche mit einer Volk-Gottes-Ekklesiologie zu vermitteln – ein Unterfangen, das allerdings mit der Mehrdeutigkeit des Gemeinschaftsbegriffs kämpft. So muss auch einer der maßgeblichen *Communio*-Ekklesiologen – Walter Kasper – in einem jüngeren Beitrag feststellen, dass sich „unter dem Begriff *communio* recht unterschiedliche Vorstellungen verbergen“, dass etwa das katholische Verständnis im Unterschied zum protestantischen stärker um Amt und Sakrament herum angelegt sei.<sup>52</sup> Genau dieses objektive Gegenüber drückt jedoch der Gemeinschaftsbegriff im landläufigen Sinne nicht aus, und so wundert es nicht, dass auch Theologen den *Communio*-Begriff explizit gegen den von Kasper und anderen verantworteten Vermittlungsversuch wenden.<sup>53</sup>

Das ist kein Grund, den in der Tradition fest verankerten Gemeinschaftsbegriff als ekklesiologischen Leitbegriff aufzugeben oder die Leistungen der nachkonziliaren *Communio*-Ekklesiologie in Abrede zu stellen. Dennoch lässt sich die pastorale Konjunktur eines unspezifischen Gemeinschaftsbegriffs als Symptom für eine verbreitete Verständnislosigkeit gegenüber wesentlichen Aspekten der Wirklichkeit „Kirche“ verstehen. Dazu zählt die ihr eingestiftete amtlich-sakramentale Struktur. Dazu zählen aber auch ihre Rechtsförmigkeit, ihr räumlich-sozialer Charakter, der die Kirche in ihrem universalen, kosmischen und eschatologischen Horizont prägt. Ein kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff, der den Sinn für repräsentative Vollzüge im Ausgang von der Liturgie schärft, kann diese Leerstellen zumindest aufdecken helfen.

Verbindet sich ein unspezifisches Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit der unkritischen Integration von Konzepten liberaler Bürgeröffentlichkeit, droht ein Sprachverlust, der nicht nur keinen Zugang zum Sinn des Weiheamtes in Liturgie und Kirche mehr findet, sondern die Artikulation des Kerns der christlichen Erlösungsbotschaft hemmt. Wer Christus nicht als den *kýrios*, der über Sünde und Tod gesiegt hat, anrufen kann, wer ihn dafür nicht gemeinsam mit anderen loben und preisen kann, der weiß das Evangelium nicht geschichtlich wirksam werden zu lassen. Gerade in Unterdrückung und Knechtschaft hat das Volk Gottes seinen *kýrios* immer wieder als solchen angerufen und sich dabei

<sup>52</sup> W. Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – *Communio*. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: J.-H. Tüch, Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br., 2. Auflage 2013, 241–261, hier 258.

<sup>53</sup> Siehe zuletzt B. J. Hilberath, *Communio* – Gift oder gift? Zu Risiken und Nebenwirkungen eines Kirchenkonzeptes, in: ThQ 193 (2013) 321–335, besonders 322f.

einer repräsentativ-öffentlichen Formensprache bedient. Die Öffentlichkeit der Liturgie und auch der Kirche ist daher vor allem eine Sprachform christlicher Freiheit.

### Summary

The article refers to a question mainly discussed among Protestant theologians today: what significance does Christian liturgy specifically have in shaping an essential understanding of ecclesiology? The idea in these discussions is to develop a concept of 'the public' suitable for the Church. In this article the traditional term "cultus publicus", used for the liturgy of the Church in magisterial and canonistic texts, is presented as a link between Catholic tradition and recent discussions. Drawing from early studies on the term "cultus publicus" by Alois Stenzel, a concept of a representative public sphere of the Church will be sketched. Finally, obstacles for such a concept in current theology will be evaluated as well as the capability of the concept to deepen the understanding of "Church" in the Christian creed.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL  
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goecke@gmail.com

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

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

PROF. DR. HOLM TETENS

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

UNIV.-PROF. DR. CLAUDIUS ARNOLD

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claus.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

## Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?

### Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme<sup>1</sup>

VON BENEDIKT PAUL GÖCKE

Der Panentheismus hat sich in den letzten Jahren augenscheinlich zur beliebten religionsphilosophischen Alternative für diejenigen entwickelt, die dem gängigen theistischen Paradigma nicht länger zutrauen, die es konfrontierenden religionsphilosophischen Probleme zufriedenstellend zu lösen.<sup>2</sup> Während sich im deutschsprachigen Raum vor allem durch die subjektphilosophischen Publikationen von Wolfhart Pannenberg, Dieter Henrich und Klaus Müller ein am Idealismus orientierter panentheistischer Tiefenstrom Bahn bricht, liegt im angelsächsischen Raum der Schwerpunkt panentheistischen Denkens vor allem im Bereich der sogenannten „analytischen“ Religionsphilosophie, die den Panentheismus ohne expliziten Bezug auf den Deutschen Idealismus als neues Paradigma religionsphilosophischen Denkens zu etablieren trachtet.<sup>3</sup> Obwohl der Panentheismus also von Vielen als Leitkategorie spekulativ-theologischen Denkens wahrge-

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel entstand in der Emmy-Noether-Nachwuchsgruppe „Infinitas Dei“, geleitet von Christian Tapp, Ruhr-Universität Bochum. Eine frühere Fassung wurde vorgetragen auf der Konferenz „Gott oder Göttliches: Formen der Transzendenz – jenseits von Apophatismus, Monismus und Theismus?“, 10.–12.09.2014, Katholische Akademie Schwerte.

<sup>2</sup> Ein erstes Problem für das schultheologische Denken ist durch das sogenannte Problem des Bösen gegeben. Es versucht zu zeigen, dass die Existenz des Bösen in der Welt schultheologischen Annahmen über das Wesen Gottes – moralische Vollkommenheit, Allmacht, Allwissenheit, *creatio ex nihilo* – widerspricht. Ein zweites Problem klassischer Gotteskonzeptionen besteht aus religionsphilosophischer Sicht darin, dass der Begriff der *creatio ex nihilo* ein letztbegründetes Verankern der Welt in Gott erschwert: „Wenn Vernunft einer konsistenten Metaphysik (im Sinne letzter Gedanken über das Ganze von Leben und Wirklichkeit) fähig sein können soll, ist der schultheologische Monotheismus zumindest problematisch, weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt, sondern im theologischen Krisenprodukt des Schöpfungsgedankens seine Verlegenheit verbirgt“: K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 244.

<sup>3</sup> Siehe J. Bishop, Towards a religiously adequate alternative to OmniGod theism, in: Sophia 48 (2009) 419–433, J. Cooper, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Michigan 2009, D. Pailin, Probing the Foundations: A Study in Theistic Reconstruction, Pharos 1994, C. Hartsborne, Pantheism and Panentheism, in: The Encyclopedia of Religion; vol. 11, New York 1987, 165–171, C. Hartsborne, The Logic of Panentheism, in: C. Hartsborne/W. Reese (Hgg.), Philosophers Speak of God, Chicago 1953, S. Palmquist, Kant's Moral Panentheism, in: Phil(J) 36 (2008) 17–28, D. Henrich, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt am Main 2007, K. Müller, Glauben, Fragen, Denken; Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, K. Müller, Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hgg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010, 9–46; B. P. Göcke, Panentheism and Classical Theism, in: Sophia 52 (2013) 61–75, B. P. Göcke, Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie, in: ThPh 87 (2012) 25–45, 2012, B. P. Göcke, Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses, Regensburg 2012, P. Clayton/A. Peacocke (Hgg.), In Whom We Live and Move and have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Cambridge 2004.

nommen wird, zeigt der Versuch einer begrifflichen und systematischen Präzisierung, dass er auf Grund der fehlenden systematischen Einheit panentheistischer Positionen aus sich heraus keine eindeutige Leitkategorie spekulativ-theologischen Denkens konstituieren kann: Das panentheistische Paradigma als solches gibt es nicht.

## 1. Die Grundbegriffe des Panentheismus

Der etymologischen Bedeutung nach besagt der Ausdruck „Panentheismus“, dass alles in Gott ist.<sup>4</sup> Obwohl sich die mit ihm assoziierte Grundidee in zahlreichen Traditionen und Werken finden lässt, wurde der Begriff „Panentheismus“ erst im Jahre 1828/1829 vom ansonsten in Vergessenheit geratenen deutschen Idealisten Karl Christian Friedrich Krause als Bezeichnung für seine holistische Wissenschaftstheorie eingeführt.<sup>5</sup> Während Krause den Begriff dahingehend inhaltlich ausfüllte, dass jede endliche Entität – sowohl ihre intrinsischen als auch ihre extrinsischen Eigenschaften betreffend – im unendlichen Urprinzip der Wirklichkeit auf logisch notwendige Art und Weise enthalten sei, ist es im Kontext der Präzisierung des Panentheismus auf Grund der inhärenten Komplexität und neologistischen Fülle des Werkes Krauses nicht ratsam, das Krausesche System als Paradebeispiel panentheistischen Denkens zu betrachten, sondern die Analyse der These des Panentheismus vor-urteils-frei, das heißt ausschließlich basierend auf der Grundannahme, dass alles in Gott ist, anzugehen.

<sup>4</sup> Vgl. Cooper, Panentheism, 26: „Panentheism literally means ‘all-in-God-ism’. This is the Greek-English translation of the German term *Allingottlehre*, ‘the doctrine that all is in god’. It was coined by Karl Krause (1781–1832), a contemporary of Schleiermacher, Schelling, and Hegel, to distinguish his own theology from both classical theism and pantheism.“

<sup>5</sup> K. C. F. Krause, *Der zur Gewissheit der Gotteserkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprinzips emporleitende Theil der Philosophie*, Prag 1869, 313, führt den Begriff des Panentheismus wie folgt ein: „Da [...] in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass Wesen, als das Eine, auch an sich, oder in sich, unter sich, und durch sich Alles, auch der Inbegriff alles Endlichen ist, so würde dieser Einsicht gemäß der Ausspruch getan werden müssen, dass das Eine in sich und durch sich auch das All sei [...]; und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden.“ Vgl. auch N. H. Gregersen, *Three Varieties of Panentheism*, in: Clayton/Peacocke (Hgg.), *In Whom We Live and Move and have our Being*, 27f.: „The very term ‘panentheism’ was coined as late as 1829 by the post-Kantian philosopher and mystic Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832).“ P. Clayton, *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Minneapolis 2008, 169, schreibt zur Begriffsentstehung das Folgende: „Schelling (is) one of the earliest explicit pantheists in modern thought. (As far as I know, his 1809 use of the phrase ‘pan+en+theismus’ is the first instance of this term.)“ Leider gibt Clayton keine Referenz an, die diese Aussage überprüfbar machen würde. Schelling behandelt zwar panentheistische Ideen in seiner Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809), aber er benutzt nicht den Ausdruck „Panentheismus“ (vgl. H. Fuhrmans, Einleitung, in: F. W. J. Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Düsseldorf 1950, lxvii). Da Krause den Begriff Panentheismus einführte und *expressis verbis* ein panentheistisches System entwickelt hat, ist es daher zumindest ergänzungsbedürftig zu behaupten, dass „Schelling and Hegel are the patriarchs of contemporary panentheism“: Cooper, Panentheism, 118.

Für unser Vorhaben ist dies *prima facie* eine dankbare Ausgangsposition, denn die etymologische Aufschlüsselung des Begriffs „Panentheismus“ gibt uns die wichtigsten zu analysierenden Begriffe klar vor: Um die These des Panentheismus zu klären, müssen wir präzisieren, auf welche Art und Weisen die vier Begriffe „alles“, „ist“, „in“ und „Gott“ legitim verwendet werden können, um eine substanzielle Behauptung über das Gott-Welt-Verhältnis auszudrücken.<sup>6</sup>

## 2. Der panentheistische Grundbegriff: Alles

Der Ausdruck „Alles“ kann in zweifacher Hinsicht gebraucht werden. Erstens kann mit ihm eine strukturierte Gesamtheit als solche bezeichnet werden, zweitens kann er als ein impliziter Allquantor verstanden werden, der bedeutet: „Für jedes  $x$  gilt ...“ oder „Es gibt kein  $x$ , für das nicht gilt ...“ Im ersten Falle wird von einer Gesamtheit an Gegenständen ausgesagt, dass sie in Gott sei, während im zweiten Falle diese Eigenschaft nicht von der Gesamtheit, sondern von jedem einzelnen Gegenstand prädiziert wird. Auch wenn der Unterschied zunächst oberflächlich erscheinen mag, ist er doch von substanzieller Bedeutung, da es nicht immer sinnvoll ist, die Eigenschaften der Elemente einer Gesamtheit auch der Gesamtheit selbst zuzuschreiben, und *vice versa*. Beispielsweise hat die Gesamtheit der Personen, die sich am 10. September 2014 in der Katholischen Akademie in Schwerte aufhalten, die Eigenschaft, 35 Elemente zu haben, während diese Eigenschaft keiner der anwesenden Personen selbst zukommt.

### 2.1 *Alles = Jeder/Jede/Jedes*

Wenn angenommen wird, dass „Alles“ wie ein Allquantor zu verstehen ist, dann muss der Gegenstandsbereich geklärt werden, auf den sich der Allquantor als Teil der These des Panentheismus beziehen soll. Die Antwort, dass er sich auf jede Entität bezieht, ist dabei zu unspezifisch, um philoso-

---

<sup>6</sup> Um dieses zu erreichen, gibt es zunächst zwei unterschiedliche Methoden: Wir können zum einen aus einem intuitiven Grundverständnis der panentheistischen Position heraus gewissermaßen in analytischer Methode vom Ende her die entscheidenden Begriffe aufschlüsseln, oder wir können uns in synthetischer Weise ohne ein explizites Vorverständnis durch die Analyse der vier Grundbegriffe einer panentheistischen Position nähern. In unserem Kontext ist die synthetische Methode zu präferieren: Sie sichert, dass im individuellen Nachvollzug jeder mühelos die Stellen sichten kann, an denen er von der Analyse abweicht. E. A. Towne, *The Variety of Pantheisms*, in: *Zygon* 40 (2005) 779–786, 784, benennt folgende Punkte, die eine Diskussion des Panentheismus klären muss. „(1) The issue of the divine agency, the way in which God acts in creating and sustaining the world [...]. (2) The issue posed by the focus on pantheism is that of how the intimacy of the relationship between God and the universe and to human persons and other sentient creatures is to be described [...]. (3) More generally, there is the issue of the type of language we use and believe appropriate to describe the intimate relation of God to us and to our world [...]. (4) There is the issue of the way in which dipolar theism [...] is to be described.“ Wir werden diesen Punkten implizit in der Klärung der einzelnen Grundbegriffe begegnen.

phisch relevant zu sein.<sup>7</sup> Eine Präzisierung der panentheistischen These muss daher Rechenschaft darüber ablegen, welche Kategorien von Entitäten angenommen werden zu existieren und somit überhaupt in Frage kommen, „in Gott zu sein“.

Zu den geläufigsten Gegenstandsklassen gehören die der tatsächlichen, der möglichen, der abstrakten und der mentalen Gegenstände.<sup>8</sup> Alle tatsächlichen Gegenstände erfüllen zwei Bedingungen: Sie existieren in der Raumzeit unseres Universums, und sie sind ersteigenschaftlich wohlbestimmt, wobei eine Entität genau dann ersteigenschaftlich wohlbestimmt ist, wenn für jede Eigenschaft erster Stufe gilt, dass entweder diese Eigenschaft selbst oder ihre Negation dieser Entität zukommt. Es gibt in dieser Gegenstandsklasse also keinen Gegenstand, der ontologisch unter- oder überbestimmt ist: Für jede Eigenschaft ist unzweideutig entschieden, ob ein tatsächlicher Gegenstand sie exemplifiziert oder nicht. Zur Klasse der tatsächlichen Gegenstände gehören beispielsweise Tische, Stühle, Häuser, Elektronen, Pferde und Autos.

Wenn angenommen wird, dass es nur tatsächliche Gegenstände gibt, sich also der implizite panentheistische Allquantor „Alles“ auf genau diese Entitäten bezieht, dann erhalten wir eine erste Variation des Panentheismus, den *Panentheismus tatsächlicher Gegenstände*. Dieser behauptet Folgendes: *Jeder tatsächlich existierende Gegenstand ist in Gott (und es gibt keine weiteren Gegenstände)*.

Neben der Klasse der tatsächlichen Gegenstände ist die Klasse der *möglicherweise* tatsächlichen Gegenstände zu nennen. Diese wird im Rahmen der Ontologie möglicher Welten analysiert, welche davon ausgeht, dass es neben der tatsächlichen Welt eine unendliche Menge möglicher Welten gibt, von denen eine beliebige Welt anstelle der jetzigen Welt tatsächlich hätte sein können. Ein möglicherweise tatsächlicher Gegenstand ist in diesem Kontext ein Gegenstand, der tatsächlich in der Raumzeit eines Universums existiert hätte, wenn die Welt, zu der er gehört, die tatsächliche Welt gewesen wäre. Einhörner, Kobolde, Feen und Menschen, die existieren könnten, es aber nicht tun, sind beispielsweise mögliche Gegenstände in diesem Sinne.

Wenn angenommen wird, dass es mögliche Gegenstände gibt, dann können wir eine weitere Variante des Panentheismus spezifizieren, den *Panentheismus möglicher Gegenstände*. Dieser behauptet Folgendes: *Jeder möglicherweise tatsächliche Gegenstand ist in Gott*.

<sup>7</sup> Wenn schlicht behauptet wird, dass er sich auf jede Entität bezieht, so ist diese Aussage philosophisch so lange substanzlos, bis eine Spezifizierung des Panentheismus angibt, welche Entitäten denn existieren, da die Rede von „jeder Entität“ zunächst nicht ausschließt, dass beispielsweise auch fiktionale Entitäten relevant für die These des Panentheismus sind.

<sup>8</sup> Ich setze an dieser Stelle bestimmte ontokategoriale Vorannahmen voraus, ohne damit zu implizieren, dass die ontologische Klassifizierung verschiedener, *prima facie* unterschiedlicher Gegenstandstypen nur auf diese Weise ausgeführt werden kann. Andere Vorannahmen führen aber zu denselben Schwierigkeiten in Bezug auf die Klärung des Panentheismus. Für eine ausführliche Rechtfertigung des zu Grunde gelegten Ansatzes vgl. *B. P. Göcke, A Theory of the Absolute*, Hampshire/New York 2014.

Da in der Regel niemand annimmt, dass es zwar mögliche, aber keine tatsächlichen Gegenstände gibt, kann der Pantheismus tatsächlicher Gegenstände mit dem Pantheismus möglicher Gegenstände kombiniert werden und ergibt eine weitere pantheistische These, den *Pantheismus konkreter Gegenstände*. Dessen These lautet: *Jeder mögliche und jeder tatsächlich existierende Gegenstand ist in Gott*. Anders ausgedrückt: *Jeder seinem Begriff nach konkrete Gegenstand ist in Gott*.

Während tatsächliche und mögliche raumzeitliche Gegenstände die Kategorie der konkreten Gegenstände abdecken, ist diese Kategorie neutral in Bezug auf abstrakte Entitäten. Ein abstrakter Gegenstand ist ein Gegenstand, der existiert, aber nicht in der Raumzeit einer möglichen Welt existiert. Abstrakte Gegenstände existieren auf eine solche Art und Weise, dass einige von ihnen zugleich an mehr als einer Raumstelle existieren können.<sup>9</sup> Zur Klasse der abstrakten Gegenstände gehören beispielsweise Begriffe, Eigenschaften, Relationen, Propositionen, Zahlen, Mengen und mögliche Welten selbst.

Wenn angenommen wird, dass es abstrakte Gegenstände unabhängig vom sie erkennenden Subjekt gibt, wenn also angenommen wird, dass abstrakte Gegenstände unabhängig von tatsächlichen Gegenständen existieren, dann erhalten wir eine vierte pantheistische Variation, den *Pantheismus abstrakter Gegenstände*: *Jeder nicht raumzeitliche Gegenstand ist in Gott*. Da zu den abstrakten Gegenständen auch Eigenschaften gehören, impliziert diese pantheistische These den *Eigenschaftspantheismus*: *Jede Eigenschaft ist in Gott*.

Als letzte zu erwähnende Gegenstandsklasse verbleibt die Klasse der mentalen Entitäten.<sup>10</sup> Zu dieser Klasse gehört alles, was ohne die Existenz eines bewussten Subjekts nicht existieren könnte. Wünsche, Schmerzen, Gedanken und intentionale Relationen gehören zu dieser Gegenstandsklasse.

Wenn mentale Entitäten nicht auf raumzeitliche Gegenstände reduziert werden können, dann erhalten wir eine weitere Klasse von Gegenständen,

---

<sup>9</sup> Ein weiteres oft genanntes Kriterium abstrakter Entitäten ist das der kausalen Irrelevanz für raumzeitliche Tatsachen und Ereignisse. Allerdings halte ich dieses Kriterium für durchaus problematisch. Für ein Argument dafür, dass abstrakte Entitäten kausal wirksam sein können, siehe *J. Aranyosi, God, Mind and Logical Space: A Revisionary Approach to Divinity*, Hampshire/New York 2013.

<sup>10</sup> Wer die Existenz weiterer Gegenstandsklassen annimmt, kann zum Zwecke der Konkretisierung der pantheistischen These die hier skizzierte Liste weiter spezifizieren und ergänzen. Eine weitere Gegenstandsklasse ist beispielsweise die der unmöglichen Gegenstände. Sie besteht aus Gegenständen, die *per definitionem* Eigenschaften explizieren, deren Exemplifikation ein Widerspruch ist oder einen Widerspruch enthält. Zur Klasse der unmöglichen Gegenstände gehören Gegenstände wie das runde Quadrat oder der verheiratete Junggeselle. Wer ihre Existenz annimmt, der erhält den Pantheismus unmöglicher Gegenstände: *Jeder unmögliche Gegenstand ist in Gott*. Da es keine mögliche Welt gibt, in der ein unmöglicher Gegenstand existiert, verpflichtet die Annahme unmöglicher Gegenstände auf eine parakonsistente Ontologie, die es erlaubt, über unmögliche Welten zu sprechen.

über die der panentheistische Allquantor quantifizieren kann. Der entsprechende *Panentheismus mentaler Gegenstände* behauptet folglich: *Jeder mentale Gegenstand ist in Gott*. Da zu den mentalen Gegenständen Schmerzen und Gedanken gehören, impliziert diese Spielart des Panentheismus, dass jeder Schmerz, jedes Leid, jede subjektive Wahrnehmung und jeder Gedanke in Gott ist.<sup>11</sup>

Generell gilt: Um den panentheistischen Grundbegriff „Alles“ unter Zuhilfenahme des Allquantors zu präzisieren, muss angegeben werden, welche Gegenstandsklassen existieren und was notwendig und hinreichend ist, um zu dieser Gegenstandsklasse zu gehören. Je nachdem, welche Gegenstandsklassen als nichtleere Gegenstandsklassen angenommen werden, können aus den vorgeschlagenen panentheistischen Thesen, oder ihren Negationen, weitere panentheistische Thesen generiert werden. Man kann beispielsweise Panentheist in Bezug auf konkrete Gegenstände sein, aber die panentheistische These in Bezug auf abstrakte oder mentale Gegenstände verneinen. Man kann annehmen, dass alle mentalen Gegenstände in Gott sind, aber leugnen, dass möglicherweise existierende Gegenstände in Gott sind.

Wer davon ausgeht, dass keine denkbare Gegenstandsklasse leer ist, der erhält folgende auf der Allquantoranalyse des Grundbegriffes „Alles“ aufbauende Variation der panentheistischen These, den *Panentheismus maximaler Gegenstandsklassen*: *Keine denkbare Gegenstandsklasse ist leer, und jeder Gegenstand jeder Gegenstandsklasse ist in Gott*.

## 2.2 Alles = das Ganze/die Gesamtheit

Die zweite Interpretation des Ausdrucks „Alles“ versteht diesen als auf eine Gesamtheit rekurrierend, von der ausgesagt wird, dass sie in Gott sei. Bei dieser Interpretation ist nicht von jedem einzelnen Gegenstand etwas ausgesagt, sondern von einer Gesamtheit an Gegenständen als solcher. Da eine Gesamtheit an Gegenständen, wenn sie kein reines Konglomerat verschiedener Entitäten sein soll, immer durch mindestens eine gemeinsame Eigen-

<sup>11</sup> Diese Präzisierung des Panentheismus zeigt Ähnlichkeit mit idealistisch geprägten Zugängen zum Panentheismus, da sie das bewusste Denken konsequent in Gott verankert. Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: (1830), Frankfurt am Main 1992, 550: „Was Gott als Geist ist, diß richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott insofern er sich selber weiß; *sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen*, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott“ (Hervorhebung B. P. G.). Vgl. auch Müller, *Monotheismus*, 34: „Dieser Ansatz [der idealistische Ansatz, B. P. G.] beschreibt das Ganze der Wirklichkeit ausgehend von der Selbsterfahrung im Paradigma der Selbstbezüglichkeit, also des Selbstbewusstseins – das ist sozusagen die Grund- und Vollform von Wirklichkeit. Alles, was in vorreflexem Bewusstsein lebt, ist sozusagen auf halbem Wege befindliche Selbstreferenz. Endliches und damit kontingentes Selbstbewusstsein ist so etwas wie ein weltliches Bild des Grundes, aus dem es hervorgeht und der gemäß dieser Bildlogik absoluter, bei sich seiender Geist sein muss.“

schaft geeint ist, folgt, dass eine Präzisierung des Panentheismus in diesem Fall das spezifizieren muss, was als gemeinsame Eigenschaft aller Entitäten einer durch „Alles“ gekennzeichneten Gesamtheit gelten soll.

Während es für jede einzelne Gegenstandsklasse *per definitionem* mindestens ein notwendiges und hinreichendes Kriterium gibt, das die Elemente der jeweiligen Klasse gemeinsam haben, wird die Sache komplizierter, wenn als Gesamtheit der Verbund zweier Gegenstandsklassen genommen werden soll. Da wir gesehen haben, dass die Gegenstandsklassen äußerst verschieden voneinander sind, und da keine zwei Gegenstände zweier verschiedener Klassen in derselben Weise existieren, folgt, dass eine Eigenschaft angegeben werden muss, die trotz der unterschiedlichen Existenzweise der Gegenstände der Gegenstandsklassen in der Lage ist, diese als eine Gegenstandsklassen transzendierende Gesamtheit zu kennzeichnen. Prinzipiell ist es nicht ausgeschlossen, dass es mehr als eine solche Eigenschaft gibt, die trotz der unterschiedlichen Gegenstandskategorien allen Gegenständen verschiedener Klassen gemeinsam ist. Zwei naheliegende Eigenschaften sind jedoch die der Partizipation am Sein und die der qualitativen Endlichkeit.

Erstens kann angenommen werden, dass der Verbund der zu existieren angenommenen Gegenstandsklassen durch einen *analogen Seinsbegriff* geeint ist, dem zufolge die größtmögliche Gesamtheit an Gegenständen dadurch gekennzeichnet ist, dass sie in der einen oder anderen Weise am Sein partizipieren. Obwohl die Art, in der konkrete Gegenstände existieren, nicht die gleiche Art ist wie die, in der abstrakte Gegenstände existieren, kann dieser Interpretation folgend doch beiden eine analoge Partizipation am Sein zugeschrieben werden, da wir sonst nicht einmal über sie sprechen könnten. Die Annahme, dass jeder Gegenstand jeder Gegenstandsklasse auf unterschiedliche Art und Weise am Sein partizipiert und dass dadurch eine Gesamtheit aller seienden Gegenstände konstituiert wird, führt zur These des *Panentheismus analogen Seins: Das Ganze des auf analoge Weise Seienden ist in Gott*.<sup>12</sup>

Zweitens könnte eine Präzisierung des Panentheismus auf ein qualitatives Merkmal Bezug nehmen, das allen Gegenständen jeder existierenden Klasse gemeinsam ist: sie sind *qualitativ endliche Gegenstände*, wobei ein qualitativ endlicher Gegenstand definiert ist als ein Gegenstand, von dem gilt, dass er etwas nicht ist, das heißt, ein Gegenstand ist genau dann qualitativ endlich, wenn sein Begriff etwas ausschließt. Ein Tisch ist kein Stuhl, eine Menge kein Schmerz, eine Zahl keine mögliche Welt, und

---

<sup>12</sup> Je nach Verständnis des analogen Seins kann diese Interpretation auch so verstanden werden, dass unter der Annahme, dass Gott zwar kein Seiendes ist, aber sein Sein als zu unserem Sein analog gedacht werden kann, auch Gott als in sich selbst enthalten gedacht werden kann. Es wäre interessant, diesen Gedanken mittels mathematischer Unendlichkeitsmodelle zu spezifizieren. Dies kann an dieser Stelle jedoch nicht geschehen. Siehe *B. P. Göcke/C. Tapp* (Hgg.), *The Infinity of God*, Notre Dame University Press, im Erscheinen.

gerade deswegen sind diese Gegenstände ihrem Begriff nach qualitativ endliche Gegenstände. Wenn geklärt ist, welche Gegenstandsklassen nichtleer sind, und wenn die qualitative Endlichkeit eines Gegenstandes das die relevante Gesamtheit konstituierende Merkmal ist, dann folgt eine weitere Variation des Panentheismus, der *Panentheismus des qualitativ Endlichen: Das Ganze der qualitativ endlichen Gegenstände ist in Gott*.

Ähnlich wie bei der ersten Interpretation des Grundbegriffs „Alles“ können auch bei dieser Präzisierung verschiedene weitere panentheistische Thesen erzeugt werden: wenn entweder die Liste der einigenden Metakriterien anders verstanden wird oder die unterschiedlichen bisher erarbeiteten panentheistischen Thesen kombiniert werden. Wer beispielsweise annimmt, dass es zwar tatsächlich und möglicherweise existierende konkrete Gegenstände sowie mentale Entitäten gibt, aber keine abstrakten Gegenstände, und wer annimmt, dass das einigende Kriterium dieser verschiedenen Gegenstandsklassen die qualitative Endlichkeit ihrer jeweiligen Gegenstände ist, der gelangt zu folgender panentheistischer These: Das Ganze der qualitativ endlichen Gegenstände besteht aus tatsächlichen, möglichen und mentalen Gegenständen, und dieses Ganze ist in Gott.

### 2.3 Problemüberhänge

Obwohl die begrifflich saubere Formulierung einer panentheistischen These Klarheit über den Grundbegriff „Alles“ verlangt, zeigen sich schon an dieser Stelle erste panentheistische Problemüberhänge. Erstens: Es besteht unter Panentheisten keine Einigkeit darüber, ob der Grundbegriff „Alles“ auf eine Gesamtheit rekurriert oder von jedem Gegenstand einer Gegenstandsklasse etwas aussagt. In der Regel wird dieses Problem nicht einmal thematisiert. Es besteht zweitens unter Panentheisten keine Einigkeit darüber, welche Gegenstandsklassen existieren und welche Eigenschaften geeignet sind, von verschiedenen Gegenstandsklassen gleichermaßen ausgesagt zu werden. Die Behauptung „Alles ist in Gott“ ist neutral in Bezug auf diese Frage. Drittens: Wenn kein Panentheismus analogen Seins vertreten werden soll und angenommen wird, dass verschiedene Gegenstandsklassen in Gott sind, obwohl die Art und Weise der Existenz der korrespondierenden Gegenstände nicht univok ausgesagt werden kann, dann folgt, dass auch das In-Gott-Sein der jeweiligen Gegenstandsklassen nicht univok ausgesagt werden kann und dass es etwas anderes bedeutet, von konkreten Gegenständen auszusagen, sie seien „in Gott“ als von abstrakten oder mentalen Gegenständen. Dann aber muss für jede der Gegenstandsklassen neu formuliert werden, was es bedeutet, dass sie in Gott ist, und die vermeintlich einfache These „Alles ist in Gott“ entpuppt sich umgehend als loser Oberbegriff für eine ganze Bandbreite unterschiedlicher und möglicherweise inkommensurabler Positionen.

### 3. Der panentheistische Grundbegriff: *ist*

Es können mindestens drei verschiedene philosophische Bedeutungen der Kopula „ist“ unterschieden werden: Sie kann erstens verwendet werden, um Identität auszudrücken, wie etwa in dem Satz „Der Morgenstern *ist* identisch mit dem Abendstern.“ Zweitens kann sie verwendet werden als existenzanzeigender Term, wie beispielsweise in dem Satz „Der Mond *ist/existiert*“. Drittens kann „ist“ verwendet werden als wesentlicher Teil der Prädikation, wie etwa in dem Satz: „Der Tisch *ist aus Holz*“. Jede dieser möglichen Interpretationen führt prinzipiell zu unterschiedlichen Varianten der panentheistischen Grundidee, und nicht jede von ihnen ist gleichermaßen plausibel.

#### 3.1 *Ist = ist identisch mit*

Der ersten Interpretation folgend drückt „ist“ ein Identitätsverhältnis aus. Die Schwierigkeit dieser Interpretation der Kopula besteht darin, dass im Unterschied zum Pantheismus der Panentheismus nicht primär als Identitätsbehauptung zu verstehen ist. Während der Pantheist behauptet, dass alles Gott ist, und sich entscheiden muss, ob er die Identität jeder einzelnen Entität oder die Identität einer Gesamtheit mit Gott behaupten möchte, kann der Panentheist den Identitätsgedanken nur umständlich zum Ausdruck bringen.<sup>13</sup>

Wenn Identität als *absolute* Relation aufgefasst wird, kann die These „Alles ist in Gott“ entweder zu „Die Gesamtheit aller durch eine bestimmte Eigenschaft ausgezeichneten Gegenstände ist identisch mit etwas in Gott“ oder zu „Jeder Gegenstand jeder Gegenstandsklasse ist identisch mit etwas in Gott“ umformuliert werden. Da absolute Identität eine Äquivalenzrelation ist, sagen diese Interpretationen allerdings nicht mehr aus als die These selbst; dass eben entweder die Gesamtheit aller Gegenstände in Gott ist oder jeder Gegenstand. Diese Interpretation des panentheistischen Grundbegriffes „ist“ hilft uns also nicht weiter, wenn es darum geht, die These des Pantheismus zu klären.

Wenn Identität als *relative* Relation verstanden wird, dann erhalten wir entweder „Die Gesamtheit aller durch eine bestimmte Eigenschaft ausgezeichneten Gegenstände ist *in gewisser Hinsicht* mit etwas in Gott identisch“ oder „Jeder Gegenstand jeder Gegenstandsklasse ist *in gewisser Hinsicht* mit etwas in Gott identisch.“ Da diese Aussagen nicht mehr behaupten, als dass die Gesamtheit der Gegenstände oder eben jeder Gegenstand in ge-

<sup>13</sup> Während die Allquantorinterpretation des Grundbegriffes „Alles“ dem Pantheismus offensteht, ergibt sie einen Widerspruch im System des Pantheismus. Sie lautet: „Jeder tatsächliche Gegenstand ist identisch Gott.“ Da Identität – zumindest im absoluten Sinne – eine Äquivalenzrelation ist, enthält diese Aussage die falsche Schlussfolgerung, dass der Tisch mit dem Stuhl identisch ist.

wisser Hinsicht in Gott ist, folgt, dass diese Interpretation keine eigenständig hilfreiche ist, sondern direkt verweist auf die Interpretation des Grundbegriffes „in“ zur Klärung der Hinsicht des In-Gott-Seins.

### 3.2 *Ist = existiert*

Die zweite Interpretation, derzufolge „ist“ schlicht das Sein oder die Existenz einer bestimmten Entität ausdrückt, ist ebenfalls mit Problemen behaftet. Da der Panentheismus nicht sagt, dass alles existiert – er impliziert beispielsweise nicht, dass es verheiratete Junggesellen gibt –, sondern dass alles, was existiert, in Gott existiert, muss die Wendung „in Gott“ hier als Angabe des ontologischen Grundes der Existenz verstanden werden. Sie gibt dann nichts weiter an als den Grund des Seins von den angenommenen Gegenstandsklassen oder einer entsprechenden Gesamtheit. Dann aber ergibt der Panentheismus nur Folgendes: „Jeder Gegenstand existiert durch Gott“ oder „Die durch die Eigenschaft F geeinte Gesamtheit an Gegenständen existiert durch Gott.“

Da diese Aussage eine Implikation sämtlicher theistischer Letztbegründungen, also beispielsweise auch des klassischen Theismus, ist, kann sie kaum als sachgemäße Präzisierung einer substanziellen panentheistischen These gelten.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Letztbegründung ist im vergangenen Jahrhundert in der Philosophie nicht so sehr problematisiert, sondern schlicht ignoriert oder *ex cathedra* für unmöglich oder sinnlos erklärt worden. So zum Beispiel durch Autoren wie Thomas Ruster, welche erklären, dass sie „keinen Sinn mehr in dem Versuch [sehen], den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen“: T. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. Br. 2000, 17. R. Schönberger kennzeichnet die derzeitige Lage auf ähnliche Weise: „Jede Aussage lässt sich wieder als eine Schlussfolgerung denken. Bei jeder Behauptung kann ich fragen: Was muss ich denken, damit sich jene Aussage zwingend ergibt? Es gibt aber über alle Gedanken neben den logischen Voraussetzungen auch hermeneutische Voraussetzungen. Diese haben die Misslichkeit, dass sie durch logische Analyse nicht sichtbar zu machen sind. Immer wieder hat deshalb die Philosophie versucht, auf einen Gedanken zu kommen, der überhaupt nichts mehr voraussetzt, der ein schlechthin erster Gedanke ist, aus dem sich weitere ergeben, der aber nicht weitere zur Voraussetzung hat. Dieser Traum ist wohl ausgeträumt“: R. Schönberger, Gott denken, in: R. Spaemann, Der letzte Gottesbeweis, München 2007, 110. Aus systematischer Sicht ist die grundlose Behauptung, dass dieser Traum ausgeträumt sei, problematisch, denn zu fragen ist natürlich: Warum? Gegen eine solche für große Teile der gegenwärtigen philosophischen Theologie charakteristische Auffassung von Letztbegründung vgl. Cramer: „Diejenigen, die meinen, uns sagen zu müssen, was man heute nicht mehr denken kann, sollten doch wissen, dass es Philosophie mit Sachfragen zu tun hat und daher mit Argumenten, die nicht durch das Faktum einer allgemein verbreiteten Denkweise widerlegt werden können. Sonst sollten wir die Lösung philosophischer Fragen den Instituten für Meinungsforschung übergeben“: W. Cramer, Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft, Frankfurt am Main 1967, 9f. Auch theologiekritische Autoren wie Norbert Hoerster diagnostizieren der gegenwärtigen Theologie einen gewissen Missstand gegenüber vernünftiger Reflexion auf die Rationalität des Glaubens: „Diese Frage betrifft die fundamentale Voraussetzung jedes Christentums, ja jedes monotheistischen Glaubens schlechthin: die Existenz Gottes. Ist der Glaube an Gott überhaupt rational oder vernünftig? Diese grundlegende Frage, mit der sich jeder Glaube monotheistischer Art [und nicht nur ein solcher, B. P. G.] konfrontiert sieht, wird in der deutschen Philosophie und Theologie seit langem nur noch stiefmütterlich be-

3.3 *Ist = ist F*

Es bleibt also nur die dritte Interpretation des Grundbegriffes „ist“. Dieser zufolge gehört das „ist“ in „Alles ist in Gott“ untrennbar zur Präposition „in“. Der Pantheismus sagt also über alles aus, dass es „in Gott ist“. Je nach Interpretation des Grundbegriffes „Alles“ prädiert er von jedem Gegenstand der angenommenen Gegenstandsklassen oder von einer qualifizierten Gesamtheit „in Gott zu sein“.

4. Der pantheistische Grundbegriff: *in*

Neben der Klärung der Grundbegriffe „Alles“ und „ist“ besteht eine wesentliche Bedingung für die Präzisierung einer substanziellen pantheistischen These darin, dass die Interpretation des Prädikates „In-Gott-zu-sein“ dergestalt sein muss, dass damit auf eine Eigenschaft jedes Gegenstandes oder der Gesamtheit an Gegenständen rekurriert wird, die der Pantheismus diesem oder dieser zwar zuschreibt, die aber jede Negation der pantheistischen These verneint: Wenn sowohl Pantheisten als auch Vertreter anderer Spielarten des Theismus sich auf eine Interpretation des In-Gott-Seins einigen können, die beide allen Gegenständen zuschreiben, dann löst sich der Pantheismus als eigenständige Position auf, da keine philosophisch relevante Unterscheidung zwischen ihm und anderen theistischen Positionen getroffen werden könnte.<sup>15</sup> Anders ausgedrückt: Damit es eine substanzielle Demarkation zwischen dem Pantheismus und anderen theistischen Positionen gibt, muss die Interpretation des In-Gott-Seins ein ausschließliches Proprium des Pantheismus sein.

Im Folgenden werden verschiedene Interpretationen besprochen und analysiert, ob sie dem Pantheismus ausschließlich zukommen beziehungsweise auf welche Annahmen eine Verneinung der jeweiligen Interpretationen verpflichten würde.

---

handelt. Der Gottesglaube als Fundament christlicher Religion wird weithin als Ergebnis individueller Veranlagung, sozialer Prägung oder persönlicher Entscheidung betrachtet, das sich jeder rationalen Erörterung entzieht. Man nimmt zur Kenntnis, dass nicht wenige Menschen tatsächlich im Rahmen einer religiösen Einstellung an Gott glauben und diesen Glauben offenbar auch brauchen. Rationale Argumente pro und kontra hält man unter diesen Umständen für unpassend: Religion sei ja keine Wissenschaft“: N. Hoerster, *Die Frage nach Gott*, München 2005, 7f. – Philosophische Theologie dagegen muss systematisch an der prinzipiellen Möglichkeit von Letztbegründung festhalten, denn was auch immer für ein Gottesbegriff verwendet wird – er wird ein Begriff des letzten Grundes sein, der die doppelte Aufgabe hat, sowohl als epistemologische Letztbegründung zu fungieren als auch in ontologischer Hinsicht das *fundamentum inconcissum* der Wirklichkeit greifbar zu machen. Vgl. Göcke, *Alles in Gott*.

<sup>15</sup> Vgl. Gregersen, Pantheismus, 19: „The little word ‘in’ is the hinge of it all.“ Vgl. auch Clayton, Pantheismus Today: A Constructive Systematic Evaluation, in: Clayton/Peacocke (Hgg.), *In Whom We Live and Move and have our Being*, 252: „Already the etymology of the term ‘pan-en-theism’ suggests that the little pronoun ‘in’ linking ‘all’ and ‘God’ must bear the brunt of the interpretive burden. Can it hold up under the pressure?“

4.1 *In-Gott-Sein als räumliche oder zeitliche Eigenschaft*

Da die meisten Präpositionen der Alltagssprache wie „unter“, „durch“, „neben“, „auf“ und „in“ eine räumliche Konnotation aufweisen, ist es naheliegend anzunehmen, dass das In-Gott-Sein des Panentheismus eine räumliche Eigenschaft ausdrückt. Wer dies annimmt, vertritt den *Panentheismus des Raumes*: *Alles ist räumlich in Gott lokalisiert*.<sup>16</sup>

Die Interpretation, dass das In-Gott-Sein der panentheistischen These räumlich zu verstehen ist, verpflichtet auf eine Reihe weiterer Annahmen. Erstens impliziert ein räumliches In-Gott-Sein, dass Gott selbst räumlich ausgedehnt ist. Zweitens impliziert die räumliche Interpretation, dass Gott aus räumlichen Teilen besteht. Drittens impliziert sie, dass Gott sich permanent verändert, da sich die räumlichen Relationen zwischen verschiedenen tatsächlichen Gegenständen permanent ändern. Viertens impliziert sie in Bezug auf die Interpretation des Grundbegriffs „Alles“, dass der Panentheismus als These entweder eingeschränkt ist auf diejenigen Gegenstandsklassen, die überhaupt räumlich existieren – abstrakte, mögliche und mentale Entitäten wären dann vom Panentheismus nicht bedacht –, oder sie beinhaltet, dass das In-Gott-Sein jeweils eine andere Bedeutung pro Gegenstandsklasse hat.<sup>17</sup>

Die Verneinung des räumlichen Panentheismus ist ambivalent: Wer behauptet, dass es falsch ist, dass alle tatsächlichen Gegenstände räumlich in Gott lokalisiert sind, der kann damit entweder meinen, dass es falsch ist, dass alle tatsächlichen Gegenstände überhaupt in einer räumlichen Relation zu Gott stehen, oder er kann meinen, dass sie zwar eine räumliche Relation zu Gott haben, diese aber nicht darin besteht, dass sie *in* Gott sind, sondern eben *außerhalb* Gottes. Da kaum ein Theist behaupten möchte, dass Gott ein räumlicher Gegenstand ist, außerhalb dessen sich weitere räumliche Gegenstände befinden, ist in diesem Falle die Verneinung des Panentheismus die Verneinung der Räumlichkeit Gottes.

Obwohl der klassische Theist die Räumlichkeit Gottes verneint, gibt es im Umfeld des Pantheismus und der neueren analytischen Religionsphilo-

<sup>16</sup> G. R. Peterson, *Whither Panentheism*, in: *Zygon* 36 (2003) 395–405, 399, argumentiert für eine solche Interpretation: „[...]It is noteworthy that panentheism implies in its very name what may be called a locative or spatial metaphor. That is, God and world are conceived as occupying different, spatial locations, with one being inside the other.“ Krause, *Emporleitend*, 308, hingegen ist skeptisch in Bezug auf eine solche Interpretation: „Freilich, alle Wörter, welche Verhältnisse der Dinge bezeichnen, sind in unserer Volkssprache zunächst vom Raume hergenommen, wie in, außer, an, über, unter, neben, aus, oder vielmehr, sie werden im gewöhnlichen vorwissenschaftlichen Bewusstsein meist nur vom Raume verstanden, aber alle diese Wörter müssen vergeistigt, und auf übersinnliche Weise genommen werden, wenn sie im Zusammenhange der philosophischen Wissenschaft gebraucht werden. Daher ist es nicht erlaubt, diese Wörter dem Philosophen dahin zu verdrehen, als spräche er von räumlichen Verhältnissen, wenn er sich dieser Wörter bedient, auch um das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu bezeichnen.“

<sup>17</sup> Da ein räumlich verstandener Gott in der Regel als unendlich im Raum ausgedehnter Gott gedacht wird, wäre ein solch verstandener Panentheismus analytisch wahr, denn er würde besagen, dass alles räumliche im unendlichen Raum existiert.

sophie theistische Thesen, die von einer Räumlichkeit Gottes ausgehen, ohne sich selbst als panentheistische Positionen zu verstehen. Die Annahme der Räumlichkeit Gottes unterscheidet diese Präzisierung des Panentheismus also nicht notwendigerweise von anderen theistischen Positionen.

Neben der räumlichen Interpretation des In-Gott-Seins ist die zeitliche Interpretation naheliegend. In-Gott-Sein heißt, dieser Interpretation folgend, dass Gottes zeitliche Dauer die zeitliche Dauer alles anderen umfängt und über diese hinausgeht. Es wird angenommen, dass Gott zu jedem Zeitpunkt existiert, an dem etwas anderes auch existiert, dass es aber mindestens einen Zeitpunkt gibt, an dem nur Gott existiert. Wir erhalten den *Panentheismus der Zeit: Die zeitliche Existenz von Allem ist von der zeitlichen Existenz Gottes umgriffen*.<sup>18</sup>

Ähnlich wie der räumliche Panentheismus impliziert der zeitliche Panentheismus eine Reihe von Konsequenzen: Erstens verpflichtet er den Panentheisten auf die Annahme, dass zum Wesen Gottes eine zeitliche Dimension gehört, da nur ein zeitlich existierender Gott die zeitliche Dauer von etwas anderem umfassen kann. Zweitens impliziert er auch einige Einschränkungen in Bezug auf die Interpretation des Grundbegriffes „Alles“. Die einzigen Gegenstandsklassen, die in diesem Sinne in Gott sein können, sind die der tatsächlich existierenden Gegenstände und die der mentalen Gegenstände, da es nur sinnvoll ist, diesen Gegenständen eine zeitliche Dimension zuzuschreiben. Analog zum Panentheismus des Raumes muss der Panentheismus der Zeit entweder annehmen, dass alle Gegenstände, die nicht in der Zeit existieren, vom Bereich des Allquantors ausgenommen sind, oder er muss annehmen, dass das In-Gott-Sein für jede Gegenstandsklasse unterschiedlich interpretiert werden muss.

Wie im Falle des Panentheismus des Raumes ist auch hier die Verneinung ambivalent: Wer verneint, dass alles zeitlich in Gott ist, der kann verneinen, dass eine zeitliche Dimension zum Wesen Gottes gehört und damit die Sinnhaftigkeit einer zeitlichen Relation der zeitlichen Gegenstände zu Gott negieren, oder er kann ein Überschneiden der zeitlichen Relationen der Existenz Gottes und der zeitlich existierenden Gegenstände verneinen. Da Letzteres entweder impliziert, dass Gott momentan nicht existiert oder zumindest momentan nicht zeitlich existiert, ist auch hier die entscheidende Frage diejenige nach der Zeitlichkeit Gottes.

Die Annahme der Zeitlichkeit Gottes ist allerdings kein dem Panentheismus eigentümliches Merkmal. Jede theistische Position, die von der Zeitlichkeit Gottes ausgeht – hier ist paradigmatisch der offene Theismus zu nennen – behauptet in dieser Hinsicht dasselbe wie der Panentheismus der Zeit – ohne sich deswegen selbst notwendigerweise in einem Paradigma panentheistischen Denkens zu verorten.

<sup>18</sup> Die Frage nach dem Verhältnis eines zeitlosen Gottes zur Zeit kann hier nicht näher diskutiert werden; siehe aber E. Stump/N. Kretzmann, Eternity, in: JPh 78 (1981) 429–458; und W. L. Craig, Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time, Wheaton 2001.

Je nach Interpretation über den Zusammenhang von Raum und Zeit können die vorgeschlagenen Interpretationen des In-Gott-Seins auch kombiniert werden und ergeben den *Panentheismus der Raumzeit: Jeder tatsächliche Gegenstand ist räumlich und zeitlich in der von Gott eingenommenen Raumzeit enthalten, und jeder mentale Gegenstand ist in der von Gott eingenommenen Zeitspanne enthalten.*

Die Verneinung des raumzeitlichen Panentheismus ist eine Implikation des klassischen Theismus, der davon ausgeht, dass Gott weder in der Zeit noch im Raum existiert und somit die relevanten Gegenstandsklassen nicht in einem beiderseitig räumlichen oder zeitlichen Verhältnis zu Gott stehen können. Die Annahme einer Raumzeitlichkeit Gottes ist aber auch hier kein ausschließlich panentheistisches Dogma, da ganz unterschiedliche Überlegungen zum Gott-Welt-Verhältnis, wie sie zum Beispiel in der Prozess-Philosophie zu finden sind, von einem raumzeitlichen Wesen Gottes ausgehen.<sup>19</sup>

#### 4.2 Alternative Interpretationen des In-Gott-Seins

Neben der räumlichen und der zeitlichen Interpretation des In-Gott-Seins werden zahlreiche weitere Interpretationen in der Literatur diskutiert. Diese sind nur schwer zu systematisieren und erwecken den Eindruck, dass das In-Gott-Sein als panentheistischer Grundbegriff ein Platzhalter für nahezu beliebige Relationen zwischen Allem und Gott ist. Im Folgenden werden zunächst einige der verschiedenen Interpretationen aufgezählt, bevor der Versuch einer Kategorisierung unternommen wird.

In der relevanten Literatur werden folgende Interpretationen diskutiert:<sup>20</sup> Das In-Gott-Sein von Allem bedeutet, dass Gott Allem Antrieb und Energie gibt, dass Gott Erfahrungen von Allem hat, dass Gott Alles beseelt, dass

<sup>19</sup> P. Robs, *Der Platz zum Glauben*, Paderborn 2013, zeigt Sympathie für diese Spielart des Panentheismus, wenn er die Welt als Körper Gottes versteht und Gott selbst als zeitliches Wesen. Im Kontext der Tätigkeit Gottes heißt es bei Robs, *Glauben*, 56: „Wenn es überhaupt Einwirkungen Gottes in die reale Welt hinein gibt, sollte es sich um solche direkten Handlungen handeln. Der ‚spaceless-view‘ wird dann für Gott ebenso inkonsistent wie der ‚timeless-view‘. Nicht nur Kausalität überhaupt, sondern gerade auch die Handlungskausalität nimmt räumliche Relationen in Anspruch. Wir haben keinen Begriff von einem leiblosen Handeln in die materielle Welt hinein. Die Welt müsste dann als der Leib Gottes gelten.“

<sup>20</sup> Vgl. Clayton, *Evaluation*, 253: „Tom Oord of Western Nazarene University has put together a list of the various meanings of ‘in’ that seem to be entailed by [popular panentheistic positions]. His list is illustrative. The world is ‘in’ God because: 1. that is its literal location 2. God energizes the world, 3. God experiences or ‘prehends’ the world (process theology) 4. God en-souls the world, 5. God plays with the world (Indic Vedantic traditions) 6. God ‘enfields’ the world (J. Bracken), 7. God gives space to the world (J. Moltmann, drawing on the zimzum tradition; A. Peacocke and many of the authors in this text) 8. God encompasses or contains the world (substantive or locative notion) 9. God binds up the world by giving the divine self to the world, 10. God provides the ground of emergences in, or the emergence of, the world (A. Peacocke, P. Davies, H. Morowitz, P. Clayton), 11. God befriends the world (C. Deane-Drummond) 12. All things are contained ‘in Christ’ (from the Pauline *en Christo*) 13. God graces the world.“

Gott mit Allem spielt, dass Gott Alles umgreift, dass Gott Allem Raum gibt, dass Alles auf Gott einwirkt, dass Gott Alles an sich bindet, indem er sich Allem hingibt, dass Gott der Grund Aller Emergenzen in der Welt ist, dass Gott der Grund der Emergenz von Allem überhaupt ist, dass Gott ein Freund von Allem ist, dass Alles in Christus ist, dass Gott Allem Gnade schenkt und dass Alles zum Wesen Gottes gehört.<sup>21</sup>

Obwohl jede dieser Aussagen einer weiteren begrifflichen Präzisierung bedarf, muss uns ein intuitives Verständnis genügen. Um sie zu kategorisieren, ist es sinnvoll, zunächst von zwei Hauptkategorien auszugehen: der Kategorie der externen und der Kategorie der internen Bezogenheit; nicht ausgeschlossen ist, dass ein vorgeschlagenes Verständnis des In-Gott-Seins je nach weiterer Ausdeutung zwischen den beiden Kategorien oszilliert.

Zur Kategorie der externen Bezogenheit gehören diejenigen Interpretationen der Präposition „in“, die eine ontologische Verschiedenheit von Allem und Gott implizieren. Dies mag verwundern, da oft angenommen wird, dass ein wesentlicher Bestandteil pantheistischer Denkers davon ausgeht, dass der Pantheismus keine strikte ontologische Trennung zwischen Gott und allem Anderen vornimmt.<sup>22</sup> „Dass Gott mit der Welt spielt“, „dass Gott Allem Antrieb und Energie gibt“, „dass Gott Allem Gnade schenkt“, „dass Gott ein Freund der Welt ist“, „dass Gott sich Allem hingibt“ und „dass Alles in Wechselwirkung mit Gott steht“, sind allerdings Interpretation von „in“, die eine ontologische Verschiedenheit von Gott und Allem Anderen implizieren. Zumindest der naheliegenden Bedeutung der Begriffe nach kann Gott nur mit etwas von ihm Verschiedenen spielen, sich etwas Anderem hingeben, etwas Anderes an sich binden und mit etwas von ihm Verschiedenen befreundet sein.<sup>23</sup> Wir müssen uns also von der Idee verab-

<sup>21</sup> Vgl. zum letzten Punkt *Henrich*, Denken, 269: „Das All-Eine ist jenes selbstgenügsame Eine, das sich selbst ursprünglich in Alles *differenziert* hat oder das kraft seines Wesens ursprünglich in Alles *differenziert ist*. Diese Selbstdifferenzierung ist die Eigenschaft, die an die Stelle der ursprünglichen Differenz zwischen der Einheit und den Vielen getreten ist. Die Korrelation zwischen der Einheit als Form und der Vielheit der Inhalte ist für das normale Bild von einer Welt charakteristisch. In ihm sind auch die Vielen in deren Formeinheit aufeinander bezogen, dabei als viele immer bereits vorausgesetzt. Dagegen ist das All-Eine durch Selbstdifferenzierung bestimmt. Die Vielen sind in ihm als dem All-Einen eingeschlossen und daher mit ihm von der grundsätzlich gleichen Verfassung. Daraus folgt ganz unmittelbar, dass den im All-Einen eingeschlossenen Vielen *gleichfalls* die Eigenschaft der Selbstdifferenzierung zugesprochen werden muss.“

<sup>22</sup> Dies mag verwundern, da von Vielen angenommen wird, dass ein wesentlicher Bestandteil pantheistischer Denkers davon ausgeht, dass der Pantheismus im Gegensatz zum scholtheologischen Theismus keine strikte ontologische Trennung zwischen Gott und allem anderen vornimmt und im Gegensatz zum Pantheismus auch nicht von einer Identität zwischen Gott und der Welt ausgeht. Vgl. auch *Gregersen*, Pantheismus, 19: „As such pantheism attempts to steer a middle course between an acosmic theism, which separates God and World (G/W), and a pantheism which identifies God with the universe as a whole (G = W).“

<sup>23</sup> Während für den klassischen Theismus die Welt keinen direkten Einfluss auf Gott ausüben kann, Gott als solcher also durch die Schöpfung der Welt, die in ihrem Sein vollständig vom Schöpfungswillen Gottes abhängig ist, nicht ein anderer werden kann, implizieren pantheistische Konzeptionen dieser Façon „so etwas wie eine Nicht-Folgenlosigkeit der Welt und des End-

schieden, dass jede ihrem eigenen Verständnis nach panentheistische Position eine strikte ontologische Trennung zwischen Allem und Gott aufhebt.

Zur Kategorie der internen Bezogenheit gehören diejenigen Interpretationen von „in“, welche die Relation zwischen Allem und Gott als zum eigenständigen Wesen Gottes gehörig verstehen und somit keine ontologische Trennung von Allem und Gott erlauben. Wie auch immer die Relation genau zu verstehen ist – sie ist dieser Kategorie folgend eine Relation, die nicht über Gott hinausgeht. Dass Gott der Grund aller Emergenzen in der Welt ist, dass Gott der Grund der Emergenz von Allem überhaupt ist, dass Alles in Christus ist, dass Alles zum Wesen Gottes gehört, sind Interpretationen des In-Gott-Seins, die zur Kategorie der internen Bezogenheit gehören.

Sowohl die Kategorie der externen als auch die der internen Bezogenheit zwischen Allem und Gott lässt sich der Sache nach weiter unterteilen in notwendige und kontingente Bezogenheit.<sup>24</sup> Wer annimmt, dass die Relation zwischen Gott und Allem eine externe Relation ist, die eine Verschiedenheit zwischen Allem und Gott impliziert, der muss den modalen Charakter dieser Relation ebenso präzisieren wie derjenige, der das „In-Gott-Sein“ von Allem als dem Wesen Gottes interne Relation auffasst. Wenn beispielsweise angenommen wird, dass der Panentheismus behauptet, dass Gott mit Allem spielt, dann muss geklärt werden, ob Gott notwendigerweise mit Allem spielt – es also nicht anders sein kann, als dass er mit Allem spielt – oder ob es ein kontingentes Faktum ist, dass er mit Allem spielt – er also auch *nicht* hätte spielen können.<sup>25</sup>

---

lichen für Gott an sich selbst. Die welttranszendierende Selbstidentität Gottes schließt nicht ein Bestimmtwerden Gottes durch das Universum aus“ (Müller, Glauben, 744). Ähnlich versteht auch Gregersen das In-Gott-Sein von Allem. Vgl. Gregersen, Panentheism, 22: „What constitutes the common aspiration of the [different] versions of panentheism? I suggest that they all share the intuition of a living two-way relation between God and world, within the inclusive reality of God.“ Gregersen argumentiert weiter, dass das eigentlich Entscheidende des Panentheismus im Gegensatz zum klassischen Theismus genau in der Wechselwirkung zwischen Gott und Welt besteht: „The real demarcation line between pantheism and classical philosophical theism is neither the immanence of God nor the use of the metaphor of the world’s being ‚in‘ God. The real difference [...] is that the natures and activities of the creatures do not have a real feedback on God. There is, in other words, no return from the world into God“: Gregersen, Panentheism, 24.

<sup>24</sup> Eine notwendige Bezogenheit ist ein Verhältnis, das entweder metaphysisch oder logisch notwendigerweise besteht und nicht hätte anders sein können, während eine kontingente Bezogenheit zwar besteht, eine solche aber metaphysisch oder logisch nicht notwendig ist.

<sup>25</sup> Die Geschöpflichkeit der Welt kann sowohl vom Pantheisten als auch vom klassischen Theisten angenommen werden, da „creation is concerned with ontological origin, not temporal beginning“: J. Polkinghorne, Critical Notice of *Cosmos as Creation*, edited by T. Peters, in: ET 101 (1990), 317 [zitiert aus: W. L. Craig, Time and Eternity. Exploring God’s Relationship to Time, Wheaton 2001, 211]. Da weiterhin *creatio ex nihilo* bedeutet, dass die Welt nicht aus vorher existentem Material geschaffen wurde – „creation is *ex nihilo* in the sense that God’s causing a creature to exist is without any intermediary“: P. Copan/W. L. Craig, Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration, Leicester/Grand Rapids 2004, 148 –, und da weder der klassische Theist noch der Pantheist gezwungen ist anzunehmen, dass es außer Gott irgendetwas gibt, was notwendig und hinreichend für die Erschaffung der Welt ist, folgt, dass der Panentheismus und der klassische Theismus auch in Bezug auf die Schöpfung aus dem Nichts übereinstimmen können. Nicht alle Pantheisten stimmen damit überein. Vgl. T. Peters, Models

Fassen wir kurz zusammen: Der Form nach lassen sich die hier diskutierten Interpretationen des In-Gott-Seins zu vier verschiedenen pantheistischen Schemata ausbuchstabieren. Der Pantheismus externer und kontingenter Bezogenheit behauptet, dass alles in einer extern-kontingenten Relation R zu Gott steht. Der Pantheismus externer und notwendiger Bezogenheit sagt, dass Alles in der extern-notwendigen Relation R zu Gott steht. Die Kategorie der internen Bezogenheit von Allem und Gott ergibt die folgenden zwei pantheistischen Aussageformen: „Alles steht in der kontingenterweise das innere Wesen Gottes bestimmenden Relation R zu Gott“ oder „Alles steht in der notwendigerweise zum inneren Wesen Gottes gehörenden Relation R zu Gott.“

#### 4.3 Problemüberhänge

Unabhängig davon, welche der skizzierten Interpretationen des In-Gott-Seins von Allem angenommen wird, ergeben sich auch hier einige Problemüberhänge. Es ist erstens nicht klar, ob jede Interpretation des In-Gott-Seins für jede Gegenstandsklasse gleichermaßen adäquat ist. So scheint es wenig sinnvoll zu sein, zu behaupten, dass der Pantheismus die These ist, dass Gott ein Freund abstrakter Entitäten ist oder diesen Gnade schenkt. Dann aber steht eine Präzisierung des Pantheismus erneut vor der Aufgabe, entweder zu argumentieren, dass nur die entsprechenden Gegenstandsklassen in Gott sind oder dass das „in“ im Pantheismus analog, wenn nicht äquivalent zu verstehen ist. Eine Einheit pantheistischen Denkens würde dann aber in weite Ferne rücken.

Zweitens implizieren bestimmte Interpretationen des In-Gott-Seins unterschiedliche Annahmen über das Wesen Gottes selbst. Während einige pantheistische Thesen voraussetzen, dass Gott eine raumzeitliche Dimension hat, sind andere auch mit einem ewigen Gott konsistent zu denken oder implizieren sogar die Verneinung der Raumzeitlichkeit Gottes. Verschiedene Präzisierungen des Pantheismus beinhalten also kontradiktorische Annahmen über den Gottesbegriff, was bedeutet, dass es verschiedene und sich widersprechenden pantheistische Positionen gibt. Wer behauptet, dass Gott Allem Gnade schenkt und dass er dieses nur kontingenterweise

---

of God, in: *Phil(J)* 35 (2007) 273–288, 285: „Pantheists reject creation ex nihilo. They prefer the idea of continuing creation, creation continua, to emphasize the shared temporal relationship between the world and God. [...] This further implies that the world must have existed backwards in time just as long as God has. And, the world will continue to exist into the future as long as there is a God. According to pantheism, God loses aseity, loses independence. The world and God are mutually inter-dependent. [...] Pantheists believe that everything in the world is connected to everything else; and everything is connected to God. God’s being and the being of the world are inseparable.“ Für ein Argument für die These, dass der Pantheismus mit einer *creatio ex nihilo* der Welt konsistent zu denken ist, vgl. *P. Clayton*, Kenotic Trinitarian Pantheism, in: *Dialog* 44 (2005) 250–255.

tut, der behauptet etwas ganz anderes als derjenige, der annimmt, dass Alles notwendigerweise Teil des inneren Wesens Gottes selbst ist.

Drittens: Viele der Interpretationen des In-Gott-Seins, die der Panentheist vorschlägt, werden keinesfalls von anderen theistischen Spielarten ausgeschlossen, so dass es mehr als fraglich ist, was das Eigentümliche des Panentheismus sein soll und ob es dieses im Varieté der theistischen Positionen überhaupt gibt. Einige der Interpretationen scheinen sogar Implikationen des klassischen Theismus selbst zu sein. Zu diesen gehören die Interpretationen der externen Bezogenheit der Welt auf Gott, die eine ontologische Verschiedenheit zwischen Gott und allem anderen implizieren. Auch der klassische Theist geht davon aus, dass es eine ontologische Verschiedenheit zwischen Gott und Allem gibt. Um eine substantielle pantheistische These zu präzisieren, reicht es nicht, eine mögliche Interpretation des In-Gott-Seins von Allem vorzuschlagen. Es müsste überdies sichergestellt werden, dass diese Interpretation ein Proprium des panentheistischen Paradigmas ist.<sup>26</sup>

## 5. Der panentheistische Grundbegriff: *Gott*

Der letzte verbleibende Grundbegriff ist der Begriff „Gott“ selbst. Unter der Annahme, dass es möglich ist, sinnvoll über Gott zu sprechen, kann der Ausdruck „Gott“ entweder als Name oder als Kennzeichnung verwendet werden.

### 5.1 „Gott“ als Name

Wenn der Ausdruck „Gott“ als Name verwendet wird, dann muss eine Präzisierung der panentheistischen These angeben, auf welchen Gegenstand der Name „Gott“ rekurriert und welche Eigenschaften diesem Gegenstand zugeschrieben werden.<sup>27</sup> Obwohl es in der christlichen Tradition nahelie-

<sup>26</sup> Man könnte argumentieren, dass das Proprium des Panentheismus darin besteht, dass bestimmte weitergehende Annahmen über das Wesen Gottes getroffen werden, die von anderen Modellen Gottes nicht gemacht werden. In diesem Fall würde man allerdings zugestehen, dass das In-Gott-Sein als wesentlicher Kern der panentheistischen Intuition vernachlässigt werden kann. Damit wären trivialerweise die Schwierigkeiten zur Abgrenzung des Panentheismus von vornherein durch das Auflösen der panentheistischen Intuition umgangen.

<sup>27</sup> Zwei Punkte zur Erläuterung. Erstens wird hier von kausalen Theorien der Bezugnahme, wie sie beispielsweise von S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford 1981, entwickelt werden, abgesehen. Diesen Theorien zufolge ist es nicht notwendig, die Eigenschaften des Objektes anzugeben, auf das Bezug genommen wird, da die Referenz durch eine mit einem „Taufakt“ konstituierte kausale Kette gesichert ist. In Bezug auf die Verwendung von „Gott“ als Eigenname scheint mir die kausale Theorie der Bezugnahme allerdings problematisch zu sein, da wir den Ausdruck „Gott“ nur dann korrekt verwenden würden, wenn es wirklich einen solchen „Taufakt“ gegeben hätte. Zweitens: In gewissem Sinne wird Gott durch die Verwendung von „Gott“ als Eigenname als Objekt verstanden. Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie*; Band 1, Stuttgart 1955, 206: „Der Theologe kann nicht umhin, Gott zu einem Objekt im logischen Sinne des Wortes zu machen, gerade wie der Liebende nicht umhin kann, den Geliebten zu einem Objekt der Erkenntnis und des Handelns zu machen. Die Gefahr der logischen Objektivierung ist, dass sie niemals rein logisch ist. Sie führt ontologische Voraussetzungen und Implikationen mit sich. Wenn Gott in die

gend ist, den Ausdruck „Gott“ als Name für die in der Bibel beschriebene Gottheit dergestalt zu verwenden, dass mit „Gott“ eben der Gott des alten und neuen Bundes gemeint ist, hilft diese Interpretation in Bezug auf die Klärung des pantheistischen Paradigmas nur bedingt weiter.

Erstens hat sich das monotheistische Gottesbild der Bibel erst nach und nach aus einer den Polytheismus implizierenden Monolatrie entwickelt. Es ist also nicht der Fall, dass „Gott“ in den Büchern der Bibel unzweideutig auf *den* Gott des Monotheismus Bezug nimmt. Damit zusammenhängend ist es zweitens aus philosophischer Sicht nicht hinreichend klar, welche Eigenschaften Gott in der Bibel zugeschrieben werden, so dass die Bibel aus sich heraus keine genaue Beschreibung des Objekts erlaubt, auf das mit dem Ausdruck „Gott“ als Eigenname rekuriert wird. Zahlreiche philosophische Spezifizierungen der Eigenschaften des biblischen Gottes sind konsistent denkbar und geschichtlich in den verschiedenen christlichen Traditionen ausgeprägt.<sup>28</sup>

Drittens ist die christliche Tradition der Rede von Gott, welche auf den Offenbarungen der Bibel basiert, nicht die einzige religiöse Tradition, in welcher der Ausdruck „Gott“ als Eigenname verwendet wird. Je nach religiösem Hintergrund kann die Referenz des Ausdrucks „Gott“ völlig unterschiedlich bestimmt werden und damit auf Objekte mit unterschiedlichen Eigenschaften Bezug genommen werden. Wenn „Gott“ als Eigenname für die Gottheit einer religiösen Tradition verwendet wird, dann kann mit dem Ausdruck „Gott“ beispielsweise auch auf den Gott des Islams, den Gott des Shivaismus, den Gott des Vishnuismus oder den Gott des Jesidentums Bezug genommen werden.

Um eine pantheistische These unter Verwendung des Ausdrucks „Gott“ als Eigenname zu klären, muss entschieden werden, auf welche Gottheit welcher religiösen Tradition „Gott“ Bezug nehmen soll und welche Eigen-

---

Subjekt-Objekt-Struktur des Seins gebracht wird, hört er auf, der Grund des Seins zu sein, und wird ein Seiendes unter anderen.“ Vgl. auch R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Frankfurt am Main 1979, 1–5: „Der Ausdruck ‚Gegenstand‘ wird [...] stets im weitesten Sinne gebraucht, nämlich für alles das, worüber eine Aussage gemacht werden kann. [...] Ob ein bestimmtes Gegenstandszeichen den Begriff oder den Gegenstand bedeutet, ob ein Satz für Begriffe oder für Gegenstände gilt, das bedeutet keinen logischen Unterschied, sondern höchstens einen psychologischen, nämlich einen Unterschied der repräsentierenden Vorstellung. [...] Gegenstand ist alles, worüber eine Aussage möglich ist.“

<sup>28</sup> Vgl. L. B. Puntel, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*, University Park 2008, 447: „‘God’ is originally not a philosophical concept, but a term arising in religions, and one with which many in part quite heterogeneous ideas have been and continue to be connected.“ Vgl. auch W. L. Craig, *Theistic Critiques of Atheism*, in: M. Martin (Hg.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge 2006, 71: „The concept of God is underdetermined by the biblical data.“ Vgl. zur Entwicklung des Monotheismus O. Keel (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg/Schweiz 1980, B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, M.-T. Wacker, *Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen*, in: H. Schmidinger (Hg.) *Religiosität am Ende der Moderne*, Innsbruck 1999, B. Becking/M. Dijkstra/M. Korpel (Hgg.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, London/New York 2001.

schaften dieser Gottheit aus der Tradition heraus, in der sie situiert ist, zugeschrieben werden können. Dabei können legitim nur solche Gottesbegriffe verwendet werden, die zu einer jeweils gewählten Interpretation der anderen panentheistischen Grundbegriffe passen. Wenn beispielsweise eine religiöse Tradition von der Raumlosigkeit Gottes ausgeht, dann wird dadurch eine räumliche Interpretation des In-Gott-Seins ausgeschlossen.

Da es keine zwingenden philosophischen Gründe gibt, den Gottesbegriff einer bestimmten religiösen Tradition dem einer anderen vorzuziehen, folgt für die Präzisierung des Panentheismus, dass die Annahme, „Gott“ sei als Eigenname zu verwenden, keine eindeutige panentheistische Position ergibt und dass je nach religiöser Tradition unterschiedliche Objekte mit unterschiedlichen Eigenschaften als Substitut für den Ausdruck „Gott“ gewählt werden können. Ein einheitliches Paradigma ist hier nicht in Sicht.

### 5.2 „Gott“ als Kennzeichnung

Wenn „Gott“ als Abkürzung für eine Kennzeichnung verwendet wird, dann muss angegeben werden, welche Kennzeichnung der Ausdruck „Gott“ repräsentiert. Da diese Verwendung des Ausdrucks „Gott“ davon ausgeht, dass aus systematischer Sicht für „Gott“ eine beliebige Verwendung festgelegt werden kann, könnte prinzipiell jede mögliche Kennzeichnung festgelegt werden. Durch die Tradition philosophischen Reflektierens ist der Stipulationsraum allerdings *de facto* begrenzt auf einige Kennzeichnungstypen.<sup>29</sup> Die geläufigsten Kennzeichnungstypen sind dabei diejenigen Kennzeichnungsformen, die den Ausdruck „Gott“ definieren als diejenige singuläre Entität, die in der einen oder anderen Form als letzter Grund der Wirklichkeit verstanden werden kann. Eine Kennzeichnung der letzten Wirklichkeit ist dabei eine Kennzeichnung derjenigen Entität und ihrer Eigenschaften, die angenommen werden muss zu existieren, wenn in der Absicht der Letztbegründung eine Aussage darüber getroffen werden soll, dass die Welt in ihrem Sosein besteht.

Wenn angenommen wird, dass „Gott“ eine solche Art der Kennzeichnung repräsentiert, dann muss eine Präzisierung der panentheistischen These folglich angeben, was genau die Kennzeichnung dessen ist, was als Gott bezeichnet wird. Hier stoßen wir direkt auf zwei Probleme. Erstens muss der Panentheist bei der Spezifizierung der Kennzeichnung Gottes die Einschränkungen und Implikationen der anderen Grundbegriffe beachten, da nicht jeder Begriff der letzten Wirklichkeit konsistent mit jeder Interpretation des In-Gott-Seins und mit jeder Gegenstandsklasse oder Gesamtheit an Gegenständen zusammenzubringen ist.

---

<sup>29</sup> Siehe B. P. Göcke, An Analytic Theologian's Stance on the Existence of God, in: EJPR 5 (2013) 129–146.

Zweitens: Da die Auffassungen darüber, wie Gott als letzter Grund der Wirklichkeit zu bestimmen ist, in der philosophisch-theologischen Diskussion weit auseinandergehen und zahlreiche kontradiktorische Positionen vertreten werden, und da die panentheistische Grundidee auf kein besonderes Gottesverständnis verpflichtet, kann es auch an dieser Stelle nicht verwundern, dass es keine Einigkeit unter Panentheisten gibt, wie der letzte Grund der Wirklichkeit zu kennzeichnen ist.

Wenn jetzt noch, drittens, hinzugenommen wird, dass die Klärung einer panentheistischen These auch zeigen muss, welche Gegenstandsklassen oder welche Gesamtheit an Gegenständen angenommen wird zu existieren, dann ist allein durch den Versuch der begrifflichen und systematischen Präzisierung „panentheistisch“ genannten Denkens klar, dass die verschiedenen unter dem Namen „Panentheismus“ firmierenden Positionen ein breites Spektrum philosophisch-theologischer Thesen abdecken, die sich teils widersprechen, teils ergänzen und durch keine interne Logik geeint sind.

### 6. Panentheismus als Leitkategorie?

Unsere Aufgabe war es, den Panentheismus als Leitkategorie religionsphilosophischen Denkens begrifflich und systematisch zu präzisieren. Wir haben gesehen, dass diese Aufgabe darin besteht, die Grundbegriffe der panentheistischen These „Alles ist in Gott“ zu klären. Es hat sich erstens gezeigt, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen dieser Begriffe gibt und dass eine bestimmte Deutung eines jeweiligen panentheistischen Grundbegriffes einige Interpretationen der anderen Grundbegriffe ausschließen oder implizieren kann. Zweitens hat sich gezeigt, dass es schwierig ist, eine klare und eindeutige Interpretation des In-Gott-Seins zu finden, die ein ausschließliches Proprium einer als panentheistisch zu verstehenden Position konstituieren kann. Viele Interpretationen des In-Gott-Seins werden von theistischen Positionen impliziert, die sich nicht als Panentheismus verstehen.

Auf Grund der Vielzahl der verschiedenen Interpretationen der panentheistischen Grundintuition „Alles ist in Gott“ ist es aus systematischen Gründen daher nicht möglich, den Panentheismus als Leitkategorie religionsphilosophischen Denkens zu betrachten, da es den Panentheismus als solchen nicht gibt und die verschiedenen als Panentheismus bezeichneten Positionen auf ganz unterschiedliche und zum Teil kontradiktorische Annahmen verpflichtet sind.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Die vermeintliche Attraktivität „panentheistisch“ genannten Denkens rührt stattdessen daher, dass unter seinem Namen eine ganze Bandbreite an Positionen lose zusammengefasst wird, die sich allesamt als Alternativen zum sogenannten „Omni-God-Theismus“ verstehen lassen, der zumindest in der gegenwärtigen Religionsphilosophie gerne als eine Präzisierung klassisch-theistischen Denkens verstanden wird, aber sachlich nicht die dialektische Kraft des klassischen The-

## Summary

Panentheism apparently has become an attractive position concerning the relationship between God and the world. In both the so-called analytic and the continental tradition of philosophy, numerous publications and conferences, implicitly or explicitly arguing for the adequacy of panentheism witness this fact. Panentheism is *en vogue* today. However, although the term “panentheism” now resounds throughout the land, there is a major problem with this development: despite appearances to the contrary, there is, de facto, no unique paradigm or research program of panentheism.

---

ismus erreichen kann. Vgl. *J. Bishop*, Can there be alternative concepts of God?, in: *Noûs* 32 (1998) 174–188.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL  
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goetze@gmail.com

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

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

PROF. DR. HOLM TETENS

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

UNIV.-PROF. DR. CLAUD ARNOLD

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claud.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Das Katholische als Herausforderung

## Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche

VON KLAUS VECHTEL SJ

### Einleitung

In den folgenden Ausführungen geht es um das dritte Attribut, mit dem die Kirche im Glaubensbekenntnis bezeichnet wird: die eine, heilige, *katholische* und apostolische Kirche.<sup>1</sup> Ohne dabei eine umfassende theologiegeschichtliche Aufarbeitung dieses Begriffs leisten oder alle ökumenischen Fragestellungen behandeln zu können, soll in einem ersten Punkt von einigen Beobachtungen zum gegenwärtigen Umgang mit dem Begriff „katholisch“ ausgegangen werden. In einem zweiten Schritt wird kurz ein profilierter Entwurf zum Verständnis des Katholischen skizziert: Es handelt sich um das 2012 veröffentlichte Buch des renommierten Bonner Dogmatikers Karl-Heinz Menke „Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus“ (Regensburg), das auf viel Zustimmung, aber auch auf Kritik gestoßen ist. In einer kritischen Auseinandersetzung mit Menkes Buch werde ich drittens auf einige wichtige Punkte zum Verständnis der katholischen Kirche eingehen. Abschließend sei auf die ursprüngliche Verwendung des Wortes „katholisch“ hingewiesen.

### 1. Katholisch: Konfessions- oder Kampfbegriff?

Heiner Wilmer, Mitglied der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester, hat kürzlich ein Buch veröffentlicht, in dem er auf sehr persönliche und authentische Art das Ringen mit seinem Glauben beschreibt. Gegen Ende des Buches hält er fest, dass sein Glaube an den christlichen Gott skandalös bleibt:

Es ist nicht „cool“, zu den „Losern“ zu zählen. In bestimmten Kreisen werde ich für meinen Glauben belächelt, für meine Glaubensentscheidung bemitleidet. Eine Bekannte von mir, habilitiert und Professorin in Berlin, erzählte mir, wie jemand ihr auf einer Party gesagt hat: „Ach, ich hatte gar nicht gewusst, dass Sie katholisch sind; ich hatte Sie immer für einen intelligenten Menschen gehalten.“<sup>2</sup>

Katholisch – hier gleichgesetzt mit römisch-katholisch – gilt als eng, unkritisch, nicht aufgeklärt.

---

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main im Rahmen der „Thomasakademie“ am 29.01.2014 gehalten wurde.

<sup>2</sup> H. Wilmer, Gott ist nicht nett. Ein Priester fragt nach seinem Glauben, Freiburg i. Br. 2013, 196. Siehe dazu auch die Rez. von J. Splett, in: ThPh 88 (2013) 633 f.

Beunruhigend ist nicht nur die Außenwahrnehmung. Für viele Katholiken hat die Kirche insbesondere nach dem Missbrauchsskandal im Jahr 2010 an Glaubwürdigkeit eingebüßt. P. Klaus Mertes SJ spricht von einer Vertrauenskrise in der Kirche.<sup>3</sup> Indiz für eine solche ist nicht nur das verstärkte Misstrauen untereinander, sondern auch ein verstärktes „Lagerdenken“. Die Kirche wirkt in sich zerstritten, was wiederum ihre Glaubwürdigkeit nach außen beeinträchtigt. Der Begriff „katholisch“ wird dabei immer mehr zu einem „Kampfbegriff“. Er dient nicht nur der konfessionellen Abgrenzung von den protestantischen Kirchen, sondern er wird innerkatholisch als Abgrenzungsbegriff verwendet. Verschiedene Lager sprechen sich gegenseitig Katholizität zu und vor allen Dingen ab: „Sie sind nicht mehr katholisch.“<sup>4</sup> Dies prägt wiederum die Wahrnehmung der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit: Als katholisch werden diejenigen Personen oder Positionen empfunden, die besonders stark zuspitzen. Tummelplatz solcher Positionen sind Internetforen und Blogs, die häufig geprägt sind von Diffamierung, Hasssprache und Denunziation.<sup>5</sup> In der Vertrauenskrise werden Begriffe deformiert. Aus diesem Grund bedarf es der theologischen Anstrengung um den Begriff des Katholischen, um nicht „in den Sog der sprachlichen Verrohung zu geraten, die gegenwärtig in der Kirche zu konstatieren ist“<sup>6</sup>. Was macht den Begriff des Katholischen aus? Eine genaue Begriffsgeschichte würde hier den Rahmen sprengen. Ich möchte kurz einige spannungsreiche Elemente nennen, die diesen Begriff prägen:

Das Wort „katholisch“ (katholikós; aus dem Adverb kathólou gebildet und auf tò hólon, das Ganze, zurückgehend), bezeichnet in der griechischen Sprache die Aspekte der Ganzheit, der Vollständigkeit und Fülle.<sup>7</sup> Der Be-

<sup>3</sup> Vgl. K. Mertes, *Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise*, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>4</sup> Der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher spricht in diesem Zusammenhang von einem „eliminatorschen Katholizismus“. Als eliminatorscher Katholizismus wird jenes katholische Milieu bezeichnet, in dem der Heilswille Gottes eingeschränkt wird auf die unbedingte und umfassende „gebots- und glaubenstreue Zugehörigkeit“ zur eigenen Gruppe, so dass „tendenziell alle anderen Menschen aus der Heilsgemeinschaft eliminiert“ werden. R. Bucher, „Sie sind nicht mehr katholisch“. Lerneffekte eines eliminatorschen Katholizismus, in *ThPQ* 161 (2013) 20–28, hier 22.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesen Phänomenen Mertes, *Verlorenes Vertrauen*, 55–72.

<sup>6</sup> Ebd. 146.

<sup>7</sup> Vgl. zum Ganzen W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*; Band I, Essen 1964, 23–77; J. N. D. Kelly, *Die Begriffe „katholisch“ und „apostolisch“ in den ersten Jahrhunderten*, in: *Katholizität und Apostolizität*. KuD.B 2 (1971) 9–21; P. Steinacker, *Die Kennzeichen der Kirche*, Berlin 1982; K. Lehmann, *Die Herausforderung des Katholischen. Über eine Fehlannonce im ökumenischen Dialog*, in: U. Fink/R. Zihlmann (Hgg.), *Kirche – Kultur – Kommunikation: Peter Henrici zum 70. Geburtstag*, Zürich 1998, 109–121, hier 110–114; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1987, 13–30; R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Basel 1953; H. U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975; S. Hell, *Katholizität, Konfessionalismus oder Weltweite?*, Innsbruck/Wien 2007; C. Ozankom, *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011; W. Beinert, *Art. Katholizität, katholisch*, in: H. Krüger (Hg.), *Ökumene-Lexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1987, 625–627, hier 625; K. Wenzel, *Art. katholisch*, in: *LThK* 5 (<sup>3</sup>1996) 1345–1346, hier 1345.

griff „katholisch“, der bereits in den frühesten Schriften nach dem Neuen Testament als Attribut für die Kirche verwendet wird, drückt die biblische und urchristliche Überzeugung aus, dass in Jesus Christus der ganzen Welt die Fülle (*pleroma*) des Heils offenbart ist und das *eine universale Gottesvolk aus Juden und Heiden* gestiftet sei. Die Kirche ist insofern katholisch, als sie „die Repräsentation und die Mitteilung der Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi ist“<sup>8</sup>. Mit diesem universalen Element der Fülle des Heils in Christus, das die Kirche repräsentiert, verbindet sich jedoch – zumindest sehr bald – auch ein *abgrenzendes* Element: Zum Verständnis des Wortes „katholisch“ gehört auch der Aspekt der Rechtgläubigkeit beziehungsweise der Orthodoxie im Unterschied zu häretischen Gruppen und Irrlehrern. Der Ausdruck „katholische Kirche“ verweist in Richtung Fülle und Totalität des Heils und dann auch „in Richtung ‚Wahrheit‘ und ‚Echtheit‘“<sup>9</sup>.

Die Katholizität der Fülle muss sich auch „in den Dimensionen von Raum und Zeit bekunden“<sup>10</sup>. Die katholische Kirche existiert in zeitlicher Kontinuität von den Aposteln bis heute, ihre zeitliche Katholizität konkretisiert sich in der Apostolizität. Räumlich ist die wahre, katholische Kirche für Augustinus überall, über die ganze Erde verbreitet – im Gegensatz zu den lokal beschränkten Fraktionen der Häretiker. Diese Katholizität der Kirche ist für Augustinus jedoch nicht allein quantitativ zu verstehen: Was die Kirche, so Augustinus in der Deutung Henri de Lubacs, auszeichnet, ist eine Qualität: „das ‚Band des Friedens‘, der Zusammenhalt, den sie überall begründet“<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> So Wolfgang Beinert mit Blick auf den Sinngehalt des Katholischen bei Ignatius von Antiochien: *Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut, 41; vgl. auch *H. U. von Balthasar*, Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche, in: *W. Kasper* (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg i. Br. 1977, 131–156, hier 135.

<sup>9</sup> *Y. Congar*, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: *J. Feiner/M. Löhrer* (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*; Band 4.1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 479. Nach dem Urteil Beinerts, Um das dritte Kirchenattribut, 41–42, ist die Katholizität im Verständnis von Ignatius von Antiochien bischöflich verwirklicht. Aus diesem Grund können häretische Konventikel nicht die wahre und rechte Kirche sein. Der Begriff „katholisch“, so Beinert weiter, habe demnach sofort auch den Sinn von „wahr“ beziehungsweise „einzig“; diese Bedeutung sei allerdings aus dem ursprünglichen Verständnis abgeleitet und somit nicht ursprünglich. – Auf die Frage, inwieweit der Begriff des Katholischen schon ursprünglich auch ein abgrenzendes und ein polemisches Element enthält, wird im letzten Punkt noch genauer eingegangen.

<sup>10</sup> *Von Balthasar*, Die Absolutheit des Christentums, 136.

<sup>11</sup> *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 48. Was Augustinus den Donatisten vorwerfe, so de Lubac, sei nicht so sehr die geringe territoriale Ausbreitung als vielmehr eine sektiererische Partikularität und Absonderung gegenüber der Kirche als ganzer. Vgl. zum Ganzen ebd. 44–48. In der nachaugustinischen Patristik wird insbesondere durch Vinzenz von Lérins die zeitliche und geschichtliche Kontinuität der Selbstidentität der Kirche hervorgehoben. Der Begriff des Katholischen wird gekennzeichnet durch das, „was überall und immer und von allen geglaubt worden ist“. Drei Bestandteile des Katholischen spielen in dieser Konzeption eine Rolle, die im Mittelalter weiter bedeutsam sind: *universitas, antiquitas* und *consensio*; die Katholizität wird bestimmt als eine solche des Raumes, der Zeit und der Personen. Vgl. zum Ganzen: *Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut, 55–68; *Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen, 110–111.

Der Begriff katholisch wird in der Westkirche seit dem Mittelalter immer stärker gleichgesetzt mit der *römischen* Kirche.<sup>12</sup> Insbesondere gegenüber den Kirchen der Reformation versteht die katholische Apologetik ab dem 16. Jahrhundert „katholisch“ in einem rein quantitativen Sinn als ein empirisch erfassbares und nachweisbares Element, mit dem die wahre Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert werden kann.<sup>13</sup> Katholisch wird zum Konfessionsbegriff, mit dem eine bestimmte Kirche – die römische – in Abhebung zu anderen Kirchen bezeichnet wird. Die einseitig konfessionalistische Sichtweise wird im Gefolge der theologischen Erneuerung des 19. und 20. Jahrhunderts durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen. Die katholische Kirche definiert sich im II. Vatikanischen Konzil nicht durch konfessionelle *Abgrenzung* von anderen Glaubensweisen, sondern grundlegend durch ihre *Beziehungen*: zu allen Völkern und Kulturen, zu den anderen Kirchen und Konfessionen, zum Judentum, zu den anderen Weltreligionen (vgl. LG 13–16), zur Welt von heute (vgl. die Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“).<sup>14</sup> Die Rückkehr zu einem Verständnis einer alle und alles umfassenden universalen Weite des Katholischen bedeutet allerdings nicht, dass die partikulär-institutionelle Gestalt der Kirche aufgegeben wäre. Beides, universale Fülle und konkret-institutionelle Gestalt, sind miteinander verbunden, wenn die Kirche von sich selbst sagt, sie sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander.<sup>15</sup>

Zum Begriff des Katholischen gehört ein universales Element, aber auch ein abgrenzendes, ein qualitatives, aber auch ein quantitatives Moment. Die Fülle der Liebe, die der dreifaltige Gott der Welt mitteilt, hat im Volk Israel und in der Kirche einen konkreten Adressaten. Die Kirche ist als Sakrament Zeichen und Werkzeug, um der ganzen Schöpfung Gottes versöhnende Liebe kundzutun. Wie jedoch die Sakramentalität der Kirche genauer zu verstehen ist, wie die Elemente von sichtbar-institutioneller und universaler

<sup>12</sup> Zu dieser theologiegeschichtlichen Entwicklung vgl. *M. Seckler*, Katholisch als Konfessionsbezeichnung, in: ThQ 145 (1965) 401–431; *L. Lies*, Zur Geschichte des Zueinanders von „römisch und katholisch“, in: *Hell* (Hg.), Katholizität, 17–47.

<sup>13</sup> Vgl. *Seckler*, Katholisch als Konfessionsbezeichnung, 402–403.

<sup>14</sup> In diesem Sinne unterscheidet Medard Kehl die Ekklesiologie des II. Vatikanums als „relationale Ekklesiologie“ von einer bis dahin vorherrschenden „Ekklesiologie der Substanz“. Vgl. zum Ganzen: *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 31994, 63–131, hier 93–95; vgl. auch *Lies*, Zur Geschichte und Bedeutung des Zueinanders von „römisch“ und „katholisch“, 38–45.

<sup>15</sup> Vgl. zum Ganzen: *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; *W. Kasper*, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: *Ders.*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 237–254; *K. Rahner*, Das neue Bild der Kirche, in: *Schriften zur Theologie*; Band VIII, Einsiedeln 1967, 329–354. – Sakrament im biblisch-patristischen Sinne des Wortes (*mysterion*/Geheimnis, lat. *sacramentum*), besagt, so Walter Kasper, „eine transzendente und göttliche Wirklichkeit, [offenbart sich] auf sichtbare Weise“. *Kasper*, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, 244.

Seite der Kirche genauer auszutarieren sind, ist umstritten. Die Herausforderung des Katholischen liegt darin, diese Spannungspole nicht in eine Richtung hin aufzulösen.

## 2. Menkes Bestimmung des Katholischen

Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke ist in einer umfangreichen Studie der Frage nach dem Wesen des Katholizismus nachgegangen.<sup>16</sup> Seine Grundthese lautet: Die Kirche Jesu Christi ist von ihrem Ursprung her bestimmt durch ihre Sakramentalität. Es ist das Spezifikum der katholischen Kirche, dass sich in ihr diese sakramentale Grundbestimmung entfaltet, die in anderen Kirchen weniger oder gar nicht zum Tragen kommt. Katholisch ist gleichbedeutend mit „sakramental“. Der Begriff des Sakramentalen gründet in der Einheit und Unterscheidung zwischen einer bezeichneten und einer bezeichnenden Ebene, zwischen Symbol und Symbolisiertem. Im Symbol kommt das Symbolisierte zur Erscheinung. Angewendet auf die Kirche bedeutet dies: Bei aller notwendigen Unterscheidung ist Christus von seiner Kirche nicht zu trennen. In der katholischen Kirche als einer erfahrbaren, gesellschaftlich greifbaren und durch das Amt geordneten und strukturierten Wirklichkeit begegnet die wahre Kirche Jesu Christi. Das Wesen des Katholizismus ist „der Glaube an die sakramentale Gegenwart des Absoluten in der Geschichte Jesu (Ursakrament) und seiner Kirche (Grundsakrament)“<sup>17</sup>.

Das Verständnis des Sakramentalen ist für Menke noch in einem weiteren Schritt zu präzisieren: Das Verhältnis von Gott und Geschöpf, von Christus und seiner Kirche ist als Freiheitsverhältnis zu denken. Das bedeutet: Das Symbolisierte kommt im Symbol in dem Maße zur Erscheinung, wie die symbolische Wirklichkeit in Freiheit sie selbst ist. Jedes Geschöpf ist in dem Maße Symbol/Sakrament des Schöpfers, wie es bei sich selbst ist als Subjekt. Israel, das auserwählte Volk Gottes, ist in dem Maße Sakrament der Gegenwart Gottes in der Welt, wie es sein ganzes Leben und alle seine Lebensbereiche zum Ausdruck des göttlichen Willens (der Tora) macht. Die Kirche

<sup>16</sup> K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012; vgl. dazu W. Beinert, *Rez. zu: K.-H. Menke, Sakramentalität*, in: *ThRv* 109 (2013) 227–228; *Th. Marschler, Rez. zu: K.-H. Menke, Sakramentalität*, in: *ThPh* 87 (2012) 617–618; *D. Hatstrup, Rez. zu: K.-H. Menke, Sakramentalität*, in: *ThGl* 103 (2013) 138–141.

<sup>17</sup> Menke, *Sakramentalität*, 47. Im Spiegel der protestantischen Theologien Rudolph Sohms, Adolf von Harnacks und Ernst Troeltschs und ihrer Kritik erscheint das Wesen des Katholizismus als dreifache Identifikation der geistgewirkten Kirche mit ihrer strukturiert-institutionellen Wirklichkeit, als Identifikation des Wortes (des Logos) Gottes mit dem Menschen Jesus und als Identifikation des Absoluten mit einem historischen Faktum beziehungsweise einem geschichtlichen Phänomen. Allein das Wort von der Identifikation ist für Menke in diesem Zusammenhang unzutreffend und muss durch den Terminus Sakramentalität ersetzt werden. Eine sakramentale Darstellung der Kirche Jesu Christi in Raum und Zeit und des Menschseins Jesu durch Liturgie, Amt und Dogma darf somit nicht mit einer schlechthinigen Identifikation, einem In-eins-Fallen von Christus und seiner Kirche verwechselt werden. Dies wäre für Menke Sakramentalismus: Ein Sakramentalismus hält die Unterscheidung zwischen Symbol und Symbolisiertem nicht aufrecht, sondern setzt das Sein und Handeln der Kirche mit Christus gleich. Vgl. ebd. 9, 34–47.

ist in dem Maße Sakrament Jesu Christi, wie sie in ihrem Handeln sein Handeln darstellt.<sup>18</sup> Das Verständnis des Sakramentalen, das grundlegend für den Verstehenshorizont und Lebensvollzug des Katholizismus ist, wird wesentlich geprägt durch eine „direkt proportionale[.] Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln“<sup>19</sup>. Die geschöpflich-symbolische Wirklichkeit bringt gerade in ihrem endlich-freiheitlichen Selbstvollzug die symbolisierte, göttliche Wirklichkeit zur Darstellung. Jesu Menschsein ist somit nicht „bloßes Medium der Alleinwirksamkeit des göttlichen Logos“<sup>20</sup>. Vielmehr ist das Denken, Wollen und Handeln Jesu als endlich-geschöpfliches Geschehen „Sakrament“, das heißt: die Selbstaussage des Absoluten in der Geschichte.<sup>21</sup>

Dieses Wesen des Katholischen, die sakramental-zeichenhafte Darstellung des Absoluten in der Geschichte, steht für Menke in einem schroffen und faktisch unüberbrückbaren Gegensatz zum Protestantismus. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt darin, dass der Glaubensvollzug des Protestantismus wesentlich „Ausdruck der Alleinwirksamkeit des Erlösers ist“<sup>22</sup>. Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus, die Kirche, ihre Sakramente und Strukturen, so Menke, sind für den Protestantismus Ausdruck einer pneumatischen Alleinwirksamkeit Gottes.<sup>23</sup> Die ökumenischen Bemühungen, die einen Konsens in strittigen Lehrfragen zu erreichen suchen, seien zum Scheitern verurteilt, weil sie die Differenz zwischen katholischen und protestantischen Grundüberzeugungen nicht berücksichtigen.<sup>24</sup> Die Grunddifferenz zwischen katholischem und protestantischem Denken, die Menke im Gang seiner Studie immer wieder herausstellt, lässt sich folgendermaßen skizzieren:

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 47–53, 121–125, 163–164. Im Anschluss an Thomas Pröpper spricht Menke in diesem Zusammenhang auch von einem Bestimmungsverhältnis: „Denn Gott bestimmt sich als Schöpfer und Erlöser selbst dazu, sich von den Subjekten der geschöpflichen Freiheit real selbst bestimmen zu lassen. Wie dieses Verhältnis zugunsten eines der beiden Pole aufgehoben wird, entstehen die Phänomene des antisakramentalen Denkens.“ Ebd. 163–164.

<sup>19</sup> Ebd. 22.

<sup>20</sup> Ebd. 49.

<sup>21</sup> Menke verweist in diesem Zusammenhang exemplarisch auf Karl Rahners Abhandlung „Zur Theologie des Symbols“, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band IV, Einsiedeln 1960, 275–311: In Rahners Analyse, dass alles Seiende von sich selbst her symbolisch ist, „weil es sich selbst ‚ausdrückt‘, um sein Wesen zu finden“ (*Rahner*, Zur Theologie des Symbols, 278), sieht Menke die natürliche Voraussetzung aller Sakramentalität. Rahners Entwurf wird exemplarisch von evangelischer Seite Paul Tillichs Symboltheorie gegenübergestellt: Tillich, so Menke, stellt dem katholischen Sakramentalismus, der positiven Repräsentierbarkeit Gottes durch das Symbol, „die protestantische These entgegen, dass ein Symbol nur solange legitime Gottrede ist, als es sich im Vollzug des Hinweisens selbst negiert“: *Menke*, Sakramentalität, 58.

<sup>22</sup> Ebd. 22.

<sup>23</sup> Für Menke tendiert der Protestantismus immer zu einer Trennung von göttlichem und menschlichem Handeln, von sichtbarer und unsichtbarer Ebene des Glaubens, wohingegen der Katholizismus zu deren Verbindung tendiert. Vgl. ebd. 34–35.

<sup>24</sup> Ökumenische Bemühungen von evangelischen Theologen wie dem Münchener Systematiker Gunter Wenz werden polemisch als „Tintenfischökumenik“ (ebd. 22) qualifiziert, die Gegensatz „eher vernebelt als überwindet“ (ebd. 69).

- Katholische Grundüberzeugung ist nach Menke: Das göttliche Handeln, die Gnade Gottes und die Rechtfertigung des Menschen sind geschichtlich vermittelt durch das Handeln des Menschen, durch die Kirche. Gott handelt nicht ohne den Menschen. Sein Handeln ist immer Bundeshandeln, das freie Partner voraussetzt; seine Gnade ist immer *gratia externa* (äußere Gnade), d. h: Gnade ist geschichtlich, zeichenhaft-sakramental und somit durch die Kirche vermittelt. Gottes Handeln ist inkarnatorisch: Die Menschheit Jesu ist Sakrament des Handelns Gottes. Die Kirche ist Sakrament Jesu Christi.
- Protestantische Grundüberzeugung wäre nach Menke: Das göttliche Gnadenhandeln und die Rechtfertigung des Menschen sind der Alleinwirksamkeit Gottes im Heiligen Geist und keiner menschlichen beziehungsweise kirchlichen Vermittlung zuzuschreiben. Gnade ist *gratia interna* (innere Gnade) und wird mit dem Heiligen Geist identifiziert. Die Erlösung des Menschen ist primär ein unsichtbares Geschehen zwischen Gott und der Einzelseele. Gottes Handeln wird nicht von der Inkarnation, sondern von der Sendung des Heiligen Geistes her erfasst. Kirche ist Ereignis des Geistes: „Die wahre Kirche ist die unsichtbare Geistgemeinschaft der sola gratia und sola fide Gerechtfertigten.“<sup>25</sup>

Für Karl-Heinz Menke besteht die Herausforderung des Katholischen darin, an der sakramental-kirchlichen Vermittlung von Gottes Heilshandeln und dem Menschen festzuhalten. Diese Herausforderung sei umso dringlicher, als das sakramentale Wesen der Kirche für viele Katholiken nicht mehr plausibel erscheine. Die Krise der Kirche ist eine Krise des Sakramentalen. Diese Krise zeigt sich für Menke in der Tendenz zu einer Entsakralisierung der Liturgie, in den spirituellen Straßengräben eines diffusen Mystizismus oder eines Integralismus etwa der Piusbruderschaft und nicht zuletzt in einer Funktionalisierung der kirchlichen Amtes.<sup>26</sup> In der katholischen Theologie gebe es die Tendenz, die Kirche und das kirchliche Amt von einer pneumatologischen Ekklesiologie her nicht als „sakramentale Repräsentation Christi“<sup>27</sup>, sondern funktional zu verstehen „als ein Prinzip, das von der Kirche bzw. von der Gemeinde immer wieder neu ausgestaltet und bestimmt werden muss“<sup>28</sup>. Das Verhältnis von Christus und Kirche darf für

<sup>25</sup> Ebd. 72; vgl. zum Ganzen: ebd. 114–125.

<sup>26</sup> Ebd. 277–327.

<sup>27</sup> Ebd. 186.

<sup>28</sup> Ebd. In diesem Zusammenhang setzt sich Menke kritisch auseinander mit neueren Entwürfen zur Amtstheologie und Ekklesiologie, die von Judith Müller, Guido Bausenhardt und Johanna Rahner vorgelegt wurden. Die von diesen Autoren herausgestellte sakramentale Wirklichkeit der Kirche, so beanstandet Menke, sei nicht auf den historischen Jesus, sondern auf den pneumatologischen Christus bezogen und damit vor allen Dingen an den ekklesiologischen Überlegungen von Leonardo Boff und Édward Schillebeeckx orientiert: Für Menke verstehen diese Autoren inhaltlich das Handeln des Amtes maßgeblich als Funktion der Gemeinde. Es ist im Folgenden weiter zu fragen, ob Menke selbst zu einer ausgewogenen Vermittlung zwischen christologisch und pneumatologisch begründetem Amtsverständnis kommt. Vgl. zum Ganzen: ebd. 163–224, hier insbesondere 179–185.

Menke jedoch nicht umgekehrt werden. Im geweihten Amt erfährt die Kirche (und jede Gemeinde), dass sie sich die Gemeinschaft mit Christus nicht selbst geben kann. Das „Voraus“ Christi vor seiner Kirche gehört bleibend zur Struktur der Kirche. Dabei betont Menke in seinem Verständnis des sakramentalen Amtes: Das Weihesakrament ist Männern vorbehalten, weil nur männliche Personen das „Voraus“ Christi gegenüber seiner Kirche darstellen können.<sup>29</sup>

Menkes Studie zum Wesen des Katholizismus verbindet äußerst kenntnisreich theologiegeschichtliche und zeitgenössische Positionen. Sein Buch fordert heraus, weil es den Blick auf Grundentscheidungen und Differenzen zwischen den Konfessionen lenkt, die bis in den Bereich der Gnadentheologie und Christologie hineingehen. Menkes Analyse des Katholizismus durchzieht die Abgrenzung zwischen einem christologisch-inkarnatorischen und einem pneumatischen Basisprinzip von Offenbarung und Kirche, zwischen äußerer und innerer Gnade, zwischen einem sakramentalen und einem funktionalen Amts- und Kirchenverständnis. Damit gerät dieses Verständnis des Katholischen jedoch in eine Nähe zu den protestantischen *sola*-Formeln.<sup>30</sup> Für Menke muss das Menschsein Jesu als Ursakrament der Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden. Die Bedeutung Jesu haftet am geschichtlichen Faktum des historischen Jesu und lässt sich nicht auf eine pneumatologische Begründung zurückführen. Jesu Menschsein ist *Ort* und nicht nur *Medium* der Selbstoffenbarung Gottes.<sup>31</sup> Dabei wird die Rolle des Geistes im Offenbarungsgeschehen nicht geleugnet: Dem Heiligen Geist kommt die Funktion einer „Übersetzung der vertikalen Inkarnation in die horizontale Inkarnation der Kirche“<sup>32</sup> zu. Zugleich lehnt Menke jedoch ein pneumatisches Wirken Gottes mittels der inneren Gnade ab, wie dies in der augustinischen Tradition der Gnadentheologie vertreten wird.<sup>33</sup> Damit ist allerdings zu fragen, ob sich Menke nicht einseitig gegen eine theologische Tradition ausspricht, die auch das katholische Denken bis ins 20. Jahrhundert geprägt hat, „selbst wenn die notwendige Vermittlung der ‚gratia (interna) sanctificans‘ durch die Kirche und ihre Sakramente betont wurde“<sup>34</sup>. Auch für die katholische Theologie ist ein Mitwirken des Menschen am

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 74–85.

<sup>30</sup> So *Marschler*, Rez. zu: *Menke*, 618. Sehr scharf urteilt *Beinert*, Rez. zu: *Menke*, 227, Menkes Entwurf fehle nicht „ein unübersichtlicher antiökumenischer Touch“. „Die immer wieder einmal vorgebrachte These einer unüberbrückbaren Grunddifferenz (bei M. eben sakramentales versus nicht-sakramentales Denken) feiert fröhliche Urständ.“

<sup>31</sup> Damit liegt für Menke die Grunddifferenz zwischen Protestantismus und Katholizismus bereits auf der Ebene der Christologie. Vgl. *Menke*, Sakramentalität, 59–73, 225–226, 243–250.

<sup>32</sup> Ebd. 262.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 119–121, 267–268.

<sup>34</sup> *Marschler*, Rez. zu: *Menke*, 618. *Marschler* (ebd.) spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Zirkelstruktur der theologischen Erkenntnis, die nicht einseitig aufgehoben werden darf: Die Jesusgeschichte vollzieht sich unter einer pneumatologischen Prämisse. Die Inkarnation ist sachliche Bedingung des Geistwirkens; zugleich ist jedoch das Geistwirken Bedingung für die Erkenntnis der Inkarnation und für die Glaubenszustimmung des Einzelnen.

Heilshandeln Gottes nicht Ausdruck einer soteriologischen oder ekklesialen „Selbstmächtigkeit“, sondern Gnade: Menschliches Mitwirken am Heilshandeln Gottes wird als getragen von Gottes gnadenhafter Selbstmitteilung verstanden, gerade weil zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit – wie auch Menke betont – kein Konkurrenzverhältnis angenommen werden kann.<sup>35</sup> Es ist kennzeichnend für Menkes Methode, dass nicht zu leugnende Differenzen so überscharf betont werden, dass sie letztlich als sich ausschließende Gegensätze erscheinen.<sup>36</sup> Gerade wenn man an einer realsymbolisch-sakramentalen Sichtweise der Kirche festhält, stellen sich Fragen, die das Verständnis der Kirche betreffen. Auf drei dieser Fragen soll im Folgenden eingegangen werden.

### 3. Rückfragen zum Verständnis der Kirche

#### 3.1 Funktionales oder sakramentales Amtsverständnis?

Eine erste Rückfrage betrifft die Entgegensetzung von funktionalem und sakramental-wesensmäßigem Amtsverständnis: Handelt es sich dabei um sich ausschließende Gegensätze oder wird nicht für das II. Vatikanische Konzil das kirchliche Amt wesentlich auch von seiner Funktion her bestimmt? Das Wesen des Amtes besteht gerade darin, Dienst zu sein.<sup>37</sup> Die Christusrepräsentanz wird in den Texten des II. Vatikanischen Konzils gebunden an das amtlich-funktionale Handeln des Weiheamtes. So handelt der Priester „in persona Christi“, wenn er den Aufgaben seines dreifachen Amtes nachkommt: der Wortverkündigung, der Heiligung beziehungsweise dem Dienst an den Sakramenten und dem Hirtendienst beziehungsweise der Leitungsfunktion. Durch diese handlungsbezogen-funktionale Sicht-

<sup>35</sup> In diesem Sinne versteht *G. Greshake*, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1977, 106–122, Gnade als Freiheit, die durch Gottes liebende Anteilgabe an seinem Geist bewirkt und geschenkt ist. Dabei gehört es zur konkret-geschichtlichen Verfasstheit menschlicher Freiheit, dass eine „äußere“, in Christus realisierte geschichtliche Ermöglichung auch zu den Wesenskonstituenten des „inneren“ freien Aktes gehört. Die Gleichursprünglichkeit von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit findet sich nicht zuletzt bei Karl Rahner immer wieder hervorgehoben und auch gnadentheologisch ausgeweitet Vgl. dazu *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 83–88, 110–113, 123–132. *Beimert*, Rez. zu: *Menke*, 228, betont: Für die Theologen aus der Reformation ist ebenso klar, „dass schon die Existenz und Notwendigkeit einer Kirche zeigt, dass Gott sich für sein Handeln der Menschen bedient“.

<sup>36</sup> So *M. Kehl* in einem persönlichen Brief vom 22.05.2013 an Karl-Heinz Menke.

<sup>37</sup> Das kirchliche Amt wird verortet in der priesterlichen Sendung, die der ganzen Kirche von Christus her zukommt. Das Amtspriestertum geht aus dem priesterlichen Geheimnis der Kirche hervor. Es ist „eine Funktion und ein Dienst der Kirche“. *F. Wulf*, Stellung und Aufgabe des Priesters in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *GuL* 40 (1967) 45–61, hier 47. Die missionarische Sendung der Kirche zum Heil der Menschen wird im Weiheamt verbindlich, das heißt amtlich und strukturell gesichert „in der Weise sakramentaler Werkzeuglichkeit“. *F. Wulf*, Kommentar zu Presbyterorum Ordinis, Kap. 1–6, in: *2LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen Teil III, 1968, 141–169, hier 148. Vgl. zum Ganzen auch: *K. Vechtel*, Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum Ordinis, in: *GuL* 87 (2014) 48–59.

weise des Weihesakramentes wird ein Verständnis des Weiheamtes und des priesterlichen Dienstes korrigiert, in dem der Amtsträger als eine Art lebendige „Christusikone“<sup>38</sup> („alter Christus“) erscheint, so dass auch alltägliche Lebensvollzüge eine quasi-sakramentale Würde erhalten.<sup>39</sup>

Menke betont zu Recht, dass das kirchliche Amt als sakramentale Repräsentation Christi verstanden werden muss, in dem sich das „Voraus“ Christi zur Kirche ausdrückt. Zugleich ist jedoch zu beachten: Die Christusrepräsentation des Weiheamtes wird im Konzil bestimmt als Gabe des Heiligen Geistes (PO 2). Sie ist epikletisch vermittelt durch das Gebet der Kirche.<sup>40</sup> Die Kirche sieht sich als Sakrament des ihr in Christus und im Hl. Geist geschenkten Heils dazu bevollmächtigt, diese Beziehung sakramental auszudrücken in konstitutiven Strukturen, die der Vergegenwärtigung des Heils dienen, das der Kirche geschenkt ist. Das Gegenüber von Amt und Gemeinde stellt diese Heilsstruktur verbindlich dar. Christologisch kommt im Amt das Einheit stiftende Wirken Christi in Wort, Heiligung und Hirtenamt sakramental zur Darstellung. Das Amt ist somit nicht nur ein Charisma unter den anderen Charismen, sondern steht der Gemeinde verbindlich gegenüber. Zugleich steht das Amt pneumatologisch innerhalb des Lebensgefüges der Kirche „als deren amtliches Organ“<sup>41</sup>. Die amtliche Christusrepräsentation findet somit *innerhalb* des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und ihres Gegenübers zu Christus statt. Sie darf nicht zu einer Identifizierung des Amtes mit Christus führen. Das Amt steht „genau im Schnittpunkt von pneumatologisch und christologisch begründeter Kirchenstruktur“<sup>42</sup>. Das Verständnis des kirchlichen Amtes kann aus diesem Grund weder allein christologisch bestimmt werden noch als Werk des Geistes von der charismatischen Struktur der Gemeinde ausgehen. Das kirchliche Amt, so Gisbert Greshake mit Blick auf den priesterlichen Dienst, steht in einer doppelten Beziehung, insofern der Priester in „persona Christi“ das Haupt der Kirche und in „persona ecclesiae“ den durch den

<sup>38</sup> So B. Stubenrauch, Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre, in: *Ders.* (Hg.), *Christsein als Priestersein. Was verbindet und trägt*, Trier 1999, 115–136, hier 128, zum Priesterbild der Pius-Päpste.

<sup>39</sup> Wenn Menke, *Sakramentalität*, 304, beispielsweise davon spricht, dass der Priester alle Funktionen (zum Beispiel das Fußballspielen mit den Ministranten) „in die Gestalt seiner Christusrepräsentation“ transformiert, dann kommt er einem solchen allzu sakralen Amtsverständnis doch sehr nahe. Vgl. zum Ganzen: St. Ackermann, *Priesterbilder heute*, in: *Ders.* (Hg.), *Zwei Vorträge zum Priestertag 2012*, Trier 2013, 24–46; G. Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, Freiburg i. Br. 2000, 101–109.

<sup>40</sup> In der Formulierung des Dekrets findet sich nach wiederholter Kritik der Konzilsväter, insbesondere derjenigen der Ostkirche, der Verweis auf die Rolle des Heiligen Geistes, der die Priester befähigt, *in persona Christi Capitis* zu handeln. Vgl. H. J. Pottmeyer, *Amt als Dienst – Dienst als Amt*, in: LS 33 (1982) 153–158, der auf die pneumatologischen Elemente in der Ekklesiologie und Amtstheologie des II. Vatikanischen Konzils hinweist.

<sup>41</sup> Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, 132.

<sup>42</sup> *Kebl*, *Die Kirche*, 113; vgl. zum Ganzen: ebd. 113–115; zu einer trinitarischen Vermittlung des Amtes als *repraesentatio Christi Capitis* und *repraesentatio Ecclesiae* vgl. ausführlich Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, 109–146.

Geist zusammengefügt und erfüllten Leib Christi darstellt: Der Priester steht in einer Beziehung zu Christus, „in dessen Namen und Vollmacht er für das Gottesvolk handelt, und zur Kirche, deren Glauben er zusammenfasst, deren Feiern er vorsteht und deren Einheit er abbildet“<sup>43</sup>.

Menke räumt zwar einer solchen trinitarischen Sichtweise des Amtes ein gewisses Recht ein, dies dürfe jedoch nicht dazu führen, von „einer Gleichursprünglichkeit der horizontalen Komponente zu sprechen“<sup>44</sup>. Eine trinitarische Begründungsstruktur des Amtes entgeht jedoch einem solchen Einwand. Auch wenn das Amt an der Geisterfülltheit der Kirche teilhat, ist es nicht auf eine funktionale Selbstbestimmung der Kirche reduzierbar, die sich im Amt – wie jede andere Form von Gemeinschaft – eine Ordnungsstruktur geben würde. Die Kirche ist gebunden „an die *Vorgabe* Jesu Christi“<sup>45</sup> und hat Teil am dreifachen Amt Christi: der Verkündigung des Evangeliums (Prophetenamt), der Sammlung der Menschen zur Einheit in Gott (Hirtenamt) und der Heilungsvermittlung in den Sakramenten (Priesteramt). Aus diesem Grund gibt es ein Amt in der Kirche, das diese Sendung der Kirche darstellt und die Kirche verbindlich daran erinnert, dass sie ihre Heilssendung nicht aus sich selbst heraus hat und vollzieht.<sup>46</sup>

Das sakramentale Amt gehört zur Grundstruktur der Kirche.<sup>47</sup> Warum allerdings das „Voraus“ Christi vor seiner Kirche allein durch Personen männlichen Geschlechts dargestellt werden kann, ist auf der Basis der bibeltheologischen Argumentation Menkes für mich nicht nachvollziehbar.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> *Greshake*, Priestersein in dieser Zeit, 133. *J. Ratzinger*, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in *GuL* 41 (1968) 347–376, hier 371, im Anschluss an Augustinus, macht entsprechend darauf aufmerksam, dass Amt wesentlich als Relationsbegriff zu verstehen ist. Für sich gesehen kann „jeder Christ nur Christ [...] und nichts Höheres sein. Es gibt die Einheit und Unteilbarkeit des einzigen christlichen Rufes“. Das Amt hingegen steht in der Relation des „Für euch“, Bischof oder Presbyter „ist man immer ‚für euch‘ oder man ist es nicht.“

<sup>44</sup> So *Menke*, Sakramentalität, 301, in der Auseinandersetzung mit *Kehl* und *Greshake*. Dabei betont *Menke* nicht ohne Polemik: „Die Christusrepräsentation des apostolischen Dienstes ist kein Strauß von einzelnen Funktionen, die man von der vertikalen auf die horizontale Ebene verlagern kann.“ *Ebd.* 304–305.

<sup>45</sup> *Kehl*, Die Kirche, 113.

<sup>46</sup> *Vgl. ebd.* 110–115.

<sup>47</sup> Insbesondere hinsichtlich des Bischofsamtes, das für die Alte Kirche ab dem 2. Jahrhundert eine entscheidende Einheitsstruktur darstellt, gibt es in der Ökumene weiterhin unterschiedliche Auffassungen. Anders als für die Kirchen der Reformation stellt für die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen das sakramentale Amt in Gestalt des Bischofsamtes theologisch ein unverzichtbares Konstitutivum für die Kirche und ihren apostolischen Charakter dar. *Vgl. dazu W. Kasper*, Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem, in: *KuD* 44 (1998) 207–218. *Walter Kasper* fasst die Übereinstimmungen, Annäherungen und Differenzen im Gespräch von römisch-katholischer Kirche, Lutheranern, Anglikanern und Methodisten zusammen in: *Ders.*, Die Früchte ernten. Grundlagen des christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn 2011; zur Amtsfrage *vgl. dort* insbesondere 108–161.

<sup>48</sup> Im Anschluss an *Erich Przywara* und *Hans Urs von Balthasar* argumentiert *Menke* folgendermaßen: An der Schöpfung durch das Wort in Gen 1 erhält in Gen 2 der Mann bei der Namensgebung über die Tiere Anteil. Als Namensgeber repräsentiert er das „Voraus“ des schöpferischen Logos gegenüber der Schöpfung. Daraus folgt: Nur der Mann kann das schöpferische Wort, den Logos, sakramental darstellen. *Vgl. Menke*, Sakramentalität, 74–87. Auch wenn man von der

Ohne die Thematik der Weihe von Frauen aufwerfen zu wollen, kommt m. E. dem Verhältnis von Mann und Frau, wie Menke zu Recht betont, eine sakramentale Symbolik im Ehebund zu, jedoch nicht im Blick auf das Wehesakrament.<sup>49</sup>

### 3.2 Inkarnatorisches oder pneumatologisches Kirchenverständnis?

Schließen sich ein inkarnatorisches und ein pneumatologisches Kirchenverständnis, eine Sichtweise der Kirche als Sakrament Christi und der Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes, kategorisch aus? Führt ein pneumatologisches Kirchenverständnis notwendig zu einem „desinkarnierten“ Christentum? Das II. Vatikanische Konzil betont in der Konstitution über die Kirche (LG 8,1): In Analogie zur Inkarnation, der Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos, dient gerade dem Heiligen Geist die sichtbare Realität der Kirche als Heilsorgan. Durch die patristische Idee des Heilsorgans (*organum salutis*) kommt die sakramentale Struktur der Kirche in den Blick: Die Sakramentalität der Kirche ist in engster Weise verbunden mit dem Wirken des Geistes.<sup>50</sup> Aus diesem Grund kann für Walter Kasper und Medard Kehl die Kirche, die biblisch Bau des Geistes (1 Kor 13,6f.; Eph 2,22) ist, dogmatisch als *Sakrament des Geistes* verstanden werden, und zwar nicht in einer exklusiven Weise, wohl aber in einer die Sichtweise der Kirche als Heilssakrament beziehungsweise als Sakrament Christi ergänzenden Form.<sup>51</sup> Die Rede von der Kirche als Sakrament des Geistes

---

Einheit der Heiligen Schrift ausgeht und der kanonischen Exegese eine bedeutende Funktion zum Verständnis der Schrift einräumt, bedarf eine solche Identifizierung des schöpferischen Wortes in Gen 1 mit dem Logos im Johannesprolog stärkerer Begründungen als derjenigen, die von Menke geboten werden. Andernfalls wird der dogmatisch-systematische Umgang mit Schrifttexten sehr schnell einem Ideologieverdacht ausgesetzt sein. Zur Ideologieanfälligkeit dogmatischer Theologie sei hier verwiesen auf die Auseinandersetzung mit *E.-M. Faber*, „Mut zur Erinnerung“. Zur Lehre der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: *B. Jeggli-Merz* [u. a.] (Hgg.), *Frauen bewegen Theologie. Die Präsenz von Frauen in der theologischen Wissenschaft am Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, Leipzig 2007, 117–139, mit Matthias Joseph Scheebens Bestimmung der Gottebenbildlichkeit, die für die Konzeption sowohl Przywaras als auch von Balthasars nicht unbedeutend sein dürfte. Zum spezifischen Charakter und der Aussageabsicht der beiden Schöpfungsberichte, die m. E. auch deutlicher berücksichtigt werden müssten, vgl. *N. Lohfink*, *Die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft*, in: *Ders.*, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1967, 76–106; vgl. auch *N. Lohfink*, *Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Gen 1*, in: *Ders.*, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg i. Br. 1999, 29–48.

<sup>49</sup> Vgl. *Menke*, *Sakramentalität*, 87–98.

<sup>50</sup> Die Analogie zwischen der Inkarnation und der Kirche wird mit dem Hinweis auf das Wirken des Geistes von der missverständlichen Vorstellung der Kirche als einer Fortsetzung der Inkarnation befreit. Vgl. dazu *Grillmeier*, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 170–174.

<sup>51</sup> *W. Kasper*, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: *Ders.*, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie*; Band I, Freiburg i. Br. 2008, 281–305, hier 282, verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Kirche und ihre Sakramente innerhalb des dritten Artikels des Apostolischen Glaubensbekenntnisses innerhalb des Bekenntnisses zum Heiligen Geist behandelt werden. Vgl. auch *ders.*, *Katholische Kirche*, 201–215. Kehl bestimmt die Formulierung „Sakrament des Geistes“ von den zunächst gebräuchlicheren Anwendungen des Sakramentenbegriffs

will eine Spannung aufrechterhalten, die als genuin katholisch angesehen werden kann:

- Die Bezeichnung „Sakrament“ impliziert zum einen, dass die Kirche als Werkzeug des Geistes einen identifizierbaren Ort hat. Die Gefahr, die sich bei einer protestantischen Sichtweise ergibt, liegt in einem Kirchenverständnis, das keine feste Gestalt der Kirche angeben kann und in dem Gehalt und Gestalt der Kirche auseinanderfallen. Die Rede von der Kirche als Sakrament des Geistes macht hingegen deutlich: Die Kirche hat einen Ort; sie ist nicht in Wort und Sakrament „Ereignis“, wann und wo es Gott gefällt.<sup>52</sup>
- Zum anderen wird durch das Verständnis der Kirche als Sakrament des Geistes jedoch die Gefahr einer „theologisch festgeschriebene[n] Inbesitznahme des Geistes durch die Kirche“<sup>53</sup> ausgeschlossen, wie sie sich aus einer katholischen Sichtweise ergeben kann. Der Geist wird nicht als der Kirche seismäßig zugehörige „Seele“ verstanden im Sinne eines neuscholastischen Kausalitätsdenkens, so dass sein Wirkungsbereich praktisch deckungsgleich wäre mit der römisch-katholischen Kirche und ihrer hierarchischen Struktur.<sup>54</sup>

Gerade weil die Kirche Sakrament ist, kann das Wirken des Geistes nicht auf ihre sichtbaren Strukturen eingeschränkt werden. Das Ökumenismusdekret sagt immerhin, der Geist bediene sich der anderen kirchlichen Gemein-

---

auf die Kirche: In der Bezeichnung der Kirche als Sakrament des Heils beziehungsweise der Einheit steht im Zentrum das grundlegende Angekommensein und das angezielte Woraufhin des Heils. Die Genitivkonstruktion hat den Charakter des Genitivus obiectivus: Die Kirche ist Zeichen zum Heil der Welt. Die Bezeichnung der Kirche als Sakrament Jesu Christi hat den Charakter eines Genitivus subiectivus: Die Kirche ist hier darstellendes und vermittelndes Zeichen des im Geist selbst wirkenden Herrn. Die Christologie bietet den Bezugsrahmen des Kirchenbegriffs. Christus ist das eigentliche Subjekt des Heilsgeschehens; das Wovonher des Heils steht hier im Vordergrund. Die Genitivverbindung „Kirche als Sakrament des Heiles“ nimmt hingegen eine Mittelstellung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Wovonher und Woraufhin des Heils ein. Der Geist ist personales Sinnmedium, in dem sich das in Christus vorgegebene Heil in der Kirche zeichenhaft-sakramental realisiert. Vgl. *M. Kehl*, Kirche – Sakrament des Geistes, in: *W. Kasper* (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 1979, 155–180, hier 156–158.

<sup>52</sup> Vgl. *Kasper*, *Katholische Kirche*, 144–148; zugleich hält Kasper allerdings fest, es sei gut lutherische Lehre, dass der Geist durch die Kirche, ihr Wort, ihre Sakramente und ihre Ämter wirke. Vgl. ebd. 208f.

<sup>53</sup> *Kehl*, *Kirche – Sakrament des Geistes*, 160.

<sup>54</sup> Dabei ist auf Folgendes hinzuweisen: Was bei Augustinus und bei vielen Kirchenvätern als Vergleich gemeint war, der Hl. Geist wirke in der Kirche wie die Seele im Leib, wird in der gegenreformatorischen Theologie zu einer ontologischen Aussage: Der Geist ist die Seele der Kirche. *H. J. Pottmeyer*, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: *PThI* (1985/2). *Einheit und Vielfalt in der Katholischen Kirche*, 253–284, hier 255–267, macht darauf aufmerksam, dass eine christomonistisch gefährdete Ekklesiologie nicht bedeutet, dass auf die Rede vom Hl. Geist verzichtet wird. Der Bezug zum Hl. Geist ist allerdings durch spezifische Einseitigkeiten gekennzeichnet. Vgl. *Kehl*, *Die Kirche*, 79–82; *Kasper*, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, 298f. *Y. Congar*, *Der Heilige Geist* 1982, 157–173, bezeichnet im Anschluss an die Terminologie der Kirchenväter den Geist als Seele der Kirche, macht jedoch darauf aufmerksam, dass der Geist mit der Kirche keine substantielle Einheit bildet, sondern diese zugleich transzendiert.

schaften zur Vermittlung des Heils (vgl. UR 3). Als Sakrament des Geistes verweist die Kirche notwendig über sich hinaus auf das durch sie Bezeichnete, „die je größere, sie unendlich übersteigende Wirklichkeit des Geistes“<sup>55</sup>. Eine realsymbolisch-sakramentale Gegenwart des Geistes kann nicht in einer gesicherten Reflexion als garantierter Besitz festgestellt, sondern nur in der Gewissheit des Vertrauens auf Gottes Treue empfangen werden. Die Kirche ist Sakrament des Geistes nur, indem sie seiner Gegenwart entgegenwartet und diese als reines Geschenk empfängt.<sup>56</sup>

Der Systematiker und Kanonist Michael Böhnke hat in diesem Sinne eine pneumatologische Ekklesiologie aus dem Blickwinkel eines transzendenten Freiheitsdenkens entworfen.<sup>57</sup> In einer freiheitstheoretischen Auslegung von *Lumen Gentium* 8,1 gilt: „Die Wahrheit der Kirche realisiert sich symbolisch“<sup>58</sup>, soweit das Symbol im Anschluss an Thomas Pröpfer als Verweis des Bedingten auf das Unbedingte verstanden werden kann, „das in jeder nur bedingt möglichen Verwirklichung von Freiheit angezielt wird und in ihr zur Darstellung kommt“<sup>59</sup>. Der Begriff des Symbols impliziert die intersubjektiv mögliche „Realisierung von Freiheit durch die *Anerkennung* anderer Freiheit“<sup>60</sup>. Ekklesiologisch gewendet bedeutet dies: Die Kirche kann ihr eigenes Dasein nur dann als Ausdruck der liebenden und Heil schaffenden Gegenwart Gottes behaupten, wenn sie in Freiheit über sich hinausweist und sich an den Geist der Freiheit wendet oder wenn sie um den Geist bittet. Die Autoritätsform der Kirche ist die Epiklese, die Anrufung und Bitte um den Geist. Allein in dieser Form der Autorität kann sich die Kirche der Wahrheit Jesu gewiss sein.<sup>61</sup>

In der alten Pfingstsequenz wird der Heilige Geist als „Vater der Armen“ (*pater pauperum*) bezeichnet. Es gibt eine theologische Legitimität, den Geist selbst als „arm“ zu bezeichnen, insofern er nicht auf sich selbst verweist, sondern einen anderen, Christus, vergegenwärtigt, insofern er primär das Band der Einheit zwischen Vater und Sohn ist und die Vermittlung zwi-

<sup>55</sup> *Kehl*, Kirche – Sakrament des Geistes, 160.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 161; *Kasper*, Die Kirche als Sakrament des Geistes, 299–300.

<sup>57</sup> *M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2013, hier insbesondere 100–149. In Kehls Entwurf wird vor allem Hegels Verständnis der „konkreten Freiheit“ für ein systematisch-theologisches Verständnis der Kirche als Sakrament des Geistes fruchtbar gemacht. Vgl. *Kehl*, Kirche – Sakrament des Geistes, 167–180.

<sup>58</sup> *Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise, 143.

<sup>59</sup> Ebd. 144. Vgl. auch *Tb. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 182–220.

<sup>60</sup> *Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise, 144. Siehe dazu *K.-H. Menke*, Art. Symbol V. Theologiegeschichtlich u. systematisch-theologisch, in: *LThK* 9 (2000) 1158–1159: „Es [das Symbol; K. V.] ist Medium miteinander kommunizierender Subjekte (Freiheiten), indem es Mitteilung ermöglicht, ohne die sich in ihm mitteilende Freiheit einzuholen od. v. seinem Interpreten eingeholt zu werden.“ Eine Deutung der Kirche, die realsymbolisch-sakramental die Kirche als Sakrament des Geistes begreift, steht somit dem Ansatz Menkes keinesfalls diametral gegenüber. Menkes eigenes Symbolverständnis lässt im Gegenteil eine Deutung der Kirche als Sakrament des Geistes durchaus zu.

<sup>61</sup> Vgl. *Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise, 146–192, 309–314.

schen Gott und Welt bewirkt.<sup>62</sup> Wenn die Kirche als Sakrament des Geistes bezeichnet werden kann, dann liegt die Herausforderung des Katholischen darin, nicht mehr als ein vermittelndes Zeichen des Heils zu sein, in der Armut und Angewiesenheit des Bittens auf die Gegenwart des Geistes in der Kirche zu vertrauen und sich schließlich von der Armutform des Geistes die Kirche prägen zu lassen bis in ihre gesellschaftliche Form, bis dahin, dass wir selbst zu Freunden der Armen werden. Das Moment des Diakonalen darf dabei nicht von der sakramentalen Struktur der Kirche getrennt werden.<sup>63</sup>

### 3.3 Die konkrete Existenzform der Kirche Christi

Katholizität bedeutet: *umfassende* Fülle des Heils in Christus, „von der die Kirche herkommt und nach der sie sich ausstreckt“<sup>64</sup>. Diese Heilsfülle hat jedoch zugleich immer auch eine „*bestimmte Gestalt*“<sup>65</sup>. Die Herausforderung des Katholischen liegt nicht zuletzt in der Frage, wie sich die umfassende Fülle beziehungsweise die Universalität des Heils mit der konkreten Gestalt und Institutionalität der Kirche vermitteln lassen.<sup>66</sup> Die katholische Kirche vertritt in dieser Frage einen Anspruch, der für viele Christen und vielleicht auch für viele Katholiken überzogen scheint: Die eine, wahre Kirche Christi ist verwirklicht in der katholischen Kirche:

Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [subsistit in] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Dies schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einigung hindrängen. (LG 8)

Um die Interpretation des „subsistit in“ wird bis heute gerungen.<sup>67</sup> Das kirchliche Lehramt hat nicht zuletzt aus diesem Grund zur Frage der Aus-

<sup>62</sup> Hinweise zu einer kenotischen Trinitätsauffassung finden sich insbesondere bei *H. U. von Balthasar*, Theodramatik; Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 297–362. *E. Kunz*, Der dreieine Gott und die Gestalt der Liebe, in: *J. Schmidt [u. a.]* (Hgg.), Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett, Münster 2001, 55–65, hier 61, spricht von einer gegenseitigen Angewiesenheit der trinitarischen Personen, einem „Aufgebrochensein“ von Vater, Sohn und Geist auf den anderen hin: „Der Reichtum der göttlichen Liebe besteht nicht ohne die ‚Armut‘ der Personen“.

<sup>63</sup> *Menke*, Sakramentalität, 207–214, widmet einen Abschnitt seiner Studie der spezifischen Sakramentalität des Diakons; der diakonale Grundvollzug der Kirche als solcher wird jedoch nichts eigens thematisiert.

<sup>64</sup> *Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen, 113.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Vgl. *Kehl*, Die Kirche, 411.

<sup>67</sup> Lehramtliche Texte, die die Aussage von LG 8 auslegen, sind: Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute, Trier 1975; Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie, Bonn 1985; Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche als Communio, Bonn 1995; Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint“ Über den Einsatz für die Ökumene, Bonn 1995; Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“.

legung des „subsistit in“ wiederholt Stellung bezogen. Im Ringen um die Interpretation des „subsistit in“ geht es dabei wesentlich um die Frage, ob die Kirche Jesu Christi nur noch in einzelnen Teilen oder Fragmenten besteht, die erst wieder zusammengefügt werden müssen. Die Interpretation dieser Formulierung des Konzils hat eine immense Bedeutung für die Ökumene.<sup>68</sup> Ohne dass eine vollständige theologiegeschichtliche, systematische und ökumenische Bestimmung der Formulierung des Konzils intendiert wäre, geht es im Folgenden um Karl-Heinz Menkes Deutung des „subsistit in“ und um die Frage, worin die spezifische Herausforderung dieses Begriffs für das Verständnis der Katholizität der Kirche besteht:

Für Menke ist der Begriff des „subsistit in“ im Sinne der Deutung durch den Konzilstheologen Sebastian Tromp zu verstehen, dem es um eine korrekte Formulierung der Analogie zwischen dem Verhältnis der Menschheit Christi zum göttlichen Logos und dem Verhältnis der wahren Kirche Christi zur katholischen Kirche, jedoch „nicht einmal ansatzweise um eine irgendwie geartete Relativierung“<sup>69</sup> der Identität der katholischen Kirche mit der einen und wahren Kirche Christi ging. Das Verhältnis der Kirche, die Christus gestiftet hat, zur katholischen Kirche, steht somit in einer strengen Analogie zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Die Menschheit Jesu subsistiert nur in der personalen Einheit mit dem ewigen göttlichen Logos.<sup>70</sup> Entsprechendes gilt nach Menke für die Kirche: Die katholische Kirche ist zwar nicht schlechthin identisch mit der Kirche Christi (dem pneumatischen Leib Christi), sie ist allerdings untrennbar von ihr. Die sichtbare katholische Kirche existiert nur in Einheit mit der Kirche Christi.<sup>71</sup> Menkes Interpretation des „subsistit in“ betont zu Recht, dass die kon-

---

Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Bonn 2000; Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, Bonn 2007. Vgl. zum Ganzen: A. Grillmeier, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum 1. Kapitel, 2. Kapitel und 3. Kapitel Art. 28, in: LThK 12 (21966) 156–176. 176–207. 247–255; K. Lehmann, Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von der Kirche, in: Pressemitteilungen der deutschen Bischofskonferenz (2007), online unter: [http://www.oekumene-ack.de/uploads/media/2007-065a\\_eroeffnungsreferat-lehmann.pdf](http://www.oekumene-ack.de/uploads/media/2007-065a_eroeffnungsreferat-lehmann.pdf), Zugriff am 29.10.2014; W. Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i. Br. 2005, hier 72–105; vgl. auch A. v. Teuffenbach, Die Bedeutung des „subsistit in ...“ (LG 8). Zum Selbstverständnis der Katholischen Kirche (Diss. Pontificia Università Gregoriana 2002), München 2002, deren Studie allerdings eine Reihe von hermeneutischen Fragen aufwirft; vgl. weiter zu dieser Diskussion K. J. Becker, An Examination of Subsistit in: A Profound Theological Perspective, in: OR vom 14. Dezember 2005, 11–14, zitiert nach <http://www.ewtn.com/library/Theology/subsistitin.htm>, Zugriff am 29.10.2014; F. A. Sullivan, Quaestio Disputata. A Response to Karl Becker, SJ, on the Meaning of Subsistit in: TS 67 (2006) 395–409; J.-H. Tück (Hg.), Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche, Freiburg i. Br. 2008.

<sup>68</sup> So Kasper, Die Kirche, 234–236; vgl. auch *ders.*, Wege der Einheit, 72–105.

<sup>69</sup> K.-H. Menke, Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Das berechtigte Anliegen des römischen Dokuments, in: Tück (Hg.), Römisches Monopol, 49–66, hier 50.

<sup>70</sup> Der Mensch Jesus ist zwar nicht identisch mit dem göttlichen Logos, allerdings „nur in Verbindung mit ihm Person“: Menke, Sakramentalität, 167; vgl. auch *ders.*, Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Gespräch, 49–51.

<sup>71</sup> Vgl. Menke, Sakramentalität, 164–167; und *ders.*, Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Gespräch, 49–66.

ziliare Position jede Form eines „ekklesiologischen Pluralismus“ ausschließt, „wonach die Kirche Jesu Christi auch in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften subsistiert“<sup>72</sup>. Ebenso ist Menke zuzustimmen, dass eine Deutung des Subsistenzbegriffs in einem „trinitätsanalogen Sinn“<sup>73</sup> wohl kaum der Intention des II. Vatikanums entspricht. Nach Eberhard Jüngel könne es unter den Kirchen eine „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“<sup>74</sup> geben, wie auch die trinitarischen Personen als individuelle Existenzweisen (*modi subsistendi*) des einen göttlichen Wesens verstanden werden. Eine solche Auslegung widerspricht der Redeweise von einer *Verwirklichung* der wahren Kirche in der römisch-katholischen Kirche und birgt große trinitätstheologische Probleme in sich.<sup>75</sup>

Handelt es sich somit beim Begriff des „subsistit in“ allein um eine terminologische Präzisierung des Verhältnisses der wahren Kirche Christi zur römisch-katholischen Kirche mit Hilfe der Christologie<sup>76</sup>? Wird durch Menkes Deutung nicht die Analogie von Christologie und Ekklesiologie überstrapaziert? Die Einheit des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur Jesu ist deutlich zu unterscheiden von der Gegenwart Christi in der Kirche, durch die diese zum Leib Christi wird. *Lumen Gentium* 8 sagt nicht wie frühere

<sup>72</sup> Kasper, *Die Kirche*, 236. Im Anschluss an die Notifikation der Glaubenskongregation vom 11.03.1985 betont Menke insbesondere gegenüber Boffs Sichtweise, dass das Konzil das Wort „subsistit“ gerade deshalb verwendet, um eine einzige Subsistenz der wahren Kirche festzuhalten, außerhalb derer es lediglich Elemente des Kircheseins gibt. Ausgeschlossen ist damit Boffs Position, es habe ursprünglich keine katholische Gesamtkirche, sondern nur unterschiedliche Ortskirchen gegeben. Damit sei für Boff nicht ausgeschlossen, sondern „mitgesagt, dass die wahre Kirche Christi auch in anderen Kirchen subsistiere“. *Menke*, *Sakramentalität*, 168, fasst so die Position Boffs zusammen.

<sup>73</sup> *Menke*, *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog*, 51. Menke macht dabei auf die unterschiedliche Bedeutung des Subsistenzbegriffs in Christologie und Trinitätslehre aufmerksam. Während der Begriff in der Christologie henotisch verwendet die das zwei verschiedene Wirklichkeiten *Einende* meint, bezeichnet der Begriff in der Trinitätslehre das, was die trinitarischen Personen unterscheidet. Im Blick auf die Kirche bringe der Begriff gerade die Einheit der Kirche Christi mit der katholischen Kirche zum Ausdruck. Vgl. ebd. 50f.; *ders.*, *Sakramentalität*, 166f.

<sup>74</sup> *E. Jüngel*, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: *M. J. Rainer*, „Dominus Jesus“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?* Münster 2001, 59–67, hier 60.

<sup>75</sup> *Lehmann*, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 17–23, macht im Anschluss an J. Ratzinger auf die tritheistischen Konsequenzen einer direkten Übertragung der Trinitätslehre auf die Kirche aufmerksam.

<sup>76</sup> Siehe *Menke*, *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog*, 50: „Tromp folgert: Was in der Christologie unbedingt falsch ist, nämlich die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit Christi mit dem Terminus ‚est‘, das kann in der Verhältnisbestimmung zwischen der einen wahren Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche nicht richtig sein.“ Gegenüber der Deutung des „subsistit in“ durch von Teuffenbach, auf die sich auch Menke stützt, betont *Lehmann*, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 7–9, hier 9, dass eine Rückinterpretation des „subsistit in“ im Sinne einer Präzisierung oder Verschärfung des „est“ unhaltbar sei, weil man „von einer falschen Prämisse ausgeht, als ob das Konzil überhaupt kein lehrmäßiges Weiterdenken unternehmen wollte. Eine solche Meinung kann aber nur zustande kommen, wenn man das ‚subsistit‘ vollkommen isoliert und die übrigen theologischen Bewegungen und Strukturen weitgehend ignoriert oder erheblich abschwächt. Man darf den ekklesiologischen Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht ausklammern.“

lehramtliche Dokumente: Die Kirche Jesu Christi *ist (est)* die katholische Kirche. Mit dieser Formel war eine exklusive Identität von katholischer Kirche mit der von Christus gestifteten Kirche ausgesagt, die keinen Raum ließ „für die Anerkennung von Kirchlichkeit außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche“<sup>77</sup>. Am Verzicht des Konzils auf das Wort „est“ lässt sich ablesen, „dass die Konzilsväter die unmittelbare Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit dem mystischen Leib Christi und die exklusive Gleichsetzung mit der katholischen Kirche nicht mitvollziehen wollten“<sup>78</sup>. Weil sich die Identität der wahren Kirche Christi mit der katholischen Kirche in einer geschichtlich-konkreten und damit in einer begrenzten Form verwirklicht, kann es außerhalb der katholischen Kirche „Elemente des Kircheseins“ (LG 8), das heißt Elemente der wahren Kirche geben.

Im Anschluss an den Kommentar von Alois Grillmeier halten Karl Lehmann und Medard Kehl fest: Die von Christus gestiftete eine und wahre Kirche hat in der katholischen Kirche ihre „konkrete Existenzform“<sup>79</sup>. Damit wird zum einen gesagt: Die wahre und eine Kirche Christi existiert in geschichtlicher Konkretheit. Zum anderen jedoch wird schlicht der *Wirklichkeit* Rechnung getragen, dass es außerhalb der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit“ (LG 8) gibt: „Kirchlichkeit“ fällt nicht einfach mit der katholischen Kirche zusammen.<sup>80</sup> Die Formulierung des Konzils versucht zweierlei festzuhalten: den Anspruch einer „substantiellen Identität“<sup>81</sup> zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche *und* „eine echte Partizipation an der *einen* Kirche“<sup>82</sup> für die anderen christlichen Glaubensgemeinschaften. Im Fall der Kirchen des Orients bedeutet dies, dass diese wirkliche Kirchen im Sinne von Ortskir-

<sup>77</sup> Kasper, *Katholische Kirche*, 234.

<sup>78</sup> D. Ansoerge, *Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit? Unitatis reintegratio und der ökumenische Dialog heute*, in: *Ders.* (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2013, 160–198, 179. Einen wichtigen Hinweis zum Verständnis des „subsistit in“ bieten die Konzilsakten: „loco, est‘ [...] dicitur ‚subsistit in‘, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi *adsunt*“. *Acta Synodalia Ss. Concilii Oecumenici Vaticani II*; Band III/1, 177. Vgl. Ansoerge, *Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit?*, 179, Anmerkung 52: „Anstelle von ‚est‘ [...] wird gesagt ‚subsistit in‘, damit der Ausdruck besser übereinstimmt mit der Bejahung von ekklesialen Elementen, die woanders gegeben sind.“

<sup>79</sup> Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 174; Lehmann, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 7, 10; Kehl, *Die Kirche*, 420. Für eine Deutung des „subsistit in“ im Sinne des scholastischen Subsistenzbegriffes (so bei J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag, herausgegeben vom Schülerkreis*, Augsburg 2002, 107–131, hier 127), geben für Kasper, *Wege der Einheit*, 93, die Konzilsdokumente keinen Hinweis.

<sup>80</sup> Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 175.

<sup>81</sup> Lehmann, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 13.

<sup>82</sup> Ebd. 14. Darauf weisen für Lehmann auch LG 15 und UR 3 hin. Ähnlich auch Kasper, *Communio als Leitidee*, 92f. Für Lehmann, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 10–14, ist es bedauerlich, dass das Dokument der Glaubenskongregation von 2007, indem die Subsistenz der Kirche nur der katholischen Kirche allein zugeschrieben werden kann, diese zentralen Aussagen des Konzils verkennt. Vgl. zum Ganzen den Diskussionsüberblick bei Ansoerge, *Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit?*, 173–182.

chen sind, die als Schwesterkirchen betrachtet werden (vgl. UR 14).<sup>83</sup> In der Formulierung „subsistit in“ geht es darum, eine „katholische“ Spannung nicht nach einer Seite hin aufzulösen: Die Kirche Christi ist geschichtlich-konkret fassbar, sie ist nicht nur ein Ideal, das noch zu verwirklichen ist. Zugleich gibt es eine Teilhabe an der Kirche Christi über deren konkret-institutionelle Verwirklichung hinaus.

Ein weiterer Aspekt wird m. E. in Menkes christologischer Deutung des „subsistit in“ nicht deutlich genug hervorgehoben: Lumen Gentium 8 spricht von einer Verwirklichung der Kirche Christi in der katholischen Kirche im Kontext des Bischofskollegiums in Einheit mit dem Nachfolger Petri: „Diese Kirche, [...] ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Es wird dadurch deutlich, so Walter Kasper im „Lexikon für Theologie und Kirche“, „dass sich die Aussage [des Konzils; K. V.] auf die sakramental-institutionelle Dimension der Kirche bezieht, nicht auf die existentielle Dimension des gelebten Glaubens“<sup>84</sup>. Mit anderen Worten: Die konkrete Verwirklichung der Kirche Christi in der katholischen Kirche bezieht sich darauf, dass in der katholischen Kirche auf einer strukturellen beziehungsweise institutionellen Ebene die Vollständigkeit der Heilmittel gewährleistet ist. Die katholische Kirche ist überzeugt, dass in ihr die Kirche Christi subsistiert, weil in ihr die Fülle der Heilmittel gegeben ist. Dies bedeutet: Die katholische Kirche hat alle sakramentalen Mittel und Strukturen, um als Kirche in vollem Sinne handlungsfähig zu sein. Dazu gehören nicht zuletzt das Bischofskollegium und das Petrusamt als Dienst an der universalen Einheit der einzelnen Lokalkirchen, die durch die Eucharistie aufgebaut werden.<sup>85</sup>

Was folgt daraus für den ungeheuren Anspruch der katholischen Kirche, in ihr sei die wahre Kirche Christi konkret verwirklicht? Medard Kehl bemerkt dazu: Für eine Verwirklichung der Kirche Christi bedarf es neben der struk-

<sup>83</sup> Kasper, *Communio als Leitidee*, 93–95; *ders.*, *Katholische Kirche*, 246.

<sup>84</sup> W. Kasper, *Art. Kirche. III. Systematisch-theologisch*, in: *LThK 5* (1996) 1465–1574, hier 1469.

<sup>85</sup> Vgl. Kehl, *Die Kirche*, 419–422; Kasper, *Katholische Kirche*, 235f. Laut der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ soll die Formulierung „subsistit in“ zwei Lehrsätze in Einklang bringen: „[...]auf der einen Seite, dass die Kirche trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, ‚dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind‘, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“: *Dominus Iesus* Nr. 16. M. Kehl, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: *StZ* 219 (2001) 3–16, hier 8–10, bemerkt kritisch zu der Formulierung, dass die Kirche „voll“ (*plene*) nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, gebe nicht genau den Sinn des Konzilstextes wieder, sondern bleibe zu pauschal. In LG 8 wird die konkrete Existenz der Kirche Christi in der katholischen Kirche durch Vollständigkeit der Heilmittel gewährleistet. Für Kasper, *Wege der Einheit*, 93f., stellt die Formulierung von *Dominus Iesus* „nur scheinbar eine Zuspitzung der Aussage des Konzils“ dar. Auch wenn der Text aussage, dass es außerhalb der katholischen Kirche keine volle Verwirklichung der Kirche Christi gibt, so sei darin auch impliziert, dass es außerhalb der Kirche eine zumindest unvollkommene Verwirklichung der Kirche Christi gibt: „Daher besteht außerhalb der katholischen Kirche kein ekklesiologisches Vakuum“.

turellen Ebene auch der existenziellen Dimension des Glaubens. Dazu gehört „das Erfülltsein vom Heiligen Geist und das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe“<sup>86</sup>. Diese Dimension wahrer Kirchlichkeit gibt es unzweifelhaft in allen großen christlichen Kirchen, und die katholische Kirche bestreitet dies nicht. Es wird nicht behauptet, dass in der katholischen Kirche Glaube, Hoffnung und Liebe überzeugender als in anderen Kirchen „gelebt“ und persönlich oder gemeinschaftlich verwirklicht werden. Das II. Vatikanum betont, wie sündig die Kirche in und durch ihre Gliedern ist: Sie ist „stets der Reinigung bedürftig; sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Der Anspruch des II. Vatikanischen Konzils besagt, dass in der katholischen Kirche trotz aller gegenwärtigen Verwundungen die Kontinuität zur apostolischen Tradition und die Einheit im Glauben mit Hilfe ihrer communialen Struktur gewahrt geblieben ist.

Die Herausforderung des Katholischen liegt darin: darauf zu vertrauen, dass die Kirche schon jetzt als echte *Communio*, als Einheit mit Gott und untereinander existiert, und sich zugleich davon leiten zu lassen, dass die real existierende und unvollkommene *Communio* wachsen muss, dass es katholische Fülle erst in einer vollen *Communio* der Wahrheit und Liebe der getrennten Kirchen gibt.<sup>87</sup> Die Herausforderung des Katholischen liegt darin, anzunehmen und nicht zu leugnen, dass die Kirche eine Kirche der Sünder ist. Karl Rahner spricht davon, dass es sich nicht nur um eine Erfahrungstatsache handelt, sondern eine erschütternde Glaubenswahrheit ist: Die Kirche ist in ihren Gliedern und durch sie eine sündige Kirche.<sup>88</sup> Die Abwehrreaktionen gegen diese Glaubenswahrheit sind tief in uns ausgeprägt. Das ist eine Erfahrungstatsache. Es ist eine Herausforderung des Katholischen, die Verwundungen und Brüche der Kirche zu bejahen und darauf zu vertrauen, dass die Kirche Christi nicht zerbrochen ist, sondern lebt aus der „entschiedenen Entscheidung Gottes“<sup>89</sup> für uns in ihren sakramentalen Strukturen, aber auch in der existenziellen Antwort auf die Entscheidung Gottes in vielen Christen.

<sup>86</sup> *Kehl*, Die eine Kirche und die vielen Kirchen, 11. Für Kehl kann sich die Formulierung von Dominus Iesus Nr. 17, bestimmte (aus der Reformation hervorgegangene) Kirchen seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ („sensu proprio Ecclesiae non sunt“) nicht auf das II. Vatikanische Konzil berufen. Die Kirchenkonstitution und das Ökumenismuskonkordat sprechen von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“, lassen jedoch offen, auf wen sich die jeweilige Bezeichnungen konkret beziehen: „Die verschärfende (und auch verletzende) Folgerung: ‚sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn‘ zieht das Konzil gerade nicht. Es belässt es bei der Feststellung bestimmter ‚Mängel‘ auf der strukturell sakramentalen Ebene“: ebd. 12. *Kasper*, Katholische Kirche, 237, spricht von einer sachlich richtigen Aussage, die in der Form schroff und verletzend war, und empfiehlt im alltäglichen Sprachgebrauch von evangelischen Kirchen zu reden, „sich aber bewusst zu sein, dass das Wort Kirche in einem unterschiedlichen Sinn gebraucht wird“.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu *Kasper*, *Communio* als Leitidee, 78–101.

<sup>88</sup> Vgl. *K. Rahner*, Kirche der Sünder, in: Schriften zur Theologie; Band VI, Einsiedeln 1965, 301–320, hier 309.

<sup>89</sup> Vgl. *H. Schlier*, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, in: *Ders.*, Das Ende der Zeit, Exegetische Aufsätze und Vorträge; Band III, Freiburg i. Br. 1971, 297–320.

#### 4. Katholisch: Gottes Heilsangebot für alle

Das Wort „katholisch“ wird zum ersten Mal verwendet in einem Brief, der dem Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien zugeschrieben wird. Ob die Briefe des Ignatius echt oder pseudoepigraphisch sind, ist ebenso umstritten wie deren Datierung. In einem Brief an die Gemeinde in Smyrna findet sich die folgende Formulierung:

Wo der Bischof sich zeigt, da soll auch die Gemeinde sein, so wie da, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist. (IgSm 8,2)

Nach Reinhard Hübner meint der Begriff „katholisch“ an dieser Stelle nicht universell die Gesamtheit der Kirche, sondern beinhaltet eine Abgrenzung gegen die Irrlehren.<sup>90</sup> Hat der Begriff „katholisch“ von Anfang an ein polemisches Element? Ist er – salopp gesagt – ein „Kampfbegriff“?

Die polemische Spitze des Begriffs „katholisch“ wendet sich gegen bestimmte Gruppierungen, für die nur einige Wenige und Auserwählte das göttliche Pneuma (den Geist aus der Fülle des Göttlichen) besitzen und zur Erkenntnis (Gnosis) Gottes berufen sind. Für diese auserwählten „Pneumatiker“, für die Christus nur scheinbar am Kreuz gelitten und keinen fleischlichen Leib angenommen hat, ist der Rest der Menschheit vom Heil ausgeschlossen.<sup>91</sup> Was würde daraus für das Verständnis des Begriffs „katholisch“ folgen? Nun, das Gegenteil: Katholisch ist die Kirche, die nicht nur einigen wenigen Auserwählten, sondern allen Menschen das Heil anbietet. Das Attribut „katholisch“ würde demnach etwas Positives aussagen: Das umfas-

<sup>90</sup> Vgl. R. M. Hübner, Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘ bei den frühen Kirchenvätern, in: J. Arnold/R. Berndt/R. M. W. Stammberger (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, Paderborn 2004, 31–79; vgl. auch ders., Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44–72; vgl. dazu A. Lindemann, Antwort auf die Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 185–194. Auch wenn man der Spätdatierung der Ignatius-Briefe durch Hübner nicht folgt, würde davon die Einsicht nicht berührt, dass der Begriff des Katholischen eine Abgrenzung gegenüber gnostischen Irrlehren impliziert. Für eine Deutung des Begriffs „katholische Kirche“ bei Ignatius von Antiochien, die auch das Element der Wahrheit und Echtheit gegenüber häretischen Gruppen impliziert, plädiert auch Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, 479. Für Beinert, Um das dritte Kirchenattribut, 41–42, hat der Begriff „katholisch“ umgehend auch die Bedeutung von „wahr“ und „einzig“, allerdings leite sich diese Bedeutung aus der ursprünglichen Bestimmung des Katholischen als Fülle und Vollkommenheit ab. W. R. Schoedel, Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, Philadelphia 1985, 243–244, hält fest, dass der Widerstand gegen Spaltungen in der Verwendung des Begriffs „katholisch“ bei Ignatius von Antiochien eine Rolle spiele. Der Begriff „katholisch“ würde zwar nicht den Gegensatz zu den Häretikern ausdrücken. Mit dem Begriff „katholisch“ sei die Gesamtkirche gemeint, die allen Spaltungen widersteht. Dies würde aber bedeuten, dass die Auseinandersetzung mit häretischen Gruppen für die Verwendung des Begriffs „katholisch“ durchaus von Bedeutung ist.

<sup>91</sup> Vgl. Hübner, Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘, 53–55, 66f. Zur Frage der Gegner in den Ignatiusbriefen vgl. auch W. Uebele, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen, Stuttgart 2001, hier 82–92.

sende Heilsangebot der Kirche für alle.<sup>92</sup> Die Menschen erhalten Anteil am Heil in Jesus Christus: Er ist die Erkenntnis (Gnosis) von Gott. Christus wird jedoch erreichbar für alle, indem er sich selbst schenkt in der Feier der Eucharistie. Das Bischofsamt garantiert schließlich diese sakramentale Heilsstruktur. Deshalb muss Gemeinde da sein, wo der Bischof ist, so wie die katholische Kirche (das umfassende Heilsangebot Gottes) da ist, wo Christus ist.<sup>93</sup>

Katholisch ist die Kirche, weil sie Gottes Heil *allen* vermitteln will: nicht nur einer spirituellen oder intellektuellen Elite, sondern gerade auch den Sündern, den einfachen Menschen, den Armen und Ausgegrenzten, den Zweifelnden und Suchenden. Abgrenzend wird der Begriff des Katholischen dort, wo man das Heilsangebot Gottes einschränkt für wenige, wo man eine Kirche der Auserwählten, der Besseren, der Reinen bildet. Die Herausforderung des Katholischen besteht darin: sich auch als „kleine Herde“ oder im Moment der Krise nicht als exklusive Gegenkultur zu verstehen, sondern im Bewusstsein der eigenen Identität der Ort zu sein, an dem die Gottesfrage thematisiert wird. Gerade für die Kirche in unseren Breitengraden besteht die Herausforderung des Katholischen darin, darauf hat Papst Franziskus aufmerksam gemacht, Gottes Heilsangebot für alle nicht nur zu verwalten, sondern den Heilsauftrag der Kirche als Sendung zu verstehen, die uns aus unseren Sicherheiten herausruft:

Statt nur eine Kirche zu sein, die mit offenen Türen aufnimmt und empfängt, versuchen wir, eine Kirche zu sein, die neue Wege findet, die fähig ist, aus sich heraus und zu denen zu gehen, die nicht kommen, die ganz weggegangen oder die gleichgültig sind. Die Gründe, die jemanden dazu gebracht haben, von der Kirche wegzugehen – wenn man sie gut versteht und wertet – können auch zur Rückkehr führen. Es braucht Mut und Kühnheit.<sup>94</sup>

## Summary

In recent times the use of the term „catholic“ in certain church-circles has become polemical and demarcating. Is the third attribute by which Church is characterized in the Creeds a “conflict-term”? Starting with a brief sketch of the most important elements which contain the term “catholic”, the article investigates Karl-Heinz Menkes’s recent study “Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus”. In his major thesis Menkes maintains: The Church of Jesus Christ is from its origin determined by a sacramental structure. Menkes’s study will be discussed looking at the question of church ministry, the relationship between a christological or a pneumatolo-

<sup>92</sup> Vgl. *Hübner*, Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘, 46, 54, 66–71.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 66–71.

<sup>94</sup> *A. Spadaro*, Das Interview mit Papst Franziskus. Herausgegeben von *A. R. Batlogg*, Freiburg i. Br. 2013, 49.

gical view of the church and the question of the concrete realization of the Church of Jesus Christ in the Catholic Church. The article maintains that certain specific catholic “tensions” cannot be dissolved in a one sided way. A sacramental and a functional view of church ministry do not exclude each other, just as a christological and pneumatological view of the church represent complementary theological concepts. The importance of a concrete and institutional realization of the Church does not exclude development towards a full realization of the communion of the church. The article concludes with a brief reflection of the original use of the term “catholic”: the Catholic Church is the Church that offers salvation not only to a few but to all human beings.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ**

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

**DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL  
UNIVERSITÄTSASSISTENT**

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

**DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE**

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goecke@gmail.com

**PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ**

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

**PROF. DR. HOLM TETENS**

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

**UNIV.-PROF. DR. CLAUDIUS ARNOLD**

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claudius.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Descartes und Chalmers über Dualismus

## Ein argumentationstheoretisches Lehrstück

VON HOLM TETENS

### 1. Wachsende inferentielle Übersicht als Fortschritt in der Philosophie

Es gibt nichts Neues in der Philosophie, und wenn es neu ist, ist es falsch. So hat einmal ein Philosoph in einer Fernsehsendung über den Fortschritt in der Philosophie gespottet. Natürlich, dieses metaphilosophische Verdikt ist auch als Witz gemeint und deshalb bewusst so überspitzt formuliert, dass Philosophen sich nicht unbedingt angesprochen fühlen müssen. Viel gemäßiger und daher zumindest näher an der Wahrheit ist wohl Wittgenstein mit dem Motto von Nestroy am Beginn seiner „Philosophischen Untersuchungen“: „Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer ausschaut[,] als er wirklich ist.“<sup>1</sup> Dieses Zitat lässt immerhin noch Fortschritt in der Philosophie zu, wie bescheiden er am Ende auch immer ausfallen mag. Doch worin besteht der Fortschritt in der Philosophie? Das ist – wie fast alles in der Philosophie – strittig. Die Philosophie ist nicht nur auf der Objektstufe ihrer Überlegungen kontrovers, sie ist es allemal auch auf der Metastufe.

Ich selbst sympathisiere mit der Vorstellung, dass es zumindest in einer Hinsicht theoretischen Fortschritt in der Philosophie gibt: Es werden in der Philosophie Schwierigkeiten mit Begriffen aufgedeckt, und es werden Begriffe auch geklärt oder vielleicht besser: Es werden Vorschläge ausgearbeitet, wie sich Begriffe so klären lassen, dass sich philosophische Fragen begründeter beantworten lassen, als das bisher der Fall war. Klären wir Begriffe, erkennen wir immer auch, wie Aussagen, in denen die Begriffe wesentlich vorkommen, miteinander inferentiell zusammenhängen. Aussagen der Form „Aus den für bestimmte philosophische Fragestellungen einschlägigen Aussagen  $P_1, \dots, P_n$  folgt die ebenfalls philosophisch einschlägige Aussage  $K$ “ sind Folgerungsbehauptungen. Auf sie sollten sich Philosophen mit etwas Logik und Argumentationstheorie einigen können. Und sie einigen sich auch oft darauf. Für die unbedingten, gewissermaßen absolut gesetzten philosophisch einschlägigen Aussagen „Es ist  $P_1$  der Fall, Es ist  $P_2$  der Fall und so weiter, und Es ist  $K$  der Fall,“ ist ein Konsens unter Philosophen deutlich seltener. Theoretischen Fortschritt dürfen wir daher in der Philosophie dann verbuchen, wann immer unter Philosophen der Konsens darüber wächst, welche philosophisch relevanten Aussagen aus welchen anderen ebenfalls philosophisch relevanten Aussagen folgen.

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 2003, 6.

Wie groß ist der Fortschritt im gemeinsam geteilten Wissen über inferentielle Abhängigkeiten zwischen philosophisch relevanten Aussagen? Schaut auch dieser Fortschritt größer aus, als er ist?

## 2. Descartes' Argument für den Dualismus

Wir wollen an einem Beispiel prüfen, wie stark die Philosophie durch immer bessere inferentielle Vernetzung philosophischer Aussagen tatsächlich fortschreitet. Dafür soll jeweils ein Argument von Descartes und David Chalmers für den Körper-Geist-Dualismus in der Philosophie des Geistes dienen. Dabei geht es im Folgenden nicht darum, ob der Dualismus wahr oder falsch ist. Das werden wir offen lassen. Wir fragen nur: Wie viel mehr und wie viel besser als Descartes wissen wir dank Chalmers, wie sich der Dualismus begründen ließe? Man kann es auch so formulieren: Wie viel besser und genauer als Descartes wissen wir dank Chalmers, aus welchen Aussagen die dualistische Konklusion folgt, dass das Mentale prinzipiell vom Physischen verschieden ist und sich nicht auf das Physische reduzieren lässt?

In seinen „Meditationen“ versucht Descartes den Körper-Geist-Dualismus zu beweisen. In einer Passage der „Meditationen“ formuliert Descartes das Argument in prägnanter Übersicht.

Was immer wir klar erfassen, kann von Gott so gemacht werden, wie wir es erfassen. Nun erfassen wir aber klar den Geist, d. h. eine Substanz, die denkt, ohne den Körper, d. h. ohne irgendeine ausgedehnte Substanz [...], und umgekehrt auch den Körper ohne den Geist [...]. Also kann – wenigstens durch die Allmacht Gottes – der Geist ohne den Körper sein und der Körper ohne den Geist. Nun sind aber Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann, real verschieden. [...] Geist und Körper sind aber Substanzen [...], von denen jede ohne die andere sein kann, wie eben bewiesen wurde. Also sind Geist und Körper real verschieden.<sup>2</sup>

Schreiben wir Descartes' Argument einmal nach Prämissen und Konklusionen geordnet hin. Wir bleiben zunächst ganz dicht an den Formulierungen von Descartes:

1. *Prämisse:* Wir erfassen klar den Geist, das heißt eine Substanz, die denkt, ohne den Körper, das heißt ohne irgendeine ausgedehnte Substanz, und umgekehrt auch den Körper ohne den Geist.
2. *Prämisse:* Was immer wir klar erfassen, kann Gott so bewirken, wie wir es erfassen.
3. *Zwischenkonklusion:* Also kann Gott bewirken, dass der Geist als Substanz ohne den Körper als Substanz existiert und umgekehrt.
4. *Prämisse:* Wenn jemand bewirken kann, dass p der Fall ist, dann kann p der Fall sein.
5. *Zwischenkonklusion:* Geist und Körper sind Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann.
6. *Prämisse:* Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann, sind real verschieden.
7. *Konklusion:* Also sind Geist und Körper real verschieden.

Es ist unübersehbar, dass Descartes sein Argument wesentlich auf die Begriffe „Gott“ und „Substanz“ stützt. Uns heutige Philosophen stört das

<sup>2</sup> R. Descartes, Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben von Ch. Wohlers, Hamburg 2009, 177.

zwar in der Regel. Doch zu Zeiten von Descartes war das anders. Mit diesen beiden Begriffen zu argumentieren, hatte damals unzweifelhaft Vorteile. Zwei entscheidende Prämissen des Arguments müssen nämlich als begriffliche Wahrheiten über Gott und Substanzen aufgefasst werden. Sie galten jedenfalls zu Descartes' Zeiten unter Philosophen als begriffliche Wahrheiten über Gott und Substanzen. Das ist zum einen der Satz: „Was immer wir klar erfassen, kann Gott so bewirken, wie wir es erfassen.“ Gott ist nämlich *per definitionem* allmächtig, und in seiner Vollkommenheit täuscht er uns Menschen auch nicht. Das ist zum anderen der Satz: „Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann, sind real verschieden.“ Substanz ist definiert als eine Entität, die für sich, ohne andere Entitäten, existieren kann. Natürlich, auch das wird deutlich, setzt Descartes' Argument stillschweigend voraus, dass Gott existiert und dass Körper und Seele Substanzen sind.

Wie bereits angemerkt, lieben wir heutigen Philosophen es nicht, mit dem Begriff „Substanz“ zu argumentieren; und schon gar nicht sehen wir es gern, dass jemand mit dem Begriff „Gott“ argumentiert. Ich lasse unerörtert, wie gut begründet unsere Einwände gegen den Gottesbegriff aus der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts wirklich sind. Diese Frage ist in Wahrheit keineswegs einfach zu beantworten. Wie auch immer – für unseren Problemkontext müssen und sollten wir uns nur fragen: Wie substanzial bezieht sich das Argument von Descartes auf die Begriffe „Gott“ und „Substanz“? Bricht das Argument ohne diese Begriffe zusammen? Eliminieren wir einmal die Begriffe „Substanz“ und „Gott“ aus dem Argument. Wir erhalten dann das folgende Argument:

1. *Prämisse:* Wir erfassen klar den Geist, der denkt, ohne den Körper, der ausgedehnt ist, und umgekehrt auch den Körper ohne den Geist.
2. *Prämisse:* Was immer wir klar erfassen, kann so sein, wie wir es erfassen.
3. *Prämisse:* Gegenstände, von denen jeder ohne den anderen existieren kann, sind real verschieden.
4. *Konklusion:* Also sind Geist und Körper real verschieden.

Überzeugt uns diese veränderte Version des Arguments noch? Prämisse 3 des Arguments ist letztlich der Satz: „Kann ein F-Gegenstand existieren, ohne dass er ein G-Gegenstand ist, und umgekehrt, so sind die Eigenschaften, ein F-Gegenstand beziehungsweise ein G-Gegenstand zu sein, real verschieden.“ Dieser Satz ist begrifflich wahr in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck „real verschiedene Eigenschaften“.

Wie verhält es sich mit Prämisse 2 des Arguments? Ist der Satz „Was immer wir klar erfassen, kann so sein, wie wir es erfassen“, wahr, vielleicht sogar begrifflich wahr? Der Satz läuft jedenfalls auf die These hinaus, dass das, was wir klar denken oder uns klar vorstellen können, zumindest der Fall sein kann. Aber impliziert Denkbarkeit oder Vorstellbarkeit einer Sache auch schon deren Möglichkeit? Das ist schwer zu sagen, solange die Begriffe „Denken“, „Vorstellen“, „Denkbarkeit“, „Vorstellbarkeit“ und nicht zuletzt der Begriff „Möglichkeit“ nicht geklärt sind. Descartes hatte es

da einfacher. Er musste nicht klären, ob Denkbarkeit oder Vorstellbarkeit einer Sache ihre Möglichkeit impliziert. Er hatte nur zu klären, ob die Denkbarkeit oder Vorstellbarkeit, dass zwei Substanzen getrennt existieren, deren Verschiedenheit impliziert. Und indem er, ohne deswegen damals bei den zeitgenössischen Kollegen anzuecken, den Gott der neuzeitlichen Metaphysik ins Spiel brachte, war es ihm ein Leichtes, die Frage zu bejahen.

Das um die Begriffe „Gott“ und „Substanz“ bereinigte Argument von Descartes scheint also an Beweiskraft eingebüßt zu haben. Aber haben wir in dem bereinigten Argument des Descartes nicht doch zugleich so etwas wie die Skizze, die Grundidee eines Arguments für den Dualismus und gegen den Physikalismus? Das Schema, das Descartes' Argument zu Grunde liegt, ließe sich auch folgendermaßen darstellen:

1. *Prämisse:* Wir können Eigenschaften des Bewusstseins ohne physische Eigenschaften des Körpers und umgekehrt denken und uns vorstellen.
2. *Prämisse:* Können wir Eigenschaften des Bewusstsein ohne physische Eigenschaften des Körpers und umgekehrt denken und uns vorstellen, ist es möglich, dass Eigenschaften des Bewusstseins ohne physische Eigenschaften des Körpers realisiert sind und umgekehrt.
3. *Prämisse:* Ist es möglich, dass Eigenschaften des Bewusstseins ohne physische Eigenschaften des Körpers realisiert sind und umgekehrt, so lassen sich Bewusstseins-eigenschaften nicht mit physischen Eigenschaften des Körpers identifizieren oder auf letztere reduzieren.
4. *Konklusion:* Also lassen sich Bewusstseins-eigenschaften nicht mit physischen Eigenschaften identifizieren oder auf letztere reduzieren.

Man könnte das cartesianische Argumentschema für den Dualismus noch abstrakter kondensieren. Dann erhielten wir das Schema:

1. *Prämisse:* Es gibt eine epistemische Kluft E zwischen physikalischen Wahrheiten (Tatsachen) über die Welt und Wahrheiten (Tatsachen) über das Bewusstsein.
2. *Prämisse:* Gibt es eine epistemische Kluft E zwischen physikalischen Wahrheiten und Wahrheiten über das Bewusstsein, gibt es auch eine ontologische Kluft O zwischen physikalischen Tatsachen und Bewusstseinstatsachen, und dann ist der Physikalismus falsch.
3. *Konklusion:* Also ist der Physikalismus falsch.

Es dürfte offensichtlich sein, was wir uns nun zu fragen haben: Können wir dieses cartesianische Argumentschema dadurch zu einem tragfähigen Argument für den Dualismus und gegen den Physikalismus ausbauen, dass wir für die Platzhalter „epistemische Kluft E“ und „ontologische Kluft O“ geeignete und hinreichend geklärte Begriffe einsetzen?

### 3. Das Zombie-Argument von David Chalmers

Die zweite, die sehr abstrakte Version des cartesianischen Argumentschemas für den Dualismus war fast ein wörtliches Zitat. David Chalmers präsentiert uns dieses Argumentschema,<sup>3</sup> und er instanziiert es durch ein Argument, das

<sup>3</sup> Vgl. D. Chalmers, *Consciousness and Its Place in Nature*, in: *Ders.* (ed.), *Philosophy of*

gegenwärtig zu den berühmtesten Argumenten für den Dualismus zählt. Die Rede ist natürlich von Chalmers' „Vorstellbarkeitsargument“, bekannter unter dem reißerischen Titel „Zombie-Argument“. Ein durchaus informatives Buch mit dem Titel „Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente“ zählt Chalmers' Argument immerhin zu dieser „Champions League“ philosophischer Argumente.<sup>4</sup> Wir haben Descartes mit einer Art Zusammenfassung seines Arguments zitiert. Dasselbe sollten wir mit Chalmers tun. Solche auf die Essenz „zusammengekochten“ Versionen sind selbst für professionelle Philosophen sehr aufschlussreich, weil sie ihnen verraten, worauf das Argument eines Kollegen am Ende wirklich hinausläuft.

Gemäß dem Vorstellbarkeitsargument ist es vorstellbar, dass es ein System gibt, das physikalisch identisch mit einem bewussten Wesen ist, dem jedoch wenigstens einige Bewusstseinszustände dieses Wesens fehlen. Ein derartiges System könnte ein Zombie sein, also ein System, das physikalisch mit einem bewussten Wesen identisch ist, dem aber jede Form von Bewusstsein abgeht. [...] Von einer Dritte-Person-Perspektive aus werden diese Systeme so aussehen, als seien sie mit einem normalen bewussten Wesen identisch; insbesondere sind die Gehirnprozesse Molekül für Molekül identisch mit dem Original, und auch das Verhalten dieser Systeme ist ununterscheidbar vom Verhalten des Originals. [...] Es gibt wenig gute Gründe anzunehmen, dass es Zombies in unserer aktuellen Welt gibt. Aber viele halten daran fest, dass sie zumindest vorstellbar sind: Wir können uns Zombies kohärent vorstellen, und in dieser Vorstellung gibt es keine Widersprüche, die sogar nach langem Nachdenken nicht zutage treten. Als eine Ausweitung der Idee glauben viele, dass dasselbe auf eine Zombie-Welt zutrifft, also ein Universum, das physikalisch identisch ist mit dem unsrigen, aber in dem es überhaupt kein Bewusstsein gibt. [...] Aus der Vorstellbarkeit von Zombies schließen Befürworter des Arguments auf ihre metaphysische Möglichkeit. [...] Daraus wird geschlossen, dass Bewusstsein nicht-physikalisch sei. Wenn es ein metaphysisch mögliches Universum gibt, das physikalisch mit dem unsrigen identisch ist, in dem aber kein Bewusstsein vorkommt, dann muss Bewusstsein eine weitere nicht-physikalische Komponente unseres Universums sein.<sup>5</sup>

Chalmers präsentiert anschließend das Argument „in seiner einfachsten Form“, wie er sagt:

1. *Prämisse:* Wir können uns Zombies kohärent vorstellen.
2. *Prämisse:* Können wir uns Zombies kohärent vorstellen, ist es metaphysisch möglich, dass Zombies existieren.
3. *Prämisse:* Ist es metaphysisch möglich, dass Zombies existieren, dann ist Bewusstsein etwas Nicht-Physikalisches.
4. *Konklusion:* Also ist Bewusstsein etwas Nicht-Physikalisches.

Unübersehbar ist, dass Chalmers' Argument das cartesianische Argumentschema für den Dualismus instanziiert, und zwar in beiden angegebenen Versionen. Insofern rückt das Argument von Chalmers erst einmal verblüffend nahe an das Argument von Descartes heran.

Wie groß ist der Fortschritt gegenüber Descartes? Liegt die Grundstruktur des Arguments von Chalmers so dicht bei Descartes? Ersichtlich hängt

Mind. Classical and Contemporary Readings, Oxford 2002, 247–272; Zitat: 250.

<sup>4</sup> Vgl. *M. Bruce/St. Barbone* (Hgg.), Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente, Darmstadt, 2. Auflage 2013, 329f.

<sup>5</sup> *Chalmers*, Consciousness, 249 (eigene Übersetzung).

eine Antwort an den ersten beiden Prämissen und damit an einer angemessenen Lesart der Begriffe „kohärent vorstellen“ und „metaphysisch möglich“.

In einer Hinsicht ist die Sachlage ziemlich klar. Wenn Chalmers von kohärenten Vorstellungen spricht, meint er nicht bildliche, anschauliche Vorstellungen. Er meint eindeutig, dass sich etwas kohärent denken lässt. Und das heißt erst einmal: Es lässt sich konsistent denken, also logisch und begrifflich widerspruchsfrei denken. Aber das ist vielleicht doch zu wenig. Leider ist das Wort „kohärent“ in der Philosophie notorisch vieldeutig und unklar. Die beste Lesart einer kohärenten Vorstellung ist vielleicht die folgende: Das Vorgestellte lässt sich kompatibel mit einem bestimmten abgesicherten Hintergrundwissen und plausiblen Rahmenannahmen so denken, dass sich die Aussagen wechselseitig stützen und dass sie inhaltlich gut zueinander passen. Aber diese Charakterisierung bleibt vage. Die Vagheit muss uns jedoch nicht kümmern. Wir werden gleich sehen, dass wir dort, wo Chalmers von kohärenter Vorstellung redet, schließlich doch einfach sagen dürfen: Etwas lässt sich logisch und begrifflich widerspruchsfrei denken; und das ist vergleichsweise präzise und genau.

Wenn das die richtige Lesart der Rede von kohärenten Vorstellungen bei Chalmers ist, kann man in diesem Aspekt nicht von einem substanziellen Fortschritt gegenüber Descartes sprechen. Man tut Descartes keine interpretatorische Gewalt an, wenn man seine Rede, wir könnten „klar denken“, dass der Geist vom Körper getrennt ist, so versteht, dass sie in jedem Falle und wesentlich einschließt, dass das Gedachte logisch und begrifflich widerspruchsfrei ist. Hier also liegt keine Differenz zu Descartes und insofern auch kein Fortschritt gegenüber seinem Argument.

Bleibt die zweite Prämisse bei Chalmers mit dem Begriff der metaphysischen Möglichkeit. Wie ist dieser Begriff zu verstehen, damit die Prämisse 2 wahr ist oder besser noch: sogar begrifflich wahr ist? Beschert uns der Begriff der metaphysischen Möglichkeit den entscheidenden Fortschritt gegenüber dem Begriffssystem, in welchem Descartes seinen metaphysischen Beweis für den Dualismus vorträgt?

Nun, Descartes bewegt sich begrifflich im Rahmen einer theistischen Substanzmetaphysik des 16. und 17. Jahrhunderts. Die heutige Philosophie bewegt sich, wenn sie über Möglichkeiten redet, im Rahmen einer Mögliche-Welten-Semantik. Und Chalmers ist bekannt dafür, dass er sich auf eine anspruchsvollere dieser Mögliche-Welten-Semantiken stützt, nämlich auf eine zweidimensionale Mögliche-Welten-Semantik. Wenn die Philosophie in der Begründung des Dualismus seit Descartes substanziell vorangekommen ist, dann ist der Fortschritt hier zu vermuten.

Was also bedeutet bei Chalmers „metaphysisch möglich“? Es irritiert, wie oft Chalmers sein Zombie-Argument ohne den Begriff der metaphysischen Möglichkeit darstellt. Stattdessen redet er nur von „logischer Möglichkeit“. In einem Interview mit Thomas Vasek und Tobias Hürter vom Philosophie-magazin „Hohe Luft“ etwa sagt er:

Die meisten stimmen darin überein, dass es Korrelationen zwischen Hirnprozessen und Bewusstsein gibt. Aber die bloßen Korrelationen machen nicht den Unterschied aus zwischen dem Physikalismus – also der Sicht, dass Bewusstsein und Hirnprozesse dasselbe sind – und Dualismus, nach dem Bewusstsein und Hirnvorgänge zwei unterschiedliche Dinge sind. Um die Frage zu beantworten, ob der Physikalismus oder der Dualismus zutrifft, müssen wir Fragen von Möglichkeit und Notwendigkeit untersuchen. Eine dieser Fragen lautet: Ist es wenigstens logisch möglich, die physischen Prozesse ohne die geistigen zu haben?<sup>6</sup>

Weil er diese Frage bejaht und es für „logisch möglich hält, die physischen ohne die geistigen Prozesse zu haben“, hält er den Physikalismus für falsch. In seinem Buch „The Conscious Mind“ argumentiert er ausdrücklich dafür, „dass die metaphysisch möglichen Welten gerade die logisch möglichen Welten sind“<sup>7</sup>. Entsprechend präsentiert er in diesem Buch sein Zombie-Argument in folgender Form:<sup>8</sup>

1. *Prämisse*: In unserer Welt gibt es Bewusstseinerlebnisse.
2. *Prämisse*: Es gibt eine logisch mögliche Welt, die physikalisch mit unserer Welt identisch ist, in der die positiven Fakten über Bewusstsein aus unserer Welt nicht bestehen.
3. *Konklusion*: Deshalb sind Fakten über Bewusstsein zusätzliche Fakten über unsere Welt, die über die physikalischen Fakten hinausgehen.
4. *Konklusion*: Also ist der Materialismus falsch.

Übertragen wir das auf die andere von Chalmers stammende Version seines Arguments<sup>9</sup> und ersetzen den Ausdruck „metaphysisch möglich“ durch „logisch und begrifflich widerspruchsfrei“ und außerdem „kohärent vorstellen“ noch durch „logisch und begrifflich widerspruchsfrei denken“, dann resultiert das folgende Argument:

1. *Prämisse*: Wir können Zombies logisch und begrifflich widerspruchsfrei denken.
2. *Prämisse*: Können wir Zombies logisch und begrifflich widerspruchsfrei denken, ist es logisch und begrifflich widerspruchsfrei, dass Zombies existieren.
3. *Prämisse*: Ist es logisch-begrifflich widerspruchsfrei, dass Zombies existieren, dann ist Bewusstsein etwas Nicht-Physikalisches.
4. *Konklusion*: Also ist Bewusstsein etwas Nicht-Physikalisches.

Dieses Argument lässt sich noch vereinfachen, weil man problemlos Prämisse 1 und Prämisse 2 zu einer Prämisse zusammenziehen darf.<sup>10</sup> Das ergibt das folgende Argument:

1. *Prämisse*: Es ist logisch und begrifflich widerspruchsfrei, dass Zombies existieren.
2. *Prämisse*: Wenn es logisch und begrifflich widerspruchsfrei ist, dass Zombies existieren, so ist Bewusstsein etwas Nicht-Physikalisches.
3. *Konklusion*: Also ist Bewusstsein etwas Nicht-Physikalisches.

<sup>6</sup> Herr der Zombies. Interview mit David Chalmers in: Hohe Luft. Philosophiezeitschrift 5 (2013) 62–69; das Zitat findet sich auf Seite 67.

<sup>7</sup> D. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York/Oxford 1996, 38.

<sup>8</sup> Ebd. 123.

<sup>9</sup> Gemeint ist das Argument auf S. 9.

<sup>10</sup> Etwas logisch und begrifflich widerspruchsfrei zu denken heißt nichts anderes, als dass es logisch und begrifflich widerspruchsfrei ist.

Das zuletzt formulierte Argument ist sehr einfach, um nicht zu sagen: Es ist geradezu schlicht. Einfachheit ist zwar nicht *per se* ein Einwand gegen ein Argument – im Gegenteil. Gleichwohl scheint nun der Clou des Arguments verloren gegangen zu sein. War es vielleicht keine gute Idee, den Begriff der metaphysischen Möglichkeit durch den der logischen Möglichkeit zu ersetzen? Freilich, wir haben Chalmers diese Ersetzung nicht untergeschoben, und schon gar nicht deshalb, weil wir uns in der Tat mit dem Begriff der metaphysischen Möglichkeit schwertun.<sup>11</sup> Chalmers selbst praktiziert diese Ersetzung von „metaphysisch möglich“ durch „logisch und begrifflich möglich“ immer wieder, wie die obigen Zitate belegen, die sich leicht um weitere ergänzen ließen. Dennoch ist der Clou des Arguments nicht zu erkennen. Das Argument wirkt auf einmal ähnlich unüberzeugend, wie auf viele Philosophen heutzutage das ursprüngliche Argument von Descartes einfach nicht mehr überzeugend wirkt.

#### 4. Descartes und Chalmers im Vergleich

Kehren wir erneut zu Descartes zurück. Wir haben gesagt, dass Descartes seinen Beweis für den Körper-Geist-Dualismus im Rahmen einer theistischen Substanzmetaphysik entwickelt. Die Rolle, die die theistische Substanzmetaphysik spielt, lässt sich auch auf die folgende Weise identifizieren. Für Descartes ist klar, dass Körper und Geist unter die Kategorie der Substanz fallen. Dann kann er zunächst zwei Dinge sagen:

1. Wenn Körper und Geist, die Substanzen sind, ein und dieselbe Substanz sind, dann ist es unmöglich, dass Körper und Geist jeweils getrennt voneinander existieren.
2. Es ist aber klar denkbar und in diesem Sinne epistemisch möglich, dass Körper und Geist getrennt voneinander existieren.

So formuliert, sind beide Sätze miteinander verträglich, denn die Unmöglichkeit, von der im ersten Satz die Rede ist, ist jedenfalls eine andere Modalität als die epistemische Möglichkeit, von der im zweiten Satz die Rede ist. Aus beiden Sätzen darf man nur dann schließen, dass Körper und Geist nicht dieselbe Substanz sind, wenn in beiden Prämissen dieselbe Modalität vorkommt.

Nennen wir die Modalität in der ersten Prämisse – wie Chalmers es tut und womit Descartes keine Schwierigkeiten hätte – „metaphysische Möglichkeit“ beziehungsweise „metaphysische Unmöglichkeit“, ohne dass

---

<sup>11</sup> Wer Verständnisschwierigkeiten mit dem Begriff der metaphysischen Möglichkeit hat, befindet sich in bester Gesellschaft. Denn *Uwe Meixner*, ein unbestrittener Experte in Fragen der Modalitäten, schreibt in seinem Buch „Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus“, Frankfurt am Main 2008, 53 beziehungsweise 62: „Mehr noch als der Begriff der naturgesetzlichen Notwendigkeit leidet der Begriff der metaphysischen Notwendigkeit an Unklarheit. [...] Damit erweist sich der Begriff der metaphysischen Notwendigkeit – sofern er nicht mit der inneren Notwendigkeit, der Notwendigkeit im stärksten ontischen Sinne identifiziert wird, sondern vielmehr auf metaphysische Gesetze gebaut sein soll – als vollkommen [...] nebulös.“

wir erst einmal klären müssten, was „metaphysische Möglichkeit“ genau heißt. Es reicht für den Augenblick festzuhalten, dass es sich bei der metaphysischen Möglichkeit klarerweise um eine andere Möglichkeit handelt als die „epistemische Möglichkeit“, von der im zweiten Satz die Rede ist. Dreh- und Angelpunkt des Arguments ist jedenfalls, ob und wenn ja wie man aus der epistemischen Möglichkeit des zweiten Satzes auf die metaphysische Möglichkeit schließen darf. Nun, bei Descartes ist die Lösung offensichtlich. Gott überbrückt die Kluft zwischen epistemischer und metaphysischer Möglichkeit. Was wir uns klar denken können, das kann Gott auch so schaffen, und damit ist das Geschaffene auch metaphysisch möglich.

Genau dieser Problemlage begegnen wir bei Chalmers wieder. Wir haben bei Chalmers die beiden Prämissen:

1. Wenn, wie Physikalisten behaupten, Bewusstseinszustände mit physischen Zuständen identisch sind, dann ist es metaphysisch unmöglich, dass physische Zustände ohne Bewusstseinszustände auftreten, dass also Zombies existieren.
2. Es ist aber kohärent vorstellbar und in diesem Sinne epistemisch möglich, dass Zombies existieren.

Wieder ist der Schluss auf „Der Physikalismus ist falsch: Bewusstseinszustände sind nicht identisch mit physischen Zuständen“ blockiert wegen des Unterschieds von metaphysischer und epistemischer Möglichkeit. Insoweit hat es Chalmers im Wesentlichen mit derselben Problemlage zu tun wie Descartes.

Freilich, Chalmers Lösung sieht anders aus als die Lösung, die Descartes wählt. Chalmers überbrückt die Kluft zwischen metaphysischer und epistemischer Möglichkeit nicht mit Hilfe des Gottesbegriffs, obwohl er erstaunlich oft in Analogien und Metaphern von Gott redet. Das sind zumindest überdeutliche sprachliche Reminiszenzen an Descartes. Chalmers' Lösung wird erst sichtbar, wenn man einbezieht, dass er auf einen Einwand reagiert, der Descartes noch nicht bekannt war und auf den Descartes daher auch nicht reagieren konnte. Heutzutage präsentieren Physikalisten nämlich ein Beispiel, wo zwei Sätze der Form (1) und (2) offenkundig wahr sind: Wasser ist notwendigerweise  $H_2O$ . Diese Tatsache, die heutzutage Wasser wissenschaftlich mit besten Gründen definiert, musste jedoch erst einmal empirisch entdeckt werden. Dann muss es mindestens epistemisch möglich sein, dass Wasser nicht  $H_2O$  ist, weil wir auf Grund bestimmter empirischer Evidenzen glauben, Wasser vor uns zu haben, obwohl diese Flüssigkeit in Wahrheit gar kein  $H_2O$  ist. Wir haben uns täuschen lassen. Im Sinne des cartesianisch-chalmerschen Argumentschemas für den Dualismus wird eine epistemische Kluft zwischen dem Zusammenhang von Wasser und  $H_2O$  ohne eine ontologische Kluft zwischen beiden behauptet. Die Physikalisten machen geltend, dass es genauso auch mit Bewusstseinszuständen und physischen Gehirnzuständen sei. Chalmers will und muss vor allem diesen Einwand der Physikalisten zurückweisen.

Über das Wasserbeispiel ist in aller Kürze das Folgende zu sagen: Ursprünglich wurde Wasser anhand der besonderen Rolle identifiziert, die Wasser in unserer Welt spielt, nämlich die Flüssigkeit in unseren Seen und Meeren zu sein, die außerdem vom Himmel regnet, die das Grundwasser bildet, die Menschen, Tiere und Pflanzen trinken müssen, um zu überleben, die bei 100 Grad Celsius kocht, die farblos ist usw. Nennen wir das die Wasserrolle W. Dann entdecken wir, dass der Stoff, der die Wasserrolle W in unserer Welt ausübt, chemisch betrachtet  $H_2O$  ist. Das ist eine empirische Entdeckung insofern, als es logisch und begrifflich möglich ist, dass etwas die Wasserrolle W ausübt, ohne  $H_2O$  zu sein. Die Entdeckung war auch notwendig, denn uns kann etwas als Wasser im Sinne der Wasserrolle W erscheinen, ohne  $H_2O$  zu sein. Nach der Entdeckung können und sollten wir Wasser als  $H_2O$  definieren, denn Flüssigkeiten sollten wir nicht nach ihren Aufenthaltsorten usw. klassifizieren, sondern nach ihrer chemischen Zusammensetzung. Diese Klassifikation schafft nomologisch und explanatorisch gehaltvolle natürliche Arten. In diesem Sinne gilt nach der Entdeckung, dass der Stoff, der die Wasserrolle einnimmt, im Wesentlichen  $H_2O$  ist: Wasser ist seinem Wesen nach und in diesem Sinne notwendig  $H_2O$ . Noch besser wäre es zu sagen: Seit der Entdeckung über die chemische Struktur der Flüssigkeit, die wir ursprünglich immer nur über ihre Rolle als Wasser identifizierten, wird Wasser inzwischen mit besten Gründen wissenschaftlich als  $H_2O$  definiert. Vom wissenschaftlichen Standpunkt ist es heutzutage begrifflich und daher notwendig wahr, dass Wasser  $H_2O$  ist.

Ersichtlich verlangt diese Analyse eine Unterscheidung zwischen der Wasserrolle W von Wasser und seiner wesentlichen chemischen Struktureigenschaft,  $H_2O$  zu sein. Man kann auch auf der semantischen Ebene von zwei Bedeutungen des Ausdrucks „Wasser“ reden. Die Wasserrolle wird die Intension I des Ausdrucks „Wasser“ genannt, das  $H_2O$ -Sein die Intension II des Ausdrucks „Wasser“. Weiter ist ersichtlich, dass für den Ausdruck „Wasser“ Intension I und Intension II nicht zusammenfallen, vor allen Dingen nicht logisch-begrifflich zusammenfallen. Mit dieser Unterscheidung gilt für Wasser also:

1. Es ist notwendig, dass Wasser im Sinne der Intension II  $H_2O$  ist.
2. Es ist möglich, dass Wasser im Sinne der Intension I nicht  $H_2O$  ist.

Solange wie im Falle von Wasser Intension I und Intension II nicht zusammenfallen, besteht kein Widerspruch zwischen den beiden Sätzen. Die Physikalisten behaupten, dass die am Beispiel unserer Rede von Wasser entwickelte Unterscheidung zwischen Intension I und Intension II auf das Verhältnis von physischen Gehirnzuständen und korrelierten Bewusstseinszuständen übertragen werden darf. Das muss Chalmers zurückweisen. Es ist klar, wie er es am einfachsten zurückweisen kann. Er zeigt, dass bei Begriffen für Bewusstseinszustände Intension I und Intension II zusammenfallen.

Wie zeigt Chalmers das? Chalmers nimmt eine Überlegung in Anspruch, die schon eine zentrale Einsicht von Descartes war. Für Wasser gilt in der Tat: Wir können von etwas, was kein Wasser im Sinne von  $H_2O$  ist, auf Grund empirischer Evidenzen, die sich auf die Wasserrolle von  $H_2O$  beziehen, glauben,  $H_2O$  vor uns zu haben. Aber so etwas gilt niemals für mentale Zustände. Wenn ich etwas denke, glaube, fühle, dann erscheint es mir nicht nur so, als ob ich etwas denke, glaube, fühle, sondern dann denke, glaube, fühle ich es tatsächlich. Wenn ich mir bewusst bin und mich so wahrnehme, dass ich mich im mentalen Zustand M befinde, dann befinde ich mich im mentalen Zustand M. Deshalb kann die Bedeutung eines Ausdrucks für Mentales niemals so festgelegt werden, dass ich in einem Sinne (Intension I) glaube, mich im Zustand M zu befinden, während ich mich in einem anderen Sinne (Intension II) tatsächlich gar nicht im Zustand M befinde. Die Unterscheidung von Intension I und Intension II ergibt für Ausdrücke für Mentales keinen Sinn, oder anders gesagt: Intension I und Intension II fallen bei Ausdrücken für Mentales immer zusammen. Die gesamte Cogito-ergo-sum-Überlegung bei Descartes beruht auf dieser Einsicht. Intension I und Intension II oder – was jetzt tatsächlich auf dasselbe hinausläuft – metaphysische und epistemische Möglichkeit fallen bei Bewusstseinszuständen zusammen. Deshalb darf Chalmers von seinen beiden Prämissen auf die Falschheit des Physikalismus schließen. Wir dürfen Chalmers Zombie-Argument daher so hinschreiben:

1. *Prämisse:* Wenn der Physikalismus wahr ist, ist es metaphysisch unmöglich (im Sinne von Intension II unmöglich), dass physische Zustände ohne die korrelierten Bewusstseinszustände auftreten.
2. *Prämisse:* Das Letztere ist aber epistemisch möglich (im Sinne von Intension I möglich).
3. *Prämisse:* Ist es epistemisch möglich (im Sinne von Intension I möglich), dass physische Zustände ohne ihre korrelierten Bewusstseinszustände auftreten, so ist es auch metaphysisch möglich (im Sinne von Intension II möglich).
4. *Konklusion:* Also ist der Physikalismus falsch.

Nun versteht man auch, warum Chalmers zwar den Ausdruck „metaphysisch möglich beziehungsweise unmöglich“ gebraucht, ihn aber, will er die Quintessenz seines Arguments prägnant darstellen, so gut wie immer durch den Ausdruck „logisch und begrifflich möglich beziehungsweise unmöglich“ ersetzt. Denn wir dürfen auch so formulieren:

1. *Prämisse:* Wenn Bewusstseinszustände identisch mit physischen Zuständen sind, ist es auf Grund des Identitätsbegriffs logisch und begrifflich unmöglich (widerspruchsfrei), dass physische Zustände ohne die korrelierten Bewusstseinszustände auftreten.
2. *Prämisse:* Das Letztere ist aber epistemisch möglich.
3. *Prämisse:* Ist es epistemisch möglich, dass physische Zustände ohne ihre korrelierten Bewusstseinszustände auftreten, so ist es auf Grund des spezifischen Charakters der Begriffe für Bewusstseinszustände auch logisch und begrifflich möglich.
4. *Konklusion:* Also ist der Physikalismus falsch: Bewusstseinszustände sind nicht identisch mit physischen Zuständen.

## 5. Auf den Schultern von Riesen

Was folgt aus dieser argumentationstheoretischen Fallstudie? Hat die Kontroverse um den Physikalismus und Dualismus seit Descartes Fortschritte erzielt?

Nun, zunächst muss man sehen, dass wir Descartes ein fundamentales Argumentationsschema für den Dualismus verdanken, dem Philosophen heute noch verpflichtet sind. Er hat für eine Begründung des Dualismus gewissermaßen entscheidende Weichen gestellt. In dieser Hinsicht kommt Chalmers über Descartes nicht hinaus. Diese Bemerkung ist keine Kritik, sondern nur eine Feststellung.

Aber Descartes instanziiert dieses Argumentationsschema mit Hilfe der Begriffe „Substanz“ und „Gott“, und insofern belastet er seinen Beweis für den Dualismus mit starken Voraussetzungen. Die meisten Philosophen sind heute nicht mehr bereit, diese Voraussetzungen mitzutragen. Chalmers erlässt uns diese allzu großen Beweislasten, da er in geschickter Weise das Argumentschema durch weniger problematische Prämissen instanziiert, die trotzdem den Dualismus auf eine Weise begründen, die offensichtlich schon Descartes vorschwebte. Unzweifelhaft: Unser Wissen um inferentielle Zusammenhänge ist mit Chalmers gewachsen. Aber noch viel wichtiger sind zwei weitere Entdeckungen. Die im Gegensatz zu Descartes von Chalmers verwendeten Prämissen erscheinen uns zwar heute weniger voraussetzungsreich – aber harmlos und selbstverständlich sind auch sie nicht, denn sie rufen einen gewichtigen Einwand auf den Plan: das berühmte Wasserbeispiel. Das ist die erste Entdeckung. Wie man dem Einwand mit dem Wasserbeispiel begegnen kann, hat uns Chalmers eindrücklich vorgeführt. Das ist die zweite Entdeckung. Beide Entdeckungen erweitern unser Wissen um inferentielle Zusammenhänge. Das ist Wissensfortschritt.

Allerdings, auch das sollte man nicht wegzureden versuchen: Im Kern und unterm Strich betrachtet bedient sich Chalmers in seiner Kritik am Einwand mit dem Wasserbeispiel eines Satzes, der sich gut cartesianisch einholen lässt: Es ist *per definitionem* ein und dasselbe, zu erleben, sich im mentalen Zustand M zu befinden, und sich tatsächlich im mentalen Zustand M zu befinden. Wer diese begriffliche Wahrheit nicht sowieso als kompetenter Sprecher des alltagspsychologischen Vokabulars kennt, kann sie bei Descartes nachlesen und lernen. Auch wenn es die formalen Semantiker und Logiker nicht gerne hören: Für diese Einsicht Descartes' muss man sich nicht in die Einzelheiten einer zweidimensionalen Semantik vertiefen.

Bestätigt unsere Fallstudie Wittgensteins Nestroy, der für die Philosophie allzu große Fortschrittserwartungen deutlich dämpft? Descartes hat im Ansatz ein überaus starkes Argument zum Dualismus vorgelegt. Bei allem Fortschritt in der Philosophie: Die großen Philosophen veralten nicht. Sie reden immer weiter mit. Descartes ist ein solch großer Philosoph. Er redet in Wahrheit bei Chalmers die ganze Zeit ein gewichtiges Wort mit. Erinnert

man sich an die großen Denker in der Philosophie und würdigt deren Leistung, muss man unumwunden einräumen: „Überhaupt hat der Fortschritt in der Philosophie das an sich, dass er viel größer aussieht, als er wirklich ist.“ Das sollte diese kleine Argumentanalyse demonstrieren. Sie endet mit hin nicht mit einer Kritik an Chalmers. Im Gegenteil, wir verdanken ihm Fortschritt in der Philosophie. Doch noch wichtiger ist: Die Analyse muss mit einem sehr großen Lob für Descartes enden. Auf den Schultern dieses philosophischen Riesen steht jeder Philosoph, steht nicht zuletzt Chalmers.

### Summary

The paper deals with the metaphilosophical problem of theoretic progress in philosophy. The considerations are based on the central thesis: Theoretic progress in philosophy can consist, among others, in an increasing survey of how philosophically relevant propositions are connected inferentially. This central thesis is illustrated and examined by a little case study about the reasoning of Descartes and Chalmers in favour of mind-body-dualism. The result: actually, the reasoning of Chalmers has augmented our knowledge about premises from which the mind-body-dualism can be inferred. But this theoretic progress is less important than one may suppose at first glance, because the famous argument of the zombie by Chalmers does not differ fundamentally from the argument by Descartes in his “Meditations”.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL  
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goetze@gmail.com

PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ

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

PROF. DR. HOLM TETENS

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

UNIV.-PROF. DR. CLAUD ARNOLD

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claud.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

## Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983)<sup>1</sup>

VON CLAUDIUS ARNOLD

Als sich Luis Martin, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (= GJ) von 1892 bis 1906, die Förderung der eigenen Ordensgeschichte zum Anliegen machte und damit die beeindruckende Serie der „Monumenta Historica Societatis Jesu“ sowie die historischen Monographien, allen voran die Duh’sche über die Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge (1907–1928), auf den Weg brachte, hatte er eine feste Vorstellung vom Zweck dieses Unternehmens:

Martin dachte dabei, durch die Tischlesung, speziell in den Ausbildungshäusern, den Geist der Mitbrüder im Sinne des Ordens zu formen. Denn der Historiker, so schrieb er, könne hier mehr auf die Mitbrüder wirken als der General oder die sonstigen Obern: der General schreibe hin und wieder Briefe über ganz bestimmte Punkte; der Historiker der GJ könne jedoch gleichsam bei jeder Mahlzeit zu den Mitbrüdern sprechen und so in den Geist des Instituts einführen (II, 4).

Man möchte der Deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu fast die Wiedereinführung des *Silentium* und der Lesung bei Tische wünschen, denn sie verfügt nun über ein *opus permagnum*, das in Fortführung der Duh’schen Geschichte der deutschsprachigen Assistenten in der alten GJ die Geschichte der neuen GJ in Deutschland und der Schweiz seit 1814 rekonstruiert. Klaus Schatz hat es nach fünfzehnjähriger Forschungsarbeit in einem Guss auf einen Schlag vorgelegt – eine bewundernswerte Leistung eines Kirchenhistorikers, der sich schon zuvor durch andere *opera magna* – vor allem seine Geschichte des I. Vaticanum – in die Annalen der Geschichtswissenschaft eingeschrieben hat. Man wird Klaus Schatz und der Intention des Werkes nicht Unrecht tun, wenn man annimmt, dass er als Leser seines Werkes zunächst einmal seine Mitbrüder und als ersten Zweck die kritische Selbstprüfung der heutigen GJ im Horizont ihrer eigenen Geschichte vor Augen hatte. Diese ordensgeschichtliche Zweckbestimmung bedingt dabei eine bestimmte Aszese der Darstellung; indem diese versucht, die ganze Breite des Lebens der Gesellschaft in Deutschland in den Blick zu fassen – alle Häuser, alle Wirkungsfelder, alle wichtigen Personen – muss sie sich Knappheit im Einzelnen auferlegen, sogar bis hin zu einer gewissen Kargheit bei der Angabe kontextualisierender Sekundärliteratur in den Fußnoten. Dies ergibt sich aus der Logik der Darstellung und kann umso leichter geschehen, als Klaus Schatz schon vertiefende flankierende Einzelstudien, etwa zu den deutschen Jesuiten in der Modernismuskrise, vorgelegt hat. So entsteht in großer darstellerischer Konzentration und Disziplin ein wirklicher Gesamtaufritt, der als solcher dann auch höchsten Wert für die allgemeine (Kirchen-) Geschichte hat. Grundlage dafür ist eine erschöpfende Benutzung der relevanten kirchlichen und staatlichen Archivüberlieferung (unterstützt durch Dr. Peter Häger auf einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Projektstelle), zu der die penible Auswertung der gedruckten Quellen und Literatur (Nachrufe etc.) sowie eine außerordentlich große Zahl von Interviews mit Zeitzeugen aus der GJ und darüber hinaus treten (hier unterstützt durch Dietmar Bauer SJ). Das „jesuitische Glossar“ im fünften Band ermöglicht auch dem nicht-katholischen beziehungsweise nichtjesuitischen Leser den bequemen Eintritt in den Mikrokosmos der deutschen GJ. So kann er sich auf den Weg durch vier Bände Darstellung machen, getragen von der nüchtern-souveränen Prosa von Klaus Schatz, der die Dinge stets auf den Punkt zu bringen weiß und dabei auch die unver-

<sup>1</sup> K. Schatz, Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983), 5 Bände, Münster: Aschendorff 2013. Band 1: 1814–1872; XXX/274 S., ISBN 978-3-402-12964-7; Band 2: 1872–1917, VI/321 S., ISBN 978-3-402-12965-4; Band 3: 1917–1945, VIII/451 S., ISBN 978-3-402-12966-1; Band 4: 1945–1983, X/534 S., ISBN 978-3-402-12967-8; Band 5: Glossar, Biogramme, Gesamtregister, V/490 S., ISBN 978-3-402-12968-5.

meidlichen persönlichen Merkwürdigkeiten der Protagonisten und die menschlichen Paradoxien der SJ-Geschichte markiert. Bei aller Aszese der Darstellung fehlt nicht die persönliche Note des Autors: Es entgeht ihm nicht die besondere Repräsentanz der Eisenbahn im sozialen Hintergrund der Patres; immerhin drei Provinziäle hatten Lokführer zum Vater (III, 48 – dies scheint ein gesamt-jesuitisches Phänomen zu sein, da auch der Vater des regierenden Papstes bei der Eisenbahn arbeitete). Mit Liebe zum Detail werden zudem die Ess- und Trinkgewohnheiten im Orden rekonstruiert, der sich vor allem im 19. Jahrhundert durch relativ hohen Fleisch-, Bier- und Weinkonsum auszeichnete (I, 89). Seit dem Ersten Weltkrieg musste dann mittäglicher Kaffee, der auch das Bier langsam verdrängt, die nunmehr kärglicheren Essensrationen ergänzen (II, 155 f.; III, 102).

### **Aufhebung, Zerstreung und Neubeginn in der Schweiz (1773; 1814–1849)**

Bei einem Blick in die einzelnen Bände, der natürlich nicht annähernd erschöpfend ausfallen kann, fällt sofort ein großer Vorzug der Darstellung auf: Der Leser erhält nicht nur eine Geschichte der Jesuiten in Deutschland, sondern zu Beginn jeder Periode werden in souveräner Kennerschaft auf der Basis der neuesten (meist fremdsprachigen) Forschung die Grundzüge der Gesamtentwicklung der GJ geschildert. Dies ist naturgemäß im ersten Band von besonderem Interesse, der sich zunächst der Aufhebung des Ordens, des Intervalls bis zur neuen Gesellschaft und der mühsamen Wiederaufänge in der Schweiz ab 1814 annimmt. Schatz lässt hier ein Panorama der verschiedenen geistigen Strömungen und der Personenzirkel erstehen, die sich in der neuen Gesellschaft zusammenfanden. Auffällig sind hier die „Väter des Glaubens“ (Pères de la Foi), die 1797 von dem jungen Niccolò Paccanari in Rom quasi als „Ersatzjesuiten“ gegründet wurden (I, 27–30). Der charismatische, aber persönlich nicht unproblematische Paccanari versuchte das ignatianische Erbe zu aktualisieren, indem er eine stark gegenrevolutionäre und papalistische Ausrichtung mit einer stärker „mystischen“ Prägung und quasisimonastischer Regeltreue verband. Dieses Erbe wirkte in der späteren deutschen Provinz nach, und im Gesamtorden führte insbesondere der dritte General der neuen GJ, Philipp Roothaan (1829–1853), unter dem spirituellen Leitmotiv „Aszese statt Mystik“ einen zähen Kampf gegen den romantisch-ultramontanen Irrationalismus und gegen einen „Drang zum Mirakulösen“, der „bis weit ins 19. Jahrhundert hinein eine große Gefahr des Ordens blieb“ (I, 37). Der neuerdings von Hubert Wolf rekonstruierte Fall Joseph Kleutgen beweist, dass dabei zumindest in diesem Einzelfall entgegen der idealtypischen Unterscheidung von Otto Weiß zwischen „romantisch-supranaturalistischem“ und „neuscholastisch-rationalistischem“ Ultramontanismus (vgl. I, 37, Anm. 12) auch vermeintlich „rationale“ Neuscholastiker „mystizistisch“ bedroht sein konnten. Es ist wohl Roothaan zu verdanken, dass, aufs Ganze gesehen,

innerhalb der Bandbreite ultramontaner Frömmigkeit der jesuitischen Spiritualität ein Zug des Nüchternen, Rationalen eigen war, gegen alle Tendenzen zum Schwärmerischen, Wundersüchtigen, Exaltierten, ja Okkultischen (I, 37).

In seiner Schrift „De ratione meditandi“ von 1836 legte Roothaan auch bei den Exerzitien, die er in ihrer 30-tägigen Vollform wieder in der Gesellschaft einführte, deshalb den Akzent ganz auf das Voluntaristische und Methodische, also auf das Diskursive des Gebets. Ein Echo findet diese Haltung in der nüchternen Spiritualität des Novizenmeisters Moritz Meschler, der im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts stark prägend auf die deutsche GJ wirkte (II, 82–88).

### **Rückkehr nach Deutschland und neue Verbannung (1849–1917)**

War die deutsche Jesuitenprovinz in der Schweizer Periode (bis zur Vertreibung im Kontext des Sonderbundkrieges) fast ausschließlich zum „Lehrorden“ mit Kollegien in Brig, Sitten, Fribourg und Schwyz geworden, so weiteten sich die Aufgabenfelder, als

die Gesellschaft ab 1849 auch wieder im Deutschen Bund Fuß fassen konnte. Die Verreibung aus der Schweiz setzte Kräfte für die Seelsorge an deutschen Auswanderern in den USA (Buffalo-Mission) und in Brasilien (Rio Grande do Sul) frei; ab 1854 wurde die Deutsche Provinz auch mit der Bombay-Mission (mit der Belastung durch das „goanesisches Schisma“) betraut (I, 242–257). In der Seelsorge in Deutschland spielten vor allem die Volksmissionen wieder eine wichtige Rolle. Dabei vertraten die Jesuiten zwar eine entschieden ultramontane Kirchlichkeit, versuchten aber auch, übergroße Polarisierung in den Gemeinden zu vermeiden, und bemühten sich, die „liberale“ Minderheit zu gewinnen (I, 156). Im Bereich Wissenschaft und Schriftstellerei war die Frontstellung gegen die „deutsche Theologie“ schon in der Schweizer Periode deutlich; allerdings wurde eine wirkliche Neuanknüpfung an die „eigentliche Scholastik“ erst Jahrzehnte später durch Joseph Kleutgen, Wilhelm Wilmers (Verfasser der doktrinen Dokumente des Kölner Provinzialkonzils von 1860) und Theodor Meyer geleistet (I, 68; 222 f.) Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Syllabus von 1864 traten auch die „Stimmen aus Maria Laach“ an die Öffentlichkeit und vertraten eine extreme Interpretation dieses „unfehlbaren“ Dokumentes (I, 223–228), das später, zumindest in den Reichstagsdebatten, auch einen Vorwand für das kulturkämpferische Verbot des Ordens im Deutschen Kaiserreich bieten sollte (I, 259–274). Andererseits fanden sich während des I. Vaticanum deutsche Jesuiten sowohl auf der Seite der extremen wie der gemäßigten Infallibilisten (I, 228–235).

„Die Zeit der Verbannung“ aus dem Deutschen Reich (1872–1917) sah trotz aller Widrigkeiten eine beträchtliche Expansion der deutschen GJ, die von ihren Zufluchtsorten in den Niederlanden, England und Österreich aus weiterhin ins Reich hineinwirkte und dort in verschiedener Weise auch personell, ab 1904 sogar in „Stationen“ präsent war. Eine interessante Frage, die den ganzen dieser Zeit gewidmeten zweiten Band des Werkes durchzieht, ist die nach der Haltung der GJ zur Nationalisierung. Der schon erwähnte Novizenmeister Moritz Meschler schärfte die Unverträglichkeit von GJ und Nationalismus ein:

1. Er widerspricht ganz u. gar unserem Beruf. Wir sind ein Weltorden u. als solcher sollen wir in alle Welt zu gehen bereit sein, überall sind wir zu Haus (Jesuit = Kosmopolit).
2. Er ist nichts als Selbstsucht u. Eigenliebe. Wenn man in eine Nation verkeilt ist, so ist das nichts anderes, als in sich selbst verkeilt sein [...].
3. Dadurch setzen wir uns nur Unzuträglichkeiten aus [...]. Zwar fordert die rechte Ordnung der Liebe besondere Sorgfalt für die Eltern, das Vaterland etc. aber nie darf es auf Kosten der anderen geschehen. –
4. Endlich ist es eine Ungerechtigkeit. Bei jeder Nation findet sich, wie bei jedem Individuum, Gutes und weniger Gutes, überall menschelt es eben [...]. (II, 84 f., FN 408).

Ähnlich „hellsichtige Kritik am Nationalitätsprinzip“ fand sich in den „Stimmen aus Maria Laach“ (II, 120). Trotz dieser klaren Abgrenzung stand der Orden „in der Heimat unter dem Druck, um die Rückkehr zu erreichen, seine ‚nationale Zuverlässigkeit‘ unter Beweis zu stellen“ (I, 185), was sich besonders auf die Seelsorge an den deutschen Auswanderern auswirkte. In den Pfarreien der Buffalo-Mission wurde eine deutsche kirchliche Kultur mit deutschen Kirchliedern, deutschen Schulen und Vereinen sowie deutschen Ordensschwwestern gepflegt (ebd.). Auch in Brasilien bemühte man sich erfolgreich, ein katholisches Milieu nach deutschem Vorbild aufzubauen, bis hin zur Abhaltung der Katholikentage von Riogrande do Sul ab 1898 (II, 212). Damit einher ging eine Vernachlässigung der Luso-Brasilianer, zu denen die deutschen Patres keinen Zugang fanden. Der Ernst des deutschen Wesens bliebe den prinzipienlosen und äußerlichen Brasilianern fremd, weshalb die Franzosen die geeigneteren Missionare für Brasilien seien, stellt ein Gutachten für den Provinzial von 1915 fest (II, 216 f.). Erfolgreicher war der wohlwollende Paternalismus der Deutschen hingegen bei den Sioux in South Dakota, welche die „Schwarzröcke“ als Beschützer schätzten (II, 198–202). Auch bei der Ordensdisziplin entstanden Inkulturationsprobleme; in der Buffalo-Mission stießen etwa die mit Rücksicht auf die amerikanische Temperanzbewegung gemachten Versuche zur Reduktion des Bierkonsums auf wenig Gegenliebe. Das deutsche Bier

wurde tatsächlich zum nationalen Markenzeichen, dem man nachrühmte, den Whisky-Genuss reduziert zu haben (II, 197) (Tatsächlich wurde später die Prohibition als anti-deutsche und antikatholische Maßnahme interpretiert, wie sich etwa an den Reiseberichten von Paul Maria Baumgarten ablesen lässt). Schließlich nutzten auch die deutschen Jesuiten den Ersten Weltkrieg als Chance zur nationalen Reintegration, selbst wenn die „Stimmen der Zeit“ kein so ausgeprägtes Feindbild zeichneten wie die „Études“ der französischen Jesuiten (II, 314–318). Die alten Reserven gegen den Nationalismus schwanden dann zum Teil noch weiter in der ersten Phase des „Dritten Reiches“ (s. u.).

Interessante Perspektiven tun sich im zweiten Band auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht auf. Hier stand die Entwicklung unter dem Vorzeichen der „Gleichschaltung im thomistischen Sinne, die [unter Leo XIII.] mehrere Opfer kostete“ (II, 3) sowie des Antimodernismus Pius' X. Diese Vorgaben wurden für die GJ auch in Form der neuen, von General Wernz 1909 erlassenen Studienordnung wirksam, nach der „alles auf die scholastische Philosophie konzentriert und hingeordnet“ zu sein hatte (II, 93). Hatte im englischen „Ditton Hall“, wo sich von 1872 bis 1895 die theologische Ausbildung befand, noch eine relativ „liberale“ Atmosphäre geherrscht, kam es dann in Valkenburg zu einer „anti-modernistischen Säuberung“ (II, 135–142), die vor allem den Exegeten Franz von Hummelauer (mit seiner äußerst gemäßigt „progressiven“ Haltung in der Inspirationsfrage) traf. Die Langzeitproblematik der Modernismuskrise zeigt sich in den Auswirkungen des Falles auf den „Cursus Scripturae Sacrae“, um dessen Fortsetzung zwischen Rom und Deutschland (mit maßgeblicher Beteiligung von P. Bea) bis 1960 diskutiert wurde (II, 104–106). Trotz aller Widrigkeiten wurde dennoch auf exegetischem und historischem Gebiet bleibend wertvolle „positive“ Arbeit geleistet, wie sie sich paradigmatisch mit den Namen von Franz Zorell und Franz Ehrle, dem späteren Kardinal, verbindet. Die GJ fand damit auch in Fächer hinein, die sich in dezidiert abgrenzung von der *Ratio studiorum* der Alten GJ entwickelt hatten (I, 10: „Man kann sagen, daß das Grab der GJ zur Wiege dieser Fächer wurde“).

Auf der Ebene des gesellschaftlichen Antimodernismus ist die Haltung der „Stimmen“ sehr interessant, die sich ab 1909 unter dem der „Kölner Richtung“ im Gewerkschaftsstreit verbundenen P. Krose von ihren vormals integralistischen Positionen verabschiedeten, was ab 1913 zu römischer Kritik, insbesondere an Artikeln von P. Lippert, führte (II, 142–146). Peinliche Auswirkungen hatten die konservativen Vorgaben der römischen Ordensleitung unter General Martin schon 1902, als dieser sich in der Diskussion um die Milderung des Jesuitengesetzes im Rahmen des „Toleranzantrages“ der Zentrumspartei außerstande sah, die Fortgeltung des *ius gladii* gegen die Häretiker zu verneinen (II, 301–303). Sehr zu Recht betont der Verfasser, dass gerade die Modernismuskrise ein Exempel gegen die dem Orden von außen oft angedichtete Homogenität ist (II, 151). In der Wahrnehmung der „reformkatholischen“ Universitäts-theologie dominierte freilich die antimodernistische Seite der Jesuiten, mit Vertretern wie P. Kneller, der sich mit dem Tübinger Franz Xaver von Funk auseinandersetzte (II, 118), sich allerdings auch große Verdienste um die Pastor'sche Geschichte der Päpste erwarb (II, 113).– Über diese großen Zusammenhänge hinaus findet sich gerade in der Beschreibung des Innenlebens der GJ eine Vielzahl von interessanten Aspekten. So litten auch die Scholastiker um 1900 an „Nervosität“ und partizipierten damit an der gesellschaftlichen Modekrankheit der „Neurasthenie“ im „nervösen Zeitalter“ (Joachim Radkau). Ein Grund dafür mag der übervolle Stundenplan gewesen sein, in dem schon die viertelstündige Danksagung nach der Messe – die Scholastiker mussten im Gegensatz zu den Brüdern nicht vor, sondern in der Messe kommunizieren – ein ernsthaftes Zeitproblem darstellte (II, 152–154). Die Diskussionen gingen übrigens auch nach 1918 weiter: Wegen anhaltender Nervenprobleme erhielten die Scholastiker in Valkenburg schließlich 1931 gewisse Erleichterungen im Tagesablauf (III, 69). Im Geiste der liturgischen Bewegung durften die Brüder ab den 1930er Jahren auch in der Messe kommunizieren, obwohl dadurch Arbeitszeit wegen der Danksagung nach der Messe verloren ging. Zeitungslektüre blieb ihnen, wie 1860 von General Beckx bestimmt, weiterhin versagt (III, 104f.).

## „Entfaltung in Freiheit und neue Verfolgung (1917–1945)“

Der dritte Band zeigt zunächst in eindrucksvoller Weise, wie auch die GJ in Deutschland vom „Ordensfrühling“ und der veränderten politisch-gesellschaftlichen Lage nach dem Ersten Weltkrieg profitieren konnte.

Die eine deutsche Provinz teilt sich in zwei, schließlich drei; es entstehen die großen Kollegien in Pullach und Frankfurt (Sankt Georgen), die Schulen in Bad Godesberg und Berlin, schließlich (wenngleich schon in einem veränderten Kontext) in St. Blasien (III, 13).

Eines der Leitthemen, die den Band durchziehen, ist die Haltung der GJ zu den neuen Bewegungen nach 1918, insbesondere zur Jugendbewegung und zur Liturgischen Bewegung. Die Wahrnehmung war hier ambivalent: Starke Spannungen mit General Ledóchowski, aber auch innerhalb der deutschen GJ entstanden Kongregationen um die Mitarbeit im Bund Neudeutschland und um die Verhältnisbestimmung zu den Marianischen. Gefährvoll schienen dabei der „Subjektivismus“ und das emanzipatorische Pathos der Jugendbewegung (III, 234–244). Entsprechend wurden dann auch die aus dem Bund Neudeutschland (=ND) kommenden Novizen in Valkenburg zunächst als „sentimental, weich“ und „subjektivistisch“ empfunden (III, 51). Die asketische Haltung lockerte sich dann aber unter dem Novizenmeister Wilhelm Flosdorf (ab 1934), der Akzente der Bewegungen (Jugend, Liturgie, Bibel) aufnahm (III, 54). Auch in den Schulen (hier konkret Feldkirch) legte man schließlich im Geiste der Jugendbewegung Wert auf eine „größere Erziehung zur Selbständigkeit“ und schraubte das hergebrachte Überwachungssystem („Wo ich bin und was ich tu, schau mir zwei Jesuiten zu“) zurück (III, 182). In den Studien suchten viele Scholastiker, die vom Erlebnis des Ersten Weltkriegs geprägt waren, neue Wege jenseits der Scholastik. Die jugendbewegte Sehnsucht nach Authentizität und Ursprünglichkeit drängte zugleich zu einer „Wiederentdeckung des ‚Ignatianischen‘, die dieses von ‚monastischer‘ Überfremdung zu befreien suchte“ (III, 62). Dennoch gab es gerade in den 1920er Jahren viel Skepsis gegenüber der Jugendbewegung, die durch Provinzial Bea (über ihn speziell: III, 206–208) auch Eingang in die Wahrnehmung des Nuntius Pacelli fand (vgl. dessen Schlussrelation von 1929, ediert von Unterburger und Wolf). Die „Zeitschrift für Asese und Mystik“ wurde Anfang 1925 gegründet, um die ignatianische Spiritualität, vor allem die Exerzitien gegen benediktinische Verfechter der „Liturgischen Bewegung“ zu verteidigen. Die Auseinandersetzung drehte sich um „objektive“ und „subjektive“ Frömmigkeit (III, 95; 220–224), auch die Abgrenzung von einem neuen „Quietismus“ und einer rein „ontischen“ Frömmigkeit spielte hierbei eine Rolle (III, 59; 219). Alarmiert war insbesondere der Ordensgeneral Ledóchowski, der, inspiriert von einem Gutachten des Valkenburger Moraltheologen Franz Hürth, insbesondere den Fall Joseph Wittig und den Austritt Otto Karrers für symptomatisch hielt, während die jüngere Generation in der Provinz und zumal die „Stimmen der Zeit“ mit Erich Przywara hier differenzierter dachte (III, 216–224). Zumindest der Fall Wittig half der Provinz allerdings in der Auseinandersetzung mit dem General: Dieser hatte das Seminarprojekt für Frankfurt, die „Hochburg des Judentums und des Liberalismus“, zunächst abgelehnt, sah aber unter dem Eindruck des Falles Wittig doch die Notwendigkeit, Diözesanpriester „in der alten bewährten scholastischen Philosophie und Theologie“ zu unterrichten (III, 29–33). Die Prägung durch die Jugendbewegung ging dennoch auch tief in die GJ selbst hinein, wie sich gerade im Zweiten Weltkrieg zeigen würde.

Ein zweites Leitthema des dritten Bandes betrifft unvermeidlicherweise die Haltung der GJ im politischen Kontext. Obwohl hier pauschalisierende Aussagen schwierig sind, ist doch festzuhalten, dass etwa die „Stimmen der Zeit“ unter den führenden katholischen Zeitschriften der Weimarer Zeit am republikfreundlichsten waren. Der persönlich wohl eher monarchistisch gesinnte General Ledóchowski (der in seiner Jugendzeit Page am Kaiserhof in Wien gewesen war) mahnte nur zuweilen zu Neutralität und Indifferenz (III, 209 f.). Diese republikfreundliche Haltung der deutschen GJ war

durchaus angemessen, wenn man bedenkt, welche Breitenwirksamkeit (etwa durch die Düsseldorfer Rednerturme; III, 244–249) die freiheitliche Verfassung der GJ ermöglichte. Mit „Unter dem Druck des Dritten Reiches“ bietet der Band schließlich die erste Gesamtdarstellung der Geschichte der deutschen Jesuiten in dieser Zeit (III, 323–451). Anfängliche Hoffnungen auf ein Arrangement mit den neuen Machthabern, wie sie sich etwa in der im Orden selbst umstrittenen, differenziert zu beurteilenden Einführung der HJ in St. Blasien oder „den heute peinlich wirkenden“ Ausführungen von Ludwig Koch zum Nationalismus im Jesuiten-Lexikon von 1934 (III, 328–335) niederschlugen, wichen bald der Konfrontation (etwa in den Apologetischen Vorträgen von P. Mario von Galli) und weitreichendster staatlicher Repression. Insgesamt landeten sieben deutsche (gegenüber 68 polnischen) Jesuiten im KZ Dachau. „651 Jesuiten wurden zur Wehrmacht eingezogen, davon 537 aus den drei deutschen Provinzen“. Die Mehrheit davon diente als Sanitäter; es wurden allerdings nicht nur Scholastiker und Brüder, sondern auch Patres zum Dienst an der Waffe herangezogen. Wie Antonia Leugers festgestellt hat, rechtfertigten vor allem die aus der Jugendbewegung stammenden Jesuiten ihren Waffendienst als Einsatz für ein christliches (nicht ein nationalsozialistisches) Deutschland und als Martyrium im Kampf gegen den Bolschewismus (III, 396 f.). Drei Fallbeispiele, die erstmals zusammenfassend beziehungsweise auf der Basis neuer Quellen dargestellt werden, schließen sich an: Der Fall von Josef Spieker verdeutlicht,

in welchem Maße [General] Ledóchowski bemüht war, Konfrontation mit dem NS-Regime zu vermeiden, selbst um den Preis des Einsatzes geistlicher Mittel wie des Befehls unter Berufung auf das Gehorsamsgelübde [...] (IV, 427).

Große Schwierigkeiten hatte auch Friedrich Muckermann, nach Alfred Delp der bekannteste Jesuit im Widerstand gegen den NS, der nur knapp im Orden gehalten werden konnte (IV, 437). Das letzte Fallbeispiel betrifft die Verlegung des in Innsbruck geschlossenen Canisianums nach Sitten – eine Schließung, welche übrigens vom Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle in einem *Pro Memoria* empfohlen worden war, und zwar als Vergeltung für die antimodernistische Tätigkeit der Fakultät vor 1914. Die Verlegung konnte angesichts der schweizerischen Gesetzeslage nur um den Preis der Säkularisierung von sechs Patres gelingen, was zu schweren internen Verwerfungen führte (IV, 437–449). Mit seiner gewohnten Fähigkeit zur Synthese rundet Klaus Schatz auch dieses monographische Kapitel ab: „Der Anti-Jesuitismus der Nationalsozialisten war einheitlicher und konsequenter als der Anti-Nationalsozialismus der Jesuiten.“ Im Vergleich zu den Benediktinern und dem Weltklerus habe es eigentliche Nationalsozialisten aber nicht gegeben, selbst wenn in den ersten Jahren des „Dritten Reiches“ die Differenz zwischen auf Arrangement oder auf Konfrontation setzenden Jesuiten wie Gundlach, Muckermann oder den Brüder Galli deutlich war (III, 450 f.).

### „Wiederaufbau und Anzeichen der Krise (1945–1965)“

Der vierte Band für die Jahre nach 1945 bietet schließlich die Teile, bei denen quellenmäßig (in der Verknüpfung und kritischen Abwägung von schriftlicher und mündlicher Überlieferung) und darstellerisch in besonderer Weise Neuland zu betreten war. Eindrücklich ist gerade in diesem Band die Vernetzung der Geschichte der deutschen Provinzen mit derjenigen des Gesamtordens gelungen. Von Rom aus blickten nach dem Krieg mit General Janssens und dem Assistenten Piet van Gestel, der KZ-Häftling in Dachau gewesen war, zwei regelstrenge Niederländer auf die deutschen Provinzen, welche sich zunächst um den Wiederaufbau und dann um die Stabilisierung der Tätigkeitsfelder zu mühen hatten. Die Jahre der Expansion waren vorbei. Die Krise der Observanz auf alten und neuen Gebieten (Talar, Klausur, Tagesordnung, Gehorsamsverständnis, Anrede Du oder Sie, Umgang mit dem Fernsehen), durchzog die ganze Zeit bis 1965 (IV, 75–97). Auch in den Schulen wurde zum Beispiel der tägliche Messbesuch der Internatschüler zum Problem (IV, 161–164). Karl Rahner bemühte sich schon Mitte der 1950er

Jahre um ein neues Gehorsamsverständnis, indem er dieses weniger auf die kleinen alltäglichen Regeln, sondern vielmehr auf die „Übernahme eines Lebens in der Nachfolge Christi in konkreter kirchlicher Verfaßtheit“ bezog (IV, 96). Hiergegen gab es allerdings ordensinterne Kritik, die den Gehorsam rein supranaturalistisch begründete und seine Vollendung in der Befolgung unsinniger Befehle erblickte (IV, 97). Trotz dieser krisenartigen Erscheinungen, die schon auf den Umbruch nach dem Konzil hindeuteten, lässt sich für die Zeit nach 1945 in anderer Hinsicht eine äußerst positive Bilanz für die deutschen Jesuiten ziehen:

Die Mitgestaltung der politischen und sozialen Ordnung der Bundesrepublik durch Patres wie Hirschmann, Nell-Breuning und Wallraff, der (freilich im einzelnen kaum zu bestimmende) Einfluß von Bea, Gundlach, Leiber und Hürth unter Pius XII., danach das Wirken von Bea, Rahner, Semmelroth, Hirschmann, Grillmeier und Wulf auf dem 2. Vatikanum, schließlich von Bertsch, Hirschmann, Nell-Breuning und Wulf auf der Deutschen Synode, bilden jeweils einmalige Höhepunkte geschichtlicher Wirksamkeit (IV, 104).

Dabei gab es in gesellschaftspolitischer Hinsicht bei der Frage „Einheitsgewerkschaft oder Christliche Gewerkschaften?“ ab 1955 Spannungen mit einigen Bischöfen (vor allem Keller von Münster) und innerhalb des Ordens, wo P. Reichel gegen P. Gundlach entschieden für den DGB eintrat (IV, 170–177). In der Seelsorge hielt man nicht nur am Bewährten fest (unter anderem ND und MC [= Marianische Congregation]), sondern suchte neue missionarische Wege – am prominentesten tat dies P. Leppich, „das Maschinengewehr Gottes“ (IV, 147–152). In der Theologen- und Priesterseelsorge verstärkte sich die Dominanz des Ordens eher noch: In der Südprovinz hatte der Orden ab 1950 die Spiritualsposten in allen Priesterseminaren mit Ausnahme des Tübinger Wilhelmsstiftes inne (IV, 152).

### „Der Umbruch (1965–1983)“

Mit besonderem Interesse wird man die abgewogene Darstellung des großen Umbruchs durch die 31. Generalkongregation der GJ (1965/1966) und den epochalen Wandel im Generalat von Pedro Arrupe zur Kenntnis nehmen, den man „nicht ganz zu Unrecht als Stifter einer ‚dritten GJ‘“ bezeichnet hat (IV, 344). Auf der einen Seite steht dabei der Abschied von alten Normen: „Die konkrete z. T. quasi-monastische Ordnung vor allem der großen Häuser brach zusammen.“ (IV, 343) Auf der anderen Seite stehen neue spirituelle Impulse, die vor allem von einem neuen Verständnis der Exerzitien ausgehen und sich auch auf die Dynamik des Apostolats auswirken. Im Streit um die Enzyklika „Humanae vitae“, die bei aller berechtigten historischen Differenzierung wohl doch die entscheidende Wegmarke im Pontifikat Pauls VI. darstellt, wandten sich die Provinziäle der deutschen West- und Südprovinz an General Arrupe und verdeutlichten ihm, dass die GJ von ihm nicht zu einer eindeutigen Stellungnahme für die Enzyklika verpflichtet werden könne. Beigelegt war ein entsprechendes Gutachten von Sankt Georgener Professoren, als theologische Ghostwriter fungierten in der Sache insgesamt die Patres Rahner und Hirschmann. Arrupe akzeptierte schließlich einen ehrfürchtigen Dissens ohne aggressive antipäpstliche Kritik (IV, 362–267).

Wahre historische Kärnerarbeit ist gerade im vierten Band in der Geschichte der zahlreichen Häuser der drei deutschen Provinzen enthalten, die schon rein quantitativ die Darstellung dominieren. Bei den Hausgeschichten muss man gerade in der neuesten Zeit die Fähigkeit zur konzentrierten Darstellung und zur Objektivierung bewundern (vgl. dazu die Reflexion des Autors: IV, 335f.). Persönliche Erfahrungen von Schatz, der ja selbst Teil der Geschichte dieses Bandes ist, meint man am ehesten noch bei der Schilderung der spartanischen Verhältnisse und der konditionsabhängigen Fahrradausflüge im Noviziat Eringerfeld zu vernehmen (IV, 193f.). Eine gewisse Betroffenheit klingt auch bei der Schilderung der mangelnden Berücksichtigung der Kirchengeschichte in der Sankt Georgener Studienordnung von 1970/71 durch: „Hier

wirkten wohl zwei Faktoren zusammen: die traditionelle Unterbewertung der Kirchengeschichte im jesuitischen Studiensystem und die Geschichtsfremdheit der 68er-Generation“ (IV, 453). Zur Objektivierung tritt die Fähigkeit zur Beschränkung auf das Wesentliche der Darstellung. Allein hinter den wenigen treffenden Zeilen, die Klaus Schatz zu der kleinen Residenz in Ravensburg bietet (IV, 282; 495 f.), verbirgt sich Stoff für eine ganze Studie zum religiösen Mentalitätswandel nach 1960. Es sei dem Rezensenten, in dessen Heimatpfarrei die Residenz lag, gestattet, diesen Stoff ein wenig auszuspinnen: In Ravensburg wirkte jahrzehntelang der Religionslehrer P. Georg Kastner („PaKa“), ein Jesuit „alter Schule“, der noch in den 1980er Jahren dramatische Arme-Seelen-Predigten halten konnte, aber nach 1968 mit seinem unter anderem stark auf seiner Indien-Erfahrung (1933–36) aufbauenden Stil im Gymnasium nicht mehr ankam („und da kam ein armes Heidenkindlein zu mir und fragte: Pater, wie kann ich in den Himmel kommen?“). Seine asketische Gestalt mit dem durchdringenden Blick („Werde Priester und werde es ganz!“) und den schmalen, bei der Präfa-tion nervös zuckenden Fingern schien (*sit venia verbo!*) direkt Wilhelm Busch entsprungen. Auch als äußerst aktiver Krankenseelsorger ab 1972 erregte P. Kastner, wohl zu Unrecht, eine gewisse antijesuitische Unruhe bei manchen prospektiven Erben älterer Patientinnen. Sein Plan, sich nach dem Schuleinsatz ganz der Seelsorge für die „Zigeuner“ im ehemaligen Lager Ummenwinkel zu widmen, war vom zuständigen Stadtpfarrer, einem betont nüchternen Rottenburger Diözesanpriester, durchkreuzt worden. Wenig erbaut war Kastner von der öffentlichen Unterstützung von P. Jalics für die SPD bei der Bundestagswahl 1972, die den Jesuiten im „schwarzen“ Ravensburg Misstrauen eintrug. Im Gegensatz zu der eher skeptischen mittleren Generation (verkörpert durch P. Reithmeier) stellte sich Kastner aber ab 1980 voll hinter die Umgestaltung der örtlichen KSJ zu einer charismatischen Bewegung US-amerikanischen Zuschnitts durch den jungen P. Fred Ritzhaupt. Trotz zeitweise starker Spannungen mit der BDKJ-orientierten Jugendarbeit in der Stadt – aus der heraus eine anonyme Schaufenster-Aufkleberaktion lanciert wurde: „Wenn Dein Gott tot ist, nimm doch mich. P. Fred.“ – war dies quasi die dritte „jesuitisch“ inspirierte religiöse Mobilisierung Oberschwabens nach der gegenreformatorischen im 16./17. und der ultramontanen im langen 19. Jahrhundert, mit starker Nach- und Breitenwirkung. Das für das neue „Christliche Jugendzentrum“ umgewidmete KSJ-Gelände ging im Übrigen auf ein Legat aus dieser Zeit zurück: Der „Ignatianische Männerbund“ in Ravensburg schickte um 1900 zahlreiche Exerzitanten in das Exerzitienhaus Tisis bei Feldkirch, unter ihnen der ledige Gärtnermeister Franz Xaver Geiger, der seinen Besitz dem ersten Männerorden vermachte, der sich in Ravensburg innerhalb von hundert Jahren niederlassen würde.

Nicht vergessen werden darf schließlich, dass Klaus Schatz mitlaufend in den vier Bänden auch eine Geschichte des Collegium Germanicum sowie der im 20. Jahrhundert an Zahl und Bedeutung zunehmenden deutschen jesuitischen Präsenz in Rom bietet. Erwähnt seien hier nur für den vierten Band die Rolle deutscher Jesuiten als Ratgeber Pius' XII. (Leiber, Bea, Gundlach, Hentrich – zu den Quietismus-Studien des letzteren im Vorfeld der Seligsprechung Innozenz' XI. siehe jetzt übrigens auch die Studien von Schwedt und Arnold) (IV, 303) sowie der theologische Konflikt des Repe-titors P. Gumpel mit den Germanikern Küng, Casper, Fischer, Hünemann, Lengsfeld, Loretz und Seibel, die, unzufrieden mit dem Angebot Gregoriana, neue theologische Wege (auf den Spuren Rahners, von Balthasars usw.) suchten (IV, 299). Der Band endet mit „zwei heiklen Exkursen“ zu den Austritten aus der GJ und zu den Missbrauchsfällen (IV, 523–534).

Das Gesamtwerk schließt mit einem stattlichen fünften Band, der nicht nur die üblichen Quellen- und Literaturnachweise sowie ausführliche Register bietet, sondern darüber hinaus das schon genannte Glossar, Statistiken, Verzeichnisse von Häusern und Amtsträgern – und nicht zuletzt auf 350 Seiten die Biogramme der im Haupttext genannten deutschen Jesuiten. Damit ist nicht nur ein nützliches Arbeitsinstrument für die Forschung gegeben, sondern auch ein abschließender Akzent auf die Arbeit der Einzelnen gesetzt, die sich im großen Ganzen des Ordens eingesetzt haben. In der darstellerischen Balance von institutioneller Struktur und individuellem Beitrag liegt nicht

das geringste Verdienst dieser großen historiographischen Leistung, die eminent geeignet ist, den Wirklichkeits- wie den Möglichkeitssinn der deutschen Provinz Societatis Jesu auf ihrem Weg durch das 21. Jahrhundert zu schärfen.

### Summary

The five-volume History of the German Jesuits (1814–1983) by Klaus Schatz is a major historiographical achievement. On more than 2000 pages the autor gives a comprehensive account of the inner development and the activity of the Society of Jesus in Germany, while contextualising them in the complex political and ecclesiastical situation of the 19th and 20th centuries. The article presents a first overview of the *opus magnum* and identifies crosscutting themes like the Jesuit attitude towards nationalism.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 1 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

- Johannes Beutler SJ*  
Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell 1
- Christian Stoll*  
Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen  
zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche 19
- Benedikt Paul Göcke*  
Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens?  
Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme 38
- Klaus Vechtel SJ*  
Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur  
gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche 60
- Holm Tetens*  
Descartes und Chalmers über Dualismus.  
Ein argumentationstheoretisches Lehrstück 83

## BEITRAG

- Claus Arnold*  
Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken  
der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983) 96

*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. JOHANNES BEUTLER SJ**

Elsheimerstraße 9  
60322 Frankfurt am Main  
johannes.beutler@jesuiten.org

**DIPL.-THEOL CHRISTIAN STOLL**  
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,  
Dogmatik und Dogmengeschichte  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A-1010 Wien  
christian.stoll@univie.ac.at

**DR. DR. BENEDIKT PAUL GÖCKE**

Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische  
Grenzfragen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
44780 Bochum  
benedikt.goecke@gmail.com

**PROF. DR. KLAUS VECHTEL SJ**

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

**PROF. DR. HOLM TETENS**

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
14195 Berlin  
h.tetens@philosophie.fu-berlin.de

**UNIV.-PROF. DR. CLAUDIUS ARNOLD**

Johannes Gutenberg-Universität  
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät  
Abteilung Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte  
55099 Mainz  
claudius.arnold@uni-mainz.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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie/Philosophiegeschichte

TRANSKULTURALITÄT DER MENSCHENRECHTE. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven. Herausgegeben von *Philippe Brunozzi, Sarhan Dhouib, Walter Pfannkuche* (Welten der Philosophie; 11). Freiburg i. Br./München: Alber 2013. 325 S., ISBN 978-3-495-48581-1.

Menschenrechte beanspruchen eine universelle, kulturübergreifende normative Autorität. Dieser Geltungsanspruch macht es notwendig, dass sie auch über die Grenzen der Kulturen hinweg begründet werden können. Dem habe der angelsächsische Diskurs bisher kaum Aufmerksamkeit geschenkt; vor allem die gegenwärtigen Theorieentwicklungen in Asien und in der arabischen Welt würden allenfalls am Rande berücksichtigt. Der vorliegende Band will diesen „blinden Fleck des ‚westlichen‘ Diskurses“ (9) verkleinern. Die Beiträge gehen zurück auf Workshops in den Sommersemestern 2010–2012 im Rahmen des von *Walter Pfannkuche* geleiteten Forschungsprojekts „Ethik der Globalisierung“ an der Universität Kassel. Um den Stand der Diskussion zu umreißen, seien sieben der insgesamt vierzehn Beiträge kurz vorgestellt.

I. Menschenrechte aus europäischer Perspektive. Die gegenwärtige, eher skeptische Haltung gegenüber Menschenrechten beruht, so *Regina Kreide*, auf „traditionellen“ Vorstellungen. Menschenrechte werden entweder moralisch überhöht oder auf ein juristisch sparsames Niveau zurechtgestutzt. Kreide kritisiert die moralische und die juridische Konzeption und plädiert für eine „politische“ Konzeption, die vier Aspekte umfasst: Unrechtserfahrung, Ansprüche auf gerechte politische Ordnungen, institutionelle Pflichten, politische Praxis. „Menschenrechte sind [...] Platzhalter für die immer wieder neue, öffentliche Thematisierung von Demütigungen und Verletzungen, die von offizieller Seite geduldet, erlaubt oder gar begangen werden“ (81). Damit sind sie ein politisches Instrument, das eine Praxis sich wiederholender bestehender Menschenrechtsinterpretationen ermöglicht und fordert. Ihr Grund, der nicht nochmals begründet werden kann, ist die Anerkennung des Anderen als Gleichen. – Auf der Grundlage des World Value Survey, einer etwa alle fünf Jahre durchgeführten empirischen Untersuchung zu Werteeinstellungen von Menschen verschiedener Gesellschaften, argumentiert *Matthias Katzer* für die These: Alle Gesellschaften, die sozioökonomische Entwicklungsprozesse durchlaufen, unterliegen „einem ähnlichen Wertewandel, in dem sich Einstellungen herausbilden, die Menschen für die Akzeptanz gerade der interkulturell umstrittenen Rechte empfänglicher machen“ (143).

II. Menschenrechte aus arabischer Perspektive. *Sarhan Dhouib* untersucht die Frage der Transkulturalität der Menschenrechte anhand des Werks zweier zeitgenössischer arabischer Philosophen. Der marokkanische Philosoph Abed Al-Jabri (1935–2010) fordert eine interkulturelle Begründungsstrategie der Menschenrechte. Es geht ihm um „das Schaffen eines Bewusstseins für die Universalität der Menschenrechte innerhalb unserer Kultur anhand der Hervorhebung der Universalität der theoretischen Prinzipien, worauf die Menschenrechte beruhen und die sich [...] nicht grundsätzlich von den Prinzipien, worauf die Menschenrechte in der westlichen Kultur gründen, unterscheiden“ (179). Wie verhält sich die Universalität der Menschenrechte zum Pluralismus der Kulturen? Auf diese Frage geht Dhouib ein anhand des Werks „Philosopher le vivre-ensemble“ (1998) des tunesischen Philosophen Fathi Triki; im Mittelpunkt stehen die Begriffe Vernünftigkeit, Plurikulturalität, Interkulturalität, Transkulturalität. – Kritik, Menschenrechte und Revolution, so die These von *Mohamed Turki*, bilden „drei Stufen einer fortschreitenden Bewegung“ (215). Diese Begriffe werden historisch und systematisch analysiert und in ihrem Verhältnis zueinander geprüft. Sie stehen, so ein Ergebnis, „seit mehr als vier Jahrhunderten im Fokus der arabischen Diskussion“ und sind „keine Anleihe westlicher Tradition“ (236). Ein Vergleich der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (1981) mit der „Allgemeinen Erklärung der Menschen-

rechte“ der Vereinten Nationen (1948) zeigt die Diskrepanzen zwischen dem universalistischen Anspruch der Erklärung von 1948 und den relativistischen Tendenzen der von 1981.

III. Menschenrechte aus chinesisch-taiwanesischer Perspektive. Wie verhält sich der Konfuzianismus zu den Menschenrechten (*Gan Shoaping*, China)? Während die Idee der Menschenrechte die subjektiven Rechte des Individuums betont, legt der traditionelle Konfuzianismus großes Gewicht auf die sozialen Beziehungen, in die jeder Mensch eingebunden ist. „Nicht der natürliche Mensch, wie er der modernen Menschenrechtskonzeption zu Grunde liegt, sondern der moralische Mensch rückt somit im Konfuzianismus ins Blickfeld“ (248). Das Verständnis des Begriffs der Menschenwürde, wie es der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) zu Grunde liegt, ist der klassischen chinesischen Kultur fremd. – Nach *Zhao Tingyang* (China) besteht der „grundlegendste Fehler moderner Menschenrechtstheorien [...] darin, dass sie davon ausgehen, dass die Menschenrechte natürliche Ansprüche natürlicher Personen bilden“. Die Natur behandelt alle gleich. Würden dem Menschen allein aufgrund seiner natürlichen Existenz Menschenrechte zukommen, dann müssten entsprechend „alle Lebensformen bestimmte Rechte genießen, die nicht verletzt werden dürften. Das Resultat davon wäre allerdings, dass sowohl die Menschheit als auch die Tierwelt aussterben würden.“ Die Rechte des Menschen seien „als etwas Menschengemachtes und nicht als etwas von Natur aus Verliehenes zu betrachten. [...] In diesem Sinn hat Konfuzius zu Recht hervorgehoben, dass Mitmenschlichkeit nur aus zwischenmenschlichen Interaktionen hervorgehen kann und der Mensch erst im mitmenschlichen Umgang mit anderen den Status eines Menschen erlangt“ (259). – Wie verhält sich der universale Anspruch der Menschenrechte zu der Tatsache, dass Menschenrechtsdiskurse in unterschiedlichen Kontexten geführt werden? „Die Menschenrechte“, so *Chen Jau-hwa* (Taiwan), „sind durch die verschiedenen Kulturen und Traditionen pluralistisch zu interpretieren und zu begründen“ (309). „In allen Kulturen sind Diskurse über kritische Auseinandersetzungen mit Ungerechtigkeiten und Unmenschlichkeiten überliefert“ (311). „Die unterschiedlichen Diskurse, in denen gesellschaftliche Unrechtserfahrungen zur Sprache kommen, bilden letztlich den Beweis dafür, dass die Menschenrechte einen universalen Geltungsanspruch haben“ (313). Dass der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte an konkrete Situationen gebunden ist, schränkt seine objektive Gültigkeit nicht ein. „Die Identifizierung und Bewertung ungerechter Situationen in kritischen Diskursen liefern implizit nicht nur eine Erklärung dafür, warum diese Situationen nicht existieren sollen, sondern zugleich einen Hinweis dafür, was als ein gerechter Zustand zu gelten hat“ (315).  
F. RICKEN SJ

MELE, ALFRED R., *Backsliding: Understanding Weakness of Will*. Oxford: Oxford University Press 2012. 145 S., ISBN 978-0-19-989613-4.

Al Mele (= M.) gilt als einer der profiliertesten Akteure in der analytischen Debatte um die Frage nach der Autonomie von Personen und dem Ursprung akratischer sowie enkratischer Handlungen. Mit dem vorliegenden Werk „Backsliding: Understanding Weakness of Will“ greift M. eine Debatte zwischen Donald Davidson und Robert M. Hare auf: Hare vertrat, dass es für Personen unmöglich sei, Handlungen auszuführen, von denen sie rational im vollen Sinne überzeugt seien, dass sie diese Handlungen nicht ausführen sollten. In diesem Sinne argumentierte Hare dafür, dass es willensschwache Handlungen im eigentlichen Wortsinn nicht geben könne. Dagegen vertraten sowohl Donald Davidson als auch Al Mele – am prominentesten in „Irrationality“ (1987) –, dass es Handlungen geben kann, in denen ein Akteur eine Handlung A vollzieht, jedoch mit Gründen davon überzeugt ist, dass eine alternative Handlung B zu vollziehen besser wäre und dem Akteur die Möglichkeit, B zu vollziehen, auch offenstehe. Davidson und M. argumentieren also für die Möglichkeit akratischer Handlungen.

Vor diesem argumentativen Hintergrund steht das vorliegende Werk, das in gewisser Hinsicht ein „Update“ – eine Neuformulierung von M.s ursprünglichen Gedanken aus

„Irrationality“ – darstellt, das explizit auf wichtige Argumentationen, Kritiken und Gegenentwürfe der vergangenen 25 Jahre Bezug nimmt.

Damit wird auch verständlich, dass M.s Werk eher den Eindruck eines Sammelbandes des Autors zur Debatte um die Willensschwäche macht. Die einzelnen Kapitel sind nur lose aufeinander abgestimmt und stehen unter der gemeinsamen Fragestellung: Wie kann die Möglichkeit genuin akratischer Handlungen argumentativ begründet werden?

Ich bin allerdings der Meinung, dass dieser Umstand sich nicht unbedingt negativ auf die Lektüre des Werkes auswirkt: Liest man M.s Werk nämlich vor seinen Beiträgen zur Debatte als Hintergrundfolie, so entsteht das Bild eines gut ausgewogenen Gedankengangs, der – so sieht es zumindest Neil Levy in den „Notre Dame Philosophical Reviews“ – immer noch als das plausibelste Modell für akratische und enkratische Handlungen betrachtet werden kann.

Das erste Kap. (1–12) nutzt M., um in die Debatte einzuführen. Anschließend an Davidson entwickelt er einen Begriff von Willensschwäche, der einerseits auf der nicht-erzwungenen Handlung einer Person aufbaut und andererseits deutlich macht, dass diese Handlung gegen das rationale Urteil dieser Person ausgeführt wurde. M. argumentiert ausführlich dafür, dass Urteile in einem bestimmten Maße gerechtfertigt sein müssen, um als Kontrapunkte nicht erzwungener Handlungen einen Akt als willensschwach ausweisen zu können: Es sind Urteile, die die besten Alternativen der Person im Rahmen ihres derzeitigen Standpunktes zum Thema haben und sich aus den ureigenen Überzeugungen der Person herleiten.

Im zweiten Kap. (13–32) setzt sich M. intensiv mit der Kritik von Richard Holton am Konzept der willensschwachen Handlung auseinander. Holton hatte 1999 im „Journal of Philosophy“ argumentiert, dass Willensschwäche eigentlich nicht darin bestehe, dass eine Person gegen ihre bessere Überzeugung handelt. Vielmehr bestehe Willensschwäche in der Änderung der Intentionen der Person. Die gesamte philosophische Literatur zu akratischen Handlungen, so Holton, habe sich in der Folge an Platon und Aristoteles an einem unrealistischen Begriff der Willensschwäche abgearbeitet. Gegen diese Ansicht argumentiert M., dass der von ihm vertretene realistische Begriff von Willensschwäche das Phänomen besser abbilde als Holtons Entwurf.

Das dritte Kap. (33–56) nimmt eine weitere kritische Perspektive auf die Möglichkeit akratischer Handlungen in den Blick: Es ist argumentiert worden, dass akratische Handlungen nicht klar genug von unfreien Handlungen unterschieden werden können. M. macht einerseits deutlich, dass die Argumente dafür, dass alle akratischen Handlungen gleichzeitig unfreie Handlungen sind, nicht überzeugen. Andererseits zeigt er verschiedene Dimensionen auf, anhand derer sich akratische Handlungen von unfreien Handlungen unterscheiden. Diese Gedanken werden in Kap. 4 (57–90) aufgegriffen und von M. in ein allgemeines Modell für Willensschwäche überführt:

„The key to understanding core-weak-willed actions, in my view, is a proper appreciation of the point that the motivational strength of a motivational attitude does not need to be in line with the agent's evaluation of the object of that attitude.“ (77)

Im letzten inhaltlichen Kap. (91–114) setzt sich M. mit dem Komplementärbegriff der akratischen Handlungen auseinander: Er untersucht das Konzept der enkratischen Handlung. Für seinen Ansatz ist es wichtig, dass es sowohl bei Menschen, die eigentlich willensschwach sind, zu Fällen von Selbstkontrolle kommen kann. M. untersucht die Enkratie aus der Perspektive von Philosophie, Psychiatrie und Sozialpsychologie. Er kommt zu dem Schluss, dass im Falle von Willensschwäche eine Form des Prinzips der alternativen Möglichkeiten gilt: Personen, die akratische Handlungen ausführen, hätten auch enkratisch handeln können.

M. hat mit dem vorliegenden Werk einen wichtigen Beitrag zur Debatte um die Möglichkeit akratischer Handlungen vorgelegt. Dabei darf jedoch nicht darüber hinweggesehen werden, dass – wie ich oben schon angedeutet habe – ein Vorwissen um die verschiedenen Argumentationslinien in der Philosophie der Willensschwäche zumindest sehr hilfreich ist. Besonders hervorzuheben ist die philosophische Prosa des Buches, der es zu jeder Zeit gelingt, begriffliche Schärfe, Ausloten der Tiefen der Debatte und klare, problemorientierte Darstellung miteinander zu verbinden: Es macht Freude, dieses Buch zu lesen.

L. JASKOLLA

KINDERWUNSCH UND REPRODUKTIONSMEDIZIN. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung. Herausgegeben von *Giovanni Maio, Tobias Eichinger, Claudia Bozzaro*. Freiburg i. Br./München: Alber 2013. 532 S., ISBN 978-3-495-48539-2.

Der Band dokumentiert eine vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderte interdisziplinäre Klausurwoche im März 2011 an der Katholischen Akademie Freiburg; die meisten der 23 Beiträge gehen zurück auf dort gehaltene Vorträge von Nachwuchswissenschaftlern und Experten. Sollen wir uns, so die zentrale Frage und Herausforderung, vom traditionellen Familienbild verabschieden? „Auch wenn man reproduktionsmedizinischen Maßnahmen kritisch gegenüberstehen mag“, so *Martina Schmidhuber*, „scheint es auf jeden Fall an der Zeit zu sein, sich vom traditionellen Familienmodell als normativer Vorgabe zu verabschieden, das ja ohnehin auch schon ohne Reproduktionsmedizin nicht mehr haltbar ist“ (148). *Tobias Eichinger* nennt die „Dimensionen einer Entgrenzung der Fortpflanzung“ (66): die Kontrazeptiva, die In-vitro-Fertilisation, die Leihmutter, das Einfrieren von Eizellen. *Elisabeth Beck-Gernsheim* schlägt einen Bogen von der Geburt des ersten Retortenbabys im Jahr 1978 zu der Schlagzeile „Schwules Paar bestellt Kind bei Leihmutter in Russland“ (337) und fragt: „Wie konnte ein Wandel solchen Ausmaßes geschehen, in so kurzer Zeit?“ (338). Sie nennt drei Gründe. (a) Ethikdiskussion ohne Konsens. „Weil die Medizintechnologie in einen Raum bislang unvorstellbarer Möglichkeiten vorstößt, sind die etablierten Grundwerte und Normen, auf die sich die verschiedenen Gruppen berufen, nur bedingt anwendbar“ (339f.). (b) Gesellschaftliche Anerkennung neuer Lebensformen. „Wenn die einen ein Recht auf Elternschaft haben, warum dann nicht auch die anderen?“ (344). (c) Globalisiertes Angebot. Es etabliert sich „ein neuer Markt der transnationalen Kinderwunsch-Behandlung und des Kinderwunsch-Tourismus [...], Formen der internationalen Arbeitsteilung entstehen“ (349). Immer mehr „Kinderwunsch-Interessenten“ (350) fahren nach Indien. „Während sich die Gesamtkosten für ein über Leihmutter geborenes Kind in den USA auf 70.000 bis 100.000 \$ belaufen, ist die gleiche Dienstleistung hier für 12.000 bis 20.000 \$ zu haben“ (350). „Zeugung, Schwangerschaft und Geburt werden aus dem personalen Verhältnis herausgelöst, werden ein Vorgang, der mithilfe von Lieferanten und Technikern zu erledigen ist“ (351). Inwieweit ist dieser „Trend zur ‚Ware Kind‘ vereinbar „mit unseren Vorstellungen von der guten Gesellschaft: mit Menschenwürde, Freiheit, sozialer Gerechtigkeit“ (353)?

Aktuelle Bemühungen der reproduktionsmedizinischen Forschung richten sich vor allem darauf, die weibliche Fortpflanzung zeitlich zu entgrenzen. Beim Egg-Freezing werden der Frau mehrere Eizellen entnommen. Sie können eingefroren, über mehrere Jahre konserviert und später mit dem Sperma des Mannes befruchtet und der Frau wieder eingepflanzt werden. Eine weitere Methode ist die Entnahme, Kryokonservierung und spätere Implantation von Eierstockgewebe. *Claudia Bozzaro* fragt nach den Ursachen, die dazu führen, dass die Frauen sich immer später für Mutterschaft entscheiden und deshalb auf diese Techniken zurückgreifen müssen. Meistens werden längere Ausbildungszeiten und familienunfreundliche Strukturen in der Arbeitswelt genannt. *Bozzaro* verweist ergänzend auf die „Individualisierung der Liebe“ (241). Die moderne Frau steht vor der Frage, nach welchen Kriterien sie den Partner wählen soll; sie ist dabei durch die Vielzahl der Möglichkeiten überfordert und folglich unfähig, eine Entscheidung zu treffen. Die beiden genannten Techniken sind jedoch „unzureichende Antworten auf das Problem der Verschiebung der Elternschaft [...]. Wichtiger wäre es, sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene das Bewusstsein entstehen zu lassen, dass die menschliche Natur endlich und kontingent ist und somit nicht alle Selbstverwirklichungsansprüche gleichermaßen realisiert werden können“ (247).

Wissenschaftliche Erkenntnisse über lesbische Paare, die ihren Kinderwunsch mit Hilfe einer Samenspende erfüllt haben, sowie über deren Kinder, fasst *Petra Thorn* zusammen. „Kinder, die mit Hilfe einer Samenspende gezeugt wurden und mit lesbischen Müttern aufwachsen, entwickeln sich unauffällig, und es gibt nur wenige Unterschiede zu Kindern, die in heterosexuellen Familien großgezogen werden“ (395). Sie verweist auf eine in den USA veröffentlichte Untersuchung über 15 schwule Männer, die mit Hilfe einer Eizellspenderin und einer Leihmutter Väter wurden. Die Autoren folgern „aus ihren Interviews, dass die Paare in einer festen Beziehung leben und über ihren

Kinderwunsch lange nachgedacht haben“. Diese Entwicklungen, so Thorns Fazit, „haben das Potential, unsere traditionellen Vorstellungen von ‚Familie‘ nachhaltig zu verändern“ (395). Empirische Ergebnisse einer Befragung, die sich u. a. dem Thema Familiengründung bei homosexuellen Männern und Frauen gewidmet hat, liefert der Beitrag von *Christian Haag*. Der Wunsch, ein Kind zu haben und es großzuziehen, stellt „ein grundlegendes menschliches Bedürfnis“ dar, „das nicht von der sexuellen Orientierung abhängt“; eine Elternschaft wird „zunehmend auch im Rahmen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften angestrebt“ (407). „Gelebte Homosexualität steht somit nicht im Widerspruch zum Wunsch nach Elternschaft [...] In einer umfangreich angelegten Studie für Deutschland konnten keine Entwicklungsnachteile für Kinder gefunden werden, die in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften aufwachsen“ (423).

Die ethischen Herausforderungen, von denen der Untertitel spricht, sind in der Einleitung von *Giovanni Maio* „Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt“ eindrucksvoll dargestellt. Er sieht das Grundproblem der modernen Reproduktionsmedizin darin, dass sie eine Fragmentierung der verschiedenen Aspekte der Fortpflanzung vornimmt. „Die Entstehung von Menschen wird in einzelne Bestandteile aufgesplittet und diese Bestandteile werden neu miteinander kombiniert“ (13). Maio spricht von einer „Logik des Herstellens“ (14). Das Kind ist nicht mehr Zweck an sich selbst, sondern Mittel zur Erfüllung eines Wunsches; es dient der Selbstverwirklichung der Eltern. Das Leben wird zu einem Produkt, das man bestellt und nur dann annimmt, wenn es die vom Besteller gewünschte Qualität hat. Mit der Logik des Herstellens ist die „Logik der Entpersonalisierung“ verbunden, „die Ignorierung der Beziehungshaftigkeit der Fortpflanzung“ (24). An die Stelle der menschlichen Beziehung tritt das technische Verfahren; es erscheint als vorzugswürdiger, weil man darauf sehr viel mehr Einfluss als auf ein Beziehungsgeschehen nehmen kann. Markanter Ausdruck dieser Beziehungslosigkeit ist die heterologe Samenspende, bei der nicht der Partner beteiligt ist, sondern eine anonyme Person, die gegen Geld Samen als Dienstleistung verkauft hat. Maio verweist auf den beschwerlich-langen Weg der künstlichen Befruchtung. Statistisch gesehen muss „jedes Paar es fünf- bis sechsmal versucht haben [...], bis der Versuch der künstlichen Befruchtung tatsächlich zum geborenen Kind führt“ (13). Für die unfruchtbaren Paare stellt sich die Frage, ob sie diesen Weg gehen wollen. „Bedenkt man aber, dass man Menschen mit ungewollter Kinderlosigkeit auch anders helfen kann, so wird deutlich, dass nicht die Geburt, sondern vielmehr der Leidenszustand der Paare als zentraler Orientierungspunkt der Medizin (als Heilkunde) betrachtet werden müsste“ (31). Eine Medizin, die nur eine technische Lösung des Problems der ungewollten Kinderlosigkeit kennt, versäumt es, ihnen das Potenzial alternativer Lebensentwürfe und eine neue Sinnstiftung zu vermitteln. „Und doch wäre es wiederum zu einseitig, wollte man all die aufgezeigten Probleme allein der Medizin anlasten“ (32). Dass die Reproduktionsmedizin überhaupt in Anspruch genommen werden muss, liegt zu einem gewissen Teil daran, dass den Frauen heute kaum die Chance gegeben wird, in ihren jungen Jahren Kinder zu bekommen. „Zu wenig wird bedacht, dass es viel sinnvoller wäre, die gesellschaftlichen Verhältnisse den biologischen Gesetzmäßigkeiten anzupassen“ (33). F. RICKEN SJ

POLITEIA IN GREEK AND ROMAN PHILOSOPHY. Edited by *Verity Harte* and *Melissa Lane*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XV/399 S., ISBN 978-1-107-02022-1.

Der Titel könnte die Erwartung wecken, es handle sich um Arbeiten zum Begriff *politeia* in der politischen Philosophie der Griechen und Römer. Dass diese Erwartung nur zum Teil erfüllt wird, liegt am literarischen Genus dieses Bandes; er ist eine Festschrift für Malcolm Schofield. Die 17 Beiträge sind in vier Teile gegliedert, die in der Einleitung folgendermaßen charakterisiert werden: Der Schwerpunkt von Teil I liegt auf „*politeia* in writing, in two aspects“ (2). Es geht um das *genus litterarium*, für das exemplarisch Platons *Politeia* steht, und um das politische Vokabular. Teil II handelt von der Politik im herkömmlichen Verständnis, als Theorie und als Praxis. Teil III wendet sich von der Politik zur Ethik. In Teil IV geht es um die Grenzen des menschlichen ethisch-politischen Handelns, um die Tiere und die Götter. Die Einleitung würdigt Schofields wis-

senschaftliches Werk und seine hochschulpolitische Tätigkeit, und sie weist hin auf die Anregungen, welche die vorliegenden Arbeiten ihm verdanken.

Teil I. Das Wissen, so lautet ein Einwand gegen die Forderung des Sokrates nach der Herrschaft der Philosophen, das ein Staatsmann benötigt, ist nicht das philosophische Wissen, sondern die *politikè technè*. Was antwortet, so fragt *Alexander Long*, Platon im „Staat“ auf diesen Einwand? – Nach Thukydides lehrt das Studium der Geschichte den Menschen, wie er sein Glück verwirklichen kann. *Cynthia Farrar* liest Buch III von Platons „Gesetzen“ als Auseinandersetzung mit dieser These. – Trotz seiner Kritik an schriftlich fixierten Gesetzen im „Politikos“ sind diese nach Platon für jeden Staat unentbehrlich. Als Antwort entwirft Plutarch in seinem „Lykurg“ eine ideale Gesellschaft, in der die moralische Erziehung ohne geschriebene Gesetze geleistet wird (*Melissa Lane*). – Der Doxograph Aetius schreibt dem Arzt Alkmaion von Kroton (um 440 v. Chr.) den Gebrauch der politischen Metaphern *isonomia* und *monarchia* zu. Aetius, so *Jaap Mansfeld*, ist hier beeinflusst von Herodot III 80–83, der Diskussion über die beste Verfassung. – Hat die Philosophie einen Einfluss auf das römische Recht, oder hat nicht vielmehr, so *Miriam Griffin*, das römische Recht einen Einfluss auf die Philosophie? So greift z. B. Cicero für den Begriff des Staates auf die juristische Terminologie zurück: *res publica res populi*. Damit wird die *res publica* der *res privata* gegenübergestellt, der Besitz des Volkes dem Besitz eines Individuums. Was ist der Zweck der juristischen Terminologie? Durch sie konnten die Römer mit ihren eigenen Worten Philosophie treiben; die philosophische Materie wurde weniger abstrakt und weniger fremd.

Teil II. Die beiden ersten Beiträge beschäftigen sich mit der Stelle über die „Noble Lie“, der „heilsamen Täuschung“ in Platons „Staat“ (414b–415c). Der hermetische Text von *Robert Wardy* erläutert seinen eigenen Titel: „The Platonic manufacture of ideology, or how to assemble awkward truth and wholesome falsehood“. – Die Liebe zur Wahrheit schließt die Lüge nicht aus, denn der Wert der Wahrheit wird durch ihre Beziehung zur Weisheit eingeschränkt (*Verity Harte*). – Die *politikè technè* des Protagoras (*Nicholas Denyer*) bestand darin, soziale Eintracht dadurch herzustellen, dass er gesunde Werte hervorbrachte und einen Konsens über sie herbeiführte. – Proklus (*Jonathan Barnes*) war ein brillanter Philosoph, aber kein Politiker. Das Christentum störte und interessierte ihn nicht. „He passed his life – on the whole rather comfortably – in the shade of his garden wall, keeping his metaphysics warm and looking deathwards where the land is bright“ (187).

Teil III. Ist der Protagoras von Platons Dialog „Protagoras“ derselbe wie der Protagoras in Platons „Theaitet“, wo er einen Relativismus vertritt? „The current orthodoxy seems to be that Plato ignores relativism in the *Protagoras*“ (192). Dagegen vertritt *Catherine Rowett* die These, dass auch der „Protagoras“ ein großes Interesse Platons an der Erkenntnistheorie des Sophisten Protagoras bezeuge. Im Unterschied zum „Theaitet“ gehe es hier jedoch nicht um Wahrheit, sondern um Überredung, Wissen und politischen Erfolg. – In Platons „Staat“ geht Sokrates in der Weise vor, dass er die Gerechtigkeit zunächst dort betrachtet, wo sie sich im großen Maßstab findet, d. h. am Staat, und dann dort, wo sie im kleineren Maßstab gegeben ist, d. h. an einzelnen Menschen, indem er dort die Ähnlichkeit mit dem Größeren zu erkennen sucht. *M. F. Burnyeat* prüft die einzelnen Schritte des Sokrates. – Meint Aristoteles, dass die sittlich gute Handlung schön ist, d. h., spricht er ihr, wenn er das Wort *kalon* gebraucht, eine ästhetische Qualität zu? *Richard Kraut* antwortet „frequently, yes“ (231). Er verweist auf Leon Battista Alberti: „[D]as Schöne ist das, von dem nichts weggenommen werden und zu dem nichts hinzugefügt werden kann außer zum Schlechteren“; genau diese Eigenschaft schreibe Aristoteles in seiner Lehre von der Mitte der sittlich guten Handlung zu. Es sei jedoch ein Irrtum zu meinen, das sittlich Gute lasse sich allein mit ästhetischen Begriffen erfassen; das vertraute Vokabular der Ethik mit seinen Begriffen des Geschuldeten, der Verantwortung, der Gerechtigkeit, des Versprechens usw. sei unentbehrlich. – Unparteilichkeit ist ein für die sozialen Beziehungen zentraler und zugleich ein „zutiefst opaker Begriff“ (251). Was macht, so fragt *Mary Margaret McCabe*, Unparteilichkeit zu einer Tugend und einer sittlichen Pflicht? Sie zeigt am Beispiel des stoischen Weisen, wie schwierig es ist, die Forderung der Unparteilichkeit zu begründen. In der doxographischen Überlieferung finden sich zwei

unterschiedliche Darstellungen der *oikeiōsis*-Lehre, aus der sich zwei unterschiedliche Begründungen der Unparteilichkeit ergeben. Beide fordern, dass ich mich auch um den entferntesten Mysier kümmern. Nach der „extend-*oikeiōsis*“ ist die Sorge um den entferntesten Mysier die Ausweitung der Sorge um mich selbst. „Just as I move from caring for my mind to caring also for my body, so I grow myself and my partiality outwards, as it were, to include others in the scope of ‚me and mine‘, until I think of the furthest Mysian as included in my nearer circles: as being more ‚me and mine‘ than before“ (258). Dagegen fordert die „identify-*oikeiōsis*“, die Ansprüche des anderen als eines anderen wie die meinen anzuerkennen, weil der andere ebenso wie ich ein Subjekt ist, das das Recht hat, Ansprüche zu stellen; ich soll seinen Standpunkt einnehmen und seine Ansprüche wie meine eigenen anerkennen. „His claims are not demanding on me because they are mine, but because they are his and we are perceivers together, joint-perceivers“ (265).

Teil IV. Aristoteles unterscheidet gewöhnlich den Menschen eindeutig von den anderen Lebewesen; zugleich finden sich nicht nur in seinen zoologischen Werken detaillierte Beschreibungen des Verhaltens der Tiere. Daraus ergibt sich für *Geoffrey Lloyd* die Frage, wie das Vokabular zu interpretieren ist, das Aristoteles gebraucht, um die psychologischen Fähigkeiten der Tiere zu beschreiben. Haben die Tiere einige der höheren Fähigkeiten der Menschen, wenn auch weniger offenkundig und weniger entwickelt? Oder verhalten die Fähigkeiten der Tiere sich analog zu denen der Menschen, die allein diese Fähigkeiten im eigentlichen Sinne besitzen? Tiere haben bestimmte *natürliche* Fähigkeiten; nur beim Menschen kommen *moralische* hinzu und solche, die von der praktischen Vernunft abhängen. Die natürlichen Fähigkeiten werden durch die moralischen modifiziert; ein Beispiel ist die Unterscheidung zwischen natürlicher und moralischer Tapferkeit. Es handelt sich also um eine Analogie. Wir können bei Aristoteles eine Spannung zwischen dem Moralphilosophen und dem Zoologen beobachten. „In some contexts the former preoccupation trumps the latter“ (291). „[I]n the zoology Aristotle repeatedly adopts what we might call an anthropic perspective“ (292). – Welche Auswirkungen hat Xenophanes’ Kritik am anthropomorphen Gottesbild des Homer und Hesiod auf seinen Begriff der Frömmigkeit (*James Warren*)? Im Unterschied zu den meisten anderen antiken Philosophen bestehen Frömmigkeit und intellektueller Fortschritt nicht darin, Gott ähnlich zu werden, sondern im Erkennen und Anerkennen der unüberbrückbaren Kluft, die uns von den Göttern trennt. – Zwischen dem, was Sokrates, Platon und Aristoteles über die Götter und die Frömmigkeit denken, besteht eine wesentliche Kontinuität. Das will *Christopher Rowe* durch eine Interpretation des Schlusses der „Eudemischen Ethik“ (1249b6–23) zeigen. „The *EE* passage, I conclude, may not be just a reference to Socrates, but an acknowledgement of a debt“ (328). – Gab es in der Zeit der klassischen griechischen Philosophie Atheisten? Buch 10 von Platons „Gesetzen“ gibt eine positive Antwort. Aber dieses Zeugnis, so *David Sedley* (= S.), wurde weithin ignoriert oder unterschätzt, und so habe man wahrscheinlich den Ursprung des Atheismus übersehen. Bei Philodem ist eine Epikur zugeschriebene Liste von Atheisten überliefert; S. nimmt an, dass Theophrast ihr Verfasser ist, und er geht kritisch auf die einzelnen Namen ein. Die Liste beruht auf unplausiblen Vermutungen. Platon, Gesetze 885e–886c, ist ein zuverlässiges Zeugnis für die Existenz einer etablierten atheistischen Bewegung. Dass wir dennoch die Namen der Protagonisten nicht kennen, hat seine guten Gründe; im klassischen Athen war es für die Intellektuellen gefährlich, öffentlich den Atheismus zu vertreten; S. spricht deshalb von einem „atheistischen Untergrund“ (329). Platon berichtet, dass der Atheismus von Dichtern und Rednern verbreitet wurde; einer dieser Texte, so nimmt S. an, ist das Sisyphos-Fragment (Diels-Kranz 88B25), das wahrscheinlich wie alle atheistischen Texte anonym zirkulierte. F. RICKEN SJ

ALANUS AB INSULIS/ALAIN DE LILLE, *De planctu naturae/Die Klage der Natur*. Lateinischer Text, Übersetzung und philologisch-philosophiegeschichtlicher Kommentar von *Johannes B. Köhler* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe A; Band 2). Münster: Aschendorff 2013. 674 S., ISBN 978-3-402-15992-7.

Im Zuge des wachsenden Interesses am 12. Jhd. als einer Umbruchzeit in der europäischen Geistesgeschichte hat der Philosoph und Theologe Alanus ab Insulis († 1202/03)

in den letzten Jahrzehnten verstärkt Beachtung gefunden. Es ist daher zu begrüßen, dass dem deutschsprachigen Publikum sein Lehrgedicht „De planctu naturae“ nun in einer Übersetzung zugänglich gemacht wird, die 1993 in Hildesheim als Habilitationsschrift vorgelegt wurde.

Johannes B. Köhler (= K.) hat die neun Metren und Prosateile des Gedichts, in denen die Natur die fortschreitende Desintegration des Menschen beklagt, der ihre Regeln missachtet, sorgfältig und zugleich flüssig ins Deutsche übersetzt. Der lateinische Text selbst ist eine Mischfassung aus der kritischen Edition N. Härings und der *Patrologia latina*, daher auch die schwankende lateinische Orthographie (nicht nur diese, sondern auch die deutsche schwankt im Übrigen zwischen alter und neuer Rechtschreibung). Die schwache Begründung für den (lateinischen) Mischtext ist, dass die Frage der Rechte offensichtlich nicht abschließend zu klären war (8).

Der Übersetzung beigegeben ist ein sehr ausführlicher Kommentar, der die philologischen Aspekte des Textes, insbesondere seine Quellen, ebenso wie seine philosophischen Implikationen, allen voran die spezifische Rolle der *artes liberales*, erschließt. Die Korrespondenz zwischen Text/Übersetzung und Kommentar soll über Zeilenangaben im Kommentar hergestellt werden. Schade nur, dass die langen Prosateile keine Zeilenzählung aufweisen. Dies erschwert auch die Benutzung der an sich sehr verdienstvollen Indizes bzw. Wortlisten, denn auch sie beziehen sich auf Metren bzw. Prosateile unter Angabe der Zeilennummer. Trotz dieser formalen Mängel sind Übersetzung und Kommentar allerdings äußerst lesenswert.

Dies gilt leider nur bedingt für die Einleitung, die ganz offensichtlich den Text der Habilitationsschrift aus dem Jahr 1993 unesehen übernimmt und damit dem Stand der Diskussionen aus „diesem Jahrhundert“ (16) entspricht, womit K. allerdings das 20. Jhd. meint, wie die zitierten Autoren „aus den letzten zwanzig Jahren“ (= 1970–1990!) zeigen. Dies wäre gewiss nur ein geringer Makel, wenn nicht die Forschungen aus den ‚echten‘ vergangenen zwanzig Jahren erhebliche Fortschritte im Hinblick auf das 12. Jhd. im Allgemeinen und Alanus im Besonderen gezeitigt hätten. Ich nenne hier nur ein Beispiel, das für K.s Einleitung und die Kontextualisierung des „Planctus“ besonders relevant ist. So hätte im Hinblick auf die Biographie des Alanus die von Françoise Hudry 2003 relancierte These der Identität von Alanus ab Insulis mit Alain von Canterbury bzw. Tewkesbury diskutiert werden müssen (Alain de Lille, „Lettres familières [1167–1170]“, ed. F. Hudry, Paris 2003). Auch wenn die Meinungen hierüber auseinandergehen, hätte K. zu dieser These Stellung nehmen müssen, da besagte Identifizierung unmittelbare Konsequenzen für die Datierung des Werkes hat, das dann 1167–1171/73 in Wearmouth und nicht, wie K. vorschlägt, 1148–1150 in Tours (22) entstanden wäre – und zwar in einem Kontext, der sich durch die von Hudry dem Alanus ab Insulis zugeschriebene Korrespondenz recht genau bestimmen lässt.

Bedauerlich ist auch, dass durch den unveränderten Abdruck der Einleitung von 1993 die neueren Forschungen von Andreas Niederberger zu Alanus ab Insulis nicht berücksichtigt wurden, nicht einmal die von ihm und Miriam Pahlmeier im Jahre 2009 bei Herder in Freiburg i. Br. vorgelegte zweisprachige Ausgabe seiner „Regeln der Theologie“ (HBPhMA 20).

So begrüßenswert K.s Übersetzung und Kommentierung von „De planctu naturae“ auch sind, so sehr ist die mangelnde Sorgfalt bei der Vorbereitung der Veröffentlichung zu bedauern. Ausgehend von einer sehr guten Grundlage, wie sie Übersetzung und Kommentar zweifellos darstellen, wurde hier nämlich die Chance vertan, einen wirklich hervorragenden Beitrag zur Erforschung und Verbreitung des Alanus ab Insulis und seines Denkens zu leisten.

A. FIDORA

FILIPPI, ELENA, *Denken durch Bilder*. Albrecht Dürer als „philosophus“ (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B; Band 7). Münster: Aschendorff 2013. 284 S. u. 24 ungezählte Tafel-S. mit großteils farbigen Abbildungen, ISBN 978-3-402-15993-4.

Interdisziplinäre Studien haben nicht selten mit besonderen Vorbehalten zu kämpfen, was leicht zu etwas forciertem Selbstrechtfertigung provoziert. E. Filippi (= F.) unter-

nimmt den Versuch, „einerseits Dürers [= D.s.] kulturelle Umwelt auf mögliche Einflüsse des cusanischen Gedankenguts hin zu befragen, andererseits – und eng in Bezug darauf – die Evidenz seiner Bildersprache darzustellen“ (16), indem sie ihn als Philosophen erweisen will, der bildend besser philosophiert als die Philosophen, vielleicht gar selbst (in Berufung auf Melanchthon wenigstens konjunktivisch formuliert) „ein viel besserer Philosoph als Maler“ ist (24). Es gibt schon einen Sammelband „Denken mit dem Bild“ und R. Brandts Kritik an einem „Denken mit/in Bildern“ (17). So kommt F. zum vorliegenden Titel, dem der Rez. „Denken mit Bildern“ vorzöge, ist doch die bildliche Veranschaulichung von Gedanken etwas anderes als das Denken und Philosophieren selbst. Zudem wäre die speziell deutsche Problematik zu berücksichtigen, dass hier auch Metaphern und Mythen „Bild“ heißen (wichtig vor allem angesichts der verfehlten Berufung auf das biblische Bilderverbot von atheistischer Seite). Andererseits müsste man weder die „Versiertheit im Disputieren“ (24) noch die „philosophische Attitüde, das Ganze im Blick zu haben (24), bemühen, wenn man schlicht etwa Kants berühmte drei/vier Fragen heranzöge, wonach jeder reflektiertere Mensch Philosoph ist.

Auf Vorwort (9–12) und Einleitung (15–33) folgen zehn Kapitel unterschiedlichen Umfangs, locker gereichte Essays (nicht ohne Überschneidungen) zu den Themen: 1. Philosophieren durch Bilder (35–62), 2. Philosophische Einflüsse auf den D.kreis, (63–74), 3. D.s Titel-Holzschnitt *Philosophia* für Celtis *Quatour Libri Amorum* (75–85), 4. Das Selbstbildnis im Pelzrock (87–12; Abb. 1 dazu, warum?, nicht farbig), 5. „Docta manus – Albrecht Dürers denkende Hände“ (125–139 – Hand-Darstellungen), 6. „Das Gelingen des Schönen und die Haltung vom Maß“ (141–151 – zur Nemesis, dem großen Glück), 7. Der Melancholie-Stich (153–176), 8. D.s Ethik in den „Meisterstichen“ (177–203), 9. „Die Bauernsäule“ (*Victoria*, 205–221), 10. „Der ewige Kampf des Maßes mit der Maßlosigkeit [...]“ (223–230, zum *Sol Iustitiae* 1499). – Daran schließen sich die Verzeichnisse: Orte und Personen (zweispaltig 231–240, Literatur (eng gedruckt: 241–280!), Abbildungen (47: 281–284) an.

Wenn wir „Philosophie als *Einsicht* in die Sachen selbst verstehen, dann bietet diese Auffassung dem Bild sogar eine Art Vorsprung vor der Sprache“ (28). – 1. Rogier van der Weyden, auf den Nikolaus Cusanus (= C.) in *De visione Dei* für das Bild eines „Allessehenden“ verweist. Hier indes wird dazu aus *Idiota de mente* die Unterscheidung zwischen einem sehr ähnlichen „toten Bild“ und einem „lebendigen Bild“, das sich selbst immer mehr verähnlichen kann, zitiert, was kaum mit dem Marienmaler Lukas zu tun hat. (Dass auch C. im Tagebuch Gemälde „lebendig“ nennt [66<sup>16</sup>], wie jedermann, ohne [66] „Cusanischen Kontext“, rechtfertigt nicht den argumentativen Einsatz dieser Wendung, erst recht nicht in Vermischung mit seiner Vollbedeutung: „der malende Maler ein sich selbst vervollkommnendes Abbild“ [36 – H. Schwaetzer]). Dem Hinweis auf den Prestigeaufstieg der Künstler im Humanismus folgt einer auf die Philosophien des Hellenismus, wo „der Lebensstil des Meisters viel wichtiger“ gewesen sei „als die Buchstaben seiner Lehre“ (41). Daher „die berühmten Lebensschilderungen eines Diogenes Laertius. Auch in dieser Hinsicht konkurriert das Bild mit den Worten“. Als Beispiel für die dialogische Kraft der Malerei: Apelles „beginnt einen gemalten Dialog [...], indem er auf einer bemalten [?] Linie des Protagoras eine noch dünnere einzeichnet“ (42). „Die Malerei wird dabei zu einer Art Metasprache mit einem eigentümlichen Argumentationspotential.“ Stützen sollen dies Rogiers Lukasbild im Gegenüber zu van Eycks Rolin-Madonna, Raffaels Schule von Athen, Giorgiones drei Philosophen. „Wie ist also Philosophieren durch Bilder möglich? (46). Als Brücke (Th. Leinkauf) wirkt die *factio* der *imaginatio/phantasia* (47). Kurzen Weges: Philosophie beginnt mit dem Staunen, und Bilder können in Staunen versetzen (48); längeren Weges: Philosophie ist Liebe zum Wissen. Während Sätze, Urteile falsch sein können, zeigen Bilder. „Bilder sind nie falsch (falsch kann nur ihre Verbindung zum Dargestellten oder zu einer vermeintlichen Realität sein, der gegenüber das Bild aber selbständig ist.“ So wurde D.s Bauernsäule als Pro wie Kontra zum Aufstand gelesen (49). „Das Bild hat sonach mit der ursprünglichen Wahrheit als Erschlossenheit zu tun und unterhält somit eine enge Verbindung mit der Philosophie. Es ist damit möglich, durch Bilder zu philosophieren“ (50). – 2. Dazu kein Kommentar, aber wie zuvor bzgl. der „viva imago“ wären hier die *veritas ontologica* der Erschlossenheit und die Wahrheit von Erkenntnis, Urteil und Leben wohl klarer ausein-

anderzuhalten. Bilder von Sichtbarem zudem können Abbild heißen; doch Bilder eines Unsichtbaren (als Versichtbarung: Erscheinung)? – Das sei indes nicht F. angekreidet, weil halt *usus theologicus*, bis zur Einheitsübersetzung, in der man tatsächlich (Kol 1,15) von Christus als dem Ebenbild des *unsichtbaren* Gottes liest. Gleichwohl: Statt Gott zu „spiegeln“, offenbart er ihn (die durchgängige Rede von Spiegelung, zumal seiner selbst, wäre, im „Zeitalter des Narzissmus“, eigens zu diskutieren). „Wahrnehmen“ allerdings hat nichts mit Wahrheit zu tun, sondern gehört zu wahren = hüten, Gewahrsam; auch hier riete *praecisa veritas* (60, was nicht meint: „volle“) ab von assoziativer Vermischung [62]). – 4. Vor allem aber ist die Übersetzung der Kerndefinition C.s zu korrigieren. Schon im Motto der Dissertation (13) zu lesen, steht sie im Zentrum der Befassung mit D.s berühmten Selbstbildnis von 1500 (112): „Nichts-anderes ist Nichts-anderes [...]“ Nicht bloß, dass *non* (non-aliud est non-aliud quam non-aliud) keineswegs dasselbe besagt wie *nihil*: Die Übersetzung zerstört C.s eigentlichen Fund: Wir sind andere, zu einander wie zu Gott. Gott aber ist weder derart ein (zu anderen) anderes Seiendes *wie* wir als Mit- = „Nebennmenschen“ noch ein anderer *als* wir, sondern schlechthin das/der Nicht-Andere. Er ist alles (statt nichts anderes als Er, wichtig für das Verständnis seines Blicks über uns: nicht eines Big Brother watching); doch nichts von allem, was durch Ihn und in Ihm ist und was Er ist, ist Er. Eine schwache Analogie: Der Mensch (den Körper habend) ist – wie er „leibt und lebt“ – sein Leib, aber sein Leib nicht er. – 5/7. Wie wissenschaftlich ist (rechtsens distanziert sich [17] F. von M. Brötjes Auslegung der Melencolia [dazu ThPh 79 (2004), 463–465]) außer schon Genanntem die Rede von denkenden Händen, gar selbst denkenden (153, 202) Bildern? Inwiefern ist (59) die Position des malenden Lukas „durchaus vergleichbar mit der gewöhnlichen Pose eines Gabriels“? Der Maler „schafft das Göttliche im Menschen, indem er das Menschliche in Gott abbildet! (115)? Die Hand des Selbstbilds segnend (89, 98, 104)? Außer im/nach Sichbekreuzigen. Jesus fällt an Lazarus’ Grab „der Verzweigung anheim“ (183 f.)? – 8. Unglücklichlich auch der Versuch, analog zum Vier-Apostel-Bild die Meisterstücke als Darstellungen der Temperamente zu lesen. Adam und Eva werden dabei als Sanguiniker verstanden: Unfähig, Zeichen zu entziffern, „brauchen sie nur blind dem Befehl Gottes zu gehorchen und den göttlichen Zorn zu fürchten, den Zorn jenes Gottes, der im Alten Testament thront“ (184). Vor Genuss der Frucht sind sie auf einem Niveau, dem „kein Teil der Dürerschen Philosophie“ entspricht. „Hauptsymbol der Verschiedenheit des Menschlichen vom Göttlichen ist der Teufel“ (201)? Und in Wiederaufnahme des ersten Absatzes: „Dass der Mensch sein Maß halten soll, das kann bestenfalls durch eine ‚piktorale Begründung‘ gezeigt und durch keine logische Argumentation ersetzt werden, da diese durch ein Nacheinander der Wörter, und also durch etwas anderes verfahren würde als das, was begründet werden soll (Wörter und Maß sind unter sich verschieden). [...] Darin steckt die ganze rhetorische und auch ethische Kraft des Philosophierens durch Bilder“ (203). Als könnten diese behaupten und verneinen (anstatt dessen, was andererseits immer wieder unbillig von der Sprache verlangt wird: Beschreibung. Genug der Zitate und Gegenfragen. Nur die Anmerkung, dass auch hier das Fehlen eines Lektorats recht spürbar wird: In der Anzahl zu streichender wie zu ergänzender Buchstaben und Wörter, wozu sinnstörende Ausfälle kommen (z.B. 41, 136, 142, 202) und falsche Abb.-Nummern (157, 199). Andererseits darf über all dem (mehr oder minder philosophischerseits) der Dank nicht zu kurz kommen für die Fülle von Informationen über das Nürnberg jener Zeitenwende, über den Humanismus, künstlerisch-philosophisch, in seiner Doppelgestalt von idealer Italianità und nominalistischem Realismus im Norden sowie für F.s Hinweise auf die reiche Forschungsliteratur. Wie eingangs angesprochen, begegnet dem Leser ein interdisziplinäres Gesprächsangebot.

J. SPLETT

FICHTE'S VOCATION OF MAN. New Interpretive and Critical Essays. Herausgegeben von Daniel Breazeale und Tom Rockmore. Albany: State University of New York Press 2013. XI/317 S., ISBN 978-1-4384-4763-6.

Nachdem Fichte im Frühjahr 1799 wegen der gegen ihn erhobenen Anklage des Atheismus seinen Lehrstuhl an der Universität Jena verloren hatte, verfasste er eine populäre Schrift mit dem Titel „Die Bestimmung des Menschen“. Darin setzte er sich kritisch mit

der deterministischen Weltsicht des Physikalismus sowie mit den skeptischen Folgen eines allein auf die theoretischen Vollzüge des Ichs gestützten Wissens auseinander und trat für die im Ruf des Gewissens zur sittlichen Pflicht gegründete Annahme einer übersinnlichen Welt ein.

G. Zöller (19–32) liest Fichtes Abhandlung als theologisch-politischen Traktat. Die „zweite Welt“ sei nicht als ein intelligibles Reich Gottes, sondern vielmehr als republikanische Ordnung zu verstehen. B. Crowe (33–44) vergleicht „Die Bestimmung des Menschen“ mit dem literarischen Genre des Bildungsromans, insbesondere mit Jacobis „Allwill“ und Schlegels „Lucinde“, die es dem jungen Fichte angetan hatten. Vor diesem Hintergrund erscheine der Glaube des dritten Buchs als die „reflektierte Wiederaneignung“ (43) der natürlichen Weltsicht, nachdem das Subjekt durch die Täuschungen der Spekulation hindurchgegangen ist. Auch E. Millán (45–55) erörtert Fichtes Auffassung von „Bildung“, vermisst bei ihm aber die ästhetischen Momente des Schönen und des Erhabenen. Unter der Überschrift „Wissen lehrt uns nichts“ befasst sich M. Steinberg (57–77) mit der Weise, wie Fichte seinen Leser über die Grenzen des Textes hinaus führe. So gelange dieser zur Einsicht in seine eigene Selbsttätigkeit, und es öffne sich ihm der Blick auf die natürliche, die soziale und die übersinnliche Welt. Nach dem Desaster des Atheismusstreits stellt „Die Bestimmung des Menschen“ für Y. Estes (79–102) vor allem einen Neubeginn der Kommunikation dar. Fichte trete mit dem transzendentalphilosophisch nicht versierten Leser in einen fiktiven Dialog und bringe ihm seinen im Wesentlichen unveränderten Standpunkt nahe. M. J. de Carvalho (103–126) erinnert die Suche des Menschen nach seiner Bestimmung an den kantischen Begriff eines praktischen Interesses der Vernunft. Im ersten Buch schildere Fichte den Konflikt zwischen der Befriedigung des Verstandes durch ein geschlossenes System des Wissens einerseits und dem „Interesse für Freiheit“ (SW II, 197) andererseits. W. Martin (127–143) geht der Dialektik des autonomen Urteils nach. Fichte entwickle „ein Modell der Selbstbestimmung im Urteilen, die gleichwohl durch Gründe bestimmt ist“ (138). Während das Ich sich selbst bestimme, setze es sich zugleich als bestimmt durch ein Nicht-Ich. Die Dialektik erreiche ihren Höhepunkt im Hören auf die Stimme des Gewissens. T. Rockmore (145–153) bemängelt, Fichte schwäche die Stellung der praktischen Vernunft durch ihre Unterordnung unter den religiösen Glauben. Da er ein Argument dafür schuldig bleibe, sei „Die Bestimmung des Menschen“ eine „biographische Einzelheit von zweifelhaftem philosophischem Wert“ (152). Dass die Dinge durchaus komplizierter liegen, zeigt der folgende Aufsatz von D. Wood (155–171). Er erörtert das mathematische Bild vom Ziehen einer ins Unendliche gehenden geraden Linie. Mit diesem Gleichnis beschreibe Fichte unsere sittliche Bestimmung. Unserem Tun sei zwar die Richtung vorgegeben, aber wie die Linie niemals an ihr Ziel gelange, so bleibe das Unendliche ein für uns unerkennbarer Gegenstand des Glaubens. K.-H. Gob (172–183) untersucht das Verhältnis zwischen Fichtes Theorien der Intersubjektivität und der moralischen Weltordnung. Anders als noch im „System der Sittenlehre“ von 1798 setze Fichte die Annahme einer allen Subjekten gemeinsamen Welt nicht einfach voraus, sondern leite sie aus dem uns aufgegebenen gemeinsamen Endzweck des sittlichen Strebens ab. J. Dryden (185–198) befasst sich mit dem Problem des Übels. Fichtes – gewiss zu optimistische – Vorhersage, die Menschheit werde eines Tages die Natur ohne viel Mühe beherrschen, werfe vor allem Licht auf unsere gemeinsame moralische Verantwortung. Mit D. Breazeale (199–224) sieht auch der zweite Herausgeber die „Bestimmung des Menschen“ eher kritisch. Die Glaubenslehre des dritten Buchs greife über die frühe Jenaer Wissenschaftslehre hinaus, insofern es Fichte nicht nur um die Tätigkeit des menschlichen Ichs, sondern um die übersinnliche Welt sowie um den unendlichen, göttlichen Willen gehe. Allerdings misslinge der Versuch zu zeigen, „dass das unmittelbare Bewusstsein unserer moralischen Pflicht der Idealgrund des Glaubens an Gott, und dass Gott wiederum der Realgrund der Stimme des Gewissens ist“ (219). Fichte nenne keinen Grund, warum aus dem Sollen des Guten seine Realisierbarkeit folge. Damit sei die Schwierigkeit angezeigt, um deren Lösung der Philosoph fortan rang. A. Nuzzo (225–239) verfolgt den Begriff der „Bestimmung“ zurück bis zu Kants Antinomienlehre. Während sich das empirische Ich in Raum und Zeit bestimmt vorfindet, ermöglicht die transzendente

Freiheit die praktische Selbstbestimmung. Indem Fichte den transzendentalen Idealismus und die mit ihm einhergehende Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand zurückweist, vermag er die sittliche Bestimmung nicht nur als allgemeines Gesetz, sondern als den konkreten Menschen hier und jetzt betreffende Verpflichtung zu deuten. V. Waibel (241–253) fragt nach dem Ursprung der von Fichte unter der Überschrift „Zweifel“ vorgetragene Weltsicht. Wie sie ausgehend vom Gebrauch des Ausdrucks „Bildungskraft“ (SW II, 180) darlegt, dürfte ihm Jacobis in der Vorrede zur zweiten Auflage der Spinoza-Briefe enthaltene Abhandlung „Über die Freiheit des Menschen“ vor Augen gestanden haben. M. Vater (255–272) vergleicht Fichtes „Bestimmung des Menschen“ mit Schellings im selben Jahr erschienenem „System des transzendentalen Idealismus“. Die Sympathien des Autors gehören Fichte, dessen Blick auf das menschliche Handeln mehr Interesse verdiene als Schellings Ausführungen über das Erkennen. M. Ivaldo (273–284) befasst sich mit Hegels Kritik an Fichte in dem Aufsatz „Glauben und Wissen“. Wenn jener den Standpunkt der „Bestimmung des Menschen“ als „formalen Idealismus“ bezeichne, übersehe er, dass der philosophische Glaube „der sich uns natürlich darbietenden Ansicht“ gelte (SW II, 253) und unserem Trieb nach sittlicher Selbstbestimmung entspringe. So betrachtet, enthalte das dritte Buch der „Bestimmung des Menschen“ eine „transzendente Ontologie der menschlichen Existenz“ (282). Im letzten Beitrag des Buches liest A. Farr (285–299) „Die Bestimmung des Menschen“ als Destruktion des cartesischen Ichs. Anders als viele Theoretiker der Postmoderne gebe Fichte den Gedanken des Subjekts nicht einfach auf, sondern erkenne das Streben des Menschen nach Einheit als bleibende Herausforderung an.

Dieser Überblick sollte genügen, um einen Eindruck von der Vielfalt und dem Perspektivenreichtum der in dem Band versammelten Aufsätze zu gewinnen. Das Buch will weder eine allgemeine Einführung in Fichtes Denken bieten noch die Funktion eines fortlaufenden Kommentars erfüllen. Deshalb richtet es sich vornehmlich an Leser, die sowohl mit dem Text der „Bestimmung des Menschen“ als auch mit seinem philosophischen Umfeld schon vertraut sind. Angesichts dieser Zielgruppe hätte Rez. es begrüßt, wenn außer den einleitenden Bemerkungen D. Breazeales zur Rezeptionsgeschichte (1–17) auch in den einzelnen Beiträgen mehr Bezüge zu den Ergebnissen der Fichte-Forschung hergestellt worden wären. Ferner hat Rez. die biobibliographischen Angaben zu einer Reihe weniger bekannter Autorinnen und Autoren vermisst. G. SANS SJ

GUSCHWA, MICHAEL, *Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling* (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 32). Würzburg: Ergon 2013. 202 S., ISBN 978-3-89913-953-2.

Im Jahr 2012 konnte die Bayerische Akademie der Wissenschaften stolz vermelden, die Gesamtausgabe der Texte Johann Gottlieb Fichtes erfolgreich beendet zu haben, exakt 50 Jahre, nachdem der erste Band erschienen war. Ein vergleichbares Projekt läuft für das Gesamtwerk Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, das seit 1976 in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht wird. Aus verschiedenen Gründen sind von den geplanten rund 40 Bänden erst 14 lieferbar, und so schlummern insbesondere die Texte der sogenannten Spätphilosophie Schellings – über deren genaue Abgrenzung die Gelehrten streiten – weiterhin im Halbdunkeln. Jeder Versuch, diese in hellerem Licht erscheinen zu lassen, ist verdienstvoll, bleibt aber zu guten Teilen auf die von 1856 bis 1861 durch Schellings Sohn besorgte Werkausgabe angewiesen.

Die von Michael Guschwa (= G.) vorgelegte Studie konzentriert sich auf Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie, nimmt freilich auch andere Texte des Autors zur Kenntnis, vornehmlich aus der späteren Schaffensperiode. Anliegen der Arbeit ist es zu zeigen, dass Schelling, ähnlich wie Hegel, den Prozess geschichtlicher Entwicklung im Nachhinein philosophisch zu deuten versucht, dass es ihm allerdings, besser als jenem, gelingt, die Faktizität der wirklichen Ereignisse zu respektieren, ohne sie auf dem Altar der Notwendigkeit zu opfern. Während für Hegel die in sich selbst einsichtige Vernunft dem geschichtlichen Werden zugrunde liege und in ihm als einer Vermittlungsbewegung zu sich selbst gelange, enthülle sich nach Schellings Auffassung der Gesamtsinn

der geschichtlichen Wirklichkeit „in einem offenbar gewordenen Willen, der immer noch Geheimnisse birgt“ (13). Die späte Philosophie Schellings sei im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Hegel; dem Verf. gelingt es, dies immer wieder herauszustellen.

In den zur konkreten Auswertung der Philosophie der Mythologie hinführenden Kapiteln der Arbeit werden die Voraussetzungen und die Methode der Interpretation umrissen. Im Rahmen der „Einleitung“ (11–23) beschreibt G. die Eigenart des Geschichtlichen und prägt den Begriff einer eikonischen Rationalität (16). Zwar wird an späterer Stelle (21) auf eine entsprechende Verwendung des Begriffs in Platons „Timaios“ verwiesen, aber seine angemessene Erläuterung unterbleibt vorerst. Unter dem Binnentitel „In den Netzen der Vernunft“ (25–55) umreißt die Monographie das Schelling'sche Verständnis einer positiven Philosophie, indem sie philosophiehistorische Bezüge zu Platon und Kant herstellt, und erläutert insbesondere die Rede von den Potenzen, verstanden als Ursachen, die in der Verwirklichung – Schöpfung – des Seienden eine konstitutive Rolle spielen. Der letzte Abschnitt dieses Kap.s ist durchaus erhellend. Im Folgenden beschreibt der Verf. mit einem Kapitel über „Die indiskrete Ontologie der Geschichte“ (57–74) die „Folie“ (57), auf deren Hintergrund er die Philosophie der Mythologie untersuchen will. Konkret zählen dazu die von der Freiheitsschrift her bekannte Unterscheidung zwischen Grund und Existierendem sowie die schon früher erwähnte und jetzt nochmals ausdrücklich von Platon her entwickelte eikonische Redeweise in Bezug auf das Geschichtliche. Da sie in der bisherigen Forschung unbeachtet geblieben seien (74), benennt G. schließlich „Methodische Verschiebungen in den späten Vorträgen Schellings“ (75–89). Hier behandelt er, dem Buchtitel Genüge leistend, Fragen der dialektischen Methode (77 f.), nachdem im vorangegangenen Kap. eher die philosophische Geschichtserzählung thematisiert worden ist.

Kern der Untersuchung ist das Kap. „Der theogonische Prozess“ (91–177); es umfasst knapp die Hälfte der Monographie. Schellings Vorgehen zeichne sich, im Gegensatz zu demjenigen Hegels, dadurch aus, dass der Inhalt der Mythologie selbst zur Sprache komme (91). Deshalb sei eine bildhafte Sprache unumgänglich, welche „die mythologische Lebensform in gewisser Weise nachbildet“ (92). In ihrer Gesamtheit bestimmt der Verf. die Mythologie als „die Geschichte der Menschheit“ (99), erfasst freilich in einer gewissen Einseitigkeit, da auf die Gottesvorstellung zentriert. Dennoch bleibe anhand der Mythologie nachvollziehbar, wie sich das menschliche Bewusstsein zum Geist entwickelt (ebd.). Dieser Ansatz, die Mythologie als Genese menschlichen Seins- und Freiheitsbewusstseins zu lesen, scheint im Lauf der Arbeit wiederholt auf: Die Entwicklung des Seienden, ausgedrückt in der Sprache des Mythos, und der Seele können parallel gesetzt werden, da die Seele Ebenbild des Seienden sei (104). Schellings Ausführungen werden im genannten Kap. ausführlich nachgezeichnet, so dass der Leser einen Eindruck vom geschilderten theogonischen Prozess gewinnt. Der Autor zieht stellenweise Herodots Theogonie zum Vergleich heran und benennt Ähnlichkeiten mit der Darstellung Schellings sowie die Abweichungen dieser gegenüber. Auch andere Autoren der Antike kommen knapp zu Wort, so etwa Plutarch als Quelle für Informationen zur ägyptischen Mythologie. Punktuell erläutert G. sorgfältig einen für die philosophische Deutung wichtigen Begriff (beispielsweise 142 f.). Obwohl er die Thesen Schellings insgesamt engagiert präsentiert, deshalb wohl auch oft auf den zitierenden Konjunktiv zugunsten des Indikativs verzichtet, lässt er gelegentlich eine Distanznahme zum Primärautor erkennen (z. B. 152). Auch die grundlegende Schwierigkeit, die Mythologien Ägyptens, Indiens und Griechenlands sinnvoll zueinander in Beziehung zu setzen oder gar eine logisch zwingende Abfolge dieser Stufen zu behaupten, wird nicht verschwiegen.

Unter dem Titel „Das Gesetz des Werdens“ (179–188) greift die Untersuchung das vorher breit Ausgeführte wieder auf und erläutert Schellings These, „dass der dem Inhalt nach richtig verstandene Begriff des Monotheismus das Gesetz des mythologischen Prozesses abgibt“ (180). Richtig verstanden sei dieser Begriff, wie G. ausführt, wenn aus dem Göttlichen „eine Mehrheit (Potenzen) positiv ausgeschlossen, aber eben deshalb vorausgesetzt werden muss“ (ebd.). Sicher wäre es in diesem Zusammenhang – oder bereits an früherer Stelle (20, 26 f. oder 84 f.) – hilfreich gewesen, den Begriff des Monotheismus aus Schellings Vorlesungen heraus präziser zu umschreiben; beispielsweise in

der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ (Ausgabe Ehrhardt, 1992, 100–120) ließe sich dazu Erhellendes finden. Ein zusammenfassender Blick auf „Dialektik und eikonische Rationalität im geschichtlichen Denken Schellings“ (189–193) rundet die Monographie ab, indem zentrale Begriffe wieder aufgegriffen und zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Der Leser der Monographie erfährt demnach, welches historisch-dichterische Material Schelling in seiner Philosophie der Mythologie verwendet und mit welcher Methode der Autor philosophierend vorangeht: Die Dialektik erweist sich als ungeeignet, womit die Opposition zu Hegels Darstellungsweise benannt ist; an deren Stelle tritt das Erzählen, eine Weise, der dem Mythos eigenen – G. nennt sie bekanntlich: eikonisch, bildhaft – Rationalität gerecht zu werden. Von da aus lassen sich weitergehende Aussagen über das Anliegen der sogenannten positiven Philosophie und über den Stellenwert des Geschichtlichen (192f.) formulieren. Ob die Aussage, die „Philosophie des Deutschen Idealismus“ sei „wesentlich geschichtlich“ (11), in dieser Allgemeinheit Bestand hat, darf bezweifelt werden.

Und leider sind weitere Zweifel anzumelden. Schelling zitiert wiederholt verschiedene Autoren der Geistesgeschichte wie auch Texte der Bibel. Diesbezüglich gibt der Verf. durchaus offen zu, nicht in der Lage zu sein, die jeweilige Übersetzung und die daraus abgeleiteten Argumente aus philologischer Perspektive zu prüfen (170, Anm. 485). Dies ist gewiss verzeihlich, aber die Mühe, mehrere Übersetzungen und Kommentare zu den jeweiligen Quellen Schellings zu konsultieren, hätte sich gelohnt. Manchmal werden Autoren- (Platon, Ovid, Eusebius, Malebranche, Descartes) und Bibelzitate allein anhand der Schellingtexte belegt, was nicht sehr befriedigend ist. Andere Passagen, so die bei Kant aufgefundenen drei Bedeutungen der Verneinung (34), eine Rede Zarathustras (173, Anm. 504) und Luhmanns Rede vom „reentry“ (180), bleiben ohne Beleg. Andererseits finden sich Werke, aus denen zitiert wird, nicht im allgemeinen Literaturverzeichnis, darunter die „*Analytica Posteriora*“ des Aristoteles (68) und die Akademieausgabe der Werke Kants (17; 100). Ohne nähere Angaben der Adresse und des Datums wird auf einen Eintrag bei Wikipedia verwiesen (157, Anm. 398). Befremdlich ist es, wenn der Verf. anderen Interpreten Schellings – genannt werden Gabriel und Hutter (21, Anm. 52) – ein Kantverständnis bescheinigt, „das mehr als fraglich ist“ (21), womit er deren ausführliche Darstellungen ohne eine nähere Erläuterung dessen, was daran fraglich ist, aburteilt. Verwunderung erwecken mancherlei Assoziationen, die G. etwa dazu gebracht haben, im jeweils gegebenen Zusammenhang einen Abschnitt aus einer vorkritischen Schrift Kants (17), später aus der „Kritik der reinen Vernunft“ (19) zu zitieren oder auf Fichtes Schema der Fünffachheit (148, Anm. 348), die bereits erwähnte Rede Zarathustras (173, Anm. 504) und die Heisenberg'sche Unschärferelation (182, Anm. 16) hinzuweisen. Den Beginn der Spätphilosophie an Schellings „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin“ zu knüpfen (27, Anm. 15), ist eine zu diskutierende Position, aber die entsprechende Jahreszahl 1834 zu nennen, würde dem mit Schellings Biographie nicht ganz und gar vertrauten, gleichwohl aber interessierten Leser die Mühe des Nachschlagens ersparen. Eine Schlussfolgerung, die der Verf. aus der kritischen Erörterung des Prinzips, dem zufolge begrifflich nicht Unterscheidbares identisch ist, zieht, erweist sich in der vorliegenden Formulierung als unvollständig, daher falsch (15). Des Weiteren fällt auf, dass der Autor zwar einige von ihm verwendete Begriffe sorgfältig einführt, während andere überhaupt nicht erläutert werden (z. B. „Realrepugnanz“, 48; „doxische Züge“, 69; „Tautegorie“, 91, Anm. 5; „Quantifizierung“, 170f., Anm. 487). Gewiss sind Schellings Vorlesungstexte nicht frei von Dunkelheiten, aber wenn eine Monographie, die zu deren Erläuterung dienen soll, aufgrund der Formulierung stellenweise mindestens ebenso unverständlich ausfällt (z. B. 22f.; 60, Anm. 23; 73; 109, Anm. 103; 175, Anm. 530), so ist das nicht sehr ermutigend. Zu vermerken sind noch mancher Fehlgriff in der Ausdrucksweise (z. B. 32, Anm. 50; 37, Anm. 89; 86, Anm. 79; 122; 136; 164), ungenaue Zitationen, Unachtsamkeiten insbesondere mit Blick auf das Literaturverzeichnis und zahlreiche – darin liegt leider keine Übertreibung – Fehler in Rechtschreibung, Grammatik und Satzbau. Eine aufmerksame Korrektur des Manuskripts hätte wenigstens die letztgenannten Mängel beheben können.

Bequem wäre das abschließende Fazit, die formalen Unzulänglichkeiten minderten nicht die inhaltliche Qualität der Arbeit. Da der gute Gedanke jedoch den angemessenen Ausdruck verlangt und die vorstehend aufgezählten Mängel zum Teil eindeutig die Ausführungen selbst betreffen, erscheint mir dieses Fazit leider als zu bequem. J. STOFFERS SJ

‚GOTT‘ IN DER DICHTUNG RAINER MARIA RILKES. Herausgegeben von *Norbert Fischer*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014. 531 S./Ill., ISBN 978-3-7873-2701-0.

Nach der Gottesfrage bei Philosophen: Kant, Heidegger (dazu ThPh 87 [2012] 104–106), Levinas, hat sich N. Fischer (= F.) nun dem Dichter Rilke (= R.) zugewandt, von seinen intensiven Studien zu Augustinus her. In einen Doppelband zu dessen Wirkungsgeschichte hat er einen Beitrag A. Stahls aufgenommen: „Salus tua ego sum“. R. liest die „Confessiones“ des heiligen Augustinus [und beginnt sie zu übersetzen]. (*Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg 2009, 229–252.) R.s nietzscheanisch „rabiate“ Antichristlichkeit ist bekannt. Gleichwohl greift er immer wieder biblisch-christliche Themen auf, und wo in der neueren Literatur begegnet ‚Gott‘ auch nur annähernd so häufig, so „problemlos leicht“ wie bei ihm, von der Jugendlyrik an über das Stundenbuch und die Neuen Gedichte bis hinein in die späte „Diskretion“? – Die Beiträge des Sammelbandes (nach einem Vorwort F.s und dem Abdruck von Entwürfen R.s zu einer Rede Über [= gegen das Absehen auf] die Gegenliebe Gottes von 1913) sind in drei Gruppen gebündelt: I. Einführendes im Blick auf das Gesamtwerk, II. Auslegung einzelner Werke und Werkgruppen, III. Systematische und geschichtliche Reflexionen.

I. Der Herausgeber wendet sich gleich eingangs gegen „neuscholastisch‘ orientierte, sich selbst der ‚Orthodoxie‘ rühmende Theologen (oder zeitgeistige Literaturwissenschaftler, denen ‚Orthodoxie‘ jedoch kaum etwas Gutes bedeutet)“ (22). Zu ersteren kann er, bei allem Dissens, nicht Guardini zählen; ich darf darüber hinaus auf die Missverständlichkeit der Rede von „...doxie“ hinweisen; philosophisch: Meinung, theologisch: eine Überzeugung von Lebensgewicht (*pistis* statt *doxa*), für die – schon deswegen, vor allem aber im Blick auf Gott selbst – die Wahrheitsfrage höchstrangig wird. „[D]er gewiß nicht ‚heterodoxe‘ Thomas von Aquin erklärt unverblümt, dass wir von Gott nicht wissen können, was er ist (S.th. I, 3)“ (22). Doch will er damit keineswegs sagen, er bete an und liebe ein pures X, so wenig wie Augustinus. Ausgeschlossen wird hier nicht Erkenntnis, sondern Begreifen (*episteme/scientia* bedeuten ununterschieden Wissen wie Wissenschaft). – Nach Ausführungen A. Stahls (37–67) zu R.s „ausdauernde[r] Arbeit am Mythos“ (57: Der Bauer Adam (SW 1, 585 f.) will arbeiten und zeugen und verlässt darum den „fertigen vollen Garten“) behandelt N. Fischer ausführlich (69–105) R.s Zugang zur Religion, „gegen die Hypothese seiner ‚Immanenz-Gläubigkeit““. Selbstredend „überschreitet“ R. nämlich einen platten Naturalismus (damals noch: Materialismus) bei Wissenschaftlern wie politischen Ideologen; aber wohin? Gerät F. mit seinem einfühlsamen Plädoyer für R. und seiner augustiniischen Lesart des Stundenbuchs (von G. Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßt) nicht zu weit auf die Gegenseite? Kontroversen ist es ja eigen, zu polarisieren. „Nichts Schlimmeres als eine verführte ‚negative Theologie““, schreibt H. de Lubac (in der deutschen Neu-Ausgabe seiner *Wege Gottes* wird bezeichnenderweise immer wieder „comprendre“ mit „verstehen“ übersetzt statt mit „begreifen“, als könnte man nicht gut jemandes Unbegreiflichkeit verstehen – und ihn in dieser!). Und wann wäre es dafür nicht mehr zu früh? Erinnert sei an die Klarstellung H. U. v. Balthasars, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; brauche Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden“. Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. Bezüglich des Transzendierens beruft etwa Habermas, gegen die Gefährdungen säkularer Vernunft, eine „Transzendenz von innen“; darüber hinaus in mystische Erfahrung transzendiert als Atheist A. Comte-Sponville. Guardini aber wendet sich nicht gegen die Idee einer reinen, nicht egoistischen Liebe, sondern dagegen, dass Gott nur als Richtung erscheint (statt als Ziel). Dass nicht wir Gott bauen, sondern er uns frei-gebig ins Dasein gerufen und uns „zuerst ge-

liebt“ hat, gehört, vor [s]einem „Begriff“, unabdingbar zu jener Wirklichkeit (sowie dem Denken ihrer), der der Gottesname gebührt. Bei aller Liebe zu R., von Jugendzeiten an (1976 wurden m. W. in München nur an der Hochschule für Philosophie die Elegien gelesen), kann Rez. es nur mit Mühe unter Polarisierung buchen, wenn er bei R. von Geizigen (81) liest, „qui, avant de prier, demandent si Dieu existe“, und auf den Hinweis trifft, dass Gott nicht wie ein Gegenstand geliebt werden könne. Streng genommen ist kein Du, auch irdisch, Gegenstand (erst recht nicht Pfeil), vielmehr ein Gegenüber: in *Mit*-Sein zu *Mit-eins*. Wer von uns indes wäre eines anderen Sinn? „Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? [...] mit mir verlierst du deinen Sinn“ (83). Deckt der gebotene Wille, „die Aussage des Nächsten zu retten“, noch den Satz (83): „Die Antwortlosigkeit der Gottesfrage [?] erweist die Transzendenz der gesuchten Antworten“? – Mit J. *Sirovátka*s Blick auf R.s Herkunft und erste Schritte (107–132) schließt der erste Teil. Die Antwort auf unsere Fragen hänge „wahrscheinlich davon ab, was unter Gott und Religion verstanden wird“ (128). In der Tat.

II. Hier bestimmt in etwa die Chronologie die Reihung. H. *Stapper* befasst sich mit den frühen Christusvisionen (135–159) und endet mit der Verteidigung einer „produktiven Lektüre“, solange sie „keine Rückübertragung auf die Intention des Dichters unternimmt“ (155f.). – A. W. *Belobratow* („Gott in der Achselhöhle“) vermittelt R.s Russland-erlebnis (161–174), gefolgt von M. *Orosz*, die sich der Raum- und Transzendenz-Wahrnehmung in den Capreser Gedichten widmet (175–199). W. *Waters* (201–222) behandelt in den ‚Neuen Gedichten‘ eigentlich nicht „Fragen nach Gott“, sondern, in Rollentexten, Gottesbilder, von Jesu Ringen im Ölbaumgarten über Jeremia, Marias Magnificat, Josuas herrischen Umgang mit Gott (der, „erschrocken wie ein Knecht“, die Sonne anhält [213]), bis zu Gott im Mittelalter, in den Fensterrosen der Kathedralen. – N. *Fischer* (223–256) sammelt die Fundstellen zum Wort ‚Gott‘ im Malte-Roman, von redensartig Beiläufigem über Gewichtigeres bis zu „bewußt gesetzte[n], aussagekräftige[n] Erwähnungen“. Dabei wird nochmals die Liebe thematisch: Unstrittig sollen Geliebte Liebende werden; was aber heißt hier Liebe? Da F. (240f.) die Passage, in der die christlichen Mystikerinnen vorkommen, ausführlich abdruckt, kann der Leser selbst prüfen, inwieweit es in der Absage an „Transitivität“ um „uneigennützigte Reinheit“ zu tun ist oder darum, die „parallelen Herzstrahlen“ nur ja nicht auf ein Du zu richten (um jeden Preis als Ich im Nominativ anstatt im Dativ oder Akkusativ, also als [jemandes] Du). – W. *Braungart* wendet sich den Elegien zu (257–296: Das Schweigen der Engel und der Hinweg des Subjekts). Mythopoeetik? 292: „Die moderne Subjektivität wird in ihrer Suche nach sich selbst [...] immer weiter unterwegs sein. Sie kennt dabei immer nur ‚Hinweg‘. Ob sie dabei ‚immer nach Haus‘ (Novalis) unterwegs ist: Wer vermag das zu sagen?“ – F. W. v. *Herrmann* (297–310) interpretiert das Emmaus-Gedicht (SW 2, 55) und ermittelt das Gemälde, auf das es sich bezieht. – Gegen die areligiöse Sicht der „offiziellen“ R.-Forschung stellt A. *Raffelt* die Vertonung des Marienlebens durch Hindemith in ihren drei Versionen vor (311–338). Bedenkenswert in nicht nur einer Richtung sein Rahner-Zitat (315): „Wir wissen z. B., daß die Engel bei R. allerletztlich doch eine literarische Staffage sind im Vergleich zum christlichen Glauben an die Engel, wie er sein sollte. Aber wir empfinden gleichzeitig, daß diese Engel bei R. doch stärker sind als in unserem tatsächlich vollzogenen Glauben.“

III. Der dritte Teil beginnt eher kritisch: M. *Neumann* bietet (341–359) Denkanstöße zur Wahrheit von Dichtung. R. „läßt allzuleicht vergessen, was die Mittel und die Sprache von Dichtung eigentlich ausmacht“ (342). 343: Wie kann man die Elegien und Orpheus-Sonette „in Nüchternheit zu sich nehmen?“ – G. *Steer* stellt anhand des Malte-Romans R. als Leser Meister Eckharts (nach Büttners Übersetzung) vor. Den Höhepunkt bildet hier tatsächlich die Neufassung, ja Verkehrung der Fabel vom Verlorenen Sohn (375). Dabei (369) geht es zuletzt um „jene Liebe, die Gott genannt wird“ [! statt 1 Joh 4,8 L. Feuerbach]. – Von J. *Campbells* vergleichender Mythologie aus beleuchtet J. *Pollikoff* (381–400: Die unerhörte Mitte) R.s Gottesvorstellung, 383 f.: Ist die Vorstellung von Gott als Konzeptualisierung des Selbst-Grundes „nicht mindestens genauso relevant für ein echtes Verstehen des Gottes des Stunden-Buchs wie die biblische Vorstellung von Gott als einem ‚tatsächlichen Wesen‘ [...]?“ – R. erschafft also das traditionelle Bild von Gott neu, damit es so mit seinen eigenen poetischen Initiativen konform ist“ (399); „R.s Suche nach ‚Gott‘ war immer – wie der Dichter selbst bereits zur Zeit seiner

Italienreise erklärt – eine Suche nach dem Selbst“ (900). – Ähnlich rückt *Th. Pittrof* R.s ‚Gott‘ ins Licht des modernen Polytheismus (401–412), „der Inflationierung der religiösen Semantik um 1900“ (404). 405: „Vorwand‘ einer symbolistischen Poetik für dichterische Freireligiosität?“ 407: „Entsubjektivierung religiöser Rede im Dienst einer Phänomenologie der religiösen Erfahrung?“ Schließlich präsentiert *P. Por* (413–437) R.s „anagogische Gottesvorstellung“: „im Sinn seiner Devise aus den frühen Jahren, ‚Gott ist das älteste Kunstwerk‘, an die sich R. immer gehalten hat“ (424). Der Beitrag, seinerseits recht anagogisch (= esoterisch), mündet in die Deutung der „Triade“ Grabspruch, *Idol* und *Ankunft* (SW 2, 185, 186, 188). – Auf diese Gegenstimmen antwortet nun, religionsphilosophisch (439–473), *L. Wenzler*, ganz in der Offenheit der Welte-Schule. Alle Phänomenologie ist zugleich „hermeneutische Deutung“ (441). Religion ist Umgang mit dem Heiligen, in dem sich die Gottheit offenbart. Für deren Da-sein gibt es keinen Beweis; Gottes Wort erweist sich nur in der Antwort des Menschen. Dass es dem hierbei die Sprache verschlägt „ist auch der Grund, nicht zu schweigen“ (446). In zehn Etappen erhalten wir eine Leseauswahl, beginnend mit den Entstellungen in Kindheit und früher Jugend, dann im Frühwerk. Erneut heißt es, Wissen beraube Gott seiner Gottheit (451); erneut wird eigens erklärt, der Künstler schaffe Gott nicht aus eigener Kraft, sondern als von ihm berührt und angesprochen (452). 453: „Die Geschichte Gottes mit dem Menschen geschieht in einer anderen Dimension als der einer geschichtslosen Metaphysik. [...] Daß Gott ein ‚Werdender‘ ist, gehört für R. zu seinen tiefsten Erfahrungen.“ 459 (R. an Kappus): „Was hält Sie ab, seine Geburt hinauszuerwerfen in die werdenden Zeiten [...] in der Geschichte einer großen Schwangerschaft?“ Und nachdem rechtens der „liebe Gott“ (ein „greiser Wohlmeiner“ heißt es schärfer bei C. S. Lewis) abgewiesen worden ist (461: Herr, sei nicht gut: sei herrlich ...“), andererseits über den Kriegsgesängen die Überschrift „Idolische Entstellung“ steht (R.s Diagnose oder durch R.?), geht es um die Rühmung von Leben und Tod. Zu Gott folgt, meistzitiert im Buch, das Briefwort an I. Jahr: „Statt des Besitzes erlernt man den Bezug“, schließlich, bewusst unkommentiert, der letzte Entwurf: „Komm du letzter, den ich anerkenne ...“ – Das Schlusswort vor dem Anhang mit Verzeichnissen und Registern erhält, zu den Orpheus-Sonetten, *A. Stabl* (475–489: Ein Wehn im Gott). Ihre Rühmung knüpft an die Dennoch-Bejahung der Elegien an. Aus dem fallenden Glück steigt die Übersteigerung. Im Rückgriff auf die ein Jahr zuvor geschriebene *préface* zu Balthazar (Baltusz) Klosowski's Buch über den gefundenen und verlorenen Kater Mitsou. Der Schlusssatz lautet: „Il n'y a pas de chats.“ Es gibt Mitsou nur in Balthazars „tristesse laborieuse“. So, wie es das Einhorn nicht gibt – das ebendeshalb im Schoß der Jungfrau ruhen kann und ebenso im Silber-Spiegel (484f.).

Wäre dies nun zugleich das letzte Wort über Gott und ‚Gott‘ bei R.? Zuvor ließe sich vielleicht fragen, ob wirklich immer Er gemeint ist, wo man es vermutet. So begegnen mir nach wie vor in der mehrfach angeführten Stundenbuch-Strophe „Kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben ...“ statt der Hände Gottes schlicht die des Todes (des „riesigen Herzhalters“), poetisch nicht minder personifiziert. – Vor allem ruft das Verhältnis von Gott und Liebe nach Klärung in Unterscheidung der Geister. Nach Jean Paul ist Liebe stets die Dank-Antwort auf Liebe, weshalb es nach ihm keine Selbstliebe gibt (so wie das Auge nicht sich zu sehen vermag). Sie ist darum wesentlich Sich-lieben-Lassen (1 Joh 4,19; Joh 13,1–8). Derart ist sie gleichermaßen, ja in einem, ohne Absichten und Selbstbezug wie ohne Angst (um sich und die eigene Freiheit) und ohne Flucht-Gedanken. Über der Alternative von (künstlerischer) Aktivität und tatenloser Passivität läßt sie (Medium!) sich ergreifen. Und zwar nicht von etwas (das nicht lieben könnte), nicht von errichtet Personifiziertem, sondern von der Liebe in Person, dem „Wovonher“ eines schöpferischen „volò, ut sis – et ames“, genauer (Augustin zu 1 Joh 7,8): „diligas“ – in (Richard v. St.-Victor, J. Duns Scotus) condilectione. J. SPLETT

HABERMAS, JÜRGEN, *Im Sog der Technokratie*. Berlin: Suhrkamp 2013. 194 S., ISBN 978-3-518-12671-4.

Der vorliegende 12. Band seiner Kleinen Politischen Schriften, in denen nach den Worten von Jürgen Habermas (= H.) dank einer gewissen Fixierung des Blicks auf die nati-

onale Bühne „prägnante Züge des letzten halben Jahrhunderts deutscher Mentalitätsgeschichte“ (8f.) ihren Niederschlag finden, befasst sich schwerpunktmäßig mit der europapolitischen Thematik, die ihn seit der deutschen Wiedervereinigung umtreibt. Näher geht H. im zweiten und dritten Teil darauf ein. Weiterhin enthält der Band im ersten und vierten Teil auch „über die Tagespolitik hinausgehende Beiträge“ (10).

Die drei Beiträge des ersten Teils nehmen mit dem Verhältnis von Juden und Deutschen ein Thema auf, das, wie Habermas formuliert, „den empfindlichsten Nerv unseres politischen Selbstverständnisses berührt“, während der vierte Teil „die Reihe der Dank- und Lobreden“ und „vor allem die bei solchen Gelegenheiten entstandenen Momentaufnahmen fortsetzt“ (ebd.). Im ersten Beitrag des Bandes vertritt H. die These, die politische Kultur der alten Bundesrepublik verdanke „ihre zögerlichen Fortschritte in der Zivilisierung ihrer Einstellungsmuster, zu einem guten, vielleicht ausschlaggebenden Teil jüdischen Emigranten“ (26). Von ihnen, die so großmütig waren, in das Land zurückzukehren, aus dem sie einstmal vertrieben worden waren, habe eine akademisch „vaterlose“ Generation von Studierenden lernen können, wie man von einem korruptierten geistigen Erbe die Traditionen unterscheidet, die es wert sind, fortgesetzt zu werden. Eine eingehende Analyse widmet H. sodann dem Denken Martin Bubers und Heinrich Heines. Problematisch bei Buber findet H., dass dieser den naheliegenden Weg einer sprachphilosophischen Ausarbeitung seines dialogphilosophischen Ansatzes nicht eingeschlagen hat. Buber wurde daher, wie H. meint, nicht ganz zu Unrecht vorgehalten, sich auf den performativen Aspekt der Ich-Du-Beziehung, konkret auf „das Wie der personalen Vergegenwärtigung“ des Anderen, konzentriert zu haben, und dabei den kognitiven Darstellungsaspekt der Ich-Es-Beziehung, das heißt die Aussageinhalte, die Diskurse und die wissenschaftlichen Erkenntnisse, vernachlässigt zu haben. Nach H. kritisiert Buber zwar zu Recht die einseitige Fixierung der großen philosophischen Tradition auf die Erkenntnis des Seienden, die Selbstreflexion des Subjekts und die Darstellungsfunktion der Sprache, doch entgleise diese Kritik bei ihm ins Kulturkritische. Faktisch schützte er das Kind mit dem Bade aus, „wenn er alle objektivierenden Einstellungen zur Welt mit den objektivistischen Tendenzen des Zeitalters in einen Topf wirft und pauschal unter Verdacht stellt“ (42). Allerdings gibt es nach H. einen trivialen Grund dafür, dass Buber das theoretische Potenzial seines Ansatzes nicht ausgeschöpft hat. Sein überwiegendes Interesse galt nämlich Fragen der ethisch-existenziellen Selbstverständigung. Aufgrund seiner Orientierung an der starken ethischen Normativität bindender Verhaltenserwartungen und authentischer Lebensentwürfe tritt bei ihm „die schwache Normativität, die in der Pragmatik der sprachlichen Kommunikation als solcher schon enthalten ist“ (ebd.), nicht in den Blick. Wichtig für die Buberinterpretation ist nach H., dass sich der Philosoph Buber von dem religiösen Schriftsteller nicht trennen lässt. H. sieht Buber in einer Reihe mit S. Kierkegaard, W. James, W. Benjamin, E. Levinas und J. Derrida. Auch den jungen E. Bloch rechnet er dazu. Aufgabe dieser religiösen Schriftsteller ist es H. zufolge, unter den Bedingungen der Moderne eine Übersetzungsarbeit fortzusetzen, die sich so lange unauffällig in einer Art Osmose vollziehen konnte, wie die griechische Metaphysik von Theologen der abrahamitischen Religionen fortgeführt wurde, jedoch nach der „nominalistischen Auflösung dieser fraglichen Synthese“ (ebd.) eine andere Form annehmen musste. Nunmehr ließ sich die subversiv erneuernde Kraft einer Assimilation religiöser Semantiken an die begründende Rede der Philosophen nur noch in einer weitgehend säkularisierten Umgebung entfalten. Die Philosophen mussten sich gewissermaßen als religiöse Schriftsteller „outen“, wenn sie „die ungehobenen semantischen Schätze aus dem artikulierten Schatz einzelner religiöser Überlieferungen in die allgemein zugängliche philosophische Begrifflichkeit übersetzen wollten“ (43). Die spezifische Übersetzungsleistung des religiösen Schriftstellers Buber schlägt sich nach H. nieder in der „humanistische[n] Grundierung seines Zionismus“ (31). Bubers politischer Humanismus ist für H. jedoch ein „abgeschlossenes Kapitel“ (45), selbst wenn er einräumt, dass im schwachen akademischen Diskurs etwas vom Geiste Bubers unter anderen Prämissen und in einem anderen Kontext fortlebt. Bezeichnend für H.s Heinedeutung ist seine Rede von dem „Zeitgenosse[n] Heine“ (47). Dessen Aussage, es gebe in Europa keine Nationen mehr, hält er für hochaktuell. Mag Heines Optimismus „beim Anblick des jämmerlichen Auf-

blühens nationaler Egoisten im Zuge der Banken-, Finanz- und Staatsschuldenkrise“ auch „etwas ridikul Überschwängliches“ (ebd.) an sich haben, so hat Heine nach H. doch in der Sache Recht. Wo anders, so fragt er, als in dem inzwischen existierenden, aber von den Regierungschefs an die Wand gedrückten Europäischen Parlament „hätte der weitsichtige Satz, dass es keine Nationen mehr, sondern nur noch Parteien gibt, zur institutionellen Gewalt gerinnen müssen (ebd.)? Denn nur hier, und nicht im Europäischen Rat, der alle Gewalt an sich gerissen hat, könnten sich seiner Meinung nach „verallgemeinerte gesellschaftliche Interessen über nationale Grenzen hinweg herausbilden und die ‚törichten Nationalvorurteile‘ durchkreuzen“ (ebd.). Allerdings kann H. nicht leugnen, dass sich das revolutionäre Pathos verbraucht hat, „das zu Heines Zeiten noch jugendfrisch war“ (56). Heute leben wir ihm zufolge „in einer postrevolutionären und postheroischen Zeit“ (ebd.). H ist davon überzeugt: „[S]chon 1968 hatte die Revolution die Gattung gewechselt – von der Oper zur Operette“ (ebd.). Was sich damit geändert habe, sei zwar nicht das Zeitbewusstsein als solches, wohl aber „das Modernitätsbewusstsein, das heißt die Einstellung der politisch Handelnden zum Zeitpfeil der ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung“ (ebd.). Diese habe mittlerweile die Gestalt eines systemisch-selbstläufigen Prozesses angenommen, von dem gesagt werde, dass er respektiert werden müsse und dass man ihm tunlichst nicht in die Speichen greifen sollte. Vershoben hat sich also „der locus of control vom mutigen Eingreifen zur verzagten Anpassung“, denn „wir verhalten uns zur Zukunft nicht mehr im Modus von Herausforderung und Zukunft, sondern [...] im Modus von TINA: (There is no alternative)“ (ebd.).

In den im zweiten und dritten Teil abgedruckten Beiträgen wird H.s Kritik an den Fehlentwicklungen der gegenwärtigen Europapolitik näher erläutert. H. räumt durchaus ein, dass wir uns gegenwärtig in einer Zwickmühle befinden zwischen dem, was zur Erhaltung des Euro getan werden müsse, und den dafür nötigen, aber unpopulären Schritten zu einer engeren Integration. In den Plänen der Europäischen Kommission sieht er allerdings das Bestreben, die Kluft zwischen dem ökonomisch Erforderlichen und dem, was politisch machbar erscheint, auf technokratischem Wege zu überbrücken. In einem solchen „technokratischen Sog“ (92), so fürchtet er, „könnte sich die EU vollends dem zweifelhaften Ideal einer marktkonformen Demokratie angleichen, die ohne Verankerung in einer politisch mobilisierten Gesellschaft den Imperativen der Märkte umso widerstandsloser ausgesetzt wäre“ (ebd.). H. ist davon überzeugt, dass das, was heute auf dem Spiel stehe, [...] „ein halbes Jahrhundert historisch ganz unwahrscheinlicher Errungenschaften“ sei, die „das Ergebnis der Visionen und zähen Verhandlungen großer Politiker“ (121) waren, und zwar nicht nur derjenigen der drei Gründerväter, sondern auch der über den Tag hinausreichenden Perspektiven von J. Delors, V. Giscard d'Estaing, H. Schmidt, F. Mitterand und H. Kohl. Wenn man die Währungsunion erhalten will, genügt es nach H. angesichts strukturellen Unterschiede zwischen den nationalen Ökonomien nicht mehr, überschuldeten Staaten Kredite zu gewähren, damit jeder von ihnen aus eigener Kraft seine Wettbewerbsfähigkeit steigert. Vielmehr bedürfe es „einer kooperativen, aus einer gemeinsamen politischen Perspektive unternommenen Anstrengung, um Wachstum und Wettbewerbsfähigkeit in der Euro-Zone insgesamt zu fördern“ (110). Für die Bundesrepublik würde dies bedeuten, dass „im längerfristigen Eigeninteresse kurz- und mittelfristig negative Umverteilungseffekte in Kauf zu nehmen“ wären (111). H. hält dies für ein Gebot der Solidarität. Generell lässt keinen Zweifel daran, dass die europäischen Bevölkerungen ihr sozialstaatliches Gesellschaftsmodell und die nationalstaatliche Vielfalt ihrer Kulturen nur noch gemeinsam behaupten können. Sie müssen folglich „ihre Kräfte bündeln, wenn sie überhaupt noch auf die Agenda der Weltpolitik und die globalen Probleme Einfluss nehmen wollen“ (98). Denn ein zerfallendes Europa werde sicherlich nicht die Kraft haben, „eine politisch fragmentierte und wirtschaftlich stratifizierte – und daher ungerechte – Weltgesellschaft mitzugestalten“ (124), deren Probleme im Übrigen auf der Hand liegen. Diese Weltgesellschaft habe nämlich noch nicht gelernt, die Herausforderungen von ökologischen Katastrophen, Hunger und Armut, ökonomischen Ungleichgewichten und Risiken der Großtechnologie zu beherrschen“ (ebd.). Kann sich aber „ein im besten (und unwahrscheinlichen) Fall musealisiertes und verschweizertes Europa“, so fragt Habermas, „aus

diesem Gestaltungs- und Lernprozess [...] zurückziehen“ (ebd.)? Kann es im Ernst einen „Abschied von der Weltgeschichte“ (98) wollen?

Im vierten Teil findet sich u. a. eine Würdigung von R. Dahrendorf. Der antiutopische Zug von dessen Marktliberalismus ging H. zunächst gegen den Strich. Dann aber, so schreibt er, habe ihn „der aufklärerische Impuls des engagierten Wissenschaftlers und Volkspädagogen hingerissen“ (163). Besonders hebt H. hervor, dass Dahrendorf das akademische Geschäft als *homo politicus* betrieben habe – lebt, scheidet und denkt er doch aus der Erfahrung einer deutschen Generation, die sich dadurch definiert, dass sie zu der Epochenschwelle von 1945 nicht Stellung nehmen konnte“ (164). Eine weitere Würdigung gilt dem Anthropologen, Entwicklungspsychologen und Sprachforscher Michael Tomasello, dessen Werk philosophische Fragestellungen auf empirische, aber nicht reduktionistische Weise verfolgt. Konkret vertritt Tomasello nach H. die These, die evolutionär vorteilhafte gestenvermittelte Kommunikation sei „der Geburtsort für semantische Konventionen“ (172). Denn erst im Zuge ihrer grammatischen Verknüpfung komme es „sukzessiv zu den beiden entscheidenden Differenzierungen, die unsere Sprachen kennzeichnen – zur Herausbildung der aus Referenz und Beschreibung zusammengesetzten Struktur von Aussagen sowie zur Unterscheidung zwischen diesen propositionalen Bestandteilen und dem Sinn ihrer pragmatischen Verwendung“ (172f.).

Der voraussichtlich letzte Band der Kleinen Politischen Schriften, der in seinem vierten Teil auch Würdigungen von Jan Philipp Reemtsma und Kenichi Mishima enthält, schließt mit einem Dank an die Stadt München. H. wird hier auf seine Weise recht persönlich, denn er bekennt, dass er Heimatgefühle nur dann empfinde, wenn er ins Rheinland fahre; zu Frankfurt habe er „eine fast sentimentale Bindung“ (191), zu Hause sei er in Starnberg, wo er zu seinem Erstaunen länger lebe als an jedem anderen Ort. München hingegen müsse „für alles da sein, was sonst noch fehlt“ (ebd.). Als „dankbarer Nutznießer aus Starnberg“ empfinde er die Verleihung des kulturellen Ehrenpreises der Stadt München. „als einen Akt der umarmenden, die verbleibende Distanz jedoch großzügig tolerierende Eingemeindung“ (193).

Im Ganzen gibt der Sammelband einen Einblick in das, was den späten H. bewegt. Deutlich wird nochmals, dass er sich nicht nur als Professor versteht, der sich der wissenschaftlichen Arbeit verschrieben hat, die sich in einer stattlichen Zahl von Publikationen für ein Fachpublikum niederschlägt, sondern er versteht sich zugleich auch als Intellektueller, der auf „Eingriffe“ nicht verzichtet. H. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art Praxis öffentlicher Belästigung“, die „von dem Versuch der uneingeladenen argumentativen Beihilfe zum fortlaufenden Prozess der öffentlichen Meinungsbildung“ (8) nicht lassen kann. H.-L. OLLIG SJ

DIENT AN DER WAHRHEIT. Jörg Spletts Philosophie für die Theologie. Herausgegeben von Peter Hofmann und Hanns Georg Nissing. Paderborn: Schöningh 2013. 160 S., ISBN 978-3-506-77638-9.

Wie die Herausgeber in der Einleitung betonen, möchte der vorliegende Sammelband im Gegensatz zu anderen Publikationen, die anlässlich verschiedener Jubiläen zum Werk Spletts erschienen sind, „[...] Spletts Dienst an der Wahrheit erhellten als *Philosophie für die Theologie*“ (13; Hervorh. im Original). Einleitend gibt H.-G. Nissing einen Überblick über Spletts „[...] immenses philosophische Oeuvre [...]“ (16), das bis Ende 2012 30 Bücher, 781 Artikel, Aufsätze und Beiträge sowie 500 Rezensionen umfasst. Anschließend untersucht H. *Zaborowski* unter dem Titel „Die Erfahrung Gottes nachdenken“ Aufgabe und Anspruch von Jörg Spletts Theo-Anthropologie. Er hebt hier ab auf den zeitgeschichtlichen Kontext, in dem Spletts Denken steht. Gekennzeichnet ist dieser Kontext ihm zufolge „[...] durch die philosophischen Herausforderungen von Marxismus, (neuem) Atheismus, religiöser Indifferenz und die Krise des katholischen [christlichen] Glaubens einerseits sowie durch eine Neuorientierung der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil andererseits [...]“ (14). Splett vollzieht nach *Zaborowski* die für die Theologie des 20. Jahrhundert charakteristische Wende zum Menschen und seiner Freiheit, ohne dabei freilich Theozentrik und Anthropozentrik gegeneinander auszuspielen. Ihm verdankt auch eine Philosophie, die sich

nicht als ausdrücklich christlich versteht, zwei Fragen, einmal die Frage, ob sich „die Rede von Religion so leicht von der Rede vom Heiligen und damit von der Rede von Gott trennen“ lasse, und „zum anderen [...] die Frage, ob nicht auch die Gotteserfahrung – als Erfahrung auch des Denkens! – philosophisch weit ernster zu nehmen wäre, als es weitläufig geschieht“ (66; im Original mit Hervorh.).

Interesse verdienen gewiss die Überlegungen von *Th. Schärfl* zu der Frage, was Jörg Splett der analytischen Philosophie ins Stammbuch schreiben würde im Hinblick auf die Kriterien einer vernünftigen Selbstvergewisserung des Glaubens, den Gottesbegriff sowie die Evidenz der Glaubensbegründung. Dass Splett die Frühphase der analytischen Philosophie kritisch betrachtet, ist keine Frage, hält er doch im Gegensatz zu der frühen Ablehnung jeder Metaphysik in der analytischen Philosophie an der metaphysischen Grundierung der Rede von Gott fest, die s. E. legitim bleibt, wenn sie auf der Linie der klassischen Analogienlehre bedenkt, dass zwischen unserem Reden von Gott und Gott selbst notwendig ein Unterschied besteht. Allerdings haben sich auch im Bereich der analytischen Philosophie mittlerweile Änderungen ergeben. Denn auf der sehr weiträumigen Diskussionsplattform der analytischen Religionsphilosophie findet sich, wie *Schärfl* betont, mittlerweile eine prorationale, prometaphysische und protheistische Einstellung. Konkret denkt er hier an Autoren wie Richard Swinburne, Alwin Plantinga, Eleonore Stump, William Hasker, Brian Leftow und William Craig, bei denen wir das Bekenntnis zu einem Philosophieren finden, „das vom Christentum her kommt und auf das christliche Weltbild hin denkt, ohne dabei auch nur einen Millimeter auf dem Terrain denkerischer Klarheit, methodischer Ernsthaftigkeit und argumentativer Dialogbereitschaft zu verlieren“ (69f.). *Schärfl* betont, ohne Zweifel teile Splett „mit den christlichen analytischen Religionsphilosophen [...] nicht nur die Überzeugung, dass ein offenes als christlich ausgewiesenes Philosophieren in seiner Standpunktbestimmung redlicher ist als eine nur in einer unglaublichen Künstlichkeit erzeugte (angebliche) Neutralität [...]“ (71). Wie die eben genannten Autoren aus dem Bereich der analytischen Religionsphilosophie würde auch Splett sein eigenes religionsphilosophisches „Denken als Ringen um die philosophischen Grundfragen der (christlichen) Theologie verstehen, das sich letztlich von der Schönheit des Dogmas inspiriert weiß, ohne dabei im Suchen und Fragen, in der Arbeit des Begriffes und in der Streitkultur des Argumentierens seine eigene Autonomie aufgeben zu müssen“ (ebd.). Das Anregungspotential des Splettschen Denkens verdeutlicht *Schärfl* an der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Ihm zufolge hing an der Eingangstür zu den Debatten über dieses Thema lange Zeit ein Schild, das besagte, „dass man Gott getrost als Person verstehen dürfe, die unkörperlich, dafür aber allmächtig, ewig (wenigstens im Sinne von immerwährend), gütig (wenigstens im Sinne einer Quelle moralischer Inspirationen), allwissend (wenigstens im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart) und allgegenwärtig sei“ (78). Eine Konsequenz dieses Gottesbildes war und ist nach *Schärfl*, „dass analytische Religionsphilosophen der Neigung nicht in ausreichendem Maße widerstehen können, Gott wie einen (eminent interessanten) Super-Gegenstand unter anderen Gegenständen zu betrachten“ (78f.) und auf ihn die gleichen metaphysischen, ethischen oder epistemischen Kategorien anzuwenden, die für endliche Dinge gelten. Mittlerweile gibt es aber auch im analytischen Lager bei P. Moser, P. Forrest und J. Bishop Absetzbewegungen von einer solchen Sicht der Dinge. Man bewegt sich weg „[...] von einem abstrakten Gott, der in der Statik seiner überweltlichen Eigenschaften eine metaphysisch bedrohliche Superiorität ausstrahlt [...]“, hin „zu einem Gott [...], der essentiell Liebe ist und deshalb das unbedingte Gute verkörpert [...]“ (81). Diese Perspektivenänderung ist durchaus in Spletts Sinn. Er könnte die Initiative der eben genannten Theologen aufgreifen und sie dazu anregen, im metaphysischen Begriff bereits den trinitarischen Gott zu suchen. Der trinitarische Gott wäre dann der eigentlich konkrete Gott, wohingegen der klassisch metaphysische Gott eine legitime, wenn auch gefährdete Abstraktion darstellt. Werden die Abstraktionen des angeblich metaphysischen und mit Mitteln der Metaphysik nicht anders erreichbaren Gottesbegriffes mit einem denkerischen Vorausgriff auf einen konkreten Gott verbunden, dann lassen sich nach *Schärfls* Meinung die abstrakten Gottesprädikate mit neuem Leben erfüllen. In diesem Fall wird „aus der Allmacht Gottes [...] die radikale Verdanktheit von Welt, aus der Allwissenheit Gottes [...] die Verheißung endgültigen Sinns“ und „aus der Ewigkeit Gottes [...] die

Gewissheit geschenkter Zukunft“, weiterhin wird „aus der Unveränderlichkeit Gottes und seines Willens [...] seine Treue“ und „aus der Substantialität Gottes die Relation des Gründens des Endlichen im Unendlichen“ (82).

Kritisch setzt sich *Peter Hofmann* mit der gegenwärtigen Konjunktur negativer Theologie im Bereich des fundamentaltheologischen Denkens auseinander, bei dem s. E. das Proprium der Theologie als Rede von Gott auf der Strecke bleibt. Er möchte damit keineswegs das unverzichtbare Recht und die Pflicht zur *via negativa* bestreiten, hält es aber für erforderlich, dass diese als Korrelat in eine positive und biblisch fundierte Theologie eingebunden bleibt, die sich auf der *via eminentiae* bewegt. Weiterhin klagt er auch eine angemessene Theologie der Religionen ein. „Soll die faktische Pluralität der Religionen nicht nur respektiert, sondern prinzipiell anerkannt werden, so bliebe“ nach Hofmann „nur ein Pluralismus, der keine Einzigartigkeiten und keine Ausschließlichkeiten, kurz: kein unhintergebares positives Datum des Heils und der Geschichte kennen darf“ (91). Bleibt heute nur, so fragt Hofmann, „die Alternative von aporetischer Theologie und einer ‚protzenden‘ Gottesrede, die unangefochten bloß positive Sätze produziert, aber eigentlich nichts zu sagen hat?“ (93). Weiterhin fragt er, ob sich in diesem Gegenüber theologisch die scheinbare Alternative von diffuser Religiosität und elitärem Fundamentalismus spiegle, meint aber, zwischen dieser aktuell populären Konstellation müsste doch eine *via media* zu beschreiten sein. Jörg Splett kommt nach Hofmann das Verdienst zu, sich entschieden dafür eingesetzt zu haben. Philosophie und Theologie werden von ihm „[...] nicht als illegitime Konkurrenten, sondern als natürliche *cooperatores veritatis* sichtbar, weil es ihnen vor allem um Gott geht“ (14; vgl. 105).

*Michael Schneider* steuert zu dem Sammelband Überlegungen bei, die Spletts Bemühungen um die Grundlegung einer Anthropologie – nach den Worten der Herausgeber – „kontextualisieren [...] mit den dogmatischen Entwürfen einer theologischen Anthropologie und deren christologischen Ansätzen bei Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Karl Barth, Karl Rahner und Joseph Ratzinger“ (15). Als besonderes Kennzeichen Spletts wird von *Schneider* herausgestellt, dass dieser „die Notwendigkeit eines Verzichts auf jegliche funktionale Bestimmung der Gottesrede durch ihre Bedeutung für den Menschen sichtbar gemacht“ (15) habe. Konkret bedeutet das: „Gott darf nicht zum Adjektiv der Rede vom Menschen und zum Mittel seiner Selbstverwirklichung werden – auf dass sich das göttliche Geheimnis von sich her schenken kann“ (15). Im Mittelpunkt von *Schneiders* Überlegungen steht der Gedanke der Zustimmung zur Welt. Diese kann der Mensch, wie er betont, „nicht allein aus sich heraus leisten, vielmehr findet er sie längst schon vor in der göttliche Zustimmung zur Welt“ (131). Was vielleicht bei manchen Zeitgenossen „als ‚römische Direktive‘ zur ‚Entweltlichung‘ Ärgernis hervorgerufen hat“, erweist sich für *Schneider* in seinen anthropo-theologischen Überlegungen als „Grundvollzug des Glaubens“, der „im Nachvollzug der göttlichen Zustimmung zur Welt“ (131) geschieht. Das wirft natürlich die Frage auf, ob diese Welt überhaupt für Gott zu etwas nütze ist und ob er ihrer überhaupt bedarf. In einer trinitarischen Überlegung zeigt *Schneider*, „[...] wie sehr das Leitwort einer Zustimmung zur Welt nach einer rechten Verortung der dritten Person des Heiligen Geistes im innergöttlichen Gespräch der Liebe verlangt“ (131). Diese Antwort verbleibt für ihn nicht im Bereich spekulativer Begrifflichkeit, sondern findet ihre unmittelbare Konkretisierung mit dem Eintritt Gottes in die Welt. „Der geliebte Sohn des Vaters ist“ nämlich „Gottes ‚letztes Wort‘ als unüberbietbar bleibende Zustimmung zur Welt, welche am Ende der Zeiten durch das Wirken des Heiligen Geistes zu ihrer Vollendung geführt wird“ (132). Erst dann werden nach *Schneider* „die Bezüge von Anthropologie und Theologie wahrhaft offenkundig sein, für die der Begriff einer Anthropotheologie ein erster Hinweis ist [...]“. Dieser ist freilich „[...] beglaubigt in den Mysterien des Lebens Jesu“, in denen sich wahrhaft zeigt, „dass der Mensch von Gott – um Gottes willen – Gott selbst erhält“ (132).

In einem abschließenden Beitrag, der überschrieben ist mit „Gedenken. Erbe und Anstöße“ geht *Jörg Splett* auf die Lehrer ein, die ihn maßgeblich geprägt haben, und nennt im Einzelnen August Brunner, Romano Guardini, Clive Staples Lewis, Simone Weil, Richard von Sankt Viktor, Nicolaus Cusanus, Erich Przywara, Blaise Pascal, Sören Kierkegaard und Emmanuel Levinas.

H.-L. OLLIG SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

CONCILIORUM OECUMENICORUM GENERALIUMQUE DECRETA. Editio critica; II, 1. The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869–1424). Curantibus A. Garcia y Garcia, P. Gemeinhardt, G. Gresser, T. Izbicki, A. Larson, A. Melloni, J. Miethke, K. Pennington, B. Roberg, R. Saccenti, P. Stump. Turnhout: Brepols Publishers 2013. XII/ 661 S., ISBN 978-2-503-52527-3; ISBN 978-2-503-54503-5.

CONCILIORUM OECUMENICORUM GENERALIUMQUE DECRETA. Editio critica; II, 2. The General Councils of Latin Christendom. From Basel to Lateran V (1431–1517). Curantibus F. Lauritzen, N. H. Minnich, J. Stieber, H. Suermann, J. Uhlich. Turnhout: Brepols Publishers 2013. 856 S., ISBN 978-2-503-52527-3; ISBN 978-2-503-54504-2.

Mit dem vorliegenden Doppeltomus liegt der mit Spannung erwartete zweite Band der *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* (= COGD) vor. Er schließt die zwischen den *Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II* (vgl. unsere Rez. in ThPh 82 [2007] 284–287) und den *Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church* (Rez. ebd. 85 [2010] 613–615) bisher noch bestehende Lücke und enthält die *General Councils of Latin Christendom*. Sehen wir zunächst einmal von der problematischen Überschrift des Bandes und der darin zum Ausdruck kommenden verfehlten Benennung der Neuausgabe ab, so ist den Herausgebern auch mit diesem Band wieder ein großer Wurf gelungen. Denn er stellt für die Mehrzahl der Konzilien dieser Zeitspanne einen neuen kritischen Text zur Verfügung; er enthält Konzilien (das Constantinopolitanum von 879/80, das Pisanum von 1409, das Papiense von 1423/4 und das – als Anhängsel von Basel behandelte – Lausanense von 1448), die die *Conciliorum oecumenicorum decreta* (= COD) noch gar nicht bringen, und bietet die dort bisweilen gekürzten Texte ungekürzt. Für die wissenschaftliche Qualität der neu edierten Texte, aber auch des gesamten Bandes und der Mehrzahl ihrer Einführungen stehen die Namen der Bearbeiter der einzelnen Konzilien. Es sind entweder die international bekanntesten Spezialisten für das betreffende Konzil oder doch Forscher, die für die jeweilige Zeit ihre Kompetenz nachgewiesen haben. Damit ist die Benutzung dieser Neuerscheinung für die zukünftige Forschung unverzichtbar.

Welche aus den sehr zahlreichen mittelalterlichen Konzilien wurden als *General Councils of Latin Christendom* in den Band aufgenommen? Erstens wurden alle in den COD enthaltenen berücksichtigt, also die auf Bellarmins Liste stehenden, zweitens zusätzlich zu ihr die oben genannten drei bzw. vier Konzilien. Der Doppelband beginnt sinnvollerweise mit dem 4. Konzil von Konstantinopel, denn es zählt schon nicht mehr, wie die sieben vorausgegangenen „ökumenischen Konzilien“ des ersten Bandes, zu den von der Orthodoxie anerkannten, ist also das erste „Konzil der westlichen Christenheit“. Bearbeiter dieses in älteren Sammlungen als zwei Versammlungen (869/70 und 879/80), heute eher als eine betrachtete Konzil ist P. Gemeinhardt. Er übernimmt wie die Bearbeiter der beiden folgenden Konzile seine Texte aus den COD, d. h. für den *Terminus* des Konzils von 869/70 die *Editio Romana* (1608–1612) und für die Kanones die Ausgabe von P.-P. Joannou (1962), für den *Horos* des Konzils von 879/80 die Ausgabe von Hardouin (1714/1715) und für die Kanones wiederum die Edition von Joannou.

G. Gresser übersetzt in seiner Einleitung zu Lateran I nützlicher Weise eine Reihe der, wie schon erwähnt, aus den COD übernommenen 22 Kanones des Konzils.

T. Izbicki, der Bearbeiter von Lateran II, weist in seiner Einleitung auf die unübersichtliche Überlieferung der betreffenden Kanones hin und darauf, dass die von den älteren Drucken verwendeten Handschriften, auf denen die auch von ihm benutzte COD-Edition basiert, heute nicht mehr identifiziert werden können (100).

Die beiden Bearbeiter des Lateranense III, A. Larson/K. Pennington, behalten zwar aus praktischen Gründen die Reihenfolge der Kanones bei, wie sie die von Leonardi besorgte COD-Ausgabe bietet, korrigieren aber den Text selber nach der Edition von Herold (1950), die der genannte Editor noch nicht verwendet und stattdessen die Ausgabe von Peter Crabbe (1551) zugrunde gelegt hatte. Aus dem Handschriftenvergleich

hatte sich für die beiden Forscher nämlich ergeben, dass zahlreiche Lesarten der früheren Editionen handschriftlich nicht gestützt sind.

Nach der Einleitung zum Lateranense IV, das vom derzeitigen „General Editor“ des Werkes, *A. Melloni*, bearbeitet wurde, gibt es für die These, dass die Kanones nicht vom Konzil als solchem verfasst wurden, sondern schon vor der Versammlung von Papst Innocenz III., vier verschiedene Argumente (154). Den Text der Kanones übernimmt der Bearbeiter komplett aus der Edition von *García y García* (1981). Den COD lag noch die römische Ausgabe von 1612 zu Grunde.

Die wiederum von *A. Larson/K. Pennington* besorgte Ausgabe des Lugdunense I übernimmt den als päpstliche Konstitution veröffentlichten Text des Konzils unverändert aus der COD-Ausgabe von *Leonardi*, bringt aber *Matthew Paris'* abweichende Version der Kanones nicht wie die COD im Apparatus, sondern im Haupttext; denn, so die Bearbeiter, die Wahrscheinlichkeit sei groß, dass der Text in der Form vom Konzil angenommen wurde, wie ihn der Brite in seinen *Chronica maiora* veröffentlicht hat (210/11).

Die Behandlung des Lugdunense II durch *B. Roberg* unterscheidet sich in verschiedener Hinsicht von der der übrigen Konzilien dieses Bandes: Die Einleitung ist ausnahmsweise nicht auf Englisch, sondern auf Deutsch und verhältnismäßig lang. Vor allem ist sie theologisch engagierter. Aus der im Verfahren des Konzils überdeutlich sichtbaren Oberherrschaft des Papstes über das Konzil zieht er für sich als Editor die Folgerung, den überlieferten Text möglichst von seiner „kurialen“ Überarbeitung zu befreien und so etwas wie einen „konziliaren“ Text zu rekonstruieren. Eine Chance hierzu bietet neben einer Durham Handschrift die sog. Salzburger Version der Versammlung, die offensichtlich noch nicht „kurial“ überarbeitet ist. Außer den beiden genannten Handschriften hat *Roberg* noch zahlreiche weitere seiner Edition zu Grunde gelegt. Aber auch so entsteht, wie der Editor selbst zugibt, noch kein „definitiver“ Text (268).

Der Bearbeiter des Viennense, *R. Saccenti*, übernimmt die die Templerangelegenheit betreffenden Dokumente aus den COD, denen die Edition von *K. J. Hefele* (1866) zu Grunde liegt, die übrigen Texte, wie schon die COD, aus dem Vatikanischen Register (Ausg. *Friedberg*, 1881). Zusätzlich zu den dort verwendeten Handschriften sah der Bearbeiter weitere vier Handschriften ein.

Das von *J. Mietke* herausgegebene Pisanum findet sich, wie schon angemerkt, noch nicht in den COD. Die Einleitung stellt treffend die Bedeutung dieses Konzils im Hinblick auf die weitere Entwicklung des Konflikts zwischen Papsttum und Konzil heraus. Von den von den verschiedenen Obödienzen abgeschickten Konzilseinladungen wird nur die der römischen abgedruckt, stellt sie doch „in der Konziliengeschichte ein absolut einzigartiges“ Dokument dar (476). Ihr „zuverlässig edierter“ Text ist dem betreffenden Band der „Deutschen Reichstagsakten“ (= DRTA) entnommen. Für die weiteren Konzilstexte nennt das der Ausgabe vorausgehende Monitum die verwendeten Drucke und Handschriften, zu den Drucken neben den schon erwähnten DRTA *Mansi*, *Martène-Durand*, *Baronius* usw.

Der Bearbeiter des Konstanzer Konzils, *P. Stump*, geht in seiner Einleitung zunächst auf die verschiedenen Handschriften ein und legt Hypothesen über ihre wechselseitigen Beziehungen vor (531–535), dann behandelt er die Drucke dieses Konzils. In seiner Edition verbessert er an den Stellen den COD-Text, wo dieser sich unkritisch an die von der *Hardtsche* Edition (1697/1700) hält, die davon ausging, dass die von ihr benutzten *Gothaer* und die *Braunschweiger* Handschriften noch aus der Zeit des Konzils stammen. Im Übrigen hält er den COD-Druck für ziemlich zuverlässig (536), folgt dieser neben der von der *Hardtschen*-Ausgabe doch auch dem Erstdruck der *Basler Epitome*. Nicht im Zusammenhang der vierten Sitzung, sondern am Ende seiner Einleitung, veröffentlicht *Stump* den nicht in allen Handschriften enthaltenen Zusatz zu dem wichtigen und umstrittenen Dekret *Haec sancta* (537; vgl. auch 522, Anm. 9). Das dem Text vorausgehende Monitum notiert die für die einzelnen Dokumente eingesehenen Handschriften. In der Textgestaltung geht der Editor im Vergleich zu den COD eigene Wege, so z. B., wenn er die dort nicht mit Texten bestückten, sondern nur in einer Klammer zusammengefassten Sessionen entweder einfach übergeht oder dort zwar erwähnt, aber nicht reproduzierte Texte bietet (vgl. *Sessio XIX*, Bulle bezüglich der *Franziskaner*, 596–603).

Für das in den COD ebenfalls nicht erfasste Papiense-Senense zeichnet wiederum *J. Mietke* verantwortlich. Die hier nach einer sehr gut orientierenden Einleitung gebotenen Texte basieren einerseits auf der Edition, die *W. Brandmüller* in seinem Band über das betreffende Konzil (1974) vorgelegt hat, andererseits auf den von ihm selbst – zusammen mit *L. Weinrich* – herausgegebenen „Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts“ von 2002.

Der zweite Teilband beginnt mit dem Paradedstück der vorliegenden Veröffentlichung, dem von *J. Stieber* bearbeiteten Basiliense. Die Texte des Konzils von Basel nehmen nicht nur den meisten Raum von allen Konzilien ein (669–1156), sondern bestechen auch durch editorische Qualität. Die Bearbeitung zeichnet sich durch mehrere bedeutende Vorzüge im Vergleich zu den COD aus. Erstens stellt sie für die veröffentlichten Texte eine völlig neue handschriftliche Grundlage her. Jeder Text basiert dabei auf mindestens vier Handschriften, die Mehrzahl sogar auf fünf (673). Zweitens beschränkt die Neuedition sich nicht wie die COD auf die Dekrete bis zum Bruch mit Rom im Jahre 1437, sondern bringt auch die Sitzungen 26 bis 45 des bis 1449 weiter tagenden Konzils (und, wie angemerkt, auch die Dekrete des Konzils von Lausanne [1138–1157]). Drittens enthält sie drei in den COD fehlende wichtige Konzilsbriefe, darunter den für das Selbstverständnis der Basler Konziliaristen besonders aufschlussreichen aus der Feder von *Contarini* stammenden Brief *Cogitanti*. Viertens bietet sie eine Reihe von drucktechnischen Verbesserungen. So werden einige Texte, die in den COD nur im Kleindruck bzw. in Fußnoten vorkommen, im Haupttext wiedergegeben. Fünftens stellt der Herausgeber ein sehr nützliches bio-bibliographisches Register der Hauptteilnehmer des Konzils zusammen (691–719), das genauere Auskunft gibt über die soziale und kirchliche Stellung der Konzilsteilnehmer. Die relativ knappe Einleitung geht, erstens, auf frühere Drucke und neuere kritische Editionen des Konzils ein (669–678), und beschäftigt sich, zweitens, etwas überraschend, mit einem einzigen Sonderaspekt des Konzils, nämlich mit der Einführung der Heilig-Geist-Messe in die Konzilsliturgie (678–682). Wie sehr der Herausgeber die Textgrundlage im Vergleich zu den COD verändert und erweitert, kann man sich am Beispiel der ersten Sitzung verdeutlichen. Während die COD aus dieser Sitzung nur drei Texte bringen, und von den dieser ersten Sitzung vorausgehenden gar keinen, bietet die Neuedition zusätzliche 22 dieser ersten Sitzung und sieben ihr vorausgehende (725–740). Wo die COD überhaupt keinen Text, sondern nur eine zusammenfassende Überschrift bieten (vgl. Sitzung 5 und 6), bringt die Neuedition eine ganze Reihe von Texten, z. B. in der fünften Sitzung den oben im Text bereits erwähnten Konzilsbrief *Cogitanti* (797–845), in der sechsten Sitzung die für das konziliare Vorgehen interessanten *Articuli de modo procedendi in concilio* und die *Articuli de regimine suppositorum concilii* (851–863). In der achten Sitzung bringen die COD nur das Konzilsdekret über die notwendige Einheit der Kirche; die Neuedition bietet zusätzlich die Aufforderung des Konzils an den Papst, am Konzil teilzunehmen (865–868). Zur elften Sitzung ergänzt die Neuedition einen von den COD ausgelassenen Schlussabsatz über die Autorität eines ökumenischen Konzils (883–884). Wir brechen hier ab; die wenigen Beispiele zeigen deutlich, wie stark die Neuedition sich in der Anzahl der Dekrete und ihrer Auswahl von der der COD unterscheidet. Während, wie angemerkt, die COD mit der 25. Sitzung das Basiliense abrechnen, geht es in der Neuedition noch mit 20 Sitzungen weiter (1004–1138).

Das Ferrariense-Florentinum-Romanum hat vier Bearbeiter. Die Einleitung zum lateinischen Text dieses Konzils stammt aus der Feder von *J. Stieber* (1161–1163), die Einleitung zum griechischen Text von *F. Lawritzen*, die zum armenischen von *J. Ublich*, die zum arabischen von *H. Suermann*. Der lateinische Text ist dabei im Wesentlichen der der COD, der seinerseits auf der kritischen Edition von *G. Hofmann* (Concilium Florentinum – Documenta et scriptores [= CF]) basiert. Der lateinische Textbestand aus der COD-Ausgabe wird jedoch noch durch einige den Konflikt zwischen Papst und Konzil illustrierende Texte ergänzt. Der griechische Text ist ebenfalls der der genannten Edition (CF). *J. Ublich* befasst sich ausführlich mit den Problemen der aus den COD übernommenen armenischen Übersetzung der lateinischen *Bulla unionis Armeniorum* (1168–1173), *H. Suermann* mit der ebenfalls aus den COD übernommenen arabischen

Übersetzung der für die Union mit den Kopten bestimmten Bulle (1180–1181), deren Text aus der Zeit des Konzils stammt und 1869 von E. Cecconi ediert wurde.

Auch das letzte Konzil des Doppelbandes, das von *N. Minnich* edierte Lateranense V, unterscheidet sich – vor allem in den ersten Sitzungen – sowohl im Textbestand als auch in der Textdarbietung vorteilhaft von den COD. Während letztere z. B. die erste Sitzung lediglich mit einigen Stichworten zusammenfassen, bietet die Neuedition die umfangreiche *Bulla indictionis* in ihrem vollen Wortlaut (1331–1344). Die siebte Sitzung bringt statt einer bloßen Zusammenfassung wiederum den vollen Umfang der betreffenden Bulle des Papstes (1359–1363). Die in der fünften Sitzung zitierte Bulle gegen die simonistische Papstwahl erscheint nicht wie dort nur im Klein-, sondern im Normaldruck und ohne die dort vorgenommenen Kürzungen. Im Unterschied zu den vorausgehenden Konzilien nennt der Editor die von ihm benutzten Drucke und Handschriften nicht nur mit ihren Kürzeln in dem der Edition vorangestellten Monitum, sondern auch am Kopf der einzelnen Dokumente, was für den Benutzer natürlich sehr praktisch ist. Die Einleitung fasst treffend den Ablauf des Konzils und sein wenig glückliches Schicksal zusammen und weist auf seine verschiedenen Drucke in den bekannten Konzilsammlungen hin. Basistext der Neuedition ist der der COD, der Editor vergleicht ihn jedoch mit den Lesarten, die in päpstlichen Bullen, isoliert existierenden oder in päpstlichen Registern aufgenommen wurden und in amtlichen Flugschriften anzutreffen sind. Diese Dokumente bezeugen nämlich die ursprüngliche Gestalt der Konzilstexte, bevor Kardinal Antonio del Monte im Auftrag des Papstes die *acta* des Konzils zusammentrug, überarbeitete und 1520 als offizielle Version des Konzils veröffentlichte. Die benutzte Ausgabe der COD beruht ihrerseits wesentlich auf dieser Ausgabe von del Monte.

Ein *Index biblicus* (1459–1474) und ein *Index fontium* (1475–1507) schließen die beiden außerordentlich übersichtlich und benutzerfreundlich angelegten Bände ab. Der *Index fontium* ist in sechs Unterabteilungen gegliedert: 1. Konzilien (hier wird für die in chronologischer Reihenfolge angeordneten Konzilien des ersten und des zweiten Bandes zusammengetragen, in welchen anderen Konzilien sie entweder zitiert oder erwähnt werden); 2. Partikularkonzilien (gemeint sind hier Versammlungen wie das Konzil von Sardica [342/3] bzw. von Reims [1131]); 3. Päpste, Kirchenväter, mittelalterliche Autoren (jeweils mit ihren Werken untergliedert); 4. „Andere Dokumente des Konzils von Basel“ (diese Kategorie von Quellen ist nur verständlich vor dem Hintergrund, dass die *Gesta* dieses Konzils schon vorher unter dem Stichwort „Johannes von Segovia“ aufgeführt wurden!); 5. das *Corpus iuris canonici* (mit der Untergliederung *Decretum Gratiani* und Dekretalen); 6. Liturgische Bücher. Hier ist auch der Ort, um *D. Daimese*, Mitglied des Bologna-Teams, zu nennen, der für die Zusammenführung der verschiedenen Forschungsergebnisse in einen einzigen, einheitlich gestalteten Band verantwortlich war. Der Doppelband ist nicht frei von Druckfehlern, hin und wieder gibt es Verschreibungen von Namen, so z. B. statt Friedberg Freidberg (366) oder – schlimmer – ein falscher Name, so statt Pope Hadrian „Pope Henry“ (7).

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf das Vorwort aus der Feder von *A. Meloni*. Am wichtigsten ist hier die Ankündigung einer Fortsetzung des Werkes über die jetzt vorliegenden drei Bände hinaus. Ein Verlagsprospekt macht dazu detailliertere Angaben: Band IV behandelt die „Konzilien der orthodoxen Kirchen im byzantinischen und nachbyzantinischen Bereich“. Näherhin handelt es sich um die Synoden des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, das Synodicon der Orthodoxie und die Synoden des Patriarchats von Moskau. Band V ist den Konzilien der armenischen, syrischen und äthiopischen orthodoxen Kirchen gewidmet, Band VI den Synoden der Reformation (Doppelband). Der Prospekt nennt auch schon die Namen der einzelnen Bearbeiter. Natürlich ist diese Ankündigung sehr zu begrüßen. Das Bologna-Institut stellt mit dieser Erweiterung seines ursprünglichen Projekts ein, soweit wir sehen, absolutes Novum dar. Es vereinigt in einem einzigen Werk die Quellentexte der wichtigsten Versammlungen der christlichen Kirchen und wird damit zu einem sehr nützlichen Arbeitsinstrument für die verschiedenen mit solchen Versammlungen befassten Forschungsbereiche.

Wenn demnächst – hoffentlich möglichst bald – die Bände IV–VI die wichtigsten Versammlungen der in den Bänden I–III noch nicht vorkommenden christlichen Kir-

chen enthalten werden, stellt sich natürlich die Frage, welcher Kirche Hauptkonzilien („great councils“ [VII]) die Bände I–III dokumentieren. Die Antwort des Herausgebers wird notgedrungen lauten: natürlich die der römisch-katholischen Kirche. Wenn dem so ist, muss die nächste Frage lauten: Warum wurden ihre Hauptkonzilien nicht unter der entsprechenden Überschrift präsentiert („Die Hauptkonzilien der römisch-katholischen Kirche“) und – wichtiger – warum wurden sie jeweils nicht mit der in dieser Kirche traditionellen Bezeichnung („ökumenische Konzilien“) versehen? Die für die drei Bände gewählten Überschriften machen jedenfalls deutlich, dass die in ihnen dokumentierten Konzilien nicht als Hauptversammlungen der römisch-katholischen Kirche konzipiert sind. Dies gibt auch der Generalherausgeber in seinem Vorwort, freilich ungewollt, zu, wenn er im Rückblick auf die jetzt vorliegenden Bände die römisch-katholische Kirche mit keinem Wort nennt, sondern lediglich drei Phasen unterscheidet, für die jetzt Konzilien zur Verfügung stehen. Die drei Gruppen von Konzilien werden dabei nicht durch Eigentümlichkeiten einer und derselben Grundkategorie, sondern durch völlig disparate Merkmale konstituiert. Bald ist es eine bestimmte gebräuchliche Bezeichnung („the ‚ecumenical councils‘ according to the meaning gave [sic!] to the word in different disciplines and doctrinal traditions“), bald die Rezeption der betreffenden Konzilien („Councils acknowledged by Western Christendom“), bald eine bestimmte Sprachregelung („councils which are called ‚ecumenical‘ according with the modern vocabulary of the Roman Catholic Church“), die die drei Gruppen voneinander abhebt. Die dreigeteilte Reihe Konzilien der ersten drei Bände sind damit die Konzilien bestimmter Zeitabschnitte und nicht die Konzilien der römisch-katholischen Kirche als solcher. Wie logisch unbefriedigend diese Dreiteilung der Konzilien in den ersten drei Bänden ist, kann man im Übrigen auch daran erkennen, dass die jeweiligen Überschriften („Ökumenische Konzilien“ – „Mittelalterliche Generalsynoden“ – „Ökumenische Konzilien der römisch-katholischen Kirche“) nicht wörtlich genommen werden dürfen, denn sonst würden sie ja bedeuten, dass die antiken Konzilien des ersten Bandes nicht auch zu den Hauptkonzilien der „mittelalterlichen Christenheit“ und nicht auch zu den Hauptkonzilien der modernen römisch-katholischen Kirche gehörten, was absurd ist.

Was ist der Grund für diese Fehlkonzeption der Präsentation der Konzilien der römisch-katholischen Kirche in den ersten drei Bänden (vgl. hierzu außer unserer oben genannten Rez. unseren Artikel „Die ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung“ in: ThPh 82 [2007], 525–556)? Der Grund dürfte ein falsches Verständnis sowohl der Aufgabe des Historikers als auch des Wesens eines Konzils sein. Zum Wesen eines Konzils als historisches Phänomen gehört notwendig seine Rezeption durch die betreffende Kirche. Konzilien, die nicht rezipiert wurden, sind so gut wie bedeutungslos. Weil die Rezeption des Konzils wesentlich zu seiner Geschichte gehört, muss sie auch vom Historiker, dessen Rolle der Herausgeber in seinem Vorwort mit beträchtlichem Pathos beschreibt, zur Kenntnis genommen werden. Die im Auftrag der Päpste erstellte Bellarmin-Liste der Konzilien, die selber Teil einer langen Suchbewegung der damaligen Historiker ist (vgl. hierzu unsere Untersuchung „Neuer Konsens über die Zahl der ökumenischen Konzilien“, in: Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 181–222), ist bei all ihren sichtlichen Schwächen und Unvollkommenheiten, gerade auch für den seriösen Historiker, immer noch der praktikabelste Maßstab, an dem er erkennt, welches die Hauptkonzilien der römisch-katholischen Kirche sind. Übrigens ist das Problem nicht neu. Es bestand schon bei den Vorbereitungen der ersten Auflage der COD, also in den Jahren vor 1962. Giuseppe Alberigo fragte damals Hubert Jedin, ob er nicht die Liste der ökumenischen Konzilien in drei Gruppen untergliedern solle. Der ersten Gruppe, den sieben Konzilien der christlichen Antike, würden die sogenannten „mittelalterlichen Generalkonzilien“ von Konstantinopel IV bis – abweichend von der jetzigen Einteilung der COGD – Vienne folgen. Die dritte Gruppe von Konstanz bis zum Vatikanum einschließlich würde unter der Überschrift „Reformkonzilien und Konzilien der Moderne“ stehen. Jedins Reaktion war eindeutig ablehnend, wie aus einem Brief Alberigos hervorgeht: „Jedin si mostra [...] molto perplesso di fronte alla proposta della ripartizione dei concili in tre grandi gruppi, per quanto sia

sensata. Infatti alla sua radice ci sta già una valutazione „alla quale è impossibile sottrarsi da parte di uno storico della chiesa, ma che un editore di fonti a mio avviso deve evitare“ (G. Ruggieri, Alberigo di fronte a Dossetti e Jedin, in: CrSt 29 [2008] 703–724, hier 718 f.).  
H.–J. SIEBEN SJ

HILDEGARDIS BINGENSIS „TESTAMENTUM PROPHETICUM“. Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex. Präsentiert und ediert von *José Luis Narvaja SJ* (Rarissima mediaevalia. Opera latina; vol. IV). Münster: Aschendorff 2014. 204 S., ISBN 978-3-402-10439-2.

Der vorliegende Band enthält die historisch-kritische Edition eines Briefwechsels zwischen Volmar († ca. 1173), dem Sekretär Hildegards von Bingen (1098–1179), und der Seherin selbst. Bei letzterem Dokument, vom Herausgeber als „Brief [264]“ (gezählt nach den Nummern der Briefe im „Epistolarium“ des „Riesenkodex“) bezeichnet und unter dem Titel „Epistola ad congregationem suam“ zitiert, handelt es sich um die *Editio princeps* des Textes in seinem vollen Umfang. Hildegards Antwortbrief ist zwar im „Riesenkodex“ (Hess. Landesbibl. Wiesbaden, Hs 2), der Grundlage für die Edition José Luis Narvajas, sowie – mehr oder weniger vollständig bzw. verändert – in fünf weiteren Handschriften des Mittelalters überliefert, doch hatte er zuvor keine reguläre Edition erfahren. Die erste auf dem „Riesenkodex“ basierende Ausgabe des „Epistolarium“ (Köln 1566) brachte lediglich Teile des Textes, um dann unvermittelt abzubrechen. Die über Zwischenstufen auf der Kölner Ausgabe basierende „Patrologia Latina“ kombinierte Hildegards Antwortschreiben mit einer Ausgabe der „Explanatio symboli Sancti Athanasii“, in die das Schreiben Hildegards übergangslos einmündet. Die weiteren dem Brief beigefügten Texte wurden weggelassen. Und auch die von Lieven van Acker verantwortete kritische Ausgabe der Briefe Hildegards von Bingen innerhalb der Reihe „Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis“ (T. XCI A) veröffentlichte unter der Nummer CXCV zwar den Anfragebrief Volmars vollständig, die Antwort der Seherin (Nr. CXVR) aber nur in einer redaktionell stark bearbeiteten Rumpffassung. Ungeachtet dessen ist die Zurückhaltung der früheren Herausgeber an einer Kompletteedition des Briefes gut nachvollziehbar. Hildegards Schreiben repräsentiert keinen Brief im klassischen Sinne. Wir haben es, abgesehen von einem kurzen Einleitungsteil, mit einer Kompilation aus einer Reihe älterer Texte zu tun, die neu zusammengestellt und in eine dem konkreten Anlass entsprechende Form gebracht wurden. Vom Inhalt und der Aussageabsicht her dominiert der Rekurs auf den zentralen Aspekt des monastischen Gehorsams, von der Gattungszugehörigkeit her könnte man von einem „Lehrschreiben“, oder, in der Diktion van Ackers, einem „Sammel-“ bzw. „Kompilationsbrief“ sprechen.

Die beiden Briefdokumente stammen aus den späten Lebzeiten Hildegards. In seinem Anfragebrief beschreibt Volmar den Schmerz der Mitschwester Hildegards angesichts der Vorstellung, dass die geschätzte *magistra* bald sterben und die ihr anvertraute fromme Schar ohne geistliche Unterweisung schutzlos zurücklassen werde. Die Antwort Hildegards, vom Herausgeber als „Testamentum Propheticum“ und „geistliches Vermächtnis der Heiligen an ihre Töchter“ (26) bezeichnet, hat eine große Bedeutung für die Umschreibung der geistlichen Wirkungsziele Hildegards. Sie liefert wichtige Informationen zur Art und Weise der Rezeption von Hildegards Werken durch die Autorin selbst und kann damit zu den wenigen selbstreferenziellen Zeugnissen im Schaffen Hildegards gezählt werden. Voraussetzung für eine solche Bewertung ist naturgemäß die noch von Van Acker (Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition, in: RBen 98 [1988], 141–168) abschlägig beschiedene Annahme einer unmittelbaren Autor- bzw. Kompilatorenschaft Hildegards. Diese wird hier einem späteren Redaktor, der das Textkonglomerat erst nach Hildegards Tod zusammengestellt habe, zugeschrieben.

In ihrem Brief legt die Seherin dar, die Belehrung des Menschen durch Gott geschehe auf dreifachem Wege: über das Buch der Natur, das Buch der Offenbarung und das Buch des Lebens. Natur, Glaube und Heiligkeit seien es, die den heilsamen Gehorsam lehrten, der zum Erwerb der ewigen Seligkeit führe. Die im Einzelnen von Hildegard

(oder [Pseudo-]Hildegard) herangezogenen Texte bzw. Textbausteine stammen aus dem „Epistolarium“, der „Explanatio symboli sancti Athanasii“, der „Vita Ruperti“ und der „Symphonia“.

Die Edition des Textes durch José Luis Narvaja SJ beginnt mit einer Reihe von *Prolegomena*. Sie berücksichtigen die vorhandenen Briefsammlungen Hildegards, die literarische Einheit des „Briefes [264]“, kodikologische und inhaltliche Beschreibungen des „Riesenkodex“ mit dem „Epistolarium“ und der „Symphonia“ im Zentrum, die Morphologie des Briefes mit Informationen zur älteren und jüngeren Rezension sowie eine Darlegung der Richtlinien der Edition.

Im Anschluss an die Edition des Anfragebriefes (103f.) sowie des Antwortbriefes der Mystikerin (107–171) folgen verschiedene Konkordanzen, eine ausführliche Bibliographie sowie vier Indizes zu den Bibelstellen, den zitierten Autoren und Werken, den Ortsnamen und den Personennamen.

Die mit großer methodischer Strenge und ebenso großer Sorgfalt gearbeitete Ausgabe von José Luis Narvaja SJ kann eine Lücke im Schrifttum Hildegards von Bingen schließen, die lange Zeit fast unbemerkt geblieben ist. Wie bei einigen anderen, ursprünglich ebenfalls im Kontext des „Epistolariums“ überlieferten Werken – genannt sei hier nur die „Explanatio regulae Benedicti“ – korrigiert die Ausgabe den durch die moderne Editionsphilologie erzeugten Eindruck, als handle es sich bei den genannten Werken um autonome Schriften, die unabhängig von einem konkreten Anlass und ohne Bezug auf eine bestimmte Adressatengemeinschaft entstanden seien.

Ebenfalls neu in den Blick gerückt ist durch die Edition des Herausgebers die exponierte Stellung des „Riesenkodex“ innerhalb der Überlieferung der Werke Hildegards von Bingen. In der Tat bildet das „Testamentum propheticum“ eine Art Teiledition der Wiesbadener Handschrift. Führt man diesen Ansatz konsequent zu Ende, so tritt das Projekt einer kritischen Edition des „Riesenkodex“ insgesamt vor Augen.

Die durch die Edition des Textes virulent gewordenen Rückfragen an die Hildegardphilologie berühren Aspekte von grundlegender Bedeutung. Sie stehen seit langem in der Diskussion und harren einer Antwort.

M. EMBACH

BARNES, COREY L., *Christ's Two Wills in Scholastic Thought*. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts (Mediaeval Law and Theology; 5). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2012. VI/357 S., ISBN 978-0-88844-178-2.

Mit diesem Buch legt Barnes (= B.) eine Studie über die Christologie des hl. Thomas von Aquin vor – mit ausführlicher Entfaltung der Vorgeschichte und einem instruktiven Blick auf die Nachgeschichte. „Examining scholastic presentations of Christ's two wills requires an approach that is both historical and systematic.“ [5] Diesem Doppelanspruch wird der Autor in hohem Maße gerecht, so dass er mit einem durchaus faszinierenden Beitrag aufwartet – um leider doch einige Schönheitsfehler eingebaut zu haben, die nicht ganz verschwiegen werden dürfen.

Wie der Titel sagt, geht es um die zwei Willen in Christus; mit Blick auf Thomas und den systematischen Anspruch des Buchs aber eher um das Gesamt der Christologie vom zentralen Aspekt der zwei Willen Christi her. So bietet die Zwei-Willen-Lehre nicht nur die Möglichkeit, die chaledonische („inconfuse et indivise“) Zweiheit in der Einheit konkret durchzubuchstabieren [5]; vielmehr haben konstitutionschristologische Vorentscheide wesentlich Einfluss auf die Entfaltung der Lehre von den zwei Willen in Christus – der Autor macht dies beispielsweise an den „tres opiniones“ der Sentenzen des Lombardus fest [46f.], von denen freilich nur die „secunda“ als orthodox zu gelten hat, insofern sie die Personidentität in den zwei Naturen als Identität der einen Hypostase fasst.

Dogmengeschichtlich ist der große Hintergrund natürlich die monotheletische Auseinandersetzung des 7. Jhdts.: Diese führte vermittels päpstlicher Vorentscheide (Martin I und Agatho) zur Definition des dritten ökumenischen Konzils von Konstantinopel zu Gunsten der absolut widerstreitfreien Zweiheit der naturalen Willen (des göttlichen und des menschlichen) wie Betätigungen im einen Christus. Worauf der Autor in wünschenswerter Deutlichkeit eingeht: Das orthodoxe Gedächtnis hatte dem Mittelalter die

Lehre von den zwei Willen in der einen Person überliefert, ohne dass man um die Debatten und den Konzilsentscheid des 7. Jhdts. noch etwas wusste. Maßgeblich wurde hier Petrus Lombardus mit seinen Sentenzen, in denen der Sentenzenmeister nur von der Verurteilung eines Macarius durch eine Metropolitansynode zu berichten weiß, während Johannes Damascenus' „De fide orthodoxa“ erst beim hl. Bonaventura die Funktion erhielt, als Autorität das ‚Dass‘ der natural zwei Willen Christi zu stützen. Thomas von Aquin selbst sollte es vorbehalten bleiben, das dritte Konstantinopolitanum samt den Konzilsakten neu zu entdecken. [26f., 91f., 114f., 117–121]. Mit dem Vergessen der Debatten des 7. Jhdts. ging eine bezeichnende Schwerpunktverlagerung einher: Das ‚Dass‘ der natural zwei Willen Christi wurde mehr vorausgesetzt als eigens (methodisch) problematisiert; vom 12. Jhd. (Hugo von Sankt Viktor) bis ins 13. Jhd. lag der Akzent ganz auf der Frage der Vielfalt der Willen in Christus als *Mensch* und noch mehr auf dem Problem von deren Harmonie untereinander und v.a. mit dem göttlichen Willen. Erst mit Thomas sollte im Zuge der Wiederentdeckung der Dogmengeschichte der alten Kirche die Legitimierung des ‚Dass‘ der naturalen Willensdualität Christi samt der Reflexion der Anschlussprobleme, welche die Monotheisten motiviert hatten, ihre ebenbürtige Stellung zurückerhalten [4, 26f., 50, 117f.]. – In beachtlicher Detailtreue und mit reflexiver Sensibilität zeichnet der Autor die theologiehistorischen Verbindungslinien nach [26–179]: Zentral ist die Etablierung der Unterscheidung von „voluntas ut natura“ und „voluntas ut ratio“ einerseits sowie die Herausarbeitung einer „voluntas sensualitatis“ andererseits; und das zusammen mit dem subtilen Ringen um „conformitas“ (des menschlichen Willens mit dem göttlichen) und „non-contrarietas“ (der Willen in Christus); Thomas synthetisiert schließlich die Arbeit seiner Vorgänger.

Obwohl sie der quantitativ leicht überwiegende Teil ist, macht besagte Rekonstruktion längst nicht die Gesamtleistung aus. B. geht vielmehr daran, in gebotener Knappheit das Gesamt der aquinatischen Christologie unter dem Leitmotiv des Zueinander der beiden Willen (und Tätigkeiten) bzw. des menschlichen freien Willens Christi zu beleuchten. Der Bogen wird geschlagen vom Gesamtplan der Summe und von Gottes Gutheit als Konvenienzgrund der Inkarnation (gemäß III,1,1) über die Weise der Union und die angenommene Natur bis hin zum Thema: „Christ the Mediator: Christ's Human Will as Cause of Salvation“ [180–290]. Die den Autor leitende Gesamtsicht lässt sich vielleicht am besten mit folgendem Zitat wiedergeben: „As the Incarnation is ordered to human salvation, the section on the consequences [III,16–26] ends with consideration of Christ as mediator. Christ's mediatorship rests upon his perfect human nature causing human salvation through its free will as a hypostatistically united, rational instrument.“ [285] Das Zitat indiziert, dass die soteriologische Funktion des menschlichen Willens Christi im Verbund mit der Instrumentfunktion der hypostatisch unierten Menschheit breit gewürdigt wird [bes. 284–290]. In seinem Rundgang geht der Autor auch auf die konzeptionellen Unterschiede zwischen *DeUnione* (DU) 3–5 und III,17 und 19 ein [233–255]: Was die unterschiedlichen Herangehensweisen zur Rechtfertigung des Dogmas von der Zweiheit der Betätigungen Christi in DU 5 und III,19 angeht (nämlich angesichts der durchgängigen Bewegtheit von Christi menschlicher Natur durch die göttliche und deren Willen), so weist B. mit vollem Recht darauf hin, dass sich die Erläuterung in der Summe vollständig zum Leitmotiv der menschlichen Natur als Heilsinstrument fügt, ein Leitmotiv, das den schier nahtlosen Übergang in die Sakramentenlehre erlaubt; und obendrein zeigt III,19,2 mehr als DU 5 Sensibilität für die Komplexität der Binnenverhältnisse des Menschen wie in Sonderheit Christi [244–255, bes. 249 u. 253f.]. Übersehen scheint dem Rez. jedoch (gemäß den Ergebnissen seiner eigenen Untersuchungen), dass angesichts nicht unerheblicher Anfragen an den Problemanfang in III,19,1 die parallelen Ausführungen von DU 5 auch gut und gern als alternativer Ansatz gelesen werden können.

Die wiederholten größeren Übersetzungspassagen sind insgesamt zuverlässig, aber nicht ohne jede Fehlerhaftigkeit, wobei die Missgriffe sich insgesamt jedoch nicht entstellend auswirken [z.B. 144/145, 145, dritter u. vierter Abschnitt; cf. 149, Mitte]. Ungleich größere Bedenken müssen in Bezug auf die Ausführungen zur „Konvenienz“ angemeldet werden [180–290 fere per totum].

So sieht der Rezensent schon nicht ganz ein, warum „Konvenienz“ („fittingness“) Antwort auf zwei Basisfragen geben soll nämlich „warum“ und „wie“ (etwas von Gott her geschicht) [194, 289]. Gibt Konvenienz nicht durchweg Antwort auf die Warum-Frage (im Sinne des Infragekommens für Gott), freilich in der Doppelheit von „cur omnino“ und „cur hoc modo“? Vor allem aber sind „est conveniens aliquid sic esse vel fieri“ bzw. „est conveniens alicui“ einerseits und „convenire alicui“ andererseits, zumal in den vorliegenden Kontexten, (meistens jedenfalls) nicht dasselbe. Dass es nämlich „zu Gott passt“, als höchstes Gut sich zuhöchst mitzuteilen in der Inkarnation (III,1,1), ist das eine; aber in III,3,1 geht es nicht darum, ob es „zur göttlichen Person passt“, eine geschaffene Natur anzunehmen, sondern darum, ob sie die dafür prinzipial zuständige ontologische Instanz ist (= wenn, dann kommt in direkter Instanz überhaupt nur die Person dafür in Frage, zumindest qua ‚res subsistens‘). [Dazu beim Autor u. a. 193–204.] Fragen wie die in III,3,1 behandeln also nicht die Konvenienz (qua „Passendheit“, „fittingness“), sondern eben die ontologische oder funktionale Zuständigkeit („competit“; englisch etwa: „belongs to“): Entsprechend klingt „assuming a nature most properly *suits* a person“ für „propriissime competit personae assumere naturam“ [202] auch alles andere als gut.

Im Rahmen der noch relativ kurz referierten Nachgeschichte (Aegidius, Olivi, Scotus) kommt B., veranlasst durch das andere konstitutionstheoretische Konzept von Johannes Duns Scotus, recht ausführlich auf die Einwände zu sprechen, die Richard Cross gegen das aquinatische Instrumentum-coniunctum-Modell vorbringt [291–328, bes. 314–328]. Die Ausführungen zeugen von ausnehmendem Problembewusstsein; jedoch glaubt der Rez., auf eine unzureichende Problemexposition erkennen zu müssen. So ist es doch verfehlt, die göttliche Wirkursächlichkeit zwar ungeschmälert allen drei Hypostasen zuzuerkennen, jedoch die menschliche Natur Christi allein in Bezug auf die Logosperson Instrumentfunktion haben zu lassen, auf dass so die Ungeteiltheit der Personen im Wirken ebenso gewahrt wäre wie die Stellung der Logosperson aus desjenigen, der allein der in der menschlichen Natur eigentlich Tätige ist [322–328]. Solches ist nicht nur ein inkonsistentes Modell: Etwas aktuell als Instrument heranzuziehen, bedeutet doch, es zur Hervorbringung des Effektes zu bewegen, welches Bewegens in Bezug auf Christi menschliche Natur nun aber ein Aspekt des gemeinsamen Wirkens der drei *ad extra* ist, wie umgekehrt eine einzige Wirksamkeit einer ebenso einzigen Wirkfähigkeit nicht für den einen Inhaber dieser einen Wirkfähigkeit durch das Instrument vermittelt sein kann, für die anderen aber nicht. Es liegt dem offensichtlich auch eine Verwechslung zwischen der Natur und deren Vermögen als *principia operationis quibus* einerseits und der (eigentlich genommenen) Instrumentfunktion (*ad hoc*) andererseits zugrunde: „Je mehr“ der Logos exklusiv der eigentlich durch und in der Natur und ihren Vermögen Tätige ist, „desto mehr“ wäre demnach in Bezug auf die anderen beiden göttlichen Personen die Instrumentfunktion ausgeschlossen.

*In summa:* Eine hervorstechende, wertvolle und bemerkenswerte Arbeit, in welcher leider dem tiefeschürfenden, problembewussten Be-Denken – noch – kein ebenbürtiges Durch-Denken an die Seite getreten ist.

K. OBENAUER

GAIER, MARTIN / KOHL, JEANETTE / SAVIELLO, ALBERTO (HGG.), *Similitudo*. Konzepte der Ähnlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit. München: Fink 2012. 248 S./Ill., ISBN 978-3-7705-5372-3.

Der vorliegende Sammelband geht aus dem DFG-geförderten Netzwerk „Die Macht des Gesichts“ (2006–2009) hervor. Als abschließendes Projekt widmet er sich dem Forschungsdesiderat der Ähnlichkeit in der Bewertung des Porträts, auch wenn sich der Band nicht als homogener oder gar vollständiger „Sammelband zum Porträt“ verstanden wissen möchte, wie die Hgg. in ihrer Einleitung konstatieren (11). So loten die Hgg. auch mehr mögliche Felder einer Bearbeitung des Themas aus (z. B. „Ähnlichkeit und Index“, 16 f.), als dass sie dem Band einen roten Faden gäben – was angesichts der Verschiedenheit der Beiträge dringend geboten gewesen wäre. Diese reicht nämlich von einer philosophischen Bearbeitung der Begriffe Analogie, Metapher und Verwandtschaft (J. Endres, der mit seinem Aufsatz auch die These der Hgg. von einem „Stigma des Un-

diskutierbaren“, der dem Thema Ähnlichkeit anhafte [27], aufräumt), über Tierdarstellungen in Manuskripten des 13. Jhdts. (*D. Olarii*) bis zum Index als Grundlage des Renaissanceporträts (*J. Kohl*). So kann die vorliegende Besprechung auch nur einige Aspekte dieser Publikation darstellen, die vor allem für den Theologen von Interesse scheinen.

*Agnieszka Madej-Anderson* (= M.) behandelt in ihrem Aufsatz die Frage nach Medien und Modellen der Ähnlichkeit bei Heinrich Seuse (101–127). Dem Neuerwerb der im Sündenfall verlorenen *similitudo* als einer Beziehungsebene zwischen Gott und Mensch gelten die Unterweisungsschriften Seuses (120). War bei Franziskus, den M. als Vergleich anführt, der Körper das Medium der Ähnlichkeitsbeziehung, ist es bei Seuse das Objekt „Buch“, in das Seuse seine körperlichen Gotteserfahrungen einträgt und über die Rezeption als geistliche Übung für andere freigibt, so die Verf. Der Rez. kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, dass die Gegenüberstellung von Körper (Franziskus) „versus“ Buch (Seuse) angesichts der diffizilen Diskurse bei Seuse unterkomplex bleibt, wenn M. etwa unberücksichtigt lässt, dass Seuse und Elsbeth Stagl auch Tücher mit dem IHS-Monogramm verteilen und sich der Körper Seuses nicht etwa ausschließlich in das Medium Buch hinein auflöst. Des Weiteren kommt die Frage auf, inwieweit der Text von M. über das hinausgeht, was der von ihr mehrfach zitierte Referenzautor Th. Lentjes bereits vor Jahren zu diesem Thema publiziert hat.

Mit einer faszinierenden mittelalterliche Realie beschäftigt sich *Evelin Wetter* (= W.), einer sog. Nonnenkrone aus dem 12. Jhd. mit Zusätzen des 16. und 17. Jhdts. (129–146). Diese Krone kam in Analogie zur Krönung Mariens die Funktion zu, ein bleibender Ausdruck der Vermählung Christi mit seiner jungfräulichen Braut zu sein und zudem im liturgischen Akt der Übergabe eine Marienähnlichkeit zu konstituieren (142). So erscheint es wenig verwunderlich, dass solche Kronen zum Teil nicht einmal nachts abgesetzt wurden. Diese Konstruktion von Ähnlichkeit ergab sich auch durch den Schmuck der Nonnenkrone etwa mit dem Lamm oder der Figur Salomos als einer Figuration des Hohelieds. Angesichts der spannenden Thematik irritiert die sog. Hermeneutik: So zieht W. ausschließlich die Austin'sche Sprechakttheorie heran, um liturgische (!) Vollzüge zu charakterisieren, statt sich der bewährten Beschreibung als Sakrament bzw. Sakramentalie zu bedienen. Zudem erscheint es dem Rez., als verwende W. den Austin'schen Performativ im Sinne einer *performance* (vgl. 143), bei der die „Gebete und Gesänge“ lediglich „begleiten“ (ebd.). Auch ihre Ausführungen zu Priester, Bischof und Papst ergeben im Rahmen ihrer Thematik wenig Sinn und kulminieren in Feststellungen wie: „Weiter kann angenommen werden, dass sich eine Ähnlichkeit (des Priesters, A. M.) zu Christus insbesondere in der Weihe selbst formulierte“, was von W. zudem noch als Forschungsdesiderat markiert wird (130).

Nach solchen Irritationen stechen die beiden folgenden Aufsätze von *Urte Krass* (= K., 147–164) und *Martin Gaier* (= G., 165–179) umso positiver heraus. K. behandelt eine Gattung des Heiligenbildes ab dem 16. Jhd., in die individuelle Porträts einfacher Klosterbrüder integriert wurden (148). Von diesem „symbiotischen“ Bildtypus profitierten beide: Der Mönch versicherte sich des Schutzes des Heiligen, der Heilige selbst gewann eine unverwechselbare Physiognomie, um es mit den „neuen Heiligen“ (156) aufnehmen zu können. Zu diesen neuen Heiligen – es handelt sich um das Thema der Dissertation von K. – gehörten solche, von denen es authentische Porträts gab, etwa Totenmasken wie von Bernhardin von Siena († 1444) oder später Ignatius von Loyola. Galten diese authentischen Bilder späterhin selbst als Reliquien, so steht im Zentrum des Aufsatzes von G. eine der ersten, wenn nicht gar die erste Heiligenbüste, die nicht als Reliquienbüste diente (166). Die Büste eines heiligen Diakons in Florenz wurde aus Ton modelliert, und gerade diese Art der noch in den Bearbeitungsspuren sichtbaren Modellage war es, die dem Betrachter, so G., eine „Ähnlichkeitsvorstellung“ aufdrängte (167). In Analogie zu den Totenmasken der neuen Heiligen musste der Eindruck entstehen, die Büste sei „im Angesicht des Heiligen geschaffen“ worden (176).

Anhand der besprochenen Beiträge, ohne damit den nicht besprochenen Unrecht tun zu wollen, zeigt sich (wieder einmal) die Problematik einer Rezeption solcher Sammelbände durch die Theologie. Materialiter bearbeiten beide Ähnliches, auch wenn hier vor allem die Kunstgeschichte Objekte zu Tage fördert, welche die Begriffssysteme der Theo-

logen im positiven Sinne stören könnten. Es täte der Theologie gut, Ergebnisse zur Konstruktion und Wahrnehmung von „Ähnlichkeit“ zur Kenntnis zu nehmen, die aus den Objekten selbst heraus entwickelt werden (wie in den Beispielen von Krass und Gaier) – nehmen sie doch z. B. in der Christologie oder der theologischen Anthropologie eine zentrale Rolle ein. Auch hermeneutisch könnte eine ernst gemeinte theologische Ästhetik vieles lernen. Leider gibt es auch solche Gegenbeispiele, die zeigen, dass es einer Kunstgeschichte, die sich mit sakralen Objekten beschäftigt, angeraten ist, theologische (hier liturgische) Hermeneutik zu rezipieren anstatt Probleme aufzuzeigen, die möglicherweise gar nicht vorhanden sind. Der anzuzeigende Band scheint mir, neben einzelnen spannenden Studien, vor allem ein Beleg für den noch zurückzuliegenden Weg zu einer gelingenden Interdisziplinarität von Theologie und Kunstgeschichte zu sein.

A. MATENA

DAS LUTHER-LEXIKON, herausgegeben von *Volker Leppin* und *Gury Schneider-Ludorff*. Regensburg: Bückle & Böhm 2014. 820 S., ISBN 978-3-941530-05-8.

Das ökumenische Gespräch mit den aus der Reformation des 16. Jhdts. hervorgegangenen Kirchen, zumal mit den Kirchen lutherischer Prägung, nimmt, so scheint es, gegenwärtig wieder an Intensität zu. Einer der Gründe dafür dürfte wohl darin liegen, dass das Jahr 2017 näher rückt, in dem sich das Jahr 1517, das Jahr des Thesenanschlags in Wittenberg, zum 500. Mal jährt. Da gilt es, sich der damaligen Ereignisse, die zur Spaltung der abendländischen Christenheit geführt haben und deren Hauptfigur Martin Luther gewesen ist, noch einmal zu vergewissern: Was ist damals geschehen? Welche Bedeutung hatte es? Wie kann und muss man es heute bewerten?, wie lassen sich die Folgen mindern? Etc. Das Gespräch darf, wenn es fruchtbar sein soll, nicht oberflächlich verlaufen. Deshalb ist es hilfreich, wenn die, die es führen, leicht auf verlässliche Informationen zugreifen können, deren sie bedürfen. In Zukunft werden sie sich dazu des nun erschienenen Luther-Lexikons bedienen können.

Das Lexikon bietet mehrere hundert Artikel von unterschiedlicher Länge. Sie wurden von zahlreichen, einschlägig in der kirchengeschichtlichen und theologischen Forschung ausgewiesenen Autoren verfasst. Jedem Lemma ist eine Liste weiterführender Literaturhinweise angefügt. So wird der Benutzer des Lexikons auf einfache und hilfreiche Weise in die Lage versetzt, seine Kenntnisse über das im Artikel Ausgeführte hinaus zu vertiefen. Das Spektrum der in den Lemmata bearbeiteten Themen ist breit. Im Zentrum stehen die zahlreichen Artikel zur Person Martin Luthers – zu den Stationen seines Lebens, zu den Umständen seiner Entscheidungen, zu Themen seines Denkens, zu den Menschen, die ihn umgaben. Viel Biographisches wird mitgeteilt. Aber noch wichtiger ist, was über seine theologischen Überzeugungen ausgeführt wird. Er hat sie sowohl in situationsbezogenen als auch in grundsätzlich gehaltenen Schriften, die schließlich einen erstaunlichen Umfang aufwiesen, dargelegt.

Einen breiten Raum nehmen die Artikel ein, in denen charakteristische Topoi der Theologie Martin Luthers und der durch ihn angestoßenen lutherischen Theologie beleuchtet werden. Die darauf Bezug nehmenden Lemmata des Lexikons sind zahlreich, umfangreich und innerhalb des Lexikons von besonderem Gewicht. Dadurch ist gewährleistet, dass sich ihre Leser ins lutherische Denken mitgenommen erleben können. Das Lexikon ist aber nicht auf die unmittelbar Luther-bezogenen Ausführungen begrenzt. Es bietet darüber hinaus reichhaltige Informationen zur Zeit- und Kirchengeschichte, die den Kontext des Lebens und Wirkens Martin Luthers ausmachen. Sie liegen in den vielen Artikeln vor, in denen es um Personen und Themen geht, die das nähere und das weitere Umfeld des Denkens und des Wirkens des Reformators ausmachen. Kurze Biographien nicht weniger Persönlichkeiten der damaligen Zeit geben ihnen ein farbiges Profil. Sie geben Einblick in die innere Vielfalt und Lebendigkeit des Luthertums, das fast schon eine ein halbes Jahrtausend umfassende Geschichte umfasst und seine jeweils besonderen Ausprägungen in den verschiedenen Ländern und Kontinenten gefunden hat. Die in diesem Lexikon zusammengestellten Texte geben also auch Einblick in die Wirkungsgeschichte der lutherischen Reforma-

tion. Dabei handelt es sich zum einen um Darlegungen zu den jeweils besonders gear- teten Entfaltungen des Lutherischen in den verschiedenen Kulturräumen der Welt und zur Aufgabe des Lutherischen Weltbundes, der die Einheit des Lutherischen Erbes zu gewährleisten hat. Zum anderen geht es um eine Erinnerung an die großen Gestalten der Theologie, die die Einsichten und Entscheidungen Martin Luthers in neuzeitlichen Verstehensformen aufgenommen und fortentwickelt haben: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Werner Elert, Heinrich Bornkamm, Gerhard Ebeling u. v. a. m. So bietet das Lexikon in ausgiebiger Weise einen Einblick in das Ganze der lutherischen Kirche und der lutherischen Theologie – von den Ursprüngen bis in die Gegenwart. – Im Anhang finden sich u. a. auch ein chronologischer Überblick zu Luthers Leben sowie eine Zusammenstellung der wichtigsten Internetlinks zu Martin Luther.

Das Luther-Lexikon ist eine sehr gelungene Präsentation dessen, was die aus der Reformation lutherischer Prägung hervorgegangene lutherische Welt in all ihren Dimensionen ausmacht. Es ist zu wünschen, ja, es darf erwartet werden, dass es in den ökumenischen Gesprächen, deren Dringlichkeit unbestritten ist, immer wieder konsultiert wird. W. LÖSER SJ

### 3. Systematische Theologie

VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Ist Gott die Liebe?* Spurensuche in Bibel und Tradition. Regensburg: Pustet 2014. 207 S., ISBN 978-3-7917-2587-1.

Das vorliegende Werk des bekannten emeritierten Fundamentaltheologen von Freiburg trägt einen etwas irreführenden Untertitel. Denn über weite Passagen geht es hier weniger um die Frage, wo in Bibel und Tradition „Spuren“, also positive Hinweise, dafür gegeben sind, dass Gott die Liebe und nichts als die Liebe ist (davon handelt fast nur der Schlussteil), sondern eher um das Problem, wie Gott die Liebe sein kann, wenn er z. B. von Abraham verlangt, Isaak zu opfern und damit „skrupellos den grässlichsten aller Morde zu gebieten scheint“ (31), oder wenn er „kriegslüstern“ von Israel die totale Vernichtung ganzer Völker verlangt oder wenn er in der Apokalyptik als Weltenrichter schreckliche Rache an seinen Gegnern nimmt. Die sich damit stellenden Probleme sind in der Tat von höchster Wichtigkeit, zumal Verf. immer wieder unterstreicht, einen welch verheerenden Einfluss das Bild eines machtbesessenen Gottes wirkungsgeschichtlich auf die folgende abendländische Geschichte genommen hat: Die christlichen Kaiser „verstanden ihre Herrschaft als Wiederaufnahme des von Gott eingesetzten Königums Davids [...] und nahmen konsequenterweise das von Gott übertragene Recht zu brutaler Kriegsführung gegen die Feinde des wahren Glaubens für sich in Anspruch“ (42). Um entscheidende Glaubensfragen geht es also in diesem Buch. Nur: Sie werden m. E. nicht beantwortet. Das in vielen biblischen Texten aufscheinende Bild eines grausamen Gottes wird vom Verf. zwar in Balance gesetzt zu anderen, gegenteiligen Aussagen, bzw. es wird relativiert durch deren Einordnung in einen bestimmten zeitgeschichtlichen Horizont (z. B.: „Die Frage nach einem ‚kriegslüsternen Gott‘ bezog sich im Wesentlichen auf Texte, die während des Exils in der Absicht verfasst wurden, den Zusammenbruch der davidischen Dynastie theologisch zu bewältigen“ [44], oder: Durch den Befehl, die Bewohner des Israel verheißenen Landes völlig zu vernichten, will Gott „das von ihm erwählte Volk vor der Verführung zu [...] polytheistischen Praktiken und damit vor dem Bruch des mit ihm [...] eingegangenen Bundes bewahren“ [123]), oder es wird minimalisiert durch Hinweis auf deren Randständigkeit bzw. auf deren spätere Redaktion (Beispiel: Erst ein exilierter Redaktor „hat bei der Redaktion bzw. Ergänzung früherer, weniger blutrünstiger Schilderungen die Landnahme zu einer völligen Vernichtung der dem göttlichen Plan entgegenstehenden Mächte umgestaltet“ (36). All dies ist gewiss zutreffend. Aber damit ist doch die hermeneutische Grundfrage nicht gelöst, wie mit diesen Texten, die zur Heiligen Schrift gehören, also „Wort Gottes“ sind, umzugehen ist und wie sie (als Wort Gottes) zu vermitteln sind mit Aussagen

über Gott als „Liebe“. Das Gleiche gilt auch von den mindestens in das Danielbuch und die Johannesapokalypse eingedrungenen apokalyptischen Vorstellungen, deren „verheerender Einfluss“ (14) die Frage aufwirft, „ob die Rede von einem Gott, der seinem ganzen Wesen nach Liebe ist, aufgrund der Prägung des christlichen Glaubens durch apokalyptisches Denken nicht so grundlegend verstellt ist, dass sie letztlich ungläubwürdig erscheint“ (121). Aber Dan und Offb gehören nun einmal zur (inspirierten) Heiligen Schrift. Wie also damit umgehen? Die betreffenden Aussagen müssen doch „etwas bedeuten, sonst stünden sie nicht im Kanon an so prominenter Stelle“, wie z. B. auch Jan Assmann (Monotheismus ohne Mose?, in: Die Gewalt des einen Gottes, Berlin 2014, 117–123; 117) herausstellt. Eine zufriedenstellende Antwort auf diese hermeneutische Grundfrage habe ich im vorliegenden Werk nicht gefunden.

Überzeugend ist dagegen der letzte Teil des Werkes über den „Gott des Hoseas“ und den „Gott Jesu Christi“. In beiden Kapiteln wird die „Torheit“ der Liebe Gottes thematisiert, die alles menschliche Denken und Vorstellen übersteigt. Vor allem die Abschnitte über den sog. „Sühnetod Jesu“ (z. T. in Auseinandersetzung mit Rahner, Ratzinger und v. Balthasar) sind wahre „Kabinettstückchen“, um derentwillen allein sich schon die Lektüre des Werkes lohnt. In diesem Schlussteil vertritt der Autor die These, dass Jesus zwar nicht „Lösegeld“ für unsere Sünden ist (eine Auffassung, die allzu leicht ein entstelltes Gottesbild zur Voraussetzung hat), wohl aber, dass er „für unsere Sünden“ gestorben ist, insofern in seinem Todesschrei, d. h. „im Schrei des vom Nein gegen seine Botschaft der Liebe zertretenen Sohnes [ ] Gott das wahre Bild seiner von der Lieblosigkeit der Menschen bis ins Mark verwundeten Liebe offenbaren“ konnte (188). Ein „Nachwort: Ewige Hölle?“ beschließt das trotz seiner Grenzen höchst wichtige und deshalb empfehlenswerte Buch.

G. GRESHAKE

HOFFMANN, VERONIKA, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe*. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2013. 584 S., ISBN 978-3-451-30696-9.

Veronika Hoffmann, bereits bekannt als Herausgeberin des Sammelbandes „Die Gabe. Ein Urwort der Theologie?“, Frankfurt am Main 2009, legt im Rahmen des DFG-Netzwerkes „Gabe – Beiträge der Theologie zu einem interdisziplinären Forschungsfeld“ eine umfassende Studie (Habilitationsschrift) zu verschiedenen Anwendungsbereichen des Gabe-Modells vor. Aufgrund der konfessionsverbindenden Perspektive wurde die Arbeit von der Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung zur Förderung der ökumenischen Theologie 2013 mit dem ersten Preis ausgezeichnet. Die Studie ist aufgeteilt in I. Gabetheoretische Grundlegungen, die „Theorien der Gabe in Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie“ umfasst (27–283), und II. Gabetheologische Arbeitsfelder (285–546). Es folgen ein reichhaltiges Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Bereits die Einleitung weist darauf hin, dass die „Gabe“ inzwischen ein weit gespanntes interdisziplinäres Forschungsfeld entfaltet, von dem die Theologie nur profitieren, dem sie aber ihrerseits viel zurückgeben kann. Die gabetheoretische Umschau (27–109) von Teil I beginnt mit sozialwissenschaftlichen Theorien. Hiernach stellt die Gabe ein „totales gesellschaftliches Phänomen“ dar. Sie umfasst Dimensionen des sozialen Lebens in Religion, Recht, Ökonomie, Verwandtschaft etc. (M. Mauss, Godelier, Caillé, Bourdieu) (30–76), die von Tausch und Geschenk bis zum Opfer reichen.

Jean-Luc Marion gilt neben Derrida als der prominenteste Vertreter philosophischen Gabedenkens. Marion übersetzt Husserls phänomenologische „Gegebenheit“ mit „donation“, was der Absicht Marions zufolge dynamisch mit „Gebung“ wiedergegeben werden muss – ein Begriff, der die weiteren philosophischen und theologischen Analysen zum Prozess der Gabe tragen wird (aufgrund der metakategorialen Trias Sein – Werden – Geben) (91–100). „Donation“ verbindet pragmatisch Einseitigkeit wie auch Wechselseitigkeit des Gabevorgangs (106). Zumal: „Es gibt offensichtlich Gabepraktiken, die mehr mit den gebenden Personen und ihren Beziehungen zu tun haben“ als mit dem gegebenen Ding. Der Gabevorgang hat eben weniger die „Bedürfnisbefriedigung“ des Empfängers als den Ausdruck von Wertschätzung durch den Geber zum Ziel (107) und überwindet in der Anerkennung die bloße Äquivalenz der Gabe (ebd. 192f.). Mit

dieser hermeneutischen Zwischenbilanz (104) findet der Übergang statt zu einer Umschau über „Ansätze zu Theologien der Gabe“ und ihren Autoren (110).

Oswald Bayer ist einer der ersten Theologen im deutschsprachigen Raum, der einer Theologie der Gabe eine Sonderrolle zugesprochen hat – nach ihm ein Urwort der Theologie, das leider in seinem Gewicht im grundlegenden Geben (s. Luther) oft rationalistisch durch das Schema der Kausalität verstellt wurde (111). In der Schöpfungstheologie, in der Lehre von der Rechtfertigung und der Auferstehung der Toten und des Abendmahls spielt das Geben Gottes eine unvergleichliche Rolle (112). Dadurch wird aber keineswegs eine strikt einseitige Relation begründet, sondern „Gottes kategorisches Geben schließt eine Gegengabe des Geschöpfes nicht etwa aus, sondern ermächtigt zu ihr als Antwort“. Entsprechend beginnt eine Ethik der Gabe vor dem Sollen mit der Grundfrage „Was ist mir gegeben?“, also gewissermaßen zuerst im Dativ, nicht im Nominativ oder Akkusativ (114). Ein antwortendes Geben steht auch für Magdalene L. Frettlöh im Mittelpunkt, bezogen auf den Kernsatz einer biblischen Theologie und Ethik der Gabe in 1 Chr 29, 14: „Wir geben dir aus deiner Hand“ (116). Eine theologische Ethik hat den Charakter des Hinweises auf Gott als Quelle aller Gaben („charis“) und fördert als „Ereignis“ ein „anmutiges Danken“ (123) aus einem tiefen Vertrauen (124). Die Radikalität des Gebens jenseits von ökonomischen Tauscherwartungen steht im Mittelpunkt der theologischen Beschäftigung von Josef Wohlmuth (in Anlehnung an E. Levinas und J.-L. Marion sowie J. Derrida) (125). Sie gilt vor allem der Schöpfungs- und Gnadentheologie, aber auch der Gabe der Eucharistie, die die Empfangenden in einen umfassenden Wandlungsprozess hineinnimmt (127), der zum Weitergeben befähigt (129). Dieses Moment des Weitergebens wird von John Milbank, einem Vertreter der sogenannten „Radical Orthodoxy“, in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Vertretern einer einseitigen Anökonomie der Gabe nachdrücklich betont (129–139). Seinen Überlegungen schließt sich die amerikanische Theologin Kathryn Tanner an, indem sie den Gabeprozess als eine Ermutigung zu einem göttlich-menschlichen Miteinander auslegt (139–151). Auch der finnische Theologe Risto Saarinen sieht in betont ökumenischer Sichtweise Gott als Geber, der Empfänger will, die zu Geben werden (152, 158). Ebenfalls ausgehend von lutherischer Sichtweise, aber die Rechtfertigungslehre verbindend mit einer bestimmten Gestalt von Wechselseitigkeit (164), sieht der Däne Bo K. Holm christologisch menschliches Geben als Teilhabe am göttlichen Geben möglich (166) und ganz im Sinne des „fröhlichen Wechsels“ (167) in eine Ethik des Überschusses (170) münden. In einer wohl nur scheinbaren Gegenposition zu Saarinen und Holm (170) rückt Ingolf U. Dalferth die vorauszusetzende Passivität des Rechtfertigungsbedürftigen in die Dativstruktur menschlicher Existenz ein (172), der die Gnade der Gabe völlig umsonst – ganz gratis – (174) zuteil wird, aber gerade dadurch zum Tun der Liebe ermächtigt (178). Mit einer umfassenden Hermeneutik des Sichgebens zum Wirken Gottes in der Welt (178) schließt sich mit Christine Büchner die Umschau der Ansätze zu Theologien der Gabe. In der „Polyphonie des biblischen Zeugnisses“ (180) erhält für sie das Wirken des Geistes (182) besondere Bedeutung.

Eine überleitende Schlüsselrolle für die systematische Erschließung der nun folgenden, sachlich gegliederten theologischen Arbeitsfelder und insbesondere für das weitere methodologische Instrumentarium der Untersuchung (191) kommt den Ausführungen des französischen Sozialphilosophen Marcel Hénaff über „Gabe und Anerkennung“ (192) zu. Das Paradox des Zusammenhangs von Freiwilligkeit und Verpflichtung (196) schlägt dabei die Brücke von der phänomenologisch-deskriptiven „Gabe“ zur interpersonal reflektierten Anerkennung, was primär in der zeremoniellen Gabe als Vorgang der wechselseitigen Anerkennung zum Ausdruck gelangt. Die Wechselseitigkeit besteht darin, nicht bloß zurückzugeben, sondern seinerseits zu geben (201). Ausgeweitet auf eine vertikale Gabe (204) gelten allerdings die Götter als die Geber einer asymmetrischen „inauguralen Gabe“ aus der Transzendenz (205). Darum ist letztlich der Opfergedanke Antwort auf die ursprüngliche Gabe von Welt, Zeit, „Leben in seiner Ganzheit“ – biblisch zusammengefasst in der Gnade (214), welche eine Dankbarkeitsschuld (218) begründet. Alle wechselseitige Anerkennung lässt sich auf die Gnade als übergeordnete dritte Instanz zurückführen (222), die eine Gemeinschaft ermöglicht, „die alle Grenzen von Nation, Rasse und sozialem Status überwindet“ (228). Die daraus entstehende Brüderlichkeitsethik kann allerdings in Konflikt geraten mit einem ökonomistischen Den-

ken und Handeln (232). Alle interpersonalen Beziehungen finden ihre Erfüllung erst in Liebes- und Freundschaftsbeziehungen (238), in vollendeter Freigebigkeit der Gabe. – Nach der Zusammenführung einer Sozial- und Religionsphilosophie von Gabe und Anerkennung (erweitert durch Exkurse zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung, 239–264, wonach Anerkennung in der Liebe logisch wie genetisch allen anderen Anerkennungsverhältnissen vorausgeht, 255) ist das methodische Instrumentarium für die eigentlich „theologischen Arbeitsfelder“ (II) bereitgestellt. Zu einer sozialontologischen Fundierung muss allerdings noch Paul Ricœurs Ergänzung zu Hénaff erwähnt werden, wonach Wechselseitigkeit zu einer „zweiten ersten Gabe“ (269) führt, die er interpersonal begründet: „[D]er eine ist nicht der andere, man tauscht Gaben, aber nicht den Platz“ (271). Erst auf dieser Grundlage jeden Appells ist die relationale „Ansteckung der ersten, freigegebenen Gabe“ ermöglicht (ebd.), die ein Empfangen in Dankbarkeit erhofft und provozieren will – nämlich „reconnaissance“ im Vollsinn (272). Die Gabe ist folgerichtig als geeignetes interpersonales Modell für theologische Fragestellungen nachgewiesen (279), besonders für die Selbstimplikation des Gebers in die Gabe (281) – Selbstmitteilung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch (283).

Die Anwendung erfolgt in Teil II „Gabetheologische Arbeitsfelder“. Sie beginnt mit der Rechtfertigung und der Einbezogenheit des Menschen in den Vorgang seiner Erlösung (285). Die These von der „Alleinwirksamkeit Gottes in rechtfertigungstheologischem Kontext“ (286) steht am Anfang. I. U. Dalferth hat ihr eine betont positive Formulierung gegeben: Bei der Handlungsinitiative Gottes zeige sich eindeutig die Aktivität der schöpferischen Liebe Gottes – analog zur *creatio ex nihilo*. Es gebe hier jedoch keine Rückwendung des Empfangenden zu Gott, sondern lediglich eine „Ausbreitung“ der göttlichen Gabe vom Gerechtfertigten aus (287). Gerade im ökumenischen Gespräch stellt sich jedoch die Frage einer nicht lediglich reflexiven, sondern im Vollsinn kommunikativen Einbezogenheit des Menschen im Gabegeschehen seiner Rechtfertigung. Diese Problematik ist nur über einen „trinitarischen Zugang“ lösbar, wodurch die „Kategorialität“ eines ausschließlichen Gegenübers von Gott und Mensch überwindbar ist (287, 288). Nur in dieser Art einer transzendentalen liebenden Gebung wäre die unglückliche juristische Metaphorik der Rechtfertigung überholbar. Demgemäß spricht die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ nicht von einer Mitwirkung im Werk-sinne, sondern grundlegend von einem vollen personalen Beteiligtsein im Glauben (301). Das wechselseitige „Sicherfreuen“ von Gott und Mensch im kommunikativen Gabegeschehen der Rechtfertigung wäre dann Würdigung der Wiederanerkennung des gefallenen Sünders (316). Oder mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn: Gott „erkennt den Verlorenen als den wieder an, der er im tiefsten ist – sein Sohn“ (322), eine Gabe der Anerkennung aus einer „Logik der Überfülle“ (324). Der Akt der Rechtfertigung mündet in ein Erlösungsgeschehen als immerwährende zweite Gabe (327). Für diese Gabe-bewegung gilt schließlich eine erneuerte Reziprozität oder Responsivität, nämlich dass Gott „etwas von uns erwartet“ (327) – aus „befreiter Freiheit“ (330). Die Befreiung zur tätigen Freiheit kann verstanden werden aus dem innertrinitarischen Sichgeben, das jede Selbstmitteilung begründet (335). Das „Wirken des Geistes“ befähigt dazu, in die göttliche Gabebewegung einzutreten (336, 338). – Ein weiteres schwierigeres theologisches Problem wird angeschnitten mit der Frage: „Das Opfer als Gabe an Gott?“ (347). Der Opferbegriff hat zu zahlreichen Missverständnissen Anlass gegeben (347–372). Die daraus oft fälschlich entstandene Leistungsreligiosität (347) verlangt nach grundsätzlichen Richtigstellungen. Auch hier kann die Metapher der Gabe hilfreich sein (373). Bereits das alttestamentliche Opfer ist als eine „zweite Gabe“ zu verstehen, die auf die vorangegangene göttliche Gabe antwortet (374). Das Sühneopfer führt auf die Gabe der Stellvertretung hin (377). Neutestamentlich erfährt es „christologische Verdichtung“ in einer unüberbietbaren Bewegung Gottes zu den Menschen, aber auch eine die Menschheit repräsentierende Bewegung „des Menschen auf Gott zu“ (390, 393, 396). Christi gesamte Existenz umschließt das Opfer als „Hingabe“ (397, 400), und in seine Opfergabe nimmt er unsere mit hinein (403). Über die eng gefasste „Metapher des Opfers“ hinaus zeigt sich hermeneutisch die „größere Flexibilität der Gabemetapher“ (405). – Weiter verdeutlicht wird diese hermeneutische Relevanz im „Geben und Empfangen“ der Eucharistie (409), worin „Katabasis and Anabasis“ miteinander verschränkt erscheinen

(410) und liturgisch in ein dialogisches Geschehen überleiten (412) von Geschenk und verpflichtender hingebender Dankbarkeit (415), die in die ethische Praxis weiterführen soll (420). Die Prävalenz des göttlichen Handelns bleibt aber auch in der Eucharistie grundlegend als die Urgabe, wobei sich in der Person Jesu Christi die Bewegungsrichtungen des Gabegeschehens überkreuzen können (423).

All diese Überlegungen sind (auch durch zahlreiche Würdigungen interkonfessioneller Autoren) von hoher ökumenischer Relevanz (427). „Gegenüber“ und „Ineinander“ göttlichen und menschlichen Handelns werden in der Eucharistie zusammengeführt (433) und überschreiten in ihrer Verschränkung und durch die grundsätzliche Vorgeordnetheit göttlichen Handelns mit ihrem trinitarischen Bezug in der Fülle von „Mehrfachbesetzungen“ ein bloß „dialogisches Schema“ (441, 443, 445). Das innergöttliche Sichgeben erschließt sich christologisch auf den Menschen hin (446) und kehrt „in der Eucharistie priesterlich“ unter Einbeziehung des Menschen zurück (447, 451, 453). In diesem Gabegeschehen gehen Rechtfertigung und heiligende Erlösung ineinander über (454). So „gibt“ es in der Eucharistie ein Gegenüber wie auch ein Ineinander des göttlichen und menschlichen Tuns, das ekklesiologisch mit den Bildern von „Leib“ und „Braut“ veranschaulicht wird (461). – Die Vereinigung von „Gottes- und Nächstenliebe“ findet in „zwischenmenschlichen Gabebeziehungen“ (465) statt, um die Verheißung des Reiches Gottes umzusetzen (475). Gabe und Anerkennung gehen ineinander über in eine Freundschaftsethik, die sich bis hin zur Feindesliebe öffnet (476) in der Hoffnung, „dass der Feind aufhört, ein Feind zu sein“ (478). Die Reziprozitätserwartung eines bloßen Gabetauschs wird in einer Nachahmung göttlichen Gebens (485) auf eine dritte, höhere Ebene gehoben (483); mit Paul Ricoeur kann man deshalb von einer „Logik der Überfülle“ sprechen (486) – von einer „Ökonomie der Gabe“ im Übermaß (488, 491), welche selbst jenseits eines Gottesbewusstseins wirksam wird als Liebe zum Nächsten gerade auch der „geringsten Brüder“ (495). Jesus Christus gibt in diesem Gabegeschehen die Kraft als unsichtbarer Dritter (498) zum Bleiben in der Liebe (501). Alle Wechselseitigkeit von erster und zweiter menschlicher Gabe bleibt getragen von der „Einseitigkeit“ von Gottes Überfülle (512). Sie überwindet alle Schwierigkeiten mit der Gabe (512), indem sie schließlich die Höchstform der Caritas mit der Erfüllung der Gerechtigkeit zusammenführt (523).

In einer Schlussbetrachtung werden mit einer Zusammenschau „Gabe und der Heilige Geist“ in ihrer konstitutiven Verbindung meditiert (527) – ist doch der Heilige Geist „Gott selbst im Modus der Gabe“ (530), welche noch die antwortende Gabe des Empfängers durchdringt (531). Hier manifestieren sich Ursprung und Finalität des Gabemodells in der Theologie. Gabetheologie ist zutiefst „implizite Pneumatologie“ (533) mit einer trinitätstheologischen Verankerung. „Das Sich-Geben, in dem Gott sich seiner Welt gegenwärtig setzt, faltet das innertrinitarische Sich-Geben in Raum und Zeit aus“ (535) – in Schöpfungs- und Heilsökonomie (536) durch gebende Vermittlung des Geistes (539, 541). Die Verbindung von Gabe- und Geisttheologie überhöht die menschliche Grenze des Gabemodells (545).

Der Autorin ist es in umfassender Weise gelungen, unter Berücksichtigung des interdisziplinären Diskurses schwierige Probleme der Theologie in eine neue Sprache und Wirklichkeitssicht zu übersetzen und damit die hermeneutische Fruchtbarkeit des Gabemodells unter Beweis zu stellen.

K. WOLF

RENZ, ANDREAS, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 286 S., ISBN 978-3-17-023425-3.

Rechtzeitig zum anstehenden 50-jährigen Jubiläum ihrer Promulgation unternimmt dieses Buch eine ausführliche Würdigung der Konzils Erklärung *Nostra aetate* (28. Oktober 1965). Wie es der Untertitel andeutet, spannt das Buch dazu einen weiten Bogen: Es bietet nicht nur eine ausführliche Kommentierung der gesamten Erklärung, sondern auch eine detaillierte Darstellung ihrer Vor- und Entstehungsgeschichte sowie eine eingehende Analyse ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, bis herauf zu den gegenwärtigen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs. Die Ausführungen gliedern

sich in vier Kapitel und werden eröffnet mit einem Vorwort aus der Feder von Roman Siebenrock, der durch „seine zahlreichen Studien zum Konzil und besonders zu *Nostra aetate*“, wie es in der Einleitung heißt, „das vorliegende Buch mit inspiriert“ hat (12).

Das erste Kap. rekapituliert in zwei größeren Abschnitten zunächst die entferntere und dann die nähere theologische Vorgeschichte der Konzilserklärung (13–91). Die Darstellung der entfernteren Vorgeschichte beginnt bei den Aussagen der Heiligen Schrift über Juden und Heiden, geht dann über zu den Äußerungen des kirchlichen Lehramts und der großen Theologen in Antike, Mittelalter und Neuzeit und endet bei den religionstheologischen Neuansätzen am Vorabend des II. Vatikanums (Otto Karrer SJ, Thomas Ohm OSB, Jean Daniélou SJ, Karl Rahner SJ, Yves Congar OP und Heinz Robert Schlette). Im Anschluss daran nimmt die nähere Vorgeschichte speziell die unmittelbaren Wegbereiter von *Nostra aetate* in den Blick und stellt diese steckbriefmäßig vor: die *Amici Israel*, Gertrud Luckner, Papst Johannes XXIII., Johannes Maria Oesterreicher, Augustin Bea SJ, Gregory Baum OSA, Jules Isaac und Abraham Joshua Heschel (beides Juden) für den Dialog mit dem Judentum; Louis Massignon, Jean-Muhammad Ben Abd-el-Jalil OFM, Youakim Moubarak, Georges Anawati OP und Robert Caspar WV für den Dialog mit dem Islam, sowie Jules Monchanin, Henri Le Saux OSB, Josef Neuner SJ, Raimon Panikkar, Henri de Lubac SJ, Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ und Heinrich Dumoulin SJ für den Dialog mit den ostasiatischen Religionen. Weil viele dieser unmittelbaren Wegbereiter die anderen Religionen aus jahrelanger eigener Erfahrung und wissenschaftlicher Forschung kannten, darf man Verf. zufolge „die aus diesen Erfahrungen und Erkenntnissen erwachsenen Texte keineswegs [als] weltfremd oder naïv“ betrachten, auch wenn es nachvollziehbar ist, „dass sich all jene mit den Aussagen der Konzilserklärung schwer taten, die diese Erfahrungen und Erkenntnisse noch nicht gemacht hatten“ (91).

Das zweite Kap. steht unter der Überschrift „Das Ereignis des Konzils“ (93–160) und stellt das Herzstück des Buches dar. Neben einer kurzen Hinführung zum pastoralen Grundanliegen des II. Vatikanums bietet es vor allem die aufregende, auf 30 Seiten geschickte zusammengefasste Textgeschichte von *Nostra aetate* und einen ebenso langen wie lesenswerten Kommentar zu den fünf Nummern der Erklärung, bevor grundsätzliche Überlegungen zum Verbindlichkeitscharakter des Dokuments das Kapitel abschließen. Die Ausführungen zur Textgeschichte bieten alle Textentwürfe im deutschen Wortlaut, die während der vier Sitzungsperioden diskutiert und immer wieder abgeändert wurden. Sie zeichnen so die wechselvolle Textentwicklung der Erklärung nach, die man kennen muss, um die „eigentlichen Aussageintentionen“ (12) des promulgierten Endtextes richtig zu verstehen. Die Darstellung macht außerdem deutlich, welche wichtige Rolle Augustin Bea SJ und Papst Paul VI. für das tatsächliche Zustandekommen der Erklärung spielten, wenngleich letzterer bei den Textdiskussionen auch immer wieder solche Änderungsvorschläge machte, „die auf eine klare Verwässerung des Textes über die Juden hinausliefen“ (107). Dies sei allerdings weniger der theologischen Einstellung Pauls VI. geschuldet gewesen als vielmehr der Ernstnahme seiner Vermittlerrolle zwischen Konzilsmehrheit und -minderheit; denn als Pontifex legte Montini größten Wert darauf, dass bei der Schlussabstimmung möglichst viele Konzilsväter den zu promulgierenden Endtext mittragen konnten.

Der Darstellung der textgeschichtlichen Entwicklung folgt dann die ausführliche Kommentierung der Erklärung. Verf. gelingt es, in komprimiertester Form einen ganzen Chor an Kommentatoren (allen voran Johannes Oesterreicher, Augustin Bea SJ und Roman Siebenrock) zu Wort kommen zu lassen und gerade so den auf den ersten Blick oft recht schlicht und unspektakulär wirkenden Text in seiner ganzen theologischen Tiefe und Tragweite zum Sprechen zu bringen. Zweifellos bewegt sich die Auslegung des Textes an der Obergrenze dessen, was aus katholischer Sicht zu sagen möglich ist. Weil der Gang des Kommentars hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, sei lediglich auf die ihn tragenden theologischen Grundgedanken hingewiesen: Mit Roman Siebenrock teilt Verf. die Ansicht, dass *Nostra aetate* „eine Theologie der Anerkennung anderer religiöser Traditionen“ impliziert (138). Dies wird damit begründet, dass die Konzilsväter nicht nur den Juden, sondern auch den Muslimen („die mit uns den einen Gott anbeten“, LG 16) und selbst den Anhängern des Hinduismus, des Buddhismus und

der Naturreligionen (deren Leben die „Wahrnehmung und Anerkenntnis [einer höchsten Gottheit oder verborgenen Macht] durchtränkt“, NA 2) zugestehen, qua Anhänger ihrer jeweiligen Tradition bereits in einer ganz realen – wenn auch rudimentären und anonymen – Beziehung zum Gott Jesu Christi zu stehen, so dass ihren eigenen Traditionen als solchen auch ein übernatürlicher Charakter zugestanden werden müsse. Wenn gleich sich die Konzilsväter selbst noch scheuten, den Heilswegcharakter der nicht-christlichen Traditionen deutlicher ins Wort zu fassen, so würde doch ihr Rückgriff auf die Lehre von den *logoi spermatikoi* in NA 2 eine solch positive Sicht der anderen Traditionen unausweichlich implizieren. Verf. zufolge geht das Konzil jedenfalls eindeutig „über die altkirchliche Tradition hinaus, wenn es Wahres und Gutes nicht nur in den menschlichen Individuen, sondern eben auch in den konkreten geschichtlichen Religionen mit ihren Riten annimmt und anerkennt (vgl. AG 9)“ (138), wie dies nachkonziliare lehramtliche Dokumente wie *Redemptoris missio* (1990) und *Dialog und Verkündigung* (1991) später noch deutlicher zum Ausdruck bringen werden (vgl. Kap. 3).

Im Rückgriff der Konzilsväter auf die Lehre von den *logoi spermatikoi* und ihrer Übertragung auf die Traditionen als solche erkennt der Autor aber noch eine weitere, für den interreligiösen Dialog bedeutungsvolle Konsequenz: Sie biete eine theologische Begründung dafür, weshalb die Kirche mit den anderen religiösen Traditionen nicht nur einen Dialog führen könne oder dürfe, sondern geradezu führen solle und müsse. Wenn nämlich die Strahlen jener Wahrheit, „die alle Menschen erleuchtet“, nicht von der Kirche, sondern von Christus bzw. dem Logos generiert werden, zugleich aber die Fülle Christi auch für die Kirche noch eschatologisch aussteht, dann verpflichtet der in NA 2 vertretene logo- bzw. christozentrische (und eben nicht ekklesiozentrische) Ansatz die Kirche zu einem ernsthaften interreligiösen Lernprozess: „Damit ist nicht gesagt, dass die katholische Kirche beim anderen nur das anerkennt, was mit dem Eigenen übereinstimmt, wohl aber, dass das Kriterium für das Wahre und Heilige in Jesus Christus gegeben ist“ (137). Das heißt, die Religionen haben „auch dem Christen etwas zu sagen, sie werden zu einem potentiellen Ort der theologischen Erkenntnis und spirituellen Erfahrung“ (138). Die Möglichkeit einer wechselseitigen Bereicherung, die über die einseitige Erfüllungstheorie des Konzils hinausgeht, sieht Verf. dann erstmals in *Dialog und Mission* (1984) lehramtlich anerkannt (vgl. 170–172).

Überlegungen zur hermeneutischen Einordnung von *Nostra aetate* in das Gesamt des Konzils schließen das zweite Kap. ab. Gegenüber allen Versuchen, den Verbindlichkeitscharakter des Dokuments dadurch herunterspielen zu wollen, indem man darauf hinweist, dass es sich bei *Nostra aetate* „nur“ um eine „Erklärung“ handle, hält Verf. zu Recht entgegen, dass man mit dieser Taktik zugleich auch die Autorität der sie theologisch begründenden und legitimierenden Konstitutionen (LG, GS, SC, DV) schwächen würde, da die Erklärungen des Konzils letztlich nichts anderes als die konkrete Anwendung der in den vier Konstitutionen grundgelegten theologischen Prinzipien auf Spezialfragen hin seien (157–160). Deshalb die wiederholte Warnung am Ende des Buches: „Wer NA zur Disposition stellt, setzt das Konzil als Ganzes aufs Spiel!“ (223). Dabei verhehlt der Autor nicht, dass seiner Ansicht nach vor allem die Ausführungen in NA 4 einen „Bruch des Konzils mit der kirchlichen Tradition“ darstellen. Doch dieser Bruch sei ein Bruch „mit der Tradition“ und „nicht mit der Schrift“, weil das Konzil zu einer „Wiederentdeckung der biblischen Israeltheologie und des universalen Heilswillens Gottes“ fand (127). Aus diesem Grund stelle *Nostra aetate* auch „eines der eindrucklichsten Beispiele für die tatsächliche *Reformfähigkeit* der Kirche“ dar (126).

Das dritte Kap. nimmt im Anschluss daran die 50-jährige Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Konzilserklärung in den Blick (161–208). Verf. analysiert dazu die wichtigsten lehramtlichen Verlautbarungen, die sowohl den Dialog und die Theologie der Religionen im Allgemeinen (*Dialog und Mission* [1984], *Redemptoris missio* [1990], *Dialog und Verkündigung* [1991], *Das Christentum und die Religionen* [1996], *Dominus Iesus* [2000]) als auch die Religionen im Besonderen betreffen. Mit Ausnahme der Erklärung *Dominus Iesus*, die an einigen Stellen „unnötig abgrenzend und abwertend, ja exklusivistisch kling[e]“ und sogar hinter die Aussagen des II. Vatikanums zurückfalle (176), stellt Verf. in den Dokumenten eine durchweg positive Aufnahme oder gar Fortschreibung der konziliaren Religionstheologie fest, die nun prinzipiell auch „eine stär-

kere Betonung der Pneumatologie und des trinitarischen Wirkens Gottes“ (175) erkennen lasse. In diesem Kontext macht der Autor dann den Vorschlag, in Anlehnung an *Redemptoris missio* 55, wo die Kirche als der „eigentliche Weg des Heils“ bezeichnet wird, „die anderen Religionen als außerordentliche Wege des Heils“ zu bezeichnen und zu verstehen, wengleich sie „nicht eigenständig neben dem eigentlichen Heilsweg verlaufen, sondern davon abhängig, relativ sind“ (174). Kein Geringerer als Johannes Paul II. habe jedenfalls in der genannten Enzyklika die Idee einer teilhabenden Mittlerätigkeit anderer an der einen Heilsmittlerschaft Jesu Christi ins Spiel gebracht (vgl. RM 5), und in *Dialog und Verkündigung* wird „den anderen Religionen erstmals sogar ‚eine providentielle Rolle innerhalb der göttlichen Heilsökonomie‘ (Nr. 17) zuerkannt“ (174).

Im Anschluss daran kommt Renz auch auf die wichtigsten Reden und Gesten der Päpste im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog zu sprechen: etwa auf die Ansprache Johannes Pauls II. vor dem Zentralrat der Juden in Deutschland im November 1980, wo er die Juden (erstmalig) als das „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ bezeichnete; oder auf seine Äußerung in Rom 1985, wo er vor Muslimen sagte: „Euer und unser Gott ist ein und derselbe und wir sind Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams.“ Ausdrücklich gewürdigt wird auch Papst Benedikt XVI. für seine Verdienste im interreligiösen Dialog, wengleich dieser „den Akzent eher auf das Unterscheidende“ (208) legte und durch manche ungeschickte Aktion vor allem den Dialog mit den Juden und Muslimen unnötig belastete (etwa durch die Neuformulierung der Karfreitagfürbitte für den außerordentlichen Messritus, die Rückkehrverhandlungen mit dem Holocaust-Leugner Richard Williamson, den unpassenden Vergleich während der Regensburger Rede oder die kurzzeitige Eingliederung des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog in den Päpstlichen Rat für Kultur). Ausführungen zum Friedensgebet in Assisi, das Johannes Paul II. im Oktober 1986 als „absolutes Novum nicht nur in der Geschichte der katholischen Kirche, sondern in der gesamten Religionsgeschichte“ (205) initiierte und das in den Jahren 1993, 1999, 2002 und 2011 (25-jähriges Jubiläum unter Benedikt XVI.) in Assisi wiederholt wurde, beschließen das Kapitel.

In einem kurzen und letzten vierten Kap. benennt Renz noch einige anstehende Herausforderungen des interreligiösen Dialogs (209–220). In Bezug auf das Judentum sieht Verf. großen Reflexionsbedarf hinsichtlich der Frage, wie „Christozentrik einerseits und Israelverwiesenheit der Kirche und des christlichen Glaubens andererseits“ so miteinander in Beziehung gesetzt werden können, dass dies zur „Überwindung des traditionellen und immer noch vorherrschenden Verheißungs-Erfüllungsschemas [führt], das in der Geschichte des Volkes Israel und des ‚Alten‘ Testaments lediglich eine unvollständige Vorstufe göttlicher Selbstmitteilung sieht“ (212). In diesem Zusammenhang sei auch „die Rede von der Hinordnung Israels auf die Kirche zu hinterfragen“ (vgl. LG 16); denn „bezieht man sich auf das Bild von der Wurzel, dann ist die Kirche eher auf Israel hingeordnet“ (115). Verf. hält es jedenfalls für unumgänglich, die bleibende Israelbezogenheit der Kirche in einer künftigen Ekklesiologie auch zu den *notae ecclesiae* zu rechnen, da „[n]icht die Familienmetapher ‚Tochter – Mutter‘, sondern die Metapher ‚Geschwister‘ [...] das Verhältnis von Juden und Christen zutreffend“ kennzeichne (213). In Bezug auf den Islam macht Verf. die größte Herausforderung in der Klärung der Frage aus, „ob bzw. inwieweit Muhammad aus christlicher Sicht als Prophet und der Koran als Offenbarungsschrift anerkannt werden können“ (215), wozu er selbst die Richtung einer möglichen Lösung andeutet. Eine eher praktische Herausforderung erkennt Renz zudem im mangelnden Interesse unter muslimischen Theologen, „sich intensiver mit der Bibel und der christlichen Theologie beschäftigen“ zu wollen (215), aber auch in der theologischen Sprachunfähigkeit vieler Christinnen und Christen, die oft nicht imstande wären, ihren trinitarischen Glauben so ins Wort zu fassen, ohne dabei Zweifel am monotheistischen Bekenntnis zu wecken (vgl. 216). Überhaupt sieht der Autor die konkrete Umsetzung von *Nostra aetate* beim Lehramt und den Theologen „bislang besser rezipiert“ als im breiten Kirchenvolk (209). Was schließlich den Dialog mit dem Hinduismus und dem Buddhismus anbelangt, so sieht Renz angesichts der großen Beliebtheit östlicher Meditationsformen unter Christen im Westen (bis hin zur Ausbildung religiöser Doppelzugehörigkeiten) das größte Desiderat in „der Erarbeitung klarer Kriterien“, die deutlich machen, „inwieweit Elemente anderer Religionen in

die eigene religiöse Praxis aufgenommen werden können, ohne dabei die andere Tradition zu vereinnahmen oder die eigene zu verfälschen“ (217).

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung seiner wichtigsten Thesen und der Präsentation einer kleinen, allen Christinnen und Christen sehr ans Herz zu legenden „Tugendlehre des interreligiösen Dialogs“, die auf der Grundlage der vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit) und den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) konkrete Voraussetzungen und Haltungen für ein gelingendes interreligiöses Miteinander formuliert (221–226). Verf. ist damit ein eindruckliches Werk gelungen, das auf weniger als 230 Textseiten über alles Wichtige und Wissenswerte zu *Nostra aetate* kompetent und umfassend informiert. Davon zeugen auch das 20-seitige Literatur- und das doppelt so starke Endnotenverzeichnis; Personen- und Sachregister fehlen leider. Das Buch versprüht den offenen und weiten Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und lädt auf erfrischende Weise dazu ein, den vom Konzil angestoßenen Dialog mit den anderen Religionen mutig fortzusetzen, wengleich dabei – aus Respekt vor dem Selbstverständnis der anderen – „[k]onsens- und differenzhermeneutische Methoden“ künftig „einander ergänzen“ müssen (225). Dies alles geschieht in der freudigen Gewissheit, dass jede Öffnung gegenüber dem Nächsten – auch gegenüber dem andersgläubigen Nächsten – zugleich eine Öffnung gegenüber Gott und damit eine mögliche Bereicherung für den eigenen Glauben darstellt. A. LÖFFLER SJ

KESSLER, HANS, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 275 S., ISBN 978-3-7666-1755-2.

Das Thema dieses neuen Buches des emeritierten Frankfurter Systematikers Hans Kessler (= K.) gehört zu den wenigen „Kern“-Themen der Dogmatik, die noch immer eine erstaunlich große Zahl von Interessierten zu Vorträgen oder zur Lektüre einschlägiger Bücher anzieht. Von daher ist es sehr sinnvoll und hilfreich, dieses Thema immer von neuem im Blick auf jeweils aktuelle veränderte Fragestellungen aufzugreifen, es neu durchzubuchstabieren und so für „suchende, fragende, zweifelnde Zeitgenossen“ (11) verständlich darzulegen. Dabei sieht K. zu Recht, dass es heute vor allem darum geht, die traditionellen Glaubensaussagen glaubwürdig vor einer Vernunft zu rechtfertigen, die z. B. von den Erkenntnissen einer analytischen Bewusstseinsphilosophie, der naturwissenschaftlich-medizinischen Hirnforschung und den empirischen Untersuchungen von Nahtoderfahrungen u. Ä. beeinflusst ist. In wohltuender erkenntnistheoretischer Selbstbescheidung betont K. durchgehend, dass es ihm in keiner Weise darum geht, angesichts der schwierigen Fragen, die von dorthin an die eschatologische Hoffnung der Christen gestellt werden, diese Hoffnung rational schlüssig „beweisen“ zu wollen (was vom Inhalt wie vom Vollzug des Glaubens her schlechterdings unmöglich ist). Wohl aber beansprucht er, stichhaltige Gründe dafür anführen zu können, dass die christliche Hoffnung auf ein neues, von Gott geschenktes Leben nach dem Tod keineswegs unvernünftig oder vernunftwidrig sei, dass sie vielmehr auch von kritischen Zeitgenossen als ernst zu nehmende Alternative zur mehr und mehr dominierenden naturalistisch-materialistischen Sicht des Menschen und seiner Welt anerkannt werden kann. Diesem Anspruch wird K. durchgehend und auf sehr überzeugende Weise gerecht.

Das Buch gliedert sich in sechs Kap.: Es beginnt – methodisch stringent – mit der Darstellung und kritischen Erörterung von vier „allgemein-menschlichen Grunderfahrungen“, die – unabhängig von jeder religiösen Grundeinstellung – als Hinweise auf eine „transzendente Dimension“ unserer Wirklichkeit, auch über die Todesgrenze hinaus, gelten können (19–43): die Erfahrung radikaler Endlichkeit, die Sinnfrage angesichts des Todes, der Tod eines geliebten Menschen und das auf Erden nicht wiedergutzumachende Unrecht. Den Ausführungen in diesem Kap. kann ich gut zustimmen. Aber an einigen Stellen scheint mir die negative Wertung einer Weltsicht, die nicht an eine letzte Erfüllung und Sinngebung über den Tod hinaus glauben mag, doch allzu sehr von unserer eigenen, religiös geprägten Weltsicht bestimmt zu sein. Denn viele Vertreter dieser weltanschaulichen Option erfahren, deuten und leben ihr Leben keineswegs als „eitel und sinnlos, absurd“ (23; ähnlich 24, 30). Auch führt ihr Leben angesichts des

maßlosen Leids so vieler Opfer der Geschichte ohne eschatologische Hoffnung keineswegs eo ipso zur „Verzweiflung“, zur „Resignation“ oder zu einer „unröstlichen Trauer“ (29). Die vielen negativen Erfahrungen von Sinnlosigkeit können auch bei ihnen – ähnlich wie bei uns Christen – doch erstaunliche kreative Kräfte zur humanen Gestaltung menschlicher Lebenswelten freisetzen – gerade auch zu Gunsten der vielen Benachteiligten; dies alles gibt ihrem Leben einen erfüllenden, auch von unserem Glauben her nachvollziehbaren Sinn.

Das zweite Kap. „Nahtod- und Out-of-Body-Erfahrungen: Indizien für ein vom Körper ablösbares Bewusstsein?“ (44–87) bietet – auf der Basis einer gründlichen Kenntnis der einschlägigen Literatur – eine präzise und gut verständliche Information und Reflexion über die vielen komplizierten Fragen, die sich auch für die Theologie mit diesem Phänomen verbinden. Hier zeigt sich K. als Meister des interdisziplinären Dialogs zwischen Theologie und neuen empirischen Wissenschaften. Auch was den Nutzen dieser Forschung für den Glauben angeht, kommt K. zu einem sehr differenzierten und vorsichtig-positiven Ergebnis: Ausgehend von dem naturwissenschaftlich nicht zu bezweifelnden, aber auch nicht zu erklärenden „harten Kern“ vieler „Out-of-Body“-Erfahrungen, nämlich dass „Menschen aus ihrer Koma-Phase zurückkehren und etwas wissen, was sie nicht durch sinnliche Erfahrung wissen können“ (64), und in überzeugender Abgrenzung von verschiedenen Deutungen dieser Phänomene, hält K. es zumindest für eine begründete Denkmöglichkeit, ja sogar für wahrscheinlich, „ein vom irdischen Körper und Gehirn ablösbares bewusstes Leben mit Erster-Person-Perspektive“ anzunehmen (67). Insofern können solche Nahtoderfahrungen zwar nicht als Beweise für eine postmortale Unsterblichkeit gelten, wohl aber könnten sie „Fingerzeige, Gleichnisse, Hinweise auf etwas sein, das den Tod übersteigt“ (ebd., ähnlich auch 86 f.).

Das dritte Kap. (88–124) behandelt außerchristliche Hoffnungsentwürfe, die in unserer westlichen Kultur heute eine gewisse Rolle spielen: zunächst einige „abwegige physikalistische Spekulationen“ (92–97), die eine etwas skurrile Mischung von naturwissenschaftlicher Forschung und Science-Fiction-Phantasien darstellen und deren Ziel es ist, die religiöse Hoffnung durch physikalische Prognosen und Projektionen zu ersetzen. Durch ihre wissenschaftliche Terminologie wollen sie über ihren materialistisch-weltanschaulichen Charakter hinwegtäuschen und den Anschein erwecken, sie seien naturwissenschaftlich begründet.

Ernster zu nehmen ist dann schon die Wiedergeburtstheorie in ihren östlichen und westlich modernen Varianten, wobei gerade letztere wegen ihrer relativ hohen Kompatibilität mit vorherrschenden Werten unserer westlichen Kultur eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft auf unsere Zeitgenossen ausüben. Auch hier wägt K. sehr differenziert „Chancen und Probleme“ dieser Weltanschauung ab (112–117). Das Kap. schließt mit der eindeutigen erkenntnistheoretischen Schlussfolgerung, dass eschatologische Aussagen – ob christlich oder nicht – grundsätzlich „Hoffnungsaussagen“ sind und nicht irgendein religiös tradiertes Geheimwissen über die Zukunft.

Damit wird bereits übergeleitet zu den drei folgenden Kap., in denen explizit die Hoffnung des jüdischen und des christlichen Glaubens hinsichtlich des Lebens über den Tod hinaus dargestellt wird. Das vierte Kap. (125–154) bringt sehr treffend den „Kern“ unserer eschatologischen Hoffnung auf den Punkt: Die jüdisch-christliche Hoffnung hängt ganz und gar am Glauben an Gott, dem „absoluten Urgrund“ aller kontingenten Wirklichkeit, der sich seinem Volk als „Jahwe“, als der unverfügbar Da-Seiende und in Liebe Gegenwärtige geöffnet hat und dessen rettende Liebe auch am Tod seiner Geschöpfe keine Grenze findet. Zu dieser letzteren Einsicht ist Israel allerdings erst relativ spät gekommen (zwischen 200 und 100 v. Chr., also in der Makkabäerzeit). Der theologische Kontext für diese neue Entwicklungsstufe im Glauben Israels war die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes für die glaubenstreuen Martyrer, die in der Verfolgung durch die hellenistischen Herrscher umgebracht wurden. Die Hoffnung auf ihre Auferstehung von den Toten war somit die letzte Konsequenz des Glaubens an die schöpferische und rettende Macht Gottes gegenüber seinem Volk.

Über die Pharisäer, die diese Hoffnung entschieden vertraten, gelangte sie auch zu Jesus, der ihre Eschatologie in seine Reich-Gottes-Botschaft integrierte und sie so an seine Jünger weitergab. Für deren Glauben und ihre Hoffnung spielten dann natürlich

vor allem die Erscheinungen des vom Tode auferweckten gekreuzigten Jesus von Nazaret eine ganz entscheidende Rolle. Darauf basierte schließlich die ganze apostolische Verkündigung von Jesus, dem von Gott auferweckten Messias.

Im zentralen fünften Kap. (155–225) entfaltet K. ausführlich den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten, dem Kernstück christlicher Eschatologie. Dabei kann er auf seine bekannten und allgemein hochgeschätzten Vorarbeiten zu dieser Thematik zurückgreifen, bereichert durch neuere Literatur (v. a. die Forschungsergebnisse von Jürgen Becker). Ich kann den klaren Ausführungen K.s weitgehend zustimmen; sie sind heute in der katholischen Eschatologie Konsens. Nur zwei Anfragen möchte ich hier vorbringen.

Erstens: Zu den neutestamentlichen Quellen des Auferstehungsglaubens würde ich neben den frühen Osterbekenntnissen und den späteren Ostererzählungen der Evangelisten auch noch die Predigten des Petrus und des Paulus in der Apostelgeschichte zählen, die ja ein eigenes formgeschichtliches Genus bilden und für die missionarische Verkündigung des Auferstehungsglaubens an Israel und die Völker eine wichtige Rolle spielten. In seiner ersten Predigt am Pfingsttag kommt Petrus nun auch – mit Verweis auf Ps 16,8–11 und auf die in Israel bekannte Grabstätte Davids (der ja als Verfasser dieses Psalms galt) – auf das Motiv vom „leeren Grab“ zu sprechen: „Du gibst mich nicht der Unterwelt preis, noch lässt du deinen Frommen die Verwesung schauen.“ Diese auf Jesus bezogene Aussage zielt zweifellos auch darauf, die Verkündigung von der Auferstehung Jesu jüdischen Zuhörern plausibel zu machen (Apg 2,24–36). Vermutlich werden die Erzählungen vom Auffinden des „leeren Grabes“ für die Jünger und die ersten Bekehrungen unter den Juden doch eine gewisse Bedeutung gehabt haben (dies zu 165–167), auch wenn sie weder damals noch heute als eine unerlässliche Begründung des biblischen Auferstehungsglaubens gelten können (worin ich K. voll beipflichte).

Eine zweite Frage: Innerhalb des im Ganzen ausgezeichneten Abschnitts „Wie kann Auferstehung widerspruchsfrei gedacht werden?“ (181–225), in welchem K. sehr überzeugend den christlichen Auferstehungsglauben in den Verstehenshorizont heutiger, den Glauben befragender Menschen „übersetzt“, gibt es einen Punkt, der mich zu einer Rückfrage veranlasst. Es geht um das von K. Rahner vorgeschlagene und inzwischen von zahlreichen Theologen (auch von mir) übernommene „Denkmodell“ einer „Auferstehung im Tod“, dem auch K. – mit allen Vorbehalten gegenüber solchen und ähnlichen Vorstellungshilfen – zustimmt. Bei der Erklärung dieses Konzepts heißt es, dass jeder Einzelne bei seiner individuellen Auferstehung im Tod nicht nur die eigene Auferweckung und das Auferstehenssein der vor ihm Gestorbenen erlebt, sondern „aller anderen, der Früheren wie der *Späteren*“ (200; auch 201).

Ich halte diese Formulierung zumindest für missverständlich. Denn wenn das stimmen sollte, scheint die Vollendung im Tod als etwas völlig der Zeit und der Geschichte Enthobenes vorgestellt zu werden; so als ob in der Wahrnehmung der Vollendeten die noch weitergehende Geschichte der auf Erden Lebenden und zugleich deren Ende und Vollendung bereits antizipierend präsent seien. Meine Frage: Kann man das, was für die freiheitswahrende, alle irdischen Zeiten unterfangende Vorsehung Gottes gilt, auch auf uns endliche, bei Gott ihre Vollendung findende Menschen übertragen? Bleiben wir nicht – anders als der ewige Gott – auch in der Vollendung an Zeit und Geschichte gebunden, ohne jedoch ihrem auseinandergezogenen Nacheinander noch unterworfen zu sein (dies auch im Blick auf S. 224f. gefragt)? Biblisch gesehen werden wir in der Vollendung ja nicht einfachhin der Ewigkeit Gottes gleichgestaltet, sondern in den vollendeten Leib des durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen und zum Vater heimgekehrten Jesus Christus aufgenommen und *ihm* gleichgestaltet. Die „Fülle“ dieser Gleichgestaltung steht aber noch aus, solange der Tod noch in der Welt herrscht (vgl. 1 Kor 15,25f.) und Menschen ihr letztes Ziel noch nicht erreicht haben. Darauf „wartet“ (nach Hebr 10,13) auch Christus, der erhöhte Menschensohn noch. Könnte mit diesem „Warten“ nicht eine qualitative (nicht irdisch-zeitliche!) Differenz zwischen der je individuellen und der universalen Vollendung angedeutet werden? Eben die Differenz zwischen den Teilen und dem Ganzen des Leibes Christi, in den wir in der Taufe eingegliedert werden und im Tod zur Teilhabe an seiner Auferstehung endgültig aufgenommen

werden (vgl. Phil 3,20f.)? Ohne dieses heilsgeschichtliche Medium „Leib Christi“ bleibt unsere Vorstellung von Vollendung vielleicht doch zu abstrakt-spekulativ; erst im Raum des Leibes Christi bekommt auch das Gebet der Lebenden *für* die Verstorbenen und *zu* ihnen um ihre Fürsprache einen unaufhebbaren theologischen Sinn.

Der sechste und letzte Teil (226–270) entfaltet unter der Überschrift „Gott – das letzte Ziel unseres Lebens“ auf sehr ansprechende und viele Missverständnisse ausräumende Weise die zentralen Glaubensgehalte des eschatologischen Vollendungsgeschehens: Was bedeutet „Begegnung mit Gott im Tod“, was Gericht, Läuterung, Hölle, Hoffnung auf Allversöhnung und ewiges Leben? Schließlich: Wie lässt sich das Erhoffte bereits in diesem Leben vorwegnehmend erfahren? Auch hier ließe sich über den einen oder anderen Punkt diskutieren, z. B. was die Bindung des Versöhnungswillens Gottes an die Versöhnungsbereitschaft der Opfer den Tätern gegenüber betrifft, 243; auch die in den verschiedenen Schriften des NT hervorgehobene, aktive Rolle Christi im Endgeschehen ließe sich – über den Zusammenhang zwischen seiner und unserer Auferstehung hinaus – noch konkreter profilieren, etwa sein Tod für uns, sein Begrabenwerden (1 Kor 15,3f.), sein Hinabsteigen in das Reich des Todes und sein Wiederkommen zum Gericht.

Wie dem auch sei, die kritischen Anmerkungen können und sollen nicht die hohe Anerkennung schmälern, die ich diesem Buch zolle. Es ist ein Buch „zur rechten Zeit“, um in unserer Gegenwart angesichts so vieler neuer Anfragen dem biblischen Auftrag auf vernünftige und glaubwürdige Weise gerecht zu werden: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15).

M. KEHL SJ

PECH, JUSTINUS C. / SCHACHENMAYR, ALKUIN (Hgg.), *Zwischen Philosophie und Theologie*. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen. Heiligenkreuz: Be&Be Verlag 2013. VIII/ 210 S., ISBN 978-3-902694-55-3.

In der Kürze liegt die Würze. Schon Karl Rahner nannte 1976 seine Einführung in den Begriff des Christentums im Vorwort einen „kurzen Versuch“. Der vielhundertseitige „Grundkurs“ schließt mit einem selbstkritischen Epilog zur Notwendigkeit von „Kurzformeln des Glaubens“. Heute, angesichts einer exorbitanten Vermehrung sogenannter Inhalte (neudeutsch: *content*), einer vor vierzig Jahren unvorstellbaren Menge massenmedial verfügbarer Textbausteine, steht die Theologie noch immer vor dieser Aufgabe. Sie muss sich in der Flut der Mitteilungen nicht nur – wie immer schon – behaupten und rechtfertigen. Sie muss sich dazu mehr denn je selbst beschränken, auf das Wesentliche fokussieren, knapp und prägnant formulieren – um überhaupt gehört zu werden.

Denn in der vernetzten Gesellschaft ist Aufmerksamkeit zur entscheidenden „Resource“ (Franck) verkommen, zum Flaschenhals, den auch die stichhaltigsten Argumente zuallererst passieren müssen. Kommt ein ernsthaftes Gespräch (130) über die religiösen Grundfragen des Lebens nicht zustande, konstatieren manche verärgert eine Art Aufmerksamkeitsdefizitsyndrom beim „Hörer des Wortes“, andere verweisen frustriert auf die mangelnde „Anschlussfähigkeit“ der Inhalte, obgleich es drittens auch an der Kommunikation der Gesellschaft selbst (149) liegen könnte, die sich vor allem inhaltlich drastisch verändert hat. Für welche Diagnose man sich entscheidet, welchen Pol dieser „Triangle“ man präferiert, sagt nach Fichte vor allem etwas über den Diagnostiker (131).

Die Situation ist jedenfalls unerfreulich. Das gilt für Theologie im Allgemeinen und für ihre Grundlagendisziplin Fundamentaltheologie im Besonderen. Nicht, dass es an Veröffentlichungen und Mitteilungen, an Gehalt und Inhalt (also an „content“) fehlen würde! Allein, die Kommunikation will nicht (mehr) so recht gelingen, und dies nicht nur im Blick auf die Gesellschaft. Theologische Reflexionen besetzen Nischen, sie füllen keine Säle (mehr). Das war einmal anders, lange ist das nicht her. Doch selbst im inneren Kreis der Hochinteressierten, an theologischen Fakultäten und kirchlichen Akademien, treten verblüffende Verstehens- und Vermittlungsprobleme (133) auf. Schuldzuweisungen sind möglich, aber – wiederum neudeutsch – nicht hilfreich. Was also ist zu tun?

Die pragmatische Antwort der Herausgeber dieses Sammelbandes besteht in 13 „Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen“ und einer Hinfüh-

rung in der lobenswerten Absicht, Studierenden einen Einstieg in Fundamentaltheologie anzubieten. Diagnostisch haben sie sich dabei klar für die Hörerseite entschieden. Der „Bologna-Prozess“ zwingt dazu, bereits in den ersten Studiensemestern (also zu früh) systematische Theologie anzubieten. Das eigentliche „Desiderat“ bestehe jedoch darin, dass heutige Schüler „eine[r] klassische[n] humanistische[n] Bildung entbehren“, sich nicht „mit den antiken Autoren beschäftigen“ und auch nicht mehr „Latein, Griechisch und Hebräisch lernen“ (VII). Sollten wirklich Altsprachlichkeit, Kenntnis der Antike und humanistische Bildung notwendige Bedingung einer adäquaten Hermeneutik christlicher Theologie sein, sollte ihr Ausfall ursächlich für die genannten Kommunikationsprobleme sein, sähe es in der Tat düster aus für die wissenschaftlich reflektierte Glaubensweitergabe. Stimmt die Diagnose?

Die Themen jedenfalls, entfaltet von zum Teil sehr namhaften Autoren, folgen einer luziden Choreographie: von der „Wahrheit“ zur „Kirche“. (Darüber kann nur staunen, wer sich bei der o. g. „Triangel“ möglicher Diagnosen für einen anderen Pol als den der Hörer entschieden hatte.) Zwischen dieses katholische Alpha und Omega (17, 21) reihen sich elf weitere Begriffe ein: „Glaube“ und „Person“, „Freiheit“ und „Liebe“, „Gewissen“ und „Erfahrung“, „Symbol“, „Tod“ und „Bild“ sowie „Religion“ und „Offenbarung“. (Noch stringenter wäre diese Linie m. E. mit einem Tausch von Symbol und Tod.)

*Bernhard Krömer* besteht darauf, dass „in einer Welt voller Wahrheitsansprüche“ auch Religion legitim auf „absolute Wahrheit“ rekurren kann (29f.). Er sondiert die semantischen Varianten des Wahrheitsbegriffs, referiert zustimmend den Fundamentaltheologen Klaus Müller und verweist auf die performative Selbstwidersprüchlichkeit jedes Relativismus. (Dieser traditionsreiche Einwand übersieht allerdings, dass sich aus performativen Notwendigkeiten (128) kaum Normatives ableiten lässt, das einer letzten Reflexion standhielte.) Doch lege „es sich nahe, Jesus Absolutheit zuzusprechen“ (32), auch wenn menschliches Erkennen „im Glauben immer Stückwerk ist und bleiben wird“ (36).

*Justinus C. Pech* versteht „Glauben“ nach einer lexikalischen Sichtung der christlichen Begriffsgeschichte „als Form des Standfassens in der Wirklichkeit“ (47) und verwahrt sich gegen rein positivistische Weltinterpretationen. Die vielbeachtete Habermas-Rede in der Paulskirche ist ihm dafür dankbarer Beleg.

Die Präntention dieses Sammelbandes, begriffsgeschichtlich komplexe Sachverhalte in verständlichen Worten so darzulegen, dass daraus nicht nur Kompetenz, sondern auch inhaltliche Position erwächst, löst auf vorbildliche Weise *Robert Spaemann* ein. In seinem kurzen Abriss zum Personbegriff meißelt er in sorgfältiger Absetzung zu konkurrierenden Konzepten die unveräußerliche Personalität als allein angemessene Rede vom Menschen heraus. Das gilt auch für *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz'* Beitrag, den man in der knappen Präzision des ausgebreiteten historischen Materials (105–114) und der souveränen Zusammenschau zu einer „Anthropologie des Gewissens“ (114–117) nur loben kann. Wie von selbst zeigen sich in der begriffsgeschichtlichen Durchsicht jene Bruchstellen, an denen „die Selbstkritik einer neuzeitlich zu selbstgewissen Anthropologie“ zur „Wiederaufnahme theologisch grundierter Konzepte“ (117) einladen könnte.

Glänzend, für Einsteiger vermutlich jedoch allzu kondensiert, ist *Jörg Splett's* religionsphilosophische Analyse des Erfahrungsbegriffs. Erfahrung führe als „Geist- und Freiheitsgeschehen“ zu „Einsicht, Verstehen“ (124), wenn man in der „Schichtung der Phänomene“ „das unsichtbare Ich des anderen“ (121) erkenne und diese nicht einfach als Symptome auffasse. „Dieselbe Realität ist unterschiedlich erfahrbare“; daher sei es unumgänglich, „sich zwischen möglichen Deutungen zu entscheiden“ (120). Insofern sei „alle Erfahrung Glaubenserfahrung“ (119), in dieser Hinsicht bestehe der Antagonismus von Glauben und Wissen gar nicht. Vielmehr sei „nach der rechten Weise von Erfahrungsauslegung“ zu fragen, einer doppelgesichtigen Hermeneutik, die mit Ricœur als Manifestation und Illusionsabbau, nach Splett als „einverstehendem“ und diagnostizierendem Verstehen „auftrete. „Dass beide Hermeneutiken ihr Recht haben, versteht sich. [...] Es gilt zu wählen. [...] zu sehen, dass man schon immer gewählt hat“ (130f.).

*Christoph Böhr* skaliert Freiheit im „Versuch ihrer Erkenntnis“ (69) von der äußeren über die innere zur Glaubensfreiheit als „Freiheit aller Freiheiten“ (79). Kants positive Freiheit versteht er als „Anspruchsrecht der Bürger gegenüber dem Staat“, „von ihren

Rechten einen tatsächlichen Gebrauch zu machen“ (72). Die nach Kant „eigene Gesetzgebung“ (112; KpV 59), das autonome Vernunftvermögen als eigentlichen Bestimmungsgrund freien Willens, erkennt Böhr nur in der depravierten Gestalt einer „Selbstbestimmung [...], das zu tun und zu lassen, was gerade der Stimmung des Augenblicks [...] entspricht“. (72) Zugänge zu einem „Begriff der transzendentalen Freiheit“ (76) findet er bei Bonhoeffer, Sokrates und Wojtyła sowie in der „Unbedingtheit des Gewissens“, die sich in der Glaubensfreiheit (81) manifestiere. Hinweise zum paulinischen Freiheitsbegriff gibt Gerl-Falkovitz (110), zum fichteanischen Splett (131).

*Cornelius Keppeler* meditiert über „den schillernden Begriff der Liebe“ (101), den er spekulativ entfaltet. Die Liebe Gottes ermögliche als Fundament „die innerweltliche Bedeutung von Liebe“ (92), die in ihrer geglückten Form die göttliche Liebe symbolisiere, in „seiner plattesten Form“ jedoch „dem Bösen Einflussmöglichkeiten“ eröffne (96). Diese Ambivalenz mit Paulus anzunehmen, lasse den „sich ausliefernden Charakter“ (102) wahrer Liebe als Kreuzesnachfolge deuten. – In knappen Strichen skizziert *Alkuin Schachenmayr* die durch Johannes Paul II. konstatierte gegenwärtige „Kultur des Todes“ und stellt ihr entschieden die Lehre und die ethischen Positionen der Kirche entgegen. In Liturgie und Frömmigkeit Beheimatete finden interessante Aspekte zum christlichen und außerchristlichen Todesverständnis. Durchaus katechetisch wird auf die „lebendig machende Grenze“ des Todes als „einmalige Handlungsmöglichkeit“ hingewiesen, schon auf Erden die ewige Seligkeit zu erlangen – „oder auch nicht“. Der Tod sei als „Eingangspforte zu einem abwechslungsreichen und bewegten Raum“, zu verstehen „als Sehnsucht des Sabbaths“ (143 f.) – *Michaela C. Hastetter* sieht Parallelen zwischen dem vor- und frühchristlichen Bilderverbot und Bultmanns bildkritischer Entmythologisierung, der sie Ratzingers „Rehabilitierung des Bildes“ entgegenstellt, mit der eine „Anerkennung des göttlichen Handelns“ einhergehe (164). Alter wie neuer Bildersturm wurzele „in einer ungenügenden Wertschätzung der menschlichen Natur Christi“ (161). Bild und Metapher, die Hastetter nicht weiter unterscheidet, wohnten „in ihrer gültigen Aussagekategorie“ ein Handlungsimpuls inne, „den wir verwirklichen sollen“ (164 f.), was sie an Teresa von Avilas Bekehrungsbericht exemplifiziert.

Drei Aufsätze zu den „eigentlichen“ fundamentaltheologischen Traktaten beschließen den Sammelband, sie hätten m. E. nicht nur aus wissenschaftssystematischen Gründen weiter vorn im Band stehen können. Hervorragend ist die sehr lesenswerte Begriffsklärung von „Religion“ durch *Rémi Brague*. Das einschlägige Vokabular wird sorgsam begriffs- (168–172) und philosophiegeschichtlich (174–179) eingeordnet und ausgeleuchtet. Die Unvermeidlichkeit (das Christentum sei „die einzige Religion, die nur eine Religion und nichts anderes ist“; 179) sowie die „Kosten“ eines „vom Modell des Christentums“ geprägten Begriffsrasters werden nicht verschwiegen, jede oberflächliche Verwendung des Religionsbegriffs knapp und prägnant zurückgewiesen (173).

Eine gut lesbare Einführung und einen konzisen Überblick trägt *Wolfgang Klausnitzer* zum Traktat „Offenbarung“ bei (der griech. Schreibfehler ist in der 2. Aufl. korrigiert). Ungeachtet der geschichtlichen Begriffsvielfalt bleibe Offenbarung in der Neuzeit „die das Christentum fundierende und strukturierende Wirklichkeit insgesamt“ (183). Klausnitzer rekapituliert die Wissenschaftsgeschichte des Traktats seit der Renaissance, erläutert verständlich drei Offenbarungsmodelle nach Max Seckler, besonders das wirkmächtige instruktionstheoretische, und stellt die lehramtliche Entwicklung dar, exemplarisch von *Dei Filius* über *Dei Verbum* zu *Fides et ratio*.

Unmissverständlich positioniert *Peter Hofmann* in dogmatischer Diktion die Kirche als grundlegend eucharistisch verfasste. „Unterschiedliche Heilsangebote“ (197) könne es schon aus systematischen Gründen nicht geben, die *notae ecclesiae* bilden die Kriteologie, in der Theologiegeschichte aufgeworfene Fragen zu entscheiden: nach Hierarchie und Universalität, nach Kirchenstiftung und Institutionalisierung, nach Amt und Eucharistie. Selbstgewiss beschließt sein Beitrag auch den Sammelband: „Die Kirche identifiziert sich mit Gott, wenn sie kommuniziert. Darin findet sie alles. Außerhalb davon ist, wie sie weiß, nichts: kein Heil, kein Ziel, keine Identität“ (208).

Kann eine Einführung in katholische Fundamentaltheologie auf die theologie- wie philosophiegeschichtliche Rekonstruktion heutiger Problemhorizonte verzichten? Ja, das

kann sie. Sofern sie sich, wie die Herausgeber dieses Bandes, diagnostisch für die Hörerseite entscheidet, mithin die Aussagen der Tradition sachlich für im Wesentlichen unproblematisch hält und zugleich unterstellt, dass das hermeneutische Vorverständnis der Nachgeborenen, für den der Band ja vornehmlich gedacht ist, von der veränderten Kommunikation der Gesellschaft nur oberflächlich affiziert sei. Andernfalls müsste man sich bemühen, bestehende Fragen wahrzunehmen, also die richtigen Fragen zu stellen, statt sie bloß richtigzustellen. Es könnte nämlich nicht nur „zeitgeschichtlich notwendig sein, Begriffe [...] unter veränderten geistesgeschichtlichen Gegebenheiten [ ] neu zu bedenken“ (11), sondern „methodisch-kritisch“ nach der Angemessenheit der Begriffe selbst zu fragen. Dazu wären zunächst „die Denkmodelle der heidnischen Umwelt zu durchdringen und zu verstehen, um die christliche Botschaft in einer für sie verständlichen Form zu den Menschen bringen zu können“ (16), wie die Herausgeber völlig zu Recht anmahnen.

Entlang der einleuchtenden Gliederung und entsprechend etlicher Anregungen im Band selbst (z. B. 21, 51, 101) wäre heuristisch ein analog konzipierter Sammelband zu zeitgenössischen Stichworten denkbar, beispielsweise von „Erkenntnis“ zu „Gesellschaft“. Die elf Themen dazwischen könnten lauten: „Vernunft“ und „Identität“, „Handeln“ und „Interpersonalität“, „Ethik“ und „Entscheidung“, „Kommunikation“, „Kontingenz“ und „Sinn“ sowie „Kultur“ und „Kritik“. Diese auf den ersten Blick wenig religiös klingenden Begriffe als genuin theologische Fragestellungen aufzuweisen und zur kirchlichen Tradition (bzw. den Themen dieses Bandes) in Beziehung zu setzen, würde auch Lesern mit anderen Diagnosepräferenzen Zugänge bieten. Denn das Wahre ist nur das Ganze, darin sind sich Philosophie und Theologie (Ratzinger, Einführung, 186) einig. M. WICHMANN

KEPPELER, CORNELIUS, *Perspektivische Personalführung*. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur. Marburg: Tectum 2014. 375 S., ISBN 978-3-8288-3320-3.

Klassische Anwendungsbereiche der katholischen Soziallehre sind ökonomische und gesellschaftliche Fragestellungen unter sozialemethischer Perspektive, wobei individualethische Aspekte zumeist zweitrangig bleiben. Letztere werden eher in der Moraltheologie abgehandelt, zu deren inhaltlichen Schwerpunkten jedoch das Arbeitsleben gerade nicht gehört.

In den Wirtschaftswissenschaften wiederum, die einen großen handlungsorientierten Strang beinhalten, spielen einzelne Akteure (Menschen und Institutionen) eine zentrale Rolle. Interaktion, Tausch und Beziehung sind zentrale Begriffe der Wirtschaftswissenschaften. Obwohl die Personalität das zentrale Prinzip der katholischen Soziallehre ist, finden sich in ihrem Umfeld nur wenige praxisrelevante Analysen personaler Interaktionen. Die jüngste Schrift des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden „Zum Unternehmer berufen!“ aus 2012 hat diesen Mangel behoben und nimmt die spezifische Situation von Unternehmern und Führungskräften in den Blick. Sie verbleibt jedoch methodisch eher in einer deduktiv naturrechtlichen Argumentation, welche zwar wertvolle handlungsleitende Ergebnisse hervorbringt, allerdings kaum als Grundlage für den Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften dienen kann. Diese Lücke schließt die Dissertation von Cornelius Keppeler in Bezug auf die Personalführung.

Personalführung ist im Arbeitsleben ein überaus wichtiges und zugleich komplexes Thema. Im Grunde ist fast jeder in der Wirtschaft Tätige eine Führungsperson; das Paradigma des Taylorismus mit einem hohen Grad der Spezialisierung, in dem Arbeitnehmer wie am Fließband standardisierte Tätigkeiten übernehmen, ist spätestens seit dem Durchbruch der von Peter Drucker ausgerufenen Wissensgesellschaft ohnehin überholt. Aufgrund dieser Entwicklungen sind die Anforderungen an Führungspersonen erheblich gestiegen; die Arbeit von Keppeler (= K.) untersucht nun, inwiefern die katholische Soziallehre in dieser Situation einen Orientierungsrahmen geben kann.

Das erste Kapitel beinhaltet eine ausführliche Darstellung der katholischen Soziallehre zunächst anhand der philosophischen (d. h. naturrechtlichen und jüngst auch diskursethischen) Grundlagen sowie einen kurzen schöpfungstheologischen Einschub. Anschließend erfolgt eine breite Diskussion der drei grundlegenden Prinzipien der Personalität, Solidarität sowie Subsidiarität. Der jüngeren Entwicklung der katholischen Soziallehre folgend, ergänzt K. diese klassische Trias um das Prinzip der Nachhaltigkeit,

welches schöpfungstheologisch begründet wird. Das Prinzip der Nachhaltigkeit bringt erstmals einen intertemporalen Aspekt in die katholische Soziallehre. Die Dimension der Zeit ist gerade im Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften essenziell und ermöglicht erst eine adäquate sachliche Beschreibung komplexerer Sachverhalte wie Führungsfragen sowie darauf basierende ethische Schlussfolgerungen.

Im zweiten Kapitel werden zwei Personalführungskonzepte verglichen: dasjenige der „Principal-Agent-Theorie“ und das der „dialogischen Führung“. Die (klassische) Principal-Agent-Theorie geht von einer nichtkooperativen Konstellation zweier Personen (z. B. Führungsperson und Mitarbeiter) aus, die entgegengesetzte Interessen haben, und analysiert Verhandlungs-, Überwachungs- und Disziplinierungstechniken. Dagegen basiert die Dialogische Führung auf den Ideen von Götz Werner, dem Gründer der dm-Drogerie-Markt-Kette, der wiederum von der Anthroposophie Rudolf Steiners inspiriert wurde. Dieser Ansatz kombiniert Wertschätzung der Mitarbeiter, Dialog zwischen Führungskräften und Mitarbeitern, flache Hierarchien und nachhaltiges Handeln.

Die beiden Personalführungskonzepte werden auf die Kompatibilität mit den vier Prinzipien der katholischen Soziallehre analysiert. Da der (klassische) Principal-Agent-Ansatz auf dem beschränkten Menschenbild des *homo oeconomicus* unter Ausblendung sozialer und nachhaltiger Aspekte basiert, widerspricht er allen vier Prinzipien. Die dialogische Führung ist zwar aufgrund ihres überaus positiven Menschenbildes, das selbst unterschiedliche Interessenlagen der Betroffenen weitgehend ausblendet, nur z. T. dem Prinzip der Personalität zugrunde liegenden christlichen Verständnisses des Menschen in Einklang zu bringen, verwirklicht aber die Prinzipien der Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit dafür umso besser.

Die etwas schematische Darstellung der beiden Personalführungskonzepte hat den Vorteil, dass die beispielhafte Beurteilung anhand der Prinzipien der katholischen Soziallehre gut nachvollziehbar ist; allerdings ist die klassische Principal-Agent-Theorie sowohl im wirtschaftswissenschaftlichen Diskurs als auch in der Praxis überholt. Neuere institutionenökonomische Ansätze behandeln Institutionen in Form positiv-rechtlicher oder ethischer Regeln, die Orientierung geben. Sie berücksichtigen insbesondere den zeitlichen Aspekt und den Aufbau gegenseitigen Vertrauens; beides ist gerade im Rahmen der auf langfristigen Interaktionen beruhenden Personalführung zentral. Ferner berücksichtigt selbst der klassische Principal-Agent-Theorierahmen grundsätzlich die Verfolgung sozialer und nachhaltiger Ziele unter der Voraussetzung, dass die Beteiligten solche Ziele als „nützlich“ erachten. Keppeler erwähnt einige dieser neueren Ansätze. Eine weitergehende Analyse wäre an dieser Stelle hilfreich gewesen, um gerade auch die Dialogfähigkeit der katholischen Soziallehre mit den jüngeren Entwicklungen der Wirtschaftswissenschaften zu demonstrieren.

Im dritten Kapitel geht es um Personalführung auf Basis der katholischen Soziallehre. Zentral ist die Aussage von „Gaudium et Spes“, dass der Mensch „Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ (GS Nr. 63) ist. Ferner werden zahlreiche Aussagen aus Enzykliken aufgeführt, die Konsequenzen für die Personalführung haben. Beispielfhaft sei hier die Forderung der Ermöglichung einer ganzheitlichen Entfaltung der Mitarbeiter genannt, welche die Weiterentwicklung der Fähigkeiten und der Persönlichkeit beinhaltet und die in verschiedenen Enzykliken erwähnt wird. Diese Forderung fasst Keppeler in seinem Konzept der „perspektivischen Personalführung“ zusammen, welches anhand der Prinzipien der katholischen Soziallehre erläutert wird: So beinhaltet das Prinzip der Personalität, Mitarbeiter nicht nur als Funktionsträger zu sehen, sondern ihre geistigen, leiblichen sowie sozialen Aspekte zu beachten und zu entwickeln sowie die Kreativität und unternehmerische Orientierung zu fördern. Dabei werden auch ganz praktische Fragen wie die ambivalente Wirkung von Vergütungssystemen behandelt. Das Prinzip der Subsidiarität steht paradigmatisch für die perspektivische Personalführung, da es ja die Förderung der Eigenverantwortung und die Entwicklung von Mitarbeitern ausdrückt. Eine so verstandene Personalführung wird auch nachhaltig aus Sicht sowohl der Mitarbeiter als auch der Unternehmen sein. Anschließend werden die Anforderungen an Führungskräfte genannt, die ein solches Führungskonzept umsetzen können. Dazu gehören persönliche Kompetenzen wie die Fähigkeit zur Selbstreflexion sowie Führungskompetenzen.

Insgesamt legt die Arbeit überzeugend die Fruchtbarkeit der katholischen Soziallehre für die Personalführung dar. Das Konzept der perspektivischen Personalführung, das auf einem ganzheitlichen Personenverständnis beruht, ist eine wertvolle praxisrelevante und zeitgemäße Grundlage für den Arbeitsalltag.

B. KREUTER

#### 4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

SCHORBERGER, GREGOR, *schwul + katholisch* – Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft. Berlin: epubli GmbH 2013. 366 S., ISBN 978-3-8442-4999-6.

Das Projekt: schwul + katholisch, eine christliche Gemeinschaft von und für Lesben, Schwule und ihre FreundInnen (PSK), ist in der Pfarrei Maria Hilf in Frankfurt am Main angesiedelt. Das Projekt ist, wie der Titel besagt, auch für nicht homosexuelle Mitglieder offen. Es ist die erste solche katholische Gemeinschaft in Deutschland, die seit 1991 ununterbrochen Gottesdienst feiert. Der Autor, Dr. rer. med., ist katholischer Klinikseelsorger und Pastoralreferent des Bistums Limburg. Er ist selbst Mitglied der Gemeinschaft und Zeuge für fast die ganze Zeit ihres bisherigen Bestehens; seit 1997 ist er ihr ehrenamtlicher Archivar. Mit der vorliegenden, von Prof. em. Dr. Dr. h. c. Norbert Mette, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der TU Dortmund, betreuten zweiten Dissertation bietet er eine „einzigartige Fallstudie [...], die den Bewusstseinsbildungsprozess und dessen praktische Auswirkungen einer bis heute in der Kirche und lange Zeit auch in der Gesellschaft an den Rand gedrängten Gruppe von katholischen Gläubigen nachzeichnet“ (7, Vorwort Mette). Die Studie umfasst den Zeitraum von 1991 bis 2006, und ihr liegt zu Grunde eine bereits 2002 vom Autor erstellte Chronik für den internen Gebrauch der Gemeinschaft. Die Arbeit versteht sich ausdrücklich nicht als eine „theologische Rechtfertigung der Lebensweise schwuler und lesbischer ChristInnen“ (13). Wohl aber „sollen die Möglichkeiten einer Selbstorganisation von Gemeinde untersucht werden, im Sinne einer ‚ehrenamtlichen Kirche‘ auf Grundlage des ‚gemeinsamen Priestertums‘ aller Gläubigen“ (12). Als Mitglieder der Gemeinschaft „wurden und werden diejenigen Personen angesehen, die regelmäßig zum Sonntagsgottesdienst kommen“ (30). Es mag sich um etwa 30 Personen handeln, mit einem Umkreis von 150 (36f.).

Die detaillierte und aufmerksam kritische Arbeit bietet nach der Einleitung zunächst einen Überblick über die Entwicklung der Gottesdienstgemeinschaft (19–44), handelt dann von ihrem sonntäglichen Gottesdienst (45–111) und ihrem Selbstverständnis als Gemeinde (Struktur, Koinonia, Martyria, Diakonie) (112–205). Das fünfte Kapitel (205–243) erläutert die innerkirchliche Vernetzung der Gemeinschaft und insbesondere ihre kirchenrechtliche Anerkennung im Bistum Limburg; dieses Kapitel mag von besonderem Interesse sein und soll deshalb nachstehend vor allem dargestellt werden. Das abschließende Kapitel (243–290), dem noch ein fünfseitiges Resümee folgt, stellt die Vernetzung der Gemeinschaft in der schwul-lesbischen Community in Frankfurt und über Frankfurt hinaus dar. Zu den Quellen der Arbeit, angegeben in einem 17-seitigen Verzeichnis, gehören nicht nur die Dokumente aus dem Archiv der Gemeinschaft, sondern auch 23 ein- bis zweistündige Tonbandinterviews, die der Autor in den Jahren 2003–2007 mit am Leben der Gemeinschaft als Mitglieder oder Gäste beteiligten Personen (u. a. auch mit Priestern, die mit der Gemeinschaft die Eucharistie gefeiert haben) geführt hat; in den Zitaten daraus begegnet man sehr bewegenden Lebensgeschichten. In einem Anhang (337–365) finden sich schließlich 20 Dokumente, u. a. verschiedene Einladungsplakate, Fotos und Tagungsprogramme.

Zunächst ist die Gemeinschaft entstanden, ohne ausdrücklich die Erlaubnis des Bischofs zu erbitten (9); sie hat vielmehr nur darüber informiert (208). Die Idee einer solchen Gemeinschaft ging von dem Diplom-Theologen Georg Trettin aus, der in den achtziger Jahren an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Sankt Georgen in Frankfurt am Main studiert hatte. Für ihn war „die Beziehung gläubiger Schwuler zum kirchlichen Lehramt tief zerrüttet“ (21). Homosexuelle in kirchlichen Einrichtungen haben, wenn sie als solche bekannt werden, gewöhnlich mit Entlassung zu rechnen, selbst

wenn ihnen keine homosexuellen Handlungen nachgewiesen werden können. Wie können sie davor bewahrt werden, „ihren Glauben [...] wegwerfen zu müssen“ (ebd.)?

Nach bisheriger kirchlicher Lehre sind „homosexuelle Handlungen in sich nicht in Ordnung“ und „verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen“ (Katechismus der Kath. Kirche, Nr. 2357). Zugleich erklärt der Katechismus jedoch, dass man homosexuellen Menschen „mit Achtung“ begegnen und sich davor hüten müsse, sie „in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen“ (ebd., Nr. 2358). „Es ist gerade dieser letztere Satz, der dem Bistum Limburg die Rechtfertigung für sein Papier zur kirchenrechtlichen Anerkennung des Projekts gab“ (212).

Dazu diese Reflexion des Rez.: Die Berufung auf das „natürliche Sittengesetz“ bedeutet zum einen, dass der Unterschied zwischen sittlich verantwortlich und nicht verantwortlich in keiner Weise vom Belieben des Handelnden abhängt, sondern strikt *objektiv* ist. Dadurch unterscheidet sich das natürliche Sittengesetz vom „positiven“ Gesetz, das durch menschliche Setzung zustande kommt, wenngleich auch letzteres nur mit einer Grundlage im natürlichen Sittengesetz verpflichten kann (zum Beispiel ist das Rechtsfahrgebot eine menschliche Setzung, die aber in der Forderung des natürlichen Sittengesetzes verankert ist, Unfälle zu vermeiden). Zum anderen bedeutet „natürliches Sittengesetz“, dass man nur mit *Vernunft* zu argumentieren hat, es sich also nicht um einen Offenbarungs- und damit Glaubensgegenstand handelt. Als Glaubensgegenstand kommt allein Gottes Selbstmitteilung in Frage (vgl. DH 3015). Unfehlbarkeit in „Dingen der Sitten“ bezieht sich daher nicht auf ethische Normen, sondern auf die „Anwendung des Glaubens auf die Sitten“ (Lumen gentium 25,2), nämlich dass nur solche Werke vor Gott gut sein können, die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehen. Bereits deshalb kann man für Themen des „natürlichen Sittengesetzes“ streng genommen nicht mit der Heiligen Schrift als Offenbarungsquelle argumentieren; natürlich kommen auch in ihr für sittliche Normen Vernunftgründe vor. Es geht somit im „natürlichen Sittengesetz“ von vornherein nicht um so genannte Naturfinalitäten. Vielmehr kann eine Handlung allein dadurch „in sich schlecht“ sein, dass sie „ohne *entsprechenden* Grund“ für wen auch immer einen *Schaden* verursacht oder zulässt. Der Grund einer Handlung ist dann kein „entsprechender“ bzw. genauer: Die Handlung selbst entspricht nicht ihrem Grund, wenn sie das jeweils angestrebte Gut im Ganzen der Wirklichkeit und in universaler Betrachtung *untergräbt* oder andere Güter unnötig aufs Spiel setzt. Sie ist dann objektiv kontraproduktiv, hat die Struktur von *Raubbau*. Für die Beurteilung einer Handlung als „in sich schlecht“ muss diese Struktur der Handlung nachgewiesen werden. Aufgrund der wohl auf einer Verwechslung beruhenden Anwendung eines anderen Naturbegriffs, der gar nicht der der Ethik ist, bleibt die kirchliche Lehre, nach welcher Homosexualität grundsätzlich „in sich nicht in Ordnung ist“, bisher ungenügend begründet. Im Übrigen weist der Katechismus selbst in Nr. 2358 darauf hin, dass sich viele Homosexuelle ihre Veranlagung nicht ausgesucht haben.

Wenn ihnen, wie der Katechismus formuliert, „mit Mitleid“ zu begegnen ist, dann allerdings wohl eher nicht aufgrund ihrer homosexuellen Veranlagung, sondern aufgrund ihrer weiterhin häufigen Diskriminierung (vgl. 212). Zu dieser Diskriminierung gehört insbesondere die Tendenz zum Totschweigen der Probleme und die Empörung, auf die stößt, wer sich selbstbewusst outet.

Angesichts der bisherigen kirchlichen Lehre ist es durchaus erstaunlich, dass das PSK in der Diözese Limburg dadurch eine offizielle Anerkennung gefunden hat, dass ihm als kirchlicher Ansprechpartner im Namen der Diözese der Stadtdekan von Frankfurt zugeordnet wurde und dass Übereinstimmung darüber erzielt wurde, dass es „mit seinem rechtsgültigen Namen ‚Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf‘“ (211) als „schutzwürdiger Bereich“ betrachtet werde (vgl. im Anhang Dokument 12, S. 354f.). Dazu mag beigetragen haben, dass der damalige Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, bei seinem ersten Besuch bei dieser Gottesdienstgemeinschaft, zwar erst im Jahr 1996, sich ein Bild vom Leben der Gemeinschaft machen konnte, das so gar nicht den Anzeigen und Polemiken gegen sie, die ihn auch erreichten, entsprach. Es ging im gemeinsamen Gespräch um die Grundlagen des Glaubens. Auf die Nachfrage von Mitgliedern, ob diese Gemeinschaft auch in Zukunft vom Bistum geduldet würde, war

seine Antwort: Wenn die Gemeinde vom Heiligen Geist ist, wird sie Bestand haben (20; vgl. 210). Der diesbezügliche Bericht des Buches könnte an Apg 11,19–26 erinnern. Die oft so hasserfüllte Homophobie macht jedoch wohl eher nicht den Eindruck, Bestand haben zu können. Bei einem zweiten Besuch im Jahr 2004 sagte der Bischof: „Die Art, wie Sie Ihre Gläubigkeit und Kirchlichkeit leben, wird Ihnen den Raum schaffen“ (214).

In der Gemeinschaft beruft man sich insbesondere auch auf das Verständnis von Gemeinwohl in Nr. 26 der Konzilskonstitution *Gaudium et Spes*. PSK-Mitglieder wollen „sowohl als Schwule als auch als Katholiken anerkannt werden, weil sie sich als Gläubende und damit als Teil des Volkes Gottes verstehen (GS 32 und 92)“ (206). „PSK-Mitglieder sehen sich als Subjekte ihrer Kirche an und sind damit Träger ihrer Sendung und Berufung“ (207). Der Autor sieht in der Gemeinschaft „ein Modell für eine von Gläubigen selbst getragene und geleitete Basisgemeinde“ (9). Es handelt sich gerade in dieser Hinsicht um ein sehr informatives Buch. P. KNAUER SJ

HOLZTRATTNER, MAGDALENA M., *Wirklich arm sind die Anderen*. Partizipative Armutsforschung mit Jugendlichen. Theologische Aspekte einer interdisziplinären empirischen Studie (Salzburger Theologische Studien; 43). Innsbruck: Tyrolia 2011. 488 S., ISBN 978-3-7022-3117-0.

„Wir sind nicht reich, wir sind arm. Aber es gibt andere Personen, die sind ärmer als wir, das sind die, die in extremer Armut leben“ (399).

Dem nach wie vor relevanten Thema Armut widmen sich in einem interdisziplinär angelegten Projekt drei Forscherinnen: Nadja M. Lobner, Karoline Zenz und Magdalena M. Holztrattner, die sich gemeinsam mit den folgenden Fragen befassen: „Wie können von Armut betroffene Jugendliche an der Armutsforschung partizipieren, um sie inhaltlich mit ihrem Erfahrungswissen zu bereichern? Und wie muss Armutsforschung gestaltet sein, um die Partizipation von armen Jugendlichen zu ermöglichen?“ (21). Die Arbeit am Forschungsprojekt haben sie in Form dreier Dissertationen eingereicht, in denen sie Armutsforschung aus unterschiedlichen Blickwinkeln betreiben: *N. M. Lobner* beschäftigte sich mit Jugendarmut in der Ukraine aus politikwissenschaftlicher Perspektive, *K. Zenz* untersuchte sozialpsychologische Aspekte von Jugendarmut in Österreich, und *M. M. Holztrattner*, um deren Werk es in dieser Rezension geht, ging aus theologischer Sichtweise der Armutsforschung in El Salvador auf den Grund.

Ihr Buch enthält sowohl gemeinsam verfasste Textabschnitte, die in jeder der drei Dissertationsschriften identisch vorkommen und interdisziplinäre oder interkontextuelle Aspekte behandeln, als auch Abschnitte, die ausschließlich von Holztrattner geschrieben wurden. Wer sich für alle drei Forschungsarbeiten interessiert, sieht sich daher mit Redundanzen konfrontiert.

Das Werk besteht aus fünf Kapiteln A bis E. Es enthält zudem neben dem Vorwort von *J. Sobrino*, dem gemeinsam von allen Autorinnen verfassten und dem Vorwort von *M. M. Holztrattner* eine ebenfalls von allen drei Autorinnen geschriebene Einleitung sowie einen Anhang mit Abkürzungen, Transkriptionsregeln, den Leitfragen und einer Bibliographie. Ein Sach- oder Namenregister ist nicht vorhanden. Ein Schaubild, das u. a. die Struktur des Buches widerspiegelt, hilft dem Leser bei der Lektüre-Orientierung (22).

Das erste große Kapitel (A, 31–195) mit vier Unterkapiteln zum Entstehungskontext, dem Forschungsstand und den Forschungshorizonten sowie zur Methodologie des interdisziplinären Forschungsprojektes gibt erste Einblicke in die partizipative Armutsforschung. Impulsgebend für diese und damit für die Studie sind u. a. die „Marienthal Studie“ aus den 1970ern mit einem partizipativen Ansatz, und die Studie „Poverty First Hand“ (43–50). Aufgrund der Multidimensionalität des „Phänomens Armut“ (51) und seiner verschiedenen Definitionen erläutern die Autorinnen gängige Ansätze ihrer Konzeptionalisierung und Operationalisierung; sie beleuchten Synonyme des Begriffs Partizipation und seine verschiedenen Ausprägungen und Ebenen, um dadurch zu einem eigenen Partizipationsbegriff zu gelangen, den sie in Abschnitt B 1.1 ausführen. Von Armut betroffene Jugendliche haben, nach Meinung der Autorinnen, keine Lobby (72) und werden deshalb bisher nur marginal in der Armutsforschung berücksichtigt. Sie sind in ihrer Le-

benswelt besonderen Schwierigkeiten ausgesetzt, denn sie stehen einerseits nicht mehr unter demselben sozialen und wirtschaftlichen Schutz (von Seiten staatlicher oder internationaler Autoritäten) wie Kinder, führen aber andererseits noch kein eigenständiges, selbstverantwortetes Leben (72–77).

Als Forschungsstrategie dient die *Grounded Theory* (172–195) mit folgenden Methoden zur Datenerhebung: teilnehmende Beobachtung, Gruppendiskussion und qualitative Interviews. Die Entscheidungen für die ausgewählten Methoden werden ausführlich erläutert.

Im systematisch-theologischen Kapitel der Studie (80–172) klärt die Autorin die theologischen Voraussetzungen für eine Suche nach Gottes Spuren in der Welt – oder, wie sie es ausdrückt, „nach den Spuren der Offenbarungen Gottes in der Geschichte“ (80). Sie greift hierfür auf Melchior Canos Lehre von den *loci theologici* als Orte theologischer Erkenntnis zurück, der diesen Begriff von Melanchthon übernommen hat und auf Orte für Glaubenserkenntnis außerhalb der Schrift erweiterte: Innerhalb der zehn verschiedenen *loci theologici*, von denen sieben zu den eigentlichen theologischen Erkenntnisorten gehören, finden sich auch drei *loci theologici alieni* oder *ascripti* (*ratio humana, philosophi* und *historia humana*), „denen für die Theologie zwar notwendige, aber nicht glaubensspezifische Argumente entnommen werden können“ (84). Die Autorin geht dann, Schillebeeckx aufgreifend, über Canos Lehre hinaus, indem sie sich an den Subjekten der Erfahrung orientiert, wodurch die Erkenntnisorte geschichtlich und sozial konkret werden. Dabei weist Holztrattner kritisch auf die Gefahr von erkenntnistheoretischer Reduktion hin. „Dieser Gefahr begegnet konstruktiv, wer eine Alteritätsbeziehung zwischen dem Innen (*loci theologici proprii*) und dem Außen (*loci theologici alieni*) der Theologie in Form einer dialogischen Auseinandersetzung mit der Schrift, der Tradition und dem Lehramt führt.“ (91) Indem Holztrattner die Spuren der Offenbarung konkret in der Lebenswelt der Jugendlichen untersucht, verortet sie ihre Studie nun theologisch (92). Der partizipative theologische Ansatz der Armutforschung bezieht sich auf die Lebenswirklichkeit der von Armut Betroffenen, von der aus Theologie betrieben wird; die Autorin „geht aus von der Überzeugung, dass von Armut Betroffene auf Grund ihrer Autorität als getaufte Mitglieder des Volkes Gottes und SprecherInnen ihres geschichtlich determinierten *locus* der Armut einen wichtigen Beitrag für Theologie und Kirche leisten können“ (171). Arme sollen generell und konkret durch ihre Studie zur Sprache finden können sowie gehört werden. In diesem Kapitel, dem theologischen Zugang zur Studie, zeigt die Autorin diese Gedankenschritte sehr deutlich auf und begründet sie ausführlich. Dadurch stellt sie den empirischen Teil auf ein stimmiges theologisches Fundament beziehungsweise zeigt die gegenseitig fruchtbare Verbindung zwischen systematischer und praktischer Theologie auf.

Das von den Autorinnen gemeinsam verfasste zweite Kapitel (B, 197–228) „Interdisziplinäre Diskussion“ dient dazu, den Begriff „partizipative Armutforschung“ zu klären. Der Partizipationsbegriff, der den Forschungen zugrunde liegt, beinhaltet, „dass die Armen 1. in ihrer Autorität wahrgenommen werden [...], 2. größere Kontrolle über die verschiedenen Stufen des Forschungsprozesses haben, 3. Einfluss darauf haben, wie die Forschungsergebnisse genutzt werden“ (201). Die deskriptive Armutdefinition (207), die die Forscherinnen erarbeiten, lehnt eine rein materielle Betrachtung von Armut ab und definiert Armut dagegen ganzheitlich, zum Beispiel als Ausgrenzung aus gesellschaftlich relevanten Bereichen beziehungsweise als Partizipationsdefizit. Doch diese Definition ist noch nicht verbindlich, denn die Autorinnen gehen „davon aus, dass diese vorläufige Definition durch die Ergebnisse der empirischen Arbeit modifiziert wird, da die Jugendlichen möglicherweise einzelne Armutsdimensionen unterschiedlich bewerten werden“ (207).

Das dritte große Kapitel C (229–396) handelt von Holztrattners Studie in El Salvador. Die Jugendlichen, die am Projekt mitarbeiten, sollen keine Forschungsobjekte sein, sondern als Subjekte ernst genommen werden (C 1.1, 229–232). Zur Untermauerung des Wissenschaftscharakters ihrer Studie reflektiert die Autorin die forschende Person und die Forschungsstrategie theologisch und setzt die praktische und systematische Theologie zueinander und zur Lebenswelt der Jugendlichen ins Verhältnis (232–237). Im zweiten Unterkapitel stellt sie die Lebenswelt der Jugendlichen dar (237–270). Dazu geht sie

auf die Armut vor Ort, Migration, Schulbildung, Gesundheit und Religion ein. M. Holztrattner möchte in die Lebenswelt der Jugendlichen eintauchen – soweit dies bei ihrem anderen Lebenshintergrund möglich ist –, damit die Jugendlichen Vertrauen entwickeln und sich frei äußern. Dazu reflektiert sie (278–286) – wie bereits in C 1 angekündigt – ihre eigene, forschende Person (als Frau, Ausländerin und Theologin), die mit den Jugendlichen in einen Forschungsprozess tritt.

Anschließend, im fünften Unterkapitel, kommen die Jugendlichen selbst zu Wort. Die Forscherin interessiert sich besonders für deren individuelle, implizite und explizite Theologien sowie für den Stellenwert des christlichen Glaubens in deren Leben. Das sechste Unterkapitel (390–396), die Ergebnissicherung, fasst unter anderem die herausgearbeiteten Gottesbilder der Jugendlichen zusammen: „Angesichts der Analysedarstellungen der beiden kontrastierenden Glaubentypen kann zusammenfassend festgestellt werden, dass sich das Gottesbild von Jugendlichen in ihrem Lebensalltag manifestiert“ (393).

In der interdisziplinären Analyse (D, 397–445) weisen die Forscherinnen im ersten Unterkapitel auf zwei Schlüsselkategorien von Armut hin: „1. eine selbstkonstruierte Armenhierarchie, 2. die affektive Dimension von Armut“ (398). Die Analyse mündet, wie angezielt, in eine aktualisierte Armutsdefinition und führt über eine methodologische Analyse (zweites Unterkapitel) und über weitere Forschungsdesiderate (drittes Unterkapitel) in den letzten Abschnitt E (447–450) hinein, in dem die Autorinnen abschließend Impulse für die partizipative Armutsminderung geben.

Insgesamt möchte das Projektteam Armut nicht nur erforschen, sondern mit Hilfe der Studie auch zur Armutsminderung beitragen. Dies geschieht in der Untersuchung in El Salvador dadurch, dass Holztrattner den Jugendlichen zu einer vernehmbaren Stimme verhilft, sie als Mitarbeitende und als Subjekte ernst nimmt (und es infolgedessen sogar akzeptiert, wenn Jugendliche sich der Partizipation verweigern möchten). Den partizipativen Ansatz hält sie dabei konsequent durch, nicht nur in der Art, wie sie die Jugendlichen am Projekt beteiligt, sondern auch in der Wahl der Methode, der theologischen Reflexion und dadurch, dass sie in die Lebenswelt der Jugendlichen eintaucht, somit selbst am Leben der Jugendlichen partizipiert und sich den Jugendlichen, deren Lebenswelt, Gedanken und Meinungen aussetzt. In den Ergebnissen wird der Titel des Werkes, der zunächst Fragen provoziert, deutlich: „Wirklich arm sind die Anderen“ – die Hierarchisierung von Armut und die Abgrenzung der von Armut betroffenen Jugendlichen von noch Ärmeren.

S. SICHMANN

SPLETT, JÖRG, *Vor Gottes Angesicht*. Geistliche Impulse. München: Pneuma Verlag 2014. 111 S., ISBN 978-3-942013-24-6.

Der Untertitel dieser kleinen Publikation (nur 111 Seiten, allerdings 167 Anmerkungen) ist berechtigt. Es handelt sich um „Geistliche Impulse“. Wer nur fromme und sanfte Lektüre erwartet, findet stattdessen aufregende Texte, die manchmal ziemlich konzentriert sind. Vorgetragen wurden sie während abendlicher Meditationsgottesdienste im Freiburger Priesterseminar für die Seminaristen, auch für Gäste aus der Stadt; andere sind ursprünglich in der „Zeitschrift für medizinische Ethik“ erschienen. Zitiert wird eine beeindruckende Vielfalt alter und neuer Literatur. Akademische Sprachkenntnisse sind deshalb für die Lektüre zu empfehlen, ebenso eine moderne Bibelausgabe, denn die Schriftstellen, die sozusagen das „Rückgrat“ für die Impulse bilden, werden zwar angegeben, aber nicht im Wortlaut wiedergegeben.

Thema aller Betrachtungen sind wir als Menschen „Vor Gottes Angesicht“, wie der Buchtitel lautet. In jeweils anderer Perspektive werden wir dem Blick seiner Liebe ausgesetzt, um einander in seinem Lichte wahrzunehmen. „Gott nimmt uns an, wie wir sind, jedoch nicht, damit wir bleiben, wie wir sind“, so heißt es angriffslustig schon im ersten Kapitel (12). Das wird vor allem den Kandidaten für den Priesterberuf ans Herz gelegt, aber gewiss nicht bloß ihnen. Auch alle anderen Beiträge behandeln Fragen und Probleme, die jeden ansprechen, der religiös interessiert ist. Insgesamt werden 15 verschiedene Themen meditiert, zum Beispiel: Demut; Geist – erweckt; Menschenfreundlichkeit; „In Christus – In Persona Christi“; Aufnahmefähig; Auf dich kommt es an; Handeln – Beten – Gottvertrauen; Barmherzigkeit des Heiligen.

Freilich ist auf jeder Seite zu spüren, dass der Autor ein Philosoph ist, der sein Leben lang dozierte, vor allem in Frankfurt am Main und in München (<http://www.jörg-splett-archiv.de>). Für ihn macht sich das Christentum „keinerlei Illusionen über den Menschen, ebenso wenig wie eigentlich auch die Philosophie. Kein Wunder, haben doch beide ihre Haupt- und Sterngestalt durch Tötung verloren. Und dies nicht von der Hand eines einzelnen, eines Kriminellen oder Geisteskranken am Rand der Gesellschaft, sondern durch diese selbst, von Staates wegen, ihrerseits kriminalisiert, auf amtlich rechtlichen Weg“ (51). Trotz allem wurde Gott kein Feind der Menschen. Auch die Sintflut widerruft die Schöpfung der Welt nicht total – und an deren Ende zeigt sich der Regenbogen als Unterpfeiler des Bundes zwischen Gott und Mensch. Solche Einsichten oder Erinnerungen können und wollen auch abgestorbene Zuversicht aufwecken. „Wenn Gott unsere Augen erleuchtet (Eph 1,18), ja, sein Auge in unser Herz setzt; dann können wir jetzt schon sehen, was wir sein werden“ (55): „Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es“ (1 Joh 3,1).

Ähnlich wie schon den Israeliten am Sinai wird uns Christen sogar allgemein gesagt: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“ (1 Petr 2,9). Ist diese „Auserwählung“ nicht schon im besten Sinne des Wortes „fragwürdig“ genug? Beim „Priestertum des Dienstes“, das vom gemeinsamen Priestertum wesentlich zu unterscheiden sei, habe es außerdem an „Selbstmissverständnissen“ nicht gefehlt, „an Abirrungen bis ins Magische, und Selbstüberschätzungen bis zu betrüblichem klerikalem Hochmut. Das wäre ohne Beschönigung zu bekennen“ (69). Deshalb wird an ein Wort des Thomas von Aquin erinnert, wonach die Diener Christi „ihm gleichförmig“ sein müssen. In diesem Zusammenhang hätte ich mir jedoch komplexere Hinweise für ein tieferes Verständnis des Mysteriums einer „heiligen Kirche der Sünder“ gewünscht. Es wird nur auf die Mitverantwortung der Nichtpriester für unsere Priester hingewiesen und an erster Stelle auf das Gebet, dessen sie infolge besonderer Angefochtenheit wohl noch mehr als jeder Christ bedürfen (71).

Wenn Jesus Christus Gottes letztes Wort, also eigentlich unüberbietbar ist, warum erklärt er in den sogenannten „Abschiedsreden“ anscheinend ergänzend: „Noch vieles habe ich euch zu sagen“ (Joh 16,12)? Eine buchstäbliche Wortvermehrung sei hier keineswegs gemeint. Es handle sich überhaupt nicht um Ergänzung. Vielmehr gehe es darum, dass Jesu Worte unerschöpflich seien, so dass kein Mensch mit ihnen fertig würde. Eben gerade deshalb schaue jedes Hören und Verstehen nach einem Verständnis aus, von dem es überboten werde. Wir dürfen und sollen nicht bloß historisch zurückblicken, sondern könnten und müssten Jesus persönlich begegnen, nämlich kraft des Geistes und seiner Gegenwart. Seine Worte seien nicht bloß Fachleuten für altorientalische Literatur ernsthaft zugänglich und nicht nur von historischem Wert, wie immer noch viele meinen. Ebenso wenig handle es sich bei Jesu Wort um einen Mythos, der nie geschah und immer ist. Vielmehr sollten wir um „Gleichzeitigkeit“ mit Jesus Christus ringen, wie es etwa Kierkegaard aufgezeigt hat, womit nicht bloß fromme Erinnerung gemeint sei. Es gehe eher um „Realpräsenz“, nicht nur in Gestalt des Altarsakramentes. In diesem Sinne wäre auch die bekannte Aufforderung des Augustinus neu zu lesen, nämlich christologisch: „Geh nicht aus, kehre zurück in dich selbst; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“ (104).

Das letzte Kapitel dieser geistlichen Impulse lädt noch einmal zu einem brillanten Aufstieg ein und zwar vom Schönen zum Heiligen bis zur Erfahrung seiner herzlichen Nähe. Angesichts einer heute weithin üblichen Abwehr von „Herrschaft“ wird die Herrlichkeit der Wahrheit aufgezeigt. Wahrheitswille werde zwar oft als Rechthaberei beiseitegeschoben. Dennoch ziehe es die Menschen zur Schönheit des Wahren und noch weiter zum Heiligen (106). Damit sei nicht zuerst ein hoher Grad moralischer Integrität gemeint, sondern das göttliche „Mysterium tremendum“ und seine Unantastbarkeit. Obwohl auch den Frommen des Alten Bundes bewusst war, dass es niemand überlebt, Gottes Antlitz zu sehen, rufen sie doch ständig zu ihm. Seine Gerechtigkeit richtet nicht hin, sondern richtet auf. Sie verurteilt nicht, sondern macht gerecht. Gott gibt, was er verlangt (108).

Auch Menschen können Gnade vor Recht ergehen lassen, wenn jemand schuldig geworden ist. Gott aber kann und tut viel mehr. Er vergibt dem Schuldigen die Schuld, die

er bereit, und nimmt ihn neu wieder auf. Was hier geschehe, könne mit dem Geheimnis der Auferweckung vom Tode verglichen werden, wie etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,24.32). Solche Neuschöpfung dessen, der sich eigentlich selbst zerstörte, sei für uns Menschen geradezu unausdenkbar und stelle das Gegenteil von Schwäche und Weichherzigkeit dar. Zwar mag es manchmal tatsächlich so sein, dass ein naiver oder stolzer Mensch sich erst dann bekehrt, wenn er in eine beschämende Sünde fällt. Das aber heiße keineswegs, „dass wir an der Sünde festhalten sollen, damit die Gnade umso mächtiger werde“ (Röm 6,1f.). Das Osternacht-Wort von der „felix culpa“ dürfe um keinen Preis zur Blasphemie entarten. Sünder dürften niemals vergessen, gegen welch große und blitzhelle Heiligkeit sie sich verfehlt haben und wie total unbegreiflich es sei und bleibe, dass Gott sich unser erbarme (111).

Wer sich die nötige Zeit für eine gründliche Lektüre dieser geistlichen Impulse gönnt, wird darin eine Fülle von ungewöhnlichen philosophisch-theologischen Erkenntnissen entdecken und dafür dankbar sein. Denn der Autor meditiert hier nicht bloß als Philosoph im Dienste der Theologie, sondern ebenso als Theologe und Diener der Philosophie, wie es wohl auch der Titel seines Festvortrags zur Verleihung der Ehrendoktorwürde 2014 in Augsburg andeutet: „Ancilla Theologiae. Theologie im Dienst der Philosophie“.

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 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 2 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Harald Schöndorf SJ*

Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen

161

*Hermann-Josef Sieben SJ*

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung  
und wechselseitiges Verhältnis

175

*Dennis Stammer*

Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention  
des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank

203

*Dominikus J. Kraschl OFM*

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion  
eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags

223

## BEITRAG

*Werner Löser SJ*

Gottes erster Gedanke

247

*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. HARALD SCHÖNDORF SJ

Hochschule für Philosophie  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
schoendorf@hfph.mwn.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DENNIS STAMMER M. A.

dennis.stammer@gmail.com

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Paradeplatz 4  
97070 Würzburg  
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. WERNER LÖSER J

Elsheimerstraße 9  
60311 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Im Anfang war das Wort

## Philosophische Überlegungen<sup>1</sup>

VON HARALD SCHÖNDORF SJ

### Wie erkennen wir den Anfang?

Wenn hier vom Anfang die Rede ist, so sind damit nicht die vielen Tausende von kleinen Anfängen gemeint, die wir tagtäglich in uns wie auch außer uns erleben und bei denen es unstrittig ist, dass wir den Anfang selbst erfahren oder erfassen und nicht nur über ihn sprechen: die Anfänge unserer Handlungen und die Anfänge anderer Begebenheiten, über die wir nicht groß nachdenken, sondern die wir unmittelbar als Anfänge erfahren und erleben. Nicht um diese alltäglichen Anfänge geht es hier, sondern um den Anfang, von dem heute so viel die Rede ist, nämlich um den Anfang im Sinn der Kosmologie oder der Biologie und der Evolutionstheorie. Für diesen Anfang scheint es nämlich nicht zuzutreffen, was der Titel dieser Ausführungen behauptet: Im Anfang war das Wort. Wir sind vielmehr normalerweise der Meinung, dass in diesem radikalen Anfang gerade nicht das Wort war, sondern nur die Materie.

Aber trifft das wirklich zu? Es ist die Aufgabe der Philosophie, das scheinbar Selbstverständliche kritisch unter die Lupe zu nehmen. Bei unseren alltäglichen Anfängen erfahren, erleben wir die Materie unmittelbar. Aber wie steht es denn beim kosmologischen oder biologischen Anfang? Sie entziehen sich unserem Wahrnehmen und Erleben. Wir haben keine unmittelbare Erkenntnis von ihnen, sondern alle Erkenntnis von ihnen ist lediglich erschlossen. Aber was erschlossen ist, ist im Gegensatz zum Wahrgenommenen und Erlebten nicht als es selbst da, sondern zeigt sich nur in der Schlussfolgerung, und diese ist keine empirische Wahrnehmung einer Tatsache, sondern ein Akt des Denkens.

Auch wenn die Indizien für die Erschließung des Anfangs, um den es hier geht, sinnlich wahrnehmbar sind, so ändert dies nichts daran, dass sich der Anfang als solcher der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Was aber nur als Erschlossenes gegenwärtig ist, das ist nur da in der Form des Gedankens und der Sprache. Und dies heißt: Es ist nur da in der Weise des Wortes. Wenn dies aber so ist, dann gehört das Wort zum Anfang hinzu, denn es gibt diesen Anfang nicht ohne das Wort, sondern nur im Wort und durch das Wort. Dem ist auch nicht dadurch abzuhelfen, dass wir erklären, dass sich dieses Wort doch auf etwas ganz Anderes beziehe, nämlich auf etwas rein

---

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Fassung der Abschiedsvorlesung an der Hochschule für Philosophie München, 24.06.2014.

und bloß Materielles. Denn auch dieses rein und bloß Materielle zeigt sich uns nur im Wort und nicht noch einmal jenseits des Wortes, so sehr wir uns dies vielleicht auch einreden und einbilden, solange wir nicht richtig darüber nachdenken. Denn auch wenn wir den Versuch machen, uns den Anfang bildlich vorzustellen, sei es in der Phantasie, sei es in irgendwelchen abstrakten oder konkreten Zeichnungen, sei es in dazu angefertigten Filmen, so handelt es sich bei alledem gerade nicht um den Anfang, sondern nur um mehr oder weniger glückliche Versuche, uns von diesem Anfang ein Bild zu machen. Aber schon allein damit wir dieses Bild als Bild des Anfangs erfassen können, benötigen wir das erklärende Wort.

Dies ist nicht, wie es vielleicht scheinen mag, eine idealistische Position im Stil Berkeleys oder des frühen Fichte. Denn es wird keineswegs bestritten, dass das Wort, das von Gegenwärtigem redet, auf dieses Gegenwärtige verweist, und dass das Gegenwärtige darum nicht nur im Wort, sondern, sofern und soweit es als Gegenwärtiges erfassbar ist, als es selbst von uns erfasst wird. Aber dies trifft eben nur auf das Gegenwärtige zu und nicht auf die Zukunft oder die Vergangenheit, es sei denn, insoweit sie durch ihre Nachwirkungen präsent ist. Insofern wir aber den Anfang als Anfang ins Auge fassen, unterscheiden wir ihn von dem, was auf ihn und aus ihm folgt, auch wenn er als Anfang immer schon in Beziehung zum Folgenden steht, so wie das Vergangene zwar in die Gegenwart herein wirkt, aber als Vergangenes eben bereits nicht mehr gegenwärtig anzutreffen ist.

Der Anfang im hier gemeinten Sinn gehört also nicht in den Bereich unseres eigenen Erlebens, sondern er gehört zu einer Geschichte, die wir nicht selbst erlebt haben. Nun gibt es aber bei der Geschichte nur zwei Möglichkeiten: Entweder sie ist von uns selbst erlebt worden, oder sie wird erzählt. Die kosmologische und biologische Geschichte haben wir nur in der Form einer Erzählung, und das heißt, im Wort. Die Tatsache, dass die Naturwissenschaften die Geschichte des Kosmos oder der Natur ebenso zum Thema gemacht haben wie die physikalischen, chemischen und biologischen Gesetze, lässt uns übersehen, dass es hier einen wesentlichen Unterschied gibt. Den Naturgesetzen wird eine zeitüberhobene allgemeine Geltung zuerkannt. Dem Vergehen der Zeit wird hierbei nur für die erlebbare Gegenwart oder, wie im Fall der Entropie, für die Zukunft Rechnung getragen. Und so stellt sich unversehens die irrige Meinung ein, zeitlos gültige Aussagen über eine unmittelbar sinnlich wahrnehmbare Materie seien von derselben Art wie Aussagen über eine nur erschlossene, aber von niemandem erlebte Vergangenheit. Beiden wird in einem unbewussten automatischen Schlussverfahren dieselbe Weise der Gegenwart einer rein ungeistigen Materie unterstellt. Dies trifft aber nicht zu.

Wir können es drehen und wenden, wie wir wollen: Wir haben die anscheinend reine, völlig geistfreie Materie des Anfangs nur im Wort.<sup>2</sup> Dies

---

<sup>2</sup> Hiergegen könnte eingewendet werden, es werde unsere Perspektive (*quoad nos*) und die Sache an sich (*quoad se*) nicht unterschieden. Hierzu ist als Erstes zu sagen, dass die Unterscheid-

bedeutet selbstverständlich nicht, dass das Wort und die Materie dasselbe wären. Aber es bedeutet sehr wohl, dass es gerade im Fall des Anfangs einen unlösbaren Zusammenhang zwischen der Materie und dem Wort gibt, obwohl beide doch voneinander verschieden, ja sogar einander entgegengesetzt sind. Wo es aber einen unauflösbaren Zusammenhang zweier Gegebenheiten gibt, da kann man nicht mehr behaupten, es gebe nur das eine, nicht aber zugleich das andere. Es hat sich vielmehr herausgestellt, dass das Wort von Anfang an zur Materie dazugehört.

### Wissenschaft gibt es nur im Wort

Was hier für den Anfang gesagt wird, gilt nicht nur für den Anfang, sondern es gilt für unsere gesamte Wissenschaft. Denn die empirische Wissenschaft ist ja keine Ansammlung von Tatsachen, sondern besteht wie jede andere Wissenschaft aus Erklärungen, und das heißt aus Theorien. Theorien sind aber Gedankengebilde, die mit Worten formuliert werden. Wenn die empirische Wissenschaft also tatsächlich etwas über die materielle Welt erkennen und aussagen kann, so setzt dies voraus, dass diese materielle Welt sich der menschlichen Erkenntnis erschließt. Wäre die Materie aber in derart radikaler Weise dem menschlichen Geist entgegengesetzt, wie dies weithin in der Moderne angenommen wird, so könnte sie von uns überhaupt nicht erkannt werden. Denn was absolut keine Beziehung zu unserem Denken und somit zum Wort besitzt, das lässt sich auch nicht erkennen oder gar ins Wort fassen.

Dies ist weder ein Trick noch ein Fehlschluss, auch wenn es unserem tendenziell materialistischen Denken zuwiderläuft. Es ist die Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu analysieren, und das heißt, Unterscheidungen zu treffen. Und dies gilt vor allem dort, wo etwas zu unterscheiden ist, was sich nicht voneinander trennen lässt. Wir kennen das in vielfältiger Form, wie etwa bei Form und Inhalt eines beliebigen Objekts oder bei Grammatik und Bedeutung eines Textes. So ist es auch die Aufgabe der Philosophie, Materie und Geist voneinander zu unterscheiden. Und die Philosophie hat diese Aufgabe von ihren Anfängen an wahrgenommen. Sie hat bereits in der Antike die Eigenart des Geistes herausgearbeitet und ihn von der Materie unterschieden.

---

dung zwischen „quoad nos“ und „quoad se“ das Früher und Später in der Ordnung der Erkenntnis und der Ordnung der Sache meint, nicht aber die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis und der Sache selbst. Die letztere Unterscheidung (zwischen „für uns“ und „an sich“) gibt es ja selbst wiederum nur in unserer Erkenntnis. Das Wesen der Erkenntnis besteht nämlich darin, dass sie uns einen Zugang zu dem verschafft, was auch unabhängig von unserer Erkenntnis existiert. Das ändert aber nichts daran, dass das Wissen um eine erkenntnisunabhängige Existenz der erkannten Objekte wiederum eine Weise der Erkenntnis ist. – Der Einwand geht jedoch vor allem deshalb ins Leere, weil von der Sache an sich gar nicht die Rede ist, sondern davon, wie diese Sache für uns gegenwärtig und gegeben ist. Ferner wurde durchaus ausdrücklich zugestanden, dass wir die uns gegenwärtige Materie unmittelbar als Materie erkennen. Aber dies trifft eben nicht auf diejenige Materie zu, deren Existenz wir nur erschließen, weil sie uns nie unmittelbar gegeben und gegenwärtig war.

## Geist und Sein

Aber wir finden in der Antike auch philosophische Aussagen, die in eine andere Richtung zu gehen scheinen. So findet sich bei Parmenides die berühmte Formulierung: Dasselbe ist Denken und Sein.<sup>3</sup> Und auch Plotin sagt: Der Geist ist die Seienden.<sup>4</sup> In ähnlicher Weise formuliert Aristoteles, was dann von Thomas übernommen wurde: Die Seele ist irgendwie alles.<sup>5</sup>

Diese Aussagen scheinen uns Heutigen zumeist befremdlich. Wie kann man davon reden, dass der Geist die Seienden ist oder dass, um die vielleicht vorsichtiger Formulierung zu wählen, die Seele irgendwie alles ist, wo doch Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Ich und Welt in radikalem Gegensatz zueinander stehen? Aber schon wenn wir genauer über die drei genannten Begriffspaare nachdenken, werden wir vielleicht stutzig. Geist und Materie, Subjekt und Objekt scheinen offensichtliche Gegensätze zu sein. Aber stehe ich wirklich einfach im Gegensatz zur Welt – oder gehöre ich nicht in Wahrheit trotz meiner Sonderstellung dennoch zu dieser Welt dazu? Wenn dem aber so ist, so hat dies doch seine Konsequenzen. Denn dann kann man offenbar doch Geist und Materie, Subjekt und Objekt nicht so radikal einander gegenüberstellen, wie dies ein rein begrifflich-abstraktes Denken so gerne tut. Nun ja, wird man vielleicht sagen: Hieraus folgt eben, dass der Geist irgendwie doch zur Materie gehört und das Subjekt zu den Objekten. Lassen wir das einmal für den Moment offen und stellen wir die Gegenfrage: Folgt nicht in Wahrheit zuerst das Gegenteil, nämlich dass die Materie irgendwie zum Geist und die Objekte irgendwie zum Subjekt gehören? Denn dass der Geist beziehungsweise das Subjekt die materiellen Objekte in seinem Denken umfasst,<sup>6</sup> kann man, wenn man ehrlich ist, kaum bestreiten. Denn als geistige Subjekte erkennen wir materielle Objekte und nennen sie so. Wer dies bestreitet, darf die Wörter Materie und Objekte nicht mehr in den Mund nehmen. Ob und inwieweit hingegen die Materie auch den Geist in irgendeinem Sinn umfasst, ist strittig, denn dies gilt nur dann, wenn man ganz bestimmte Theorien akzeptiert, wozu niemand gezwungen ist, auch wenn deren Vertreter sie für das Selbstverständlichste von der Welt erklären.

Nun wird der Materialist dagegen halten, dass die Rede vom geistigen Subjekt von vornherein verfehlt sei, weil es keinen Geist, sondern nur die

<sup>3</sup> Fragm. B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

<sup>4</sup> Zum Beispiel V 4 (7) Kap. 16: νοῦς δὲ καὶ ὄν ταῦτόν. (Also ist Geist und Seiendes dasselbe.) Oder: V 1 (10) Kap. 23: ὁ δὲ νοῦς πάντα. (Der Geist dagegen ist alles.)

<sup>5</sup> *Aristoteles*, *De anima* 3,8 (431b): ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ (Die Seele ist irgendwie / gewissermaßen alles); *Thomas von Aquin*, *S.th.* I q. 14, a. 1 c. (u. ö.): anima est quodammodo omnia; *De Ver. q. 2, a. 2 c.* (u. ö.): animam esse quodammodo omnia; *De Ver. q. 24, a. 10, ad 2*: anima est quodammodo omnia.

<sup>6</sup> Da es allgemein üblich ist, von der „Extension“ eines Begriffs zu reden, was wörtlich „Ausdehnung“ bedeutet und in diesem „wörtlichen“ Sinn gar nicht von einem Begriff aussagbar ist, ist es sicherlich auch problemlos verständlich, was damit gemeint ist, dass ein Subjekt Objekte in seinem Denken „umfasst“.

Materie gebe. Das Dumme an diesem Einwand ist nur, dass man den modernen Materiebegriff überhaupt nicht verstehen kann, sofern man ihn nicht als Gegenbegriff zum Geist ansieht,<sup>7</sup> zu einem Geist, den es aber nach Auffassung der Materialisten gar nicht gibt. Wie man aber einen Begriff verstehen kann, der ohne Bezugnahme auf sein Gegenteil nicht verständlich ist, dessen Gegenteil es aber gar nicht geben soll, dies ist ein erkenntnistheoretisches Rätsel.

### Die Erkenntnis der Materie

Wir erkennen also nicht nur das Geistige, sondern auch das Materielle. Das heißt aber, dass nicht nur das Geistige, sondern auch das Materielle von sich her erkennbar ist. Erkennbarkeit ist aber eine Beziehung zu einem erkennenden Subjekt, also eine Beziehung zum Geist.<sup>8</sup> Alles ist auf den Geist bezogen, und das gilt natürlich auch umgekehrt: Der Geist ist auf alles bezogen. Dies meint der Ausspruch, dass die Seele irgendwie alles ist, wobei hier freilich zum Erkennen auch noch das Streben hinzukommt. Die Seele kann prinzipiell alles erkennen und nach allem streben.

Die Kronzeugen für die grundsätzliche Erkennbarkeit der materiellen Wirklichkeit sind diejenigen, die sich dessen wahrscheinlich am wenigsten bewusst sind: die Naturwissenschaftler. Ihre Tätigkeit setzt nämlich voraus, dass man prinzipiell alle Phänomene der materiellen Natur zu erkennen vermag. Und wenn sie Physiker sind, so geht die Sache sogar noch einen Schritt weiter. Denn dann setzen sie außerdem voraus, dass alle Phänomene der leblosen Natur, also dessen, was wir vor allem meinen, wenn wir von Materie reden, mit mathematischen Gleichungen erklärt werden können. Nun wird aber wohl kaum jemand behaupten wollen, die Mathematik sei eine Tätigkeit der Materie. Selbst hartgesottene Empiristen und Positivisten gestehen normalerweise zu, dass die Mathematik etwas Geistiges ist. Wer jetzt noch behaupten sollte, die Materie habe nichts mit dem Geist zu tun, dem ist nicht mehr zu helfen. Denn er ist nicht bereit, die Wirklichkeit so, wie sie ist, zur Kenntnis zu nehmen, sondern will um jeden Preis an seinen Vorurteilen festhalten.

---

<sup>7</sup> Damit wird nicht behauptet, dass ein Begriff grundsätzlich nur verstehbar wäre, wenn es sein Gegenteil gibt. Der moderne Materiebegriff ist aber in Entgegensetzung zum Geistbegriff gebildet, was hier natürlich nicht im Detail ausgeführt werden kann. Und es ist mir keine Variante des modernen Materialismus bekannt, die nicht die Leugnung des (unabhängigen) Geistes impliziert. Darum kann und muss man sagen, dass der moderne Materiebegriff nicht ohne den Begriff des Geistes verstanden werden kann.

<sup>8</sup> Manche meinen, erst die aktuelle Erkenntnis und nicht schon die Möglichkeit der Erkenntnis sei eine Beziehung zu einem erkennenden Subjekt. Dabei wird aber verkannt, dass jede Möglichkeit ihrem Wesen nach eine Beziehung auf ihre Verwirklichung darstellt. Denn es ist nicht alles Beliebig möglich, sondern nur das, was auch wirklich werden kann. Eine Möglichkeit ist überhaupt nur als mögliche Verwirklichung denkbar und formulierbar. Was nicht als wirklich gedacht werden kann, ist auch nicht möglich. Dies heißt aber, dass jede Möglichkeit ihrem Wesen nach auf ihre Verwirklichung bezogen ist.

Ich komme noch einmal auf die Erwähnung von Parmenides, Plotin, Aristoteles und Thomas zurück. Sie alle gebrauchen Formulierungen, die eine unmittelbare oder zumindest eine gewisse, irgendwie geartete Identität zwischen dem Geist oder der Seele auf der einen Seite und den übrigen Seienden auf der anderen Seite behaupten. Wie auch immer man ihre Formulierungen im Einzelnen ausdeutet, so heißt dies doch auf alle Fälle, dass es einen Zusammenhang zwischen der Seele oder dem Geist und seinen Objekten gibt, wobei auch das Materielle zu diesen Objekten zählt. Denn zumindest Aristoteles, Plotin und Thomas erkennen die Existenz der materiellen Objekte an.

### Geist oder Wort?

Wenn ich mich nun auf diese Autoren berufe, müsste ich dann nicht konsequenterweise über das Thema sprechen: Im Anfang war der Geist, oder: Im Anfang war die Seele? Lässt nicht auch der Wortlaut des Beginns des Johannesevangeliums eine in diese Richtung gehende Interpretation zu? Sagen wir nicht mit Recht, dass es doch nicht auf das Wort ankomme, sondern auf das, was mit dem Wort gemeint ist? Darum zog man es in der frühen Neuzeit vor, die Idee als das Grundlegende anzusehen, statt sich auf die äußerliche Formulierung der Wörter zu verlassen.

Sollte man also nicht doch besser vom Geist, vom νοῦς, oder, wie das Johannesevangelium, vom λόγος sprechen?<sup>9</sup> Wäre es nicht richtiger zu sagen: Im Anfang war nicht das Wort, sondern im Anfang war der Geist? Man kann doch sagen, dass der Geist dasjenige ist, ohne das es keine Philosophie gibt.<sup>10</sup>

Ich spreche deshalb vom Wort und nicht vom Geist, weil das Wort im Gegensatz zum Geist etwas empirisch Wahrnehmbares ist. Denn der Materialist kann zwar den Geist und die Seele leugnen, aber er wird schwerlich bestreiten können, dass es Wörter gibt. Schließlich muss er seinen eigenen Materialismus auch wohl oder übel in Worte fassen. Um den Geist und die Seele gab und gibt es immer Streit; aber um das Wort kommt niemand herum. Aber es geht gar nicht so sehr um die Unbestreitbarkeit, sondern darum, dass das Wort, wie bereits erwähnt, empirisch wahrnehmbar ist, da es etwas Materielles ist. Das Wort ist das materielle Zeichen des Geistes.

Insofern darf in einem kleinen theologischen Exkurs darauf hingewiesen werden, dass interessanterweise der λόγος, der nach dem Beginn des Johannesevangeliums im Anfang war, schon in den alten lateinischen Übersetzungen

<sup>9</sup> Joh 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

<sup>10</sup> H. Schönendorf, Art. Geist, in: Philosophisches Wörterbuch, herausgegeben von W. Brugger/H. Schönendorf, Freiburg i. Br./München 2010, 151: „Geist [...] ist ein Grundwort der Philosophie, da es das bezeichnet, was überhaupt erst das philosophische Fragen und Denken ermöglicht.“

gen mit „Wort“ (*verbum*) und nicht etwa mit „Vernunft“ oder dergleichen übersetzt wurde und normalerweise bis heute so übersetzt wird.<sup>11</sup> Wenn nun aber das Wort seinem Wesen nach Geist in Materie ist, so bedeutet die Inkarnation, die Fleischwerdung des Wortes, eigentlich, dass das Wort damit der Bestimmung nachkommt, die immer schon in ihm angelegt war.<sup>12</sup>

### Vom Wesen des Wortes

Zurück zur Philosophie: Das Wort ist insofern staunenswert, als es für alles andere stehen kann, obwohl es völlig anders ist als das, wofür es steht. Ich würde behaupten wollen, dass die Entdeckung dieser Andersheit wesentlich zum Anfang der Philosophie gehört. Es handelt sich nämlich um eine Entdeckung, die mehrfacher Art ist. Sie besagt zum Ersten, dass Wörter eine gewisse Selbstständigkeit besitzen. Denn auch wenn uns üblicherweise sprachphilosophische Rekonstruktionen einreden wollen, dass Wörter das Resultat von Sprechakten darstellen, so trifft dies in Wahrheit nicht zu. Die Wörter, die wir verwenden, entnehmen wir mit minimalen Ausnahmen einem uns vorgegebenen Wortschatz, für den wir keine konkreten Urheber angeben können. Wer hat die deutsche Sprache erfunden? Es gibt zwar einzelne Wörter, für die wir exakt den Urheber angeben können, weil sie von einem Dichter oder Wissenschaftler erfunden wurden, aber eine Volkssprache als ganze hat höchstens in einer theoretischen Rekonstruktion einen Urheber. Aber eine solche Rekonstruktion ist nicht wirklicher als die Staatsverträge, auf die die neuzeitlichen Staatsphilosophen den Ursprung des Staates zurückführen, oder Freuds Urhorde.

Wenn wir diese rationalen Rekonstruktionen weglassen und ganz nüchtern die vorliegende Wirklichkeit betrachten, so müssen wir sagen, dass Wörter einfach zur Verfügung stehen, solange und soweit eine Sprache gesprochen, geschrieben oder gelesen wird. Und diese Wörter verändern sich nicht in derselben Weise wie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, sondern ihre Bedeutung bleibt weithin gleich, vor allem dann, wenn sie sinnlich wahrnehmbare Objekte bezeichnen. Außerdem haben wir bei den bedeutungstragenden Wörtern auch solche, die etwas bezeichnen, was überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar ist; und dennoch verstehen wir diese Wörter im Allgemeinen sehr wohl.

Soweit es sich bei Wörtern um Substantive, Adjektive oder Verben handelt, haben sie eine Bedeutung, und diese Bedeutung ist im Normalfall vom Wortlaut und der Schriftfassung der betreffenden Wörter völlig verschieden. Wenn wir vom seltenen Fall lautmalersicher Wörter absehen, so gibt

<sup>11</sup> Zum Beispiel englisch (*English Standard Version*): „In the beginning was the Word.“ Oder französisch (*Traduction œcuménique de la Bible*): „Au commencement était le Verbe.“

<sup>12</sup> Damit wird keine Präexistenz der Materie behauptet, sondern nur eine Bestimmung und Anlage, die sich daraus ergibt, dass Gott die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht erst zu irgendeiner Zeit, sondern von Ewigkeit her beschlossen hat.

es keinerlei Ähnlichkeit zwischen den Wörtern und ihren Bedeutungen. Natürlich ist das alles insofern trivial, als ich niemandem damit etwas Neues sage. Dennoch scheint mir aber, dass die Entdeckung des Staunenswerten dieser radikalen Verschiedenheit am Anfang der Philosophie steht. Denn die Philosophie stellt die Frage, wieso dies eigentlich möglich ist. Und dabei entdeckt sie, dass diesen Wörtern eine Wirklichkeit zu Grunde liegen muss, in der es ebenfalls das Bleibende und das Unsinnliche oder Übersinnliche gibt.

Das ist letztlich alles andere als selbstverständlich, wenn man das Wort „selbstverständlich“ in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt. Es versteht sich nämlich nicht von selbst, dass speziell im Fall der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit deren Erkenntnis durch Worte geschieht, die völlig anders und andersartig sind als das, was wir sinnlich wahrnehmen. Je mehr man sich hierüber Gedanken macht, was leider auch bei Philosophen kaum geschieht, desto geheimnisvoller wird dies. Denn es bedeutet ja, dass das Materielle, Raumzeitliche, Veränderliche und dem Geist Entgegengesetzte im überräumlichen, überzeitlichen und relativ unveränderlichen Wort<sup>13</sup> erkannt wird und somit gegenwärtig ist. Es bedeutet, dass das Materielle von allem Anfang an auf das dem Materiellen entgegengesetzte Wort ausgerichtet und bezogen ist. Und wenn wir an die unbelebte Materie denken, so steigert sich diese erstaunliche Tatsache, wie bereits erwähnt, noch dadurch, dass diese nach allgemeiner Auffassung dem Geist entgegengesetzte Materie ausgerechnet von der nur dem Geist zur Verfügung stehenden Mathematik so durchdrungen ist, dass die physikalischen Naturgesetze in die Form mathematischer Gleichungen gekleidet werden können. Einen deutlicheren und besseren Beweis dafür, dass Materie und Geist eben doch etwas miteinander zu tun haben, gibt es wohl überhaupt nicht.

### Das Wort als Einheit von Leib und Geist

Das Wort ist Versinnlichung und somit Verleiblichung des Geistigen. Im Wort sind Leib und Geist ursprünglich miteinander vereint. Wenn wir wirklich das Problem von Leib und Geist (ich sage hier bewusst nicht Leib und Seele) einer sogenannten Lösung näherbringen wollen, so müssen wir vom Wort ausgehen, denn nicht das Gehirn, sondern das Wort ist die Vereinigung beider. Denn, um es noch einmal zu sagen: Auch wer den Geist leugnet, kann nicht die Existenz der Wörter bestreiten. Und auch wenn es zutrifft, dass es letzten Endes darauf ankommt, was man denkt und versteht,

---

<sup>13</sup> Man darf natürlich nicht das Wort als solches mit dem konkreten „Wortvorkommnis“ in einem Gespräch verwechseln, das selbstverständlich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit geschieht. Aber das Entscheidende der menschlichen Sprache im Gegensatz zur Tier-sprache besteht darin, dass die menschliche Sprache von der konkreten Gesprächssituation und damit vom konkreten Ort und der konkreten Zeit ablösbar und somit überräumlich und überzeitlich ist, was sich vielleicht am deutlichsten beim geschriebenen Wort zeigt.

also nicht auf den Wortlaut, sondern auf die Bedeutung, auf das Gemeinte, so ändert dies nichts daran, dass es eine präzise und klare Fassung des Gemeinten ohne eine wörtliche Formulierung nicht gibt, nicht einmal in unseren eigenen Gedanken.

Warum das Wort und nicht der Satz? Wahrheitsfähig ist doch bekanntlich nicht das einzelne Wort, sondern erst der Satz. Der Satz drückt nämlich einen Sachverhalt aus, der sich bejahen oder verneinen lässt. Diese Tatsache scheint manche Philosophen dazu gebracht zu haben, die Welt als Ansammlung von Sachverhalten anzusehen. Nun ist aber der Satz keineswegs das Ursprüngliche, sondern ursprünglicher als der Satz ist das Wort. Kinder beginnen ihr Reden nicht mit Sätzen, sondern mit Wörtern, mit denen sie auf jemand oder etwas hinweisen wollen, mit denen sie Papa und Mama anreden, auf vorbeifahrende Autos reagieren oder einfach ausdrücken, dass sie Schmerzen haben.<sup>14</sup>

Das Wort ist die empirische Widerlegung des Empirismus. Denn das Wort ist etwas empirisch Vorkommendes, was aber gerade nicht empirisch verstanden werden kann. Aller Empirismus, Positivismus, Reduktionismus, Naturalismus, Materialismus existiert nur in Worten und durch Worte. Nun kann man natürlich behaupten, das Wort, die Worte seien in diesem Fall doch ein bloßes Werkzeug und nicht die Sache selbst. Aber was heißt eigentlich Werkzeug: Es ist das Zeug für ein Werk, also das Mittel zum Zweck. Dieses Mittel ist aber nur dann dem Zweck untergeordnet, wenn der Zweck ihm überlegen und nach seiner Erreichung von ihm unabhängig ist.

Genau dies ist hier aber nicht der Fall. Während das Werkzeug bei einer praktischen, technischen Herstellung nach dieser Herstellung nicht mehr gebraucht wird (es sei denn, zur Wartung oder zur Reparatur, was aber eine unvollkommene oder gar mangelhafte Herstellung bedeutet), so gibt es die genannten Ismen, aber nicht nur sie, sondern alle Theorien und somit alle Wissenschaften nur im Wort. Sie kommen außerhalb oder jenseits seiner nicht vor. Das Wort ist also nicht nur ein Weg zu ihnen, sondern macht einen Wesensbestandteil von ihnen aus. Damit ist es aber der bleibende Stachel im Fleisch aller materialistischen Theorien und widerlegt sie permanent von innen heraus. Denn während Seele oder Geist das Gegenteil der Materie und des Materialismus ist, weshalb ihre Existenz vom Materialismus frontal

---

<sup>14</sup> Es handelt sich hierbei nicht nur um eine chronologische Priorität des Wortes vor dem Satz. Denn diese chronologische Priorität wäre nicht möglich, wenn die These, Wörter könnten überhaupt nur in ihrem Kontext verstanden werden, richtig wäre. Denn dann würden die Kinder gar nicht verstehen, was sie sagen, was offensichtlich nicht zutrifft. Dann könnte es auch keine Lexika geben, in denen die Bedeutung von Wörtern zu finden ist, weil es diese Bedeutung unabhängig von ihrem Kontext nicht gäbe. Solange es sich um einfache empirische Feststellungen handelt, reicht die Kenntnis der Wortbedeutung völlig aus, um eine Aussage zu verstehen. Erst wenn es sich um nicht mehr einfach und eindeutig feststellbare Sachverhalte oder wenn es sich um rhetorische, konventionelle, dichterische oder auch wissenschaftliche Formulierungen und dergleichen mehr handelt, benötigen wir die Kenntnis des Kontextes, um das Gesagte richtig zu verstehen.

angegriffen und bestritten wird, ist das Wort der gleichsam materielle Widerspruch des Materialismus, denn es ist im Gegensatz zum Geist und zur Seele empirisch antreffbar, sinnlich vernehmbar und geht dennoch nicht darin auf, materiell zu sein.

### Metaphysische Folgerungen

Dass es die Materie von Anfang an nicht ohne die Beziehung auf das Wort gibt, ist hoffentlich durch die bisherigen Ausführungen hinreichend deutlich geworden. Es bleibt natürlich immer noch die Frage, ob und wie dies genauer metaphysisch aufgeheilt werden kann. Mit dem neuzeitlichen Atomismus ist dieses Problem m. E. nicht zu lösen, auch wenn man besonders differenzierte Varianten dieses Atomismus entwirft, wie dies beispielsweise Leibniz und Whitehead<sup>15</sup> getan haben. Der Atomismus dient nämlich dazu, die physikalische Materie streng nach dem Vorbild des geometrischen Raums zu denken; denn nur unter dieser Voraussetzung kann man die ganze Physik in mathematische Formeln gießen. Der geometrische Raum wird aber in der Neuzeit als durchgängig homogener Raum vorgestellt, dessen kleinste Teile die Punkte darstellen, die physikalisch als Atome, als Massepunkte, gedacht werden. Wie angemerkt, kann man auf diese Weise die Materie und die Physik so weit wie möglich mit mathematischen Formeln fassen. Die Materie wird mit der Ausdehnung definiert, wie wir dies beispielsweise bei Descartes finden und wie dies bei Späteren dann zwar zum Teil durch Widerständigkeit und Kräfte ergänzt wird, was aber, wenn ich recht sehe, am grundlegenden Ansatz nichts ändert. Eine solche Konzeption von Materie muss dann freilich die Bewegung und die Veränderung überhaupt als eine Art Urphänomen hinnehmen, das nicht mehr aus der metaphysischen Konstitution der Materie erklärt werden kann, wie dies vielleicht am deutlichsten bei Whiteheads „actual entity“ zum Ausdruck kommt.

Diesen Verzicht auf die Erklärung der Veränderung kann man natürlich als belanglos beiseite schieben; und für die Physik wird dies wohl auch zutreffen. Dass damit aber die Antwort auf eine philosophische Grundfrage verweigert wird, fällt dem neuzeitlichen Denken weithin gar nicht mehr auf. Diese philosophische Grundfrage hat es nämlich wieder mit dem Wort zu tun. Das Wort ist im Gegensatz zu den materiellen Körpern gerade nicht in Bewegung, sondern, wie auch schon mehrfach erwähnt, – zumindest relativ – unveränderlich. Nun können wir aber die Veränderungen der Materie eben nur mit Hilfe von solchen relativ unveränderlichen Worten erkennen und untersuchen. Wie ist das überhaupt möglich?

---

<sup>15</sup> Atomistisch ist ihrer Struktur nach jede Lehre, die die Wirklichkeit auf kleinste Einheiten zurückführt, gleichgültig, ob diese Einheiten wie bei Leibniz als Substanzen (Monaden) oder wie bei Whitehead als Prozesse (*actual entities*) aufgefasst werden.

Wir kommen also metaphysisch mit der atomistischen Konzeption nicht weiter, so nützlich sie für die Physik sein mag. Darum möchte ich auf Aristoteles verweisen. Für Aristoteles ist die Materie das Woraus aller Veränderungen.<sup>16</sup> Nun kommt dieses reine Woraus der Veränderungen als solches, als erste, reine Materie, aber überhaupt nicht vor. Vielmehr hat das Materielle immer schon eine bestimmte Gestalt, und diese Gestalt macht es überhaupt erst erkennbar. Die Gestalt oder Form ist sozusagen der jeweilige Fixpunkt, an dem unser Erkennen einen Anhalt hat, der es ihm ermöglicht, den materiellen Gegenstand zu erkennen und in Worte zu fassen.

Insofern ist die Form, die Gestalt, meines Erachtens in der aristotelischen Konzeption gleichsam das Bindeglied zwischen Materie und Geist. Um die ursprüngliche Beziehung von Materie und Geist zu verstehen, brauche ich also nicht irgendein herbeikonstruiertes Bewusstsein, sondern diese Verbindung liegt in der Gestalt der Form vor, die gewissermaßen das immer schon keimhaft Geistige der Materie darstellt. Und diese Behauptung ist nicht eine schöne metaphysische Lyrik, sondern wird dadurch ausgewiesen, dass wir, wie Aristoteles richtig sah, die materiellen Dinge nach ihrer jeweiligen Form einordnen.

Es zeigt sich bei dieser Analyse, dass wir auch bei einer mehr objektivistisch vorgehenden metaphysischen Analyse zu dem Resultat gelangen, dass es von Anfang an überhaupt keine Materie gibt, die nicht schon ihrer Natur nach auf den Geist und somit auf das Wort bezogen ist. In diesem Sinne gibt es das Wort von Anfang an, zwar nicht, um es aristotelisch-scholastisch auszudrücken, aktuell, aber wesentlich potenziell.

### Die Zusammengehörigkeit von Materie und Geist

Eine schlechterdings geistfreie Materie gibt es also im Sinne einer, wie ich meine, recht verstandenen aristotelischen Metaphysik nicht. Nun aber noch einmal zurück zum Wort. Wir haben festgestellt, dass die Materie immer in Beziehung zum Geist und somit zum Wort steht. Wie ist es denn umgekehrt? So wenig es eine gleichsam reine, in jeder Hinsicht geistfreie Materie auf dieser Welt gibt, so wenig gibt es umgekehrt in dieser Welt einen in jeder Hinsicht materiefreien Geist. Denn all unser Denken muss, wenn es Zusammenhänge denken will, in Worte gefasst werden. Worte sind ihrem Wesen nach aber nicht nur geistig, sondern auch materiell. Dies gilt nicht deshalb, wie es heute zu denken Mode geworden ist, weil alles Denken vom Gehirn produziert wird. Dies mag zwar zutreffen, dass es aber wirklich stringent nachweisbar ist, scheint mir durchaus fraglich, wenn man nicht schon von vornherein in der heutigen objektivistisch-materialistischen Denkweise fest

---

<sup>16</sup> Siehe z. B. *Aristoteles*, *Metaphysik VII*, 1033a, 5: „ἐξ οὗ δὲ ὡς ὕλης γίνεταί ἕνια [...]“: „Einiges aber, das aus etwas als aus seinem Stoff entsteht [...]“ (übersetzt und herausgegeben von F. Schwarz, Stuttgart 1970).

daran glaubt. Nein, das Wort ist deshalb materiell, weil es nur in einer materiellen Weise formulierbar ist, nämlich als Laut oder als Schriftzeichen. Auch das rein gedachte Wort wird von uns in dieser Weise vorgestellt und hat darum – und nicht etwa wegen seiner nur sehr vermittelt nachweisbaren hirneurophysiologischen Erzeugung – einen wesentlichen Bezug auf die Materie.

Was folgt aus all diesen Überlegungen? Zunächst einmal, dass auf dieser Welt Geist und Materie zwar voneinander zu unterscheiden sind, dass sie aber immer nur miteinander vorkommen, auch wenn dieses Miteinander unterschiedlicher Art ist. So liefert die Materie dem Geist nicht nur die Ermöglichung seiner Entstehung innerhalb der Evolution, sondern sie stellt ihm auch das ganze Gebiet zur Verfügung, innerhalb dessen er sich und seine Fähigkeiten zu entfalten vermag. Sie macht zwar nicht das Ganze seiner Entfaltung aus, aber sie stellt ihm sozusagen die Grundlagen dafür zur Verfügung, auf denen er dann aufbauen kann.

Andererseits existiert der Geist nur in innerer Verflochtenheit mit der Materie. Und dies gilt nicht nur für ihn selbst im eigentlichen Sinn, sondern ebenso für alle seine geistigen Produkte. Geist und Materie sind also entgegen einem ersten Anschein von Anfang an aufeinander verwiesen. Und ich wage darum die Behauptung, dass der ganze Geist und Zweck der Materie überhaupt nur darin besteht, dem Geist die notwendigen Voraussetzungen sowie die geeigneten Mittel zu seiner Existenz, seiner Verwirklichung und seiner Entfaltung zu liefern. Zugleich benötigt der Geist die Materie in vielfältiger Weise, um in dieser Welt überhaupt gegenwärtig und aktiv sein zu können.

Natürlich wird jetzt der Einwand kommen: ein ganzes Weltall nur zu dem Zweck, dass der menschliche Geist entstehen und sich betätigen kann? Das ist doch absolut unverhältnismäßig und darum einfach absurd. Aber ist dieser Einwand wirklich so triftig, wie er auf den ersten Eindruck erscheinen möchte? Fragen wir uns doch nur einmal ehrlich, wie viel an Raumbedarf, an Lebensmitteln, an Kleidung, an Maschinen, Geräten und sonstigen allen möglichen Gegenständen zu Hause und unterwegs ein jeder von uns ge- und verbraucht. Wahrscheinlich bestünde unser größter Beitrag zur Ökologie darin, dass wir wieder zu dem bescheidenen Raumbedarf zurückkehren würden, den wir in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts hatten. Da würden wir der Natur eine Menge Raum zurückgeben; da bräuchten wir wesentlich weniger Energie usw. – aber da müssten wir uns ja wirklich einschränken, und das will eben so gut wie keiner von uns. Wir verbrauchen sehr viel Materie für unsere Zwecke. Wir machen es uns nur normalerweise nicht bewusst.

Nicht von ungefähr lautete ein Spruch Vergils ziemlich zu Beginn seiner Aeneis: „Tantae molis erat Romanam condere gentem“<sup>17</sup>: So viele Mühe war

---

<sup>17</sup> Vergil, Aeneis 1,33.

nötig, das Volk der Römer zu gründen. Dies meint zwar eine mühevoll Vorgeschichte der Entstehung des römischen Volkes, gilt aber analogerweise auch für die Entstehung der ganzen Menschheit. Es ist nun einmal eine Menge Materie für den Geist nötig, damit er existieren kann und sich zu entfalten vermag. Warum soll also nicht von vornherein die gesamte Materie auf den Geist, auf seine Existenz und sein Wirken hingeeordnet sein? Ist dieser Gedanke wirklich so abwegig?<sup>18</sup> Man könnte ja auch die Gegenfrage stellen: Wofür soll die Materie denn sonst gut sein? Ist es wirklich eine sinnvolle Annahme, die Existenz der Materie für einen Selbstzweck zu erachten? Ich glaube es nicht. Ich wüsste nämlich nicht, wie man diese Annahme philosophisch sinnvoll begründen könnte.

Symbol für all dies ist natürlich, wie allgemein bekannt, die Leib-Seele-Einheit des Menschen. Aber noch einmal: Ein Symbol für diese Einheit ist in einer gleichsam noch prägnanteren Weise das Wort. In ihm sind bereits alle grundlegenden Gegensätze enthalten und vereint, und zugleich ist eben dieses Wort der einzige Ort und die einzige Art und Weise, die im Wort enthaltenen Fragen zu entdecken, zu analysieren und zu beantworten. Dazu ist es allerdings erforderlich, sich wieder auf die ursprüngliche Haltung der Philosophie zu besinnen, die nicht die Grundfragen überspringt, sondern sie immer wieder neu entdeckt, weil sie immer wieder neu auf den Anfang zurückkommt und über den Anfang nachdenkt. Philosophen sind und bleiben Anfänger, aber Anfänger, die sich dessen bewusst sind, dass es von Anfang an die ureigenste Domäne der Philosophie gibt, nämlich das Wort.

Und so möchte ich schließen mit der Abwandlung eines Wortes Jesu: Wenn ihr nicht werdet wie die Anfänger, so werdet ihr nicht die Wahrheit erkennen.<sup>19</sup>

## Summary

If a beginning has not been experienced, as is the case with the origin of the cosmos and the origin of life, such a beginning is known only by the way of reasoning and thus is only present in words. The origins of matter and life seem to be entirely without spirit. However they can only be present through words. Science exists only through words. Some Greek philosophers claimed an identity of subject and object and all scientists are convinced that matter can be known. Therefore matter cannot be absolutely opposed to spirit.

<sup>18</sup> Vgl. die These von Kant, dass der Mensch der Endzweck der Schöpfung ist: *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, § 84, Akad.-Ausg. 435f.

<sup>19</sup> Vgl. Mt 18,3: ἐάν μὴ [...] γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (Wenn ihr nicht [...] wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.)

Words stand for everything. In contrast to spirit, words are empirical, i. e. incarnate spirits. Words unite body and spirit and are the empirical refutation of materialism. In Aristotle's conception, form is a sort of link between matter and spirit. Matter makes spirit possible, makes human beings possible; spirit needs matter to act. Words are the most concise symbol for unity of matter and spirit. Words are the original realm and beginning of philosophy to which philosophers must always return anew.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 2 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Harald Schöndorf SJ*

Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen 161

*Hermann-Josef Sieben SJ*

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung  
und wechselseitiges Verhältnis 175

*Dennis Stammer*

Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention  
des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank 203

*Dominikus J. Kraschl OFM*

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion  
eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags 223

## BEITRAG

*Werner Löser SJ*

Gottes erster Gedanke 247

*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. HARALD SCHÖNDORF SJ

Hochschule für Philosophie  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
schoendorf@hfph.mwn.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DENNIS STAMMER M. A.

dennis.stammer@gmail.com

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Paradeplatz 4  
97070 Würzburg  
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. WERNER LÖSER J

Elsheimerstraße 9  
60311 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung und wechselseitiges Verhältnis

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

## Einleitung

Rein theoretisch wäre es denkbar, die beiden zentralen Institutionen der Kirche, das Papsttum und die Konzilien, seien einfach „vom Himmel gefallen“ oder, was auf dasselbe hinauslief, nach einem in der Bibel vorgegebenen klaren Bauplan erstellt worden. Weiter könnte man sich, wiederum rein spekulativ, vorstellen, die eine der beiden Institutionen hätte die jeweils andere aus sich selbst hervorgebracht, in der Weise, dass entweder die Konzilien sich einen mit größerer Macht als die übrigen Mitglieder der Versammlung ausgestatteten Vorsitzenden gaben, den man „Papst“ nannte, oder dass der Papst ein Beratergremium einrichtete, das fallweise zusammentritt und das man „Konzil“ nannte. Doch das entspricht nicht der Realität. Im Folgenden wollen wir uns an die in der Geschichte tatsächlich zu Tage tretende Erscheinung von Papsttum und Konzilien halten. Wir tun das in zwei Schritten: In einem ersten befassen wir uns mit der historischen Entwicklung, je für sich, von Papst und Konzil, in einem zweiten führen wir uns das in der Geschichte greifbare wechselseitige Verhältnis beider Institutionen vor Augen.

## I. Eigenständige Entwicklung

### 1. Das Papsttum

Womit beginnen, mit dem Papst oder mit den Konzilien? Wir beginnen mit dem Papsttum, denn es ist zumindest für seine Vorgeschichte, das heißt für die Zeit vor dem Monepiskopat in Rom, historisch früher belegt. Während es sichere Beweise für die Existenz von Konzilien erst für das Ende des 2. Jahrhunderts gibt (vgl. w. u.) und gar keine Belege für ihre Vorgeschichte, ist die Vorgeschichte des Papsttums unter anderem durch den 1. Klemensbrief schon für das Ende des 1. Jahrhunderts bezeugt. Dabei suggerieren die sogenannten römischen Bischofslisten, deren älteste, wahrscheinlich von Hegesipp stammende (um 160), von Irenäus (um 180) zitiert wird (haer. 3,3,3), dass auf Petrus eine Reihe von zwölf Monepiskopen von Linus bis Eleutherus folgte. Die kritische Forschung hat schon seit langem diese Vorstellung zerstört bis dahin, dass man nicht einmal die Namen der hier genannten Monepiskopen für historisch gesichert annahm, ganz zu schweigen von der Tatsache, dass die römische Kirche mindestens bis Papst Viktor (189?–198?),

dem 13. in der traditionellen Liste, nicht von einem einzigen Bischof, sondern von einem Kollegium von Presbytern beziehungsweise Episkopen geleitet wurde.<sup>1</sup> Es ist wahr: Die historische Glaubwürdigkeit dieser frühen Bischofslisten hat in der neueren Forschung wieder etwas zugenommen.<sup>2</sup> So schreibt zum Beispiel auch Johannes Hofmann:

Was [...] die Reihenfolge und die Namen der von Irenäus bezeugten Männer anbelangt, so dürfen wir mit [Erich] Caspar<sup>3</sup> in der obigen Liste ohne Bedenken „ein kostbares Stück echter alter Überlieferung (sehen), die in der (römischen) Gemeinde fortlebte ... Weder sind die Namen erfunden, noch ist die durch Ordnungszahlen festgelegte, wie die Glieder einer Kette aneinander schließende Reihenfolge ‚Arrangement‘ erst des Irenäus“. Es ist vielmehr nicht unwahrscheinlich, daß Irenäus diese Bischofsliste bei seinem Romaufenthalt kennenlernte und sie später seinem Werk einfügte.<sup>4</sup>

Was die weitere, schwierigere Frage angeht, „in welcher kirchenamtlichen Stellung wir uns diese von Irenäus als römische Nachfolger der Apostel charakterisierten Männer vorzustellen haben“, so beantwortet Hofmann sie ebenfalls zuversichtlicher als die ältere Forschung, in dem Sinne, dass die von Irenäus Genannten nicht nur Zeugen der römischen Glaubenstradition sind, sondern Episkopen beziehungsweise Presbyteroi, also Leiter der Gemeinde, waren. Hofmann nimmt schon für die Zeit des Klemensbriefes „näherhin für die lokale Kirche von Rom, mehrere, von den Presbytern unterschiedene Episkopen“<sup>5</sup> an. „In diesem Fall hätten dann mehrere, an der Spitze der römischen Kirche stehende Episkopen die Leitung des Presbyterkollegiums inne und bildeten miteinander wiederum ein ortskirchliches Führungkollegium.“<sup>6</sup> „Wir können über die in der römischen Bischofsliste des Irenäus genannten Männer also zusammenfassend sagen“, so Hofmann:

Irenäus hat uns – was die Namen und die Aufeinanderfolge der Männer seiner Liste anbelangt – eine chronologisch zuverlässig geordnete Namenreihe von römischen Trägern der authentischen apostolischen Überlieferung und Nachfolge überliefert. Die Zuweisung der *Episkope* an diese Männer ist nicht erst seine „Hinzutat“, sondern entspricht bereits vor den gegen diesen Sachverhalt polemisierenden Äußerungen des Gnostikers Ptolomäus (ca. 145–180) dem großkirchlichen Denkansatz.<sup>7</sup>

Wesentliches Element des Papsttums ist sodann nach katholischer Auffassung neben dem Monepiskopat die Vorstellung der Petrusnachfolge. Ab

<sup>1</sup> Vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen 1987, 334f.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Klauser, Die Anfänge der römischen Bischofsliste, in: Ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Herausgegeben von E. Dassmann, Münster 1974, 121–137, besonders die Zusammenfassung ebd. 137.

<sup>3</sup> E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem der eusebianischen Kanones sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Berlin 1926, 470f.

<sup>4</sup> Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom, in: HJ 109 (1989) 1–23, hier 4.

<sup>5</sup> Ebd. 18.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd.

wann kann von ihr die Rede sein? Ab wann berufen sich die Päpste für ihr Amt auf die Petrusnachfolge? Zwar zeigt schon der Verf. des Klemensbriefs Verantwortung für eine einzelne auswärtige Gemeinde, aber kaum als Monepiskopus; zwar ist Papst Viktor (189?–198?) der erste römische Bischof, der im sogenannten Osterfeststreit schon eine gesamtkirchliche Initiative ergreift,<sup>8</sup> aber erst für Papst Stephan (254–257) haben wir einen Beleg dafür, dass er sich ausdrücklich auf die Petrusnachfolge beruft, wie Firmilian in einem Brief an Cyprian im Zusammenhang des Ketzeraufstretes mitteilt:

Und in dieser Beziehung kann ich mich wirklich empören über diese so offensichtliche und handgreifliche Torheit des Stephanus; gerade er, der sich so sehr seiner bischöflichen Stellung rühmt und die Nachfolge des Petrus innezuhaben behauptet, auf dem die Grundlagen der Kirche errichtet sind, ist es ja, der noch viele andere Felsen einführt [...] gemeint ist: durch die Anerkennung der Ketzertaufe.

Für die weitere Entwicklung ist eine „spezifische, aber keineswegs ausschließliche Bedeutung [der römischen Gemeinde] für die Feststellung der rechten Glaubensüberlieferung (Irenäus, haer. III,3,1–2 und Tertullian, praescr. 36,1–4)“ festzustellen.<sup>10</sup> „Wo römische Bischöfe freilich unter Berufung auf diese privilegierte Tradition versuchen, den römischen Standpunkt auch gegen abweichende ‚apostolische‘ Traditionen anderer Kirchen durchzusetzen, wie im Osterfeststreit (um 195) und Ketzeraufstreit (255/256), gelingt dies nicht, jedenfalls nicht kurzfristig.“<sup>11</sup> Seit dem 3. Jahrhundert ist dann ein exponierter Rang der römischen Bischöfe bei Überwindung von Spaltungen zu beobachten. So moniert Papst Julius I. (337–352) gegenüber den östlichen Bischöfen, er sei bei der Verurteilung des Athanasius zu Unrecht übergangen worden, und wirft den östlichen Bischöfen vor, dessen Verurteilung hätte nicht ohne sein Einverständnis vollzogen werden dürfen. Julius berief sich in diesem Zusammenhang noch nicht auf ein höchstes Leitungsamt, wohl aber auf eine Art geistigen Primats der Fürsorge für die Gesamtkirche.<sup>12</sup>

Während Papst Silvester gerade auch auf dem ersten ökumenischen Konzil von Nicaea völlig unbeachtet bleibt und sein unglücklicher Nachfolger

<sup>8</sup> Vgl. *Eusebius*, h.e. V, 24.

<sup>9</sup> *Cyprian*, ep. 75,17; CSEL III,2; 821,14–17.

<sup>10</sup> *Kl. Schatz*, Papst, Papsttum, in: LThK 7 (2009) 1327–1331, hier 1328.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum/Älteste Papstbriefe*, eingeleitet und herausgegeben von *H.-J. Sieben*, Freiburg i. Br. 2014.2015 (FC 58) [im Folgenden als FC 58 abgekürzt], 127; *Schatz*, Papst, Papsttum, 38 f. – Zur Interpretation dieser für die Entwicklung des römischen Primats wichtigen Stelle vgl. neben *K. M. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, hier 88 f., der von der Ausübung eines „geistlichen Primats“ durch Julius spricht, die Position von *M. Wojtowysch*, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981, 102–105, der zwar zugibt, dass hier „neue Gedanken“ (ebd. 102) zum Ausdruck kommen, aber den Protest des Papstes dann doch auf die Forderung eines „ökumenischen, gemeinschaftlichen Vorgehens ‚aller‘“ reduziert (ebd. 104).

Liberius das Homousios dieses Konzils gar leugnet, tritt auf einmal mit dem Nachfolger Damasus und erst recht mit dessen Nachfolgern ein völlig gewandeltes Papsttum mit einem bisher nie dagewesenen Machtanspruch auf den Plan. Wir charakterisieren die folgende, auffallend schnell voranschreitende Entwicklung mit einigen ausgewählten Spitzensätzen der betreffenden Päpste.

Im Schreiben von Papst Damasus an die östlichen Bischöfe, in dem es um die Aufnahme ehemaliger Arianer in die Kirche geht, ist zu lesen: „Das ist [...] unser Glaube und jeder, der ihm folgt, ist unser Genosse [...]. Wir gewähren diesen Gemeinschaft, da sie in allem unsere Meinung gutheißen.“<sup>13</sup> Damasus beansprucht für den römischen Bischof die Kompetenz, den wahren Glauben zu bezeugen; Rückkehr „Andersgläubiger“ zur römischen Kirche bedeutet deswegen Rückkehr zur kirchlichen Gemeinschaft. Sein Nachfolger Siricius gibt in einer neuen Form päpstlicher Mitteilung, den den kaiserlichen Dekretalen nachempfundenen Dekretalen, Anweisungen für die gesamte Kirche und präsentiert sich dabei dem Fragesteller, dem spanischen Bischof Himerius von Tarragona, als „Haupt deines Leibes“<sup>14</sup>.

Entschieden weiter geht dann Innozenz I. in seinem berühmten Quellenbild. Er lobt in seinem Antwortschreiben die afrikanischen Gegner des Pelagius, die Bischöfe des Konzils von Karthago, die sich an ihn gewandt hatten:

Ihr habt dem zugestimmt, dass Euer Urteil an das unsere zu verweisen sei, wohl wissend, was dem Apostolischen Stuhl geschuldet wird, wo wir doch alle, die wir diesen Platz eingenommen haben, dem Apostel selbst [sc. Petrus] nachzufolgen verlangen. Von ihm ging seinerseits der Episkopat und die gesamte Autorität dieser Amtsbezeichnung aus. [...] Denn [die Väter] haben nicht mit einem menschlichen, sondern mit einem göttlichen Urteil bestimmt, dass, was immer auch in den entlegensten und entferntesten Provinzen verhandelt würde, ihrer Auffassung nach nicht früher zu entscheiden sei, als bis es zur Kenntnis dieses Stuhles gelangt wäre. Ein Spruch, der gerecht stattfand, sollte von der ganzen Autorität dieses Stuhles bekräftigt werden. Von ihm sollten die übrigen Kirchen, wie von ihrer Ursprungsquelle alle Wasser ausgehen und in den verschiedenen Gegenden der ganzen Welt als reine (Bäche) des unverfälschten Hauptstromes fließen, entnehmen, was sie anordnen [...].<sup>15</sup>

Als Zosimus in der Pelagius-Angelegenheit vor den Afrikanern kapitulieren muss, streicht er gerade in seiner Niederlage unüberbietbar die Machtfülle des römischen Bischofs heraus:

[...] die kanonische Gesetzgebung des Altertums teilte, gemäß der Verheißung Christi [...], mit den Stimmen Aller diesem Apostel [sc. Petrus] eine so große Gewalt zu, dass er das Gebundene lösen und das Gelöste binden sollte. Was die Gewalt angeht, so

<sup>13</sup> FC 58, 203, mit Anmerkung. – Weitere Stellen, die belegen, dass sich die römische Kirche als das „entscheidende Zentrum der kirchlichen Gemeinschaft“ versteht, vgl. bei *Wojtowysch*, Papsttum, 138–141.

<sup>14</sup> FC 58, 327. – Zum Primatsbewusstsein des Siricius vgl. *Wojtowysch*, Papsttum, 141–145.

<sup>15</sup> FC 58, 529 und 531 mit Anmerkungen. – Zur Interpretation dieser Stelle vgl. *Wojtowysch*, Papsttum, 229–234; zu anderen, ähnlichen Stellen bei Innozenz vgl. ebd. 205–225.

wurde denen der gleiche Stand gegeben, die mit seiner Zustimmung seinen Stuhl verdientermaßen erben; denn er selber trägt Sorge sowohl für alle Kirchen als auch vorzüglich für diese, wo er seinen Sitz hatte, und er lässt es nicht zu, dass eines ihrer Privilegien und eines ihrer Urteile durch einen Windhauch zum Schwanken gebracht werde.<sup>16</sup>

Bonifatius führte den Primatsanspruch des Papstes „auf eine bis dahin unerreichte Höhe“<sup>17</sup>. Er schreibt an die thessalischen Bischöfe:

Die Einrichtung der gesamten Kirche nahm ihren Anfang mit dem Amt des seligen Petrus. In ihm besteht ihre Leitung und ihre Gesamtheit. Denn von ihm als Quelle ergoss sich bei der wachsenden Pflege der Religion die kirchliche Ordnung über alle Kirchen. Die Anordnungen der nicaenischen Synode bezeugen nichts anderes, so dass diese über ihn nichts festzusetzen wagte, sah sie doch, dass ihm nichts Weiteres mehr über seine schon bestehende Bedeutung hinaus übertragen werden könne. Sie wusste, dass ihm schon alles durch das Wort des Herrn (vgl. Mt 16,18) verliehen worden war. Es ist gewiss, dass dieser [sc. Petrus] für alle auf dem ganzen Erdkreis ausgebreiteten Kirchen wie das Haupt ist für seine Glieder. Wer sich von ihm trennt, schließt sich von der christlichen Religion aus, da er nicht mehr an demselben zusammengefügteten Bau teilnimmt.<sup>18</sup>

Coelestin, der Cyrill von Alexandrien zu seinem Stellvertreter auf dem Konzil von Ephesus eingesetzt hatte, ohne dass dieser diese Rolle im Sinne des Papstes übernahm, schreibt an das Konzil von Ephesus – womit wir den folgenden Ausführungen über das Verhältnis zwischen Papst und Konzil schon etwas vorgreifen:

Zur Vertretung unserer Sorge haben wir die mit uns eines Sinnes Seienden [...] [sc. als Stellvertreter] geschickt. Sie sollen dem, was verhandelt wird, beiwohnen, und das, was von uns schon vorher bestimmt wurde, durchsetzen. Wir haben keinen Zweifel, dass von Eurer Heiligkeit [d. h. den Vätern des Konzil von Ephesus] dem zuzustimmen ist, wenn das, was ins Auge gefasst wird, zur Sicherheit der gesamten Kirche, wie es scheint, beschlossen wurde.<sup>19</sup>

Ihren Höhepunkt erreicht die Entwicklung des Primatsbewusstseins in diesen Jahren mit Papst Leo; kein anderer Papst hat dieses Bewusstsein dabei mit größerer Klarheit und Konsequenz zum Ausdruck gebracht. In einem Festgottesdienst anlässlich seiner Bischofsweihe sagt er von den zu seiner Ehre anwesenden Bischöfen:

Sie wissen, dass [sc. der Bischof von Rom] nicht nur dieses Stuhles Bischof, sondern aller Bischöfe Primas ist. Wenn wir also unsere Ermahnungen in Eurer Heiligkeiten Ohren senken, so glaubt, dass er selbst [sc. Petrus], als dessen Stellvertreter wir amtieren, spricht. Denn mit seiner Liebe mahnen wir euch, und nichts anderes predigen wir euch, als was er gelehrt hat.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> FC 58, 635 f., mit Anmerkungen. – Zur Interpretation dieser Stelle vgl. auch *Wojtowjtsch*, Papsttum, 277–279.

<sup>17</sup> *Wojtowjtsch*, Papsttum, 279.

<sup>18</sup> Brief IX,1; FC 58, 703. Zur näheren Interpretation vgl. *Wojtowjtsch*, Papsttum, 280 f.; vgl. auch X,1 und 4; FC 58, 707 und 701.

<sup>19</sup> Ep. IX,7; FC 58, 805.

<sup>20</sup> s. 3,4; PL 54, 147A. – Zu dieser Stelle, an der Leo den vielleicht von woanders her übernommenen, aber hier zum ersten Mal von ihm verwendeten Begriff des *vicarius Christi* einführt, vgl. *Wojtowjtsch*, Papsttum, 305, mit Anm. 9; ebd. 304–310 Interpretation weiterer „Primatsstellen“.

## 2. Die Konzilien

Wenn wir uns nun der Entwicklung des kirchlichen Konzilswesens zuwenden, so wollen wir auch diese als ganze in den Blick nehmen: von den allerersten Anfängen bis zum Ende des ersten Jahrtausends. Wir unterscheiden dabei grundsätzlich zunächst nicht zwischen Partikularsynoden und ökumenischen Konzilien, sondern sehen die ganze Entwicklung des Konzilswesens als ein Kontinuum an. Tatsächlich stammt ja die heute gebräuchliche Unterscheidung zwischen den genannten zwei Arten von Konzilien auch erst aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts<sup>21</sup> und verstellt den Blick auf das zu behandelnde Phänomen. Dieses besteht darin, dass sich ganz am Anfang dieser Entwicklung mehrere Bischöfe einer Region persönlich treffen, um gemeinsam kirchliche Angelegenheiten zu regeln. Erste sichere Nachrichten über solche persönliche Treffen gibt es für den Ausgang des 2. und den Beginn des 3. Jahrhundert im Osterfeststreit zwischen Kleinasien und Rom und in der Frage des Montanismus in Nordafrika seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Hubert Jedin fasst den Anfang der Entwicklung so zusammen: Die Synoden

[...] knüpfen, soweit nachweisbar, nicht an die Apg 15,6–29 berichtete Zusammenkunft der „Apostel und Ältesten“ in Jerusalem, auch kaum an die römischen Provinzialkonvente an, sondern ergaben sich aus dem naheliegenden Wunsch der Bischöfe, über Angelegenheiten ihrer Gemeinden gemeinsam zu beraten und zu beschließen. Im 3. Jh. sind derartige Bischofssynoden, die sich z. T. an die entstehenden Metropolitanverbände anschließen, bereits eine ständige Einrichtung.<sup>22</sup>

Entsprechend der wachsenden Organisation und Einheit der Kirche kommt es zu Versammlungen ganzer Kirchenprovinzen und schließlich mit dem ersten Nicaenum zur Versammlung der ganzen Reichskirche. Die Versammlungen größerer Kirchenverbände traten auch schon vor dem ersten Nicaenum durchaus mit dem Anspruch auf, Entscheidungen für die ganze Kirche zu treffen. Entsprechend wird zum Beispiel die Verurteilung des Paulus von Samosata auch der ganzen Kirche mitgeteilt.<sup>23</sup> Zu Grunde liegt diesem Anspruch und seiner Anerkennung durch andere Kirchen die Idee der Inspiration der Konzilien durch den Heiligen Geist.<sup>24</sup>

Die „weltweite“ Versammlung des Konzils von Nicaea stellt in dieser Entwicklung zunächst nur ein Faktum dar; es brauchte Jahrzehnte, um dessen theologische Implikationen zu entfalten und zu begreifen. Anders ist im Übrigen ja auch gar nicht seine Ablehnung durch weite Teile der damaligen Kirche zu verstehen. Die Vorstellung, die sich zunächst bei mehr und mehr

<sup>21</sup> Vgl. *H.-J. Sieben*, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt am Main 1990, 29–32; und *dens.*, Konzil 1. Geschichtliche Entwicklung, in: LThK 6 (1997) 345–348, hier 346.

<sup>22</sup> *H. Jedin*, Konzil, II. Geschichtlicher Überblick, in: LThK 6 (1961) 526–529, hier 528.

<sup>23</sup> Vgl. *G. Bardy*, Paul de Samosate. Étude historique, Löwen 1929, 308 f.

<sup>24</sup> Vgl. *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 64–67; vgl. auch das Register unter „Inspiration“.

Anhängern der Konzilsentscheidung von Nicaea durchsetzte, führte zunächst zu einer Monopolstellung des Konzils von Nicaea. Diese Versammlung, dachte man, habe ein für alle Mal den Glauben an Christus festgelegt. Die Parole lautete: Nicaea genügt. Dies stellte sich aber mit der Zeit als eine Fiktion heraus, die Häretiker nicht ausschließt, sondern begünstigt.

So brach sich denn allmählich eine neue Vorstellung Bahn: Nicaea genügt nicht ein für alle Mal, sondern ist ein Modell, ein Vorbild für die Fähigkeit der Kirche, immer wieder, wenn der Glaube in Gefahr ist, solche die gesamte Kirche bindenden Entscheidungen zu fällen.<sup>25</sup> Vigilius von Tapsus (5. Jhdt.) fasst diese neue Stufe der Entwicklung in die treffende Formel: Die Monophysiten „kennen eben nicht die Regel und Gewohnheit katholischer Konzilien, auf den nachfolgenden Konzilien neue Dekrete entsprechend den Erfordernissen der neu aufgetretenen Häresien jeweils so aufzustellen, dass unumstößlich bleibt, was vorher aus früheren Konzilien gegen alte Häretiker verkündet worden war“<sup>26</sup>. Die Erkenntnis von der Wiederholbarkeit einer Versammlung wie der von Nicaea ist die Geburtsstunde der Einrichtung der ökumenischen Konzilien als solche. Das Neue, das mit der Überwindung der Monopolstellung des ersten Nicaenum entstand, besteht darin, dass der tendenzielle Anspruch aller Konzilien, geistgeschenkte Wahrheit zu lehren, nunmehr zu einem prinzipiellen wird. Für diese den ökumenischen Konzilien zugeschriebene Fähigkeit, die Wahrheit vom Irrtum im Glauben zu unterscheiden, kennt die Alte Kirche noch nicht den Begriff der Unfehlbarkeit. Dieser missverständliche Terminus kommt in Bezug auf Konzilien erst im 14. Jahrhundert in den Auseinandersetzungen um die dem Papst eigene Autorität auf und hat den polemischen Sinn, den Papst dem Konzil unterzuordnen.<sup>27</sup>

Klares Anzeichen dafür, dass die ökumenischen Konzilien sich zu einer zentralen Institution der Kirche entwickelten, sind die im 5. Jahrhundert entstehenden Listen, in denen die jeweils rezipierten Konzilien eines nach dem anderen aufgezählt werden und die erweitert werden, wenn neue Konzilien stattgefunden haben und rezipiert wurden. Dabei ändert sich der Sinn dieser Listen mit der Zeit. Bedeuteten sie am Anfang, dass das Konzil von Nicaea von den folgenden Konzilien bestätigt und bekräftigt wurde, so stand später hinter einer solchen Aufzählung die Vorstellung, dass eine Reihe von Konzilien eigenen Rechts und eigener Autorität stattgefunden habe.<sup>28</sup> Ungefähr zu dieser Zeit kommt auch ein neues literarisches Phänomen auf: die sogenannten Konzilssynopsen, mehr oder weniger ausführliche, mehr oder weniger schematische Resümees der von der

<sup>25</sup> Zu dieser Entwicklung vgl. im Einzelnen *Sieben*, Alte Kirche, 198–269.

<sup>26</sup> Contra Eutych. 5,2; PL 62, 135D; vgl. *Sieben*, Alte Kirche, 264f.

<sup>27</sup> Vgl. *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984, 401–406.

<sup>28</sup> Vgl. *Sieben*, Alte Kirche, 231, 258f.

Kirche rezipierten Konzilien.<sup>29</sup> Diese im Wesentlichen auf die Ostkirche beschränkten Konzilssynopsen sind ebenfalls Zeugnis dafür, dass sich die ökumenischen Konzilien zu einer zentralen Institution der Kirche entwickelt haben.

Das zweite Nicaenum (787), mit dem wir uns der dieser Untersuchung gesetzten zeitlichen Grenze um ein gutes Stück nähern, bietet so etwas wie die Definition eines ökumenischen Konzils. Welche Kriterien werden hier genannt? Ein erstes Kriterium ist eindeutig der Konsens der fünf Patriarchen. Er kommt besonders deutlich bei ihrer Aufzählung zum Ausdruck. Auf das zweite Kriterium, die besondere Rolle des Papstes bei diesem Konsens, kommen wir w. u. noch genauer zu sprechen. Ein drittes Kriterium, zugegebenermaßen wenig deutlich formuliert, schließt sich an die beiden erstgenannten an. Während diese formale Kriterien waren, die erfüllt sein müssen, damit ein Konzil als ökumenisch anerkannt werden kann, so haben wir es nun mit einem materialen Kriterium zu tun. Das Konzil muss inhaltlich mit dem überlieferten katholischen Glauben übereinstimmen. Praktisch bedeutet dieses Kriterium inhaltliche Übereinstimmung mit den vorausgegangenen Konzilien. Zum Zeichen dafür, dass diese inhaltliche Übereinstimmung gegeben ist, erhält ein Konzil dann die Ordinalzahl. Wo diese Ordinalzahl als zu Recht gegeben anerkannt wird – entweder stillschweigend im kirchlichen Bewusstsein oder in aller Form durch ein späteres Konzil – gilt ein Konzil als kirchlich rezipiert. Im Übrigen ergibt sich aus dem Vergleich dieser Bestimmung eines ökumenischen Konzils durch das zweite Nicaenum mit anderen uns bekannten Kriterienverzeichnissen, dass die Liste nicht vollständig ist. Es fehlen zum Beispiel die kaiserliche Einladung und die notwendige Freiheit des Konzils.<sup>30</sup>

Unser skizzenhafter Überblick über die Geschichte beider Institutionen zeigt nicht nur, wie stark sich beide von ihren Anfängen an im Laufe der Zeit gewandelt und entfaltet haben; er zeigt auch in aller Deutlichkeit die beiderseitige Selbstständigkeit: Weder hat das Papsttum die Konzilsinstitution geschaffen – es ist vielmehr eher umgekehrt, aus der ursprünglich möglicherweise kollegialen römischen Kirchenverfassung ist das Papsttum entstanden – noch die Konzilsinstitution das Papsttum, etwa in der Weise, dass sich die Konzilien eine Dauerrepräsentanz im Papsttum, also der Wahl eines Chefs in der Gestalt des römischen Bischofs, gegeben haben. Wir haben es mit zwei wesentlich voneinander unabhängigen, selbstständigen Einrichtungen der Kirche zu tun.

<sup>29</sup> Vgl. *Sieben*, *Alte Kirche*, 344–377.

<sup>30</sup> Vgl. weitere Einzelheiten bei *H.-J. Sieben*, *Studien zum ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Paderborn 2010, 88–91.

### 3. Vergleich von Konzil und Papst

Vergleichen wir nun diese beiden eigenständigen Institutionen, um anhand der Gemeinsamkeiten und Unterschiede die jeweilige Eigenart besser in den Blick zu bekommen.

#### a. Gemeinsamkeiten

Beginnen wir, was das Gemeinsame angeht, mit ihrem etwa gleichzeitigen Entstehen. Beide sind für das Ende des 2. Jahrhunderts belegt, die Konzilien für Rom und Kleinasien, das Papsttum mit Viktor in seiner monepiskopalen, also eigentlichen Form, für etwa die gleiche Zeit. Es sind die Bedürfnisse der sich als Einheit mehr und mehr organisierenden Kirche, die sowohl die „demokratischen“ Konzilien als auch das „monarchische“ Papsttum hervorbringen.

Beide Einrichtungen sind dabei in ihrer Entstehung von „weltlichen“ Vorgaben mitbestimmt. Die sogenannten Partikularsynoden vor dem ersten ökumenischen Konzil sind in ihrem konkreten Erscheinungsbild deutlich von ihrem kulturellen Milieu geprägt. Ein Konzil in Alexandria, in Karthago, in Rom oder später in den Germanenreichen trägt lokale Farben.<sup>31</sup> Für das frühe Papsttum ist diese lokale weltliche Prägung zwar weniger deutlich zu erkennen, dafür aber umso mehr seit Päpsten wie Damasus und seinen unmittelbaren Nachfolgern. Sie ahmen zumindest im Stil ihrer Mitteilungen an die Kirche die Gepflogenheiten der römischen Kaiser nach.

Eine weitere Gemeinsamkeit: Beide, Papst und Konzil, stützen sich auf bestimmte Schriftstellen; die Päpste, spätestens seit Papst Stephan, vor allem auf Mt 16,18, die Konzilien – überraschenderweise – nicht von Anfang an, sondern erst seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts auf das doch anscheinend so naheliegende Apostelkonzil<sup>32</sup> beziehungsweise auf andere mehr oder weniger passende Texte, zum Beispiel Mt 18,20. Diese „nachträgliche“ Berufung auf die Heilige Schrift darf dabei nicht als ideologisch abgetan werden,

da es mit der Kirche als geschichtlicher Größe gegeben ist, daß „wesentliche“ Einrichtungen erst durch das Medium konkreter geschichtlicher Erfahrung in ihrer Notwendigkeit erkannt, dann jedoch nicht einfach neu geschaffen, sondern (als ansatzweise bereits gegeben) im NT und der kirchlichen Überlieferung „gefunden“ werden. Das gilt erst recht für ein gesamtkirchliches Einheitsamt, das in seiner Notwendigkeit eine Vielzahl geschichtlicher Erfahrungen voraussetzt, die erst in Jahrhunderten gemacht werden konnten. Erst dann konnten die ntl. Petrus-Texte als „aktuell“ für das gegenwärtige Amt des Bischofs von Rom verstanden werden.<sup>33</sup>

Was der Kirchenhistoriker hier im Hinblick auf das Papstamt ausführt, gilt in gleicher Weise für die Konzilsinstitution.

<sup>31</sup> Einzelheiten bei *Sieben*, *Alte Kirche*, 466–510.

<sup>32</sup> Einzelheiten bei *Sieben*, *Alte Kirche*, 415–423.

<sup>33</sup> *Schatz*, *Papst, Papsttum*, 1328.

Weiter: Beide Institutionen bestehen sehr bald auf der Endgültigkeit ihrer Entscheidungen – die ökumenischen Konzilien spätestens seit der Rezeption des 1. Nicaenum. Dabei werden sie nachdrücklich von den Päpsten unterstützt.<sup>34</sup> Das gleiche Stichwort *nulla retractatio* verwenden die Päpste im Hinblick auf ihre Entscheidungen.<sup>35</sup>

Beide Institutionen erheben den Anspruch auf Höchstgewalt in der Kirche, Papst Viktor in seiner Aktion im Osterfeststreit in gewisser Weise schon im 2. Jahrhundert, die frühen Konzilien, indem sie sich auf die Inspiration durch den Heiligen Geist berufen. Der Konflikt zwischen beiden nach Höchstgewalt strebenden Institutionen wird durch das ihnen übergeordnete Kaisertum jedoch vermieden.<sup>36</sup> Beide Institutionen legen ihre Entscheidungen schriftlich nieder, freilich unter verschiedenen Bezeichnungen (Kanones u. Dekrete). Durch Sammlungen gehen sie in die kirchliche Überlieferung ein. Papsttum und Konzilien haben schließlich auch dies gemeinsam, dass beide bestimmte Elemente des je anderen in sich aufgenommen haben. Die Päpste sind nicht nur aus einem kollegialen Presbyterium entstanden, sondern haben auch ein sehr lebendiges Synodalwesen gepflegt;<sup>37</sup> die ökumenischen Konzilien haben sich von Anfang an eine „monarchische“ Leitung gegeben.

## b. Unterschiede

Neben den Gemeinsamkeiten gibt es natürlich auch einige Unterschiede. Der Hauptunterschied zwischen dem Papsttum und der Konzilsinstitution besteht darin, dass das Papsttum eine kontinuierlich existierende Einrichtung ist, die Konzilien dagegen ihrem Wesen nach nur intermittierend ins Leben gerufen werden. Die monarchische Verfassung der erstgenannten Einrichtung und die kollegiale der zweiten machen natürlich ebenso einen wichtigen Unterschied aus. Es gibt einige weitere Unterschiede: Die Päpste sahen sich – mit einigen Ausnahmen, zum Beispiel Damasus – eher für die Kirchenzucht zuständig, weniger für den kirchlichen Glauben. Für diesen hielten sich die Konzilien, besonders seit sie ökumenisch gefeiert wurden, für zuständig. Ja, es ist geradezu Teil der Definition eines ökumenischen Konzils, für den Glauben der Kirche gefeiert zu werden. So gehört nach der anonymen „Unterweisung über die heiligen ökumenischen und lokalen Synoden“, die kurz nach 553 abgefasst wurde, die Behandlung einer Glau-

<sup>34</sup> Vgl. unseren Beitrag *Executrix conciliorum*. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien, in: ThPh 88 (2013) 481–509 und ebd. 89 (2014) 43–85.

<sup>35</sup> Vgl. *Zosimus*, ep. XII,4; FC 58, 636 („[...] nullus de nostra po[te]st[ate] retractare sententia“); *Bonifatius I*, ep. VIII,2; FC 58, 698 („[...] de nostro non [est] iudicio retractandum“).

<sup>36</sup> Näheres hierzu weiter unten.

<sup>37</sup> Vgl. *H.-J. Sieben*, Das Verhältnis zwischen Papst und römischer Synode im Spiegel der Synodalprotokolle (313–1083), in: *Ders.* Partikularsynode, 229–293.

bensfrage zur Definition eines ökumenischen Konzils im Unterschied zu einem bloß lokalen.<sup>38</sup>

Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, dass die ökumenischen Konzilien als Institution des Kaisers ins Leben gerufen werden. Er beruft sie, er leitet sie auch in gewisser Weise, er macht die Konzilsgesetze zu Staatsgesetzen. Anders das Papsttum. Es existiert zwar auch, lange Zeit, in der kaiserlichen Reichskirche, hängt aber nicht unmittelbar von ihm ab, obwohl der Kaiser Päpste zeitweise selbst einsetzt. Ein weiterer Unterschied: In ihrem Anspruch, endgültige Entscheidungsinstanz in der Kirche zu sein, berufen sich die Konzilien auf die Leitung durch den Heiligen Geist (Inspiration),<sup>39</sup> die Päpste dagegen auf den an Petrus ergangenen Auftrag, die Kirche zu leiten (Mt 16,18). Wenn wir recht sehen, berufen sich die Päpste üblicherweise in ihren Dekreten nicht auf Inspiration durch den Heiligen Geist.<sup>40</sup> Beide Formen, ihren Anspruch auf die Kirchenleitung zu begründen, sind schon sehr früh belegt, bei den Konzilien ganz vom Anfang an,<sup>41</sup> bei den Päpsten spätestens seit Papst Stephan (siehe w. o.).

Zwei Dinge sollten in diesem ersten Teil deutlich geworden sein: Erstens, Papst und Konzil, beide Institutionen, sind nicht fertig vom Himmel gefallen beziehungsweise nach einer klaren Anweisung der Hl. Schrift eingerichtet worden, sondern haben sich im Rahmen der sich einigenden und organisierenden Kirche nach deren Notwendigkeiten allmählich entwickelt. Zweitens, keine von beiden Institutionen hat die jeweils andere aus sich hervorgebracht; sie haben sich vielmehr unabhängig voneinander entwickelt. Sie stellen damit zwei Pole dar in einer bipolar organisierten Kirche, die – historisch gesehen – nicht aufeinander reduziert werden können.

## II. Wechselseitiges Verhältnis

Im zweiten Teil unserer Untersuchung geht es nun darum, das wechselseitige Verhältnis dieser beiden voneinander grundsätzlich unabhängigen, nicht aufeinander reduzierbaren Institutionen zu beschreiben. Wir unterscheiden dabei ihr faktisch vollzogenes und ihr als solches in Texten explizit namhaft gemachtes Verhältnis.

<sup>38</sup> Vgl. V. N. Benesevic, Kanoniceskij Sbornik XIV titulov, Sankt Petersburg 1905, 78: „Nur fünf Synoden werden ökumenisch genannt in Anbetracht dessen, dass Hohepriester durch kaiserliche Anordnung im Gesamtterritorium des römischen Staates herbeigerufen wurden [...], weil in jeder der fünf Synoden die Untersuchung den Glauben betraf und eine Entscheidung oder eine dogmatische Definition aufgestellt wurde“ (Übersetzung von H.-J. S.).

<sup>39</sup> Näheres hierzu bei *Sieben*, Alte Kirche, 64–67.

<sup>40</sup> Vgl. jedoch *Bonifatius I*, ep. X,7; FC 58, 716: „Petrus [das heißt der Papst] spiritus sancti suggestionem firmavit.“ Besonders interessant ist *Leo*, ep. 166,1; PL54, 1193A: „Eadem ergo, quae in sensum nostrum divina inspiratione venerunt frequens etiam fratrum firmavit assensio“; vgl. hierzu auch *Sieben*, Alte Kirche, 111.

<sup>41</sup> Das erste Zeugnis für die Inspiration eines Konzils durch den Heiligen Geist findet sich bei *Cyprian*, ep. 57,5; CSEL 3,2, 655,8.

## 1. Das faktische Verhältnis

## a. Das faktische Verhältnis des Papstes zum Konzil

Das Papsttum hat ein Verhältnis nicht nur zu ökumenischen Konzilien, an die man spontan zunächst denkt, sondern auch zu sogenannten partikularen, die man leicht übersieht. Darunter sind zunächst die „hauseigenen“ römischen Synoden zu verstehen, zu deren Merkmalen gehört, dass auf ihnen der Papst eine viel dominierendere Stellung einnahm als die übrigen Metropoliten auf ihren Synoden.<sup>42</sup> Außerdem hat das Papsttum natürlich auch ein Verhältnis zu anderen sogenannten partikularen Synoden. Gleich beim ersten geschichtlich gesicherten Aufkommen der Konzilien überhaupt, beim Streit um den Ostertermin zu Ende des 2. Jahrhunderts, nimmt Papst Viktor ein Verhältnis zu diesen sogenannten Partikularsynoden auf. Um einen gemeinsamen Ostertermin festzulegen, werden auf „Verlangen“ von Papst Viktor weltweit Synoden abgehalten.<sup>43</sup> Voller Bedeutsamkeit für die Zukunft war an dieser Synodalaktion nicht nur der Anspruch des Papstes auf eine Führungsrolle in der Gesamtkirche, sondern auch die Weigerung der unter Polycrates von Ephesus tagenden Synode, die durch die römische Initiative zustande gekommene Regelung anzunehmen. Wir haben es hier mit dem frühesten eindeutigen Autonomieanspruch einer Synode gegenüber dem Papst zu tun. Zum Verhältnis des Papstes gegenüber Partikularsynoden gehören auch die immer wieder von ihm ausgehenden Ermahnungen, Konzilien auf Ebenen unterhalb des ökumenischen Konzils abzuhalten. So schreibt Leo an Anastasius von Thessalonich:

Wer immer von den Brüdern zu einer Synode geladen war, soll hineilen, und niemand soll sich der heiligen Versammlung versagen. Man soll wissen, dass auf ihr vor allem Fragen der Kirchendisziplin zu bestimmen sind. Leichter nämlich wird jedes Versagen vermieden, wenn zwischen den Bischöfen des Herrn häufigere Aussprachen stattfinden und eine Zusammenkunft in Gemeinschaft die Voraussetzung gewährt [...]. Hier können eventuell strittige Fragen so zu Ende gebracht werden, dass keine Spannung mehr zurückbleibt, sondern einzig die Liebe die Brüder untereinander fester verbindet.<sup>44</sup>

Ähnliche Mahnungen, auf Provinzebene Konzilien abzuhalten, gibt es von Innozenz I.<sup>45</sup> Sixtus III. schreibt den illyrischen Bischöfen: „Ein Konzil finde statt, sooft es Anlass dazu gibt.“<sup>46</sup> Von Innozenz gibt es übrigens auch im Zusammenhang der Absetzung des Johannes Chrysostomus die Mahnung beziehungsweise den Wunsch, ein ökumenisches Konzil abzuhalten. Er schreibt an die Gemeinde von Konstantinopel:

<sup>42</sup> Zu Einzelheiten vgl. *Sieben*, Verhältnis zwischen Papst und römischer Synode, 229–264.

<sup>43</sup> „[...] quos ipsi petistis, ut evocarem“ („[Synoden], deren Einberufung ihr von mir verlangt habt“) schreibt Polycrates von Ephesus an Viktor von Rom (*Eusebius*, h.e. V,24,8; GCS 9,1, 493,21).

<sup>44</sup> Ep. 6,5; PL 54, 619B. – Zu Leos positiver Einstellung gegenüber den sogenannten Partikularkonzilien vgl. *Sieben*, Alte Kirche, 104–112; *Wojtowycsch*, Papsttum, 310–318.

<sup>45</sup> Vgl. *Innozenz*, ep. XI; FC 58, 439.

<sup>46</sup> Ep. VIII,2; FC 58, 921.

Was aber sollen wir jetzt im Augenblick dagegen unternehmen? Notwendig ist der Richterspruch einer Synode, von deren Berufung wir schon seit langem sagen, dass sie notwendig ist. Denn sie allein ist es, die die Wogen solcher Stürme zur Ruhe bringen kann. [...] Denn auch wir denken schon lange darüber nach, auf welche Weise die ökumenische Synode berufen werden sollte, damit durch den Willen Gottes die stürmischen Wogen zur Ruhe kommen.<sup>47</sup>

Damit sind wir schon beim Verhältnis des Papstes gegenüber ökumenischen Konzilien angelangt, einem vergleichsweise zentralen und kontroversen Aspekt dieses Verhältnisses.

Mit Blick auf sie verteidigte die katholische Theologie – mit Ausnahme der Gallikaner – bis zum Beginn des vergangenen Jahrhunderts die These, dass die ökumenischen Konzilien auch des Altertums vom Papst einberufen, geleitet und bestätigt wurden. An diesen drei klassischen Papstprivilegien hielt man mit scholastisch-apriorischen spitzfindigen Distinktionen fest,<sup>48</sup> weil man die Oberhoheit des Papstes über das Konzil nicht anders meinte behaupten zu können. Den Durchbruch im Sinne einer unvoreingenommenen Kenntnisnahme des Quellenbefundes leistete schließlich der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk.<sup>49</sup> Inzwischen hat sich in der Frage der klassischen Papstprivilegien gegenüber dem Konzil eine völlig neue Sicht durchgesetzt. 1961 schreibt Hubert Jedin noch eher vorsichtig:

Sicher ist, daß die vom geltenden Kirchenrecht (CIC c. 222) geforderten Merkmale nicht sämtlich von Anfang an bei allen ökumenischen Konzilien eindeutig vorhanden und daß ihre Berufung, Zusammensetzung, Leitung und Approbation den jeweils vorhandenen geschichtlichen Voraussetzungen unterworfen waren. [...] Die Kaiser bzw. ihre Beauftragten sorgten für die äußere Ordnung der ökumenischen Konzilien; die Leitung der Verhandlungen lag bei dazu bestellten Bischöfen; die Vertreter des Bischofs von Rom, der an keinem der alten acht ökumenischen Konzilien persönlich teilnahm, unterschrieben als erste.<sup>50</sup>

1998 urteilt Klaus Schatz mit Blick auf diese klassischen Privilegien:

Weder von „Einberufung“ durch den Papst noch von päpstlicher Konzilsleitung kann im großen und ganzen auf den Konzilien des ersten Jahrtausends die Rede sein. Der Anspruch auf „Bestätigung“ wird zwar durch Rom seit dem 5. Jahrhundert klar erhoben, jedoch nicht ohne weiteres in dieser Form im Osten anerkannt. Sofern dort ein für das Konzil wesentliches Mitwirkungsrecht der päpstlichen Legaten anerkannt wird, hat es meist einen etwas anderen Stellenwert (Rom vertritt die *Communio* des Westens).<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Ep. VI,4; FC 58, 421.

<sup>48</sup> Zur Berufung, zum Vorsitz und zur Bestätigung der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends durch den Papst vgl. *J. Forget*, Conciles VI.VII.VIII, in: DThC 3 (1923) 643–664. Exemplarisch für die Versuche katholischer Theologie, den Vorsitz des Papstes auf dem Konzil von Nicaea zu beweisen, ist der Artikel von *C. A. Kneller*, Das Papsttum auf dem ersten Konzil von Nicaea, in: StML 77 (1909) 503–516. Zur Diskussion über den traditionellen katholischen Konzilsbegriff in dieser Frage vgl. *H.-J. Sieben*, Der dogmatische Konzilsbegriff auf dem Prüfstand der historisch-kritische Methode (1870–1908), in: *Ders.*, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1993, 186–214.

<sup>49</sup> Ebd. 193–197.

<sup>50</sup> *Jedin*, Konzil, 526.

<sup>51</sup> *Kl. Schatz*, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn [u.a.] 1997, hier 14.

Hinzuweisen ist hier auf einen weiteren, von der bisherigen Forschung weitgehend übersehenen Aspekt des Verhältnisses des Papsttums zu den ökumenischen Konzilien: Die Päpste haben sich – besonders deutlich ist das bei den vier ersten ökumenischen Konzilien – für deren Durchsetzung, Implementierung in der Kirche eingesetzt. Erst dadurch wurden das Konzil und die Konzilsinstitution nämlich eigentlich geschichtswirksam.<sup>52</sup> Wir kommen w. u. auf diesen Aspekt zurück.

#### b. Das faktische Verhältnis des Konzils zum Papst

Von zentralem Interesse ist hier natürlich das Verhältnis des ökumenischen Konzils zum Papst; wir dürfen dabei aber nicht übersehen oder vergessen, dass auch die vor-ökumenischen beziehungsweise nichtökumenischen Konzilien in einem Verhältnis zum Papst stehen. Schaut man sich hier exemplarisch für andere das Zeugnis der afrikanischen unter Cyprian abgehaltenen Konzilien an, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass sie sich als eigenständige Autorität betrachteten, die für ihre Gültigkeit keiner Zustimmung des römischen Bischofs bedurften<sup>53</sup>. Das Gleiche gilt für die afrikanischen Konzilien im Zusammenhang mit der Überwindung des Pelagianismus.<sup>54</sup> Auch die nicht-ökumenischen Synoden, die beispielsweise im päpstlichen Vikariat des Illyricums mit Wissen und Wollen des Papstes abgehalten wurden, behielten – trotz aller Pflicht zur Berichterstattung nach Rom – ihre Selbstständigkeit. Die päpstliche Stellungnahme hatte keinen „rechtsbegründenden, sondern nur rechtsbestätigenden Charakter“<sup>55</sup>.

Wie verhalten sich nun die ökumenischen Konzilien gegenüber dem Papst? Wir haben schon erfahren: Der Papst beruft sie weder ein noch leitet er sie. Behandeln sie ihn einfach so wie die übrigen Bischöfe oder Metropolen? Beginnen wir mit der Feststellung, dass die Päpste, wie die übrigen Prälaten, selbstverständlich zu allen ökumenischen Konzilien eingeladen wurden. Sie nahmen aber an keinem der ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends in eigener Person teil, sondern schickten regelmäßig nur Stellvertreter. Leo begründet seine Ablehnung, am Konzil von Chalcedon teilzunehmen: „Der Kaiser lud uns ein, der Synode unsere Gegenwart zu leihen, was weder die Zeitumstände noch die Gewohnheit gestatten.“<sup>56</sup> – Was nun die Stellung der Legaten, der Vertreter des Papstes, angeht,

<sup>52</sup> Vgl. *Sieben, Executrix*.

<sup>53</sup> Zu Einzelheiten vgl. *Wojtowycsch, Papsttum*, 39–57.

<sup>54</sup> Detaillierte Analysen hierzu bei *Wojtowycsch, Papsttum*, 226–264.

<sup>55</sup> Vgl. *Wojtowycsch, Papsttum*, 276; ebd. 270–277 Einzelheiten zum Verhältnis Papst/Konzil im Illyricum.

<sup>56</sup> Ep. 52; ACO II,4, 52,6–9.

so ging ihr Mandat im allgemeinen auf die volle Vertretung des Papstes. Sie waren nicht etwa bloße Beobachter, Berichterstatter oder Korrespondenten. Der Papst war gleichsam in der Person der Legaten anwesend.<sup>57</sup>

Entsprechend verhielt sich das Konzil ihnen gegenüber und räumte ihnen in doppelter Hinsicht eine Sonderrolle ein. Zunächst gewährte es ihnen einen Vorrang in der Sitzordnung. Die Legaten hatten in Chalcedon und im 3. Constantinopolitanum ihren Platz unmittelbar zur Linken des Kaisers oder dessen Stellvertreters. Dass der Platz zur Linken des Kaisers der Ehrenplatz ist und nicht der zur Rechten, ergibt sich aus der Tatsache, dass der Patriarch von Konstantinopel, der für die Ostkirche H $\ddot{o}$ chstrangige, ebenfalls seinen Platz zur Linken des Kaisers hatte, jedoch erst nach den päpstlichen Legaten. Den Streit der Spezialisten, warum sich der Ehrenplatz nicht zur Rechten des Kaisers, sondern zur Linken befindet, können wir auf sich beruhen lassen.<sup>58</sup> Die hervorragende Stellung der Legaten kam au $\ddot{u}$ er durch die Sitzordnung dadurch zum Ausdruck, „dass ihre Briefe und Auftr $\ddot{a}$ ge zuerst vorgelesen wurden und sie ihre Meinung vorbrachten“<sup>59</sup>.

Ein wichtiger Hinweis auf die Sonderstellung der Legaten auf dem  $\ddot{u}$ kumenischen Konzil ist weiterhin die Unterzeichnung der Protokolle. Kann man in Bezug auf das erste Nicaenum noch dar $\ddot{u}$ ber streiten, in welcher Eigenschaft Ossius an erster Stelle unterschreibt, ob als Vertreter des Papstes oder des Kaisers, so gilt f $\ddot{u}$ r die folgenden  $\ddot{u}$ kumenischen Synoden, dass die r $\ddot{o}$ mischen Legaten immer an erster Stelle unterschreiben. So lautet in der 4. Sitzung des 7.  $\ddot{u}$ kumenischen Konzils die Unterschrift des ersten r $\ddot{o}$ mischen Legaten an der Spitze aller  $\ddot{u}$ brigen Unterschriften:

Im Namen des Herrn Jesus Christus. Petrus aus der Barmherzigkeit Gottes Erzpriester der heiligen katholischen Kirche Gottes und Stellvertreter des heiligsten und apostolischen Papstes des  $\ddot{a}$ lteren Rom. Ich nehme alle an (recipiens), die sich von der gottlosen H $\ddot{a}$ resie derer bekehrt haben, die die verehrungsw $\ddot{u}$ rdigen Bilder gem $\ddot{a}$ ß der Lehre und der  $\ddot{U}$ berlieferung unserer heiligen V $\ddot{a}$ ter zur $\ddot{u}$ ckweisen, und billige alles, was vorstehend aufgef $\ddot{u}$ hrt wird, stimme ihm zu und habe es unterschrieben.<sup>60</sup>

Wenn in allen Protokollen des Ephesinum an erster Stelle nicht die r $\ddot{o}$ mischen Legaten unterschreiben, sondern Cyrill von Alexandrien, so ergibt sich dies aus der Tatsache, dass dieser in seiner Person, zumindest in der Sicht Coelestins, Vertreter des Papstes auf diesem Konzil ist.

### c. Ein nicht konfliktfreies Verh $\ddot{a}$ ltnis

Es liegt in der Natur beider Institutionen, die die Tendenz zur Oberherrschaft  $\ddot{u}$ ber die Kirche haben, dass Spannungen zwischen ihnen entstehen.

<sup>57</sup> K. Ruess, Die rechtliche Stellung der päpstlichen Legaten bis Bonifaz VIII, Paderborn 1912, hier 6f.

<sup>58</sup> Einzelheiten bei Ruess, ebd. 11 f.

<sup>59</sup> Ebd. 13.

<sup>60</sup> ACO, ser. sec. III,2, 489,2–7.

Sie treten mit den Konzilien von Ephesus und Chalcedon offen an den Tag. Obwohl Papst Coelestin das bevorstehende Konzil durchaus auch als gemeinsame Aufgabe bezeichnen konnte,<sup>61</sup> erwartet er von ihm im Grunde nichts anderes als die Ratifizierung des bereits in Rom gefällten Urteils gegen Nestorius. Entsprechend traten seine Legaten auf dem Konzil auf.<sup>62</sup> Doch das Konzil selbst<sup>63</sup>, allen voran der vom Papst mit der Leitung beauftragte Cyrill von Alexandrien, machte sich diese Sicht keineswegs zu eigen, sondern bestand auf der Autonomie seiner Entscheidung<sup>64</sup>. Immerhin hatte die Formel, mit der Nestorius noch vor der Ankunft der römischen Legaten verurteilt worden war, das Gewicht der römischen Vorentscheidung gebührend herausgestellt. Die Synode sah sich, heißt es hier, zur Verurteilung „gedrängt einerseits durch (*apo*) die Kanones, andererseits durch (*ek*) den Brief“ des Papstes.<sup>65</sup> Gerade durch die Parallelisierung dieses Briefes mit den Kanones wurde Rom zwar nicht die eigentliche Entscheidung, aber doch die maßgebende Orientierung für dieselbe zugeschrieben.

Ephesus II, die sogenannte Räubersynode, nimmt sich angesichts dieses ersten geglückten Versuchs, den römischen Führungsanspruch auf einem ökumenischen Konzil zur Geltung zu bringen, aus wie eine konzertierte Aktion, Ephesus I, die ökumenische Synode von 431, nicht zum Präzedenzfall werden zu lassen. Die Gefahr, dass es ein solcher wurde, war nicht aus der Luft gegriffen. Schon hatte Leo, noch gewisser der Privilegien seines Stuhles als sein Vorgänger und vor allem entschlossener, sie in die Tat umzusetzen, den Brief verfasst (*Tomus Leonis*), auf den das vom Kaiser im Streit um Eutyches einberufene Konzil verpflichtet werden sollte.<sup>66</sup> Der vom Kaiser eingesetzte Konzilspräsident Dioskur von Alexandrien wusste sich offensichtlich nicht anders zu helfen, als systematisch die Verlesung dieses Briefes zu verhindern. *Roma locuta*, aber die Stimme der Legaten wurde bis auf das laute *Contradicitur* eines von ihnen, nämlich des Diakons Hilarus, unterdrückt.

So kam es zu dem für die weitere Entwicklung des Verhältnisses Papst/Konzil außerordentlich folgenreichen Schritt: Der Papst nahm, noch bevor der für ihn günstige Machtwechsel in Konstantinopel (von Kaiser Theodosius II. zu Kaiser Marcian) stattfand, die Appellation der in Ephesus II verurteilten Bischöfe an und erklärte die ökumenische Synode für null und nichtig.<sup>67</sup> Der neue Kaiser Marcian ließ zwar das von Leo verworfene zweite Ephesinum fallen, bestand aber auf der *via concilii* zur Lösung der anstehenden Fragen. Leo dagegen hielt ein neues Konzil nicht nur für überflüssig-

<sup>61</sup> Ep. ad Conc. Ephes.; ACO I,2, 22f.

<sup>62</sup> ACO I,1,3, 60. – Zu den Versuchen sowohl der Legaten als auch des Konzils, sich als entscheidende Instanz ins Spiel zu bringen, vgl. *Wojtowycsch*, Papsttum, 289–296.

<sup>63</sup> Vgl. A. de Halleux, La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431), in: *ETHL* 69 (1993) 48–87.

<sup>64</sup> Vgl. ACO I,2,3, 63f.

<sup>65</sup> ACO I,1,2, 54 (lateinisch): „tam ex canonibus quam ex epistula“; vgl. auch ACO I,3, 3.

<sup>66</sup> Vgl. ACO II,1,1, 24–33.

<sup>67</sup> Vgl. ACO II,4, 28,1–5.

sig, sondern für gefährlich. Doch er passte sich geschmeidig dem Konzilsplan des Kaisers an und gab seinen Legaten entsprechende Instruktionen mit auf ihren Weg nach Chalcedon.<sup>68</sup>

Der zum ersten Mal in der Geschichte erhobene Anspruch auf den Konzilsvorsitz, wahrgenommen von seinen Legaten, war dabei kaum prinzipiell gemeint, sondern dadurch bedingt, dass die Inhaber der übrigen Sitze zur Zeit kompromittiert waren. Entsprochen wurde dem Anspruch übrigen lediglich auf der dritten Sitzung.<sup>69</sup>

Gleich zu Beginn der ersten Sitzung machten die Legaten durch ihre ultimative Forderung, Dioskur als Angeklagten zu behandeln, nicht nur deutlich, dass in den Augen Roms das Urteil schon gesprochen war, sondern auch, worin der eigentliche Fehler der „Räubersynode“ bestanden hatte, darin nämlich, dass die Stimme des Papstes in einem ökumenischen Konzil unterdrückt worden war.<sup>70</sup>

Ein solcher Skandal sollte sich in Chalcedon nicht wiederholen. In der Tat kam es an entscheidender Stelle des Konzils zur Verlesung des *Tomus Leonis*.<sup>71</sup> Aber wiederum, wie schon in Ephesus I, klappten die Meinungen über die Bedeutung dieses Vorgangs auseinander. Der Papst sah in ihm die offizielle Mitteilung der römischen Glaubensentscheidung an das Konzil, die letztlich nicht in Frage gestellt, sondern nur rezipiert werden konnte. Das Konzil bestand dagegen auf seinem originären Recht, selbst die Glaubensfrage zu entscheiden und den *Tomus Leonis* erst nach entsprechender Prüfung als Glauben der Kirche zu rezipieren.<sup>72</sup> Die große Differenz zwischen dem Selbstverständnis des Konzils und seiner Einschätzung durch die römischen Legaten zeigt sich unter anderem auch in der Formel, mit der sie Dioskur verurteilten. Eigentlicher Urheber der Sentenz war für die Legaten der Papst, nicht das Konzil.<sup>73</sup> Das Konzil sah dagegen in der Absetzung des alexandrinischen Patriarchen sein eigenes Werk.

Die Zeugnisse, die die Rivalität zwischen Papst und Konzil um die letztinstanzliche Leitung der Kirche belegen, ließen sich für die weitere Geschichte des Verhältnisses zwischen den beiden Institutionen leicht vermehren. Doch wir brechen hier ab, weil wir in unserem Zusammenhang nur auf einige ausgewählte Fälle eingehen können. Festzuhalten ist nur noch, dass es, wie angedeutet, zwar zu Spannungen im Verhältnis beider Institutionen kommt, nicht jedoch zum totalen Konflikt oder Bruch. Dies wird dadurch verhindert, dass beide Institutionen, Papst und Konzil, im Rahmen der

<sup>68</sup> Vgl. P. Th. Camélot, Ephesus und Chalcedon, Mainz 1963, 143.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> ACO II,3,1, 40: „[...] synodum ausus est facere sine auctoritate sedis apostolicae, quod nunquam factum est nec fieri licuit“. – Zur Interpretation dieses nicht ganz eindeutigen Satzes vgl. Wojtowycsch, Papsttum, 334–336.

<sup>71</sup> Vgl. ACO II,3,2, 14,23.

<sup>72</sup> Vgl. ACO II,1,2, 81.

<sup>73</sup> Vgl. ACO II,3,2, 46: „Leo per nos et per praesentem sanctam synodum“.

Reichskirche existieren, und jede auf ihre Weise vom Kaiser abhängt. Keine von ihnen kann und will sich im ersten Jahrtausend von dieser dritten Macht, dem Kaiser, emanzipieren. Das hat zur Folge, dass keine von ihnen faktisch die Oberhand über die je andere gewinnt.

## 2. Das explizit benannte Verhältnis

Beide, der Papst und das Konzil, haben nicht nur de facto Beziehungen zueinander, wie im vorausgehenden Abschnitt angedeutet wird, sondern sie haben dieses Verhältnis zueinander auch explizit in Texten verschiedener Natur näher gekennzeichnet. Damit wollen wir uns im Folgenden befassen.

### a. Texte der Konzilien über ihr Verhältnis zum Papst

Beginnen wir dieses Mal mit den Konzilien. Das Konzil von Sardika (342) enthält die erste und auf lange Zeit einzige Konzilsaussage über das Verhältnis eines Konzils zum Papst. Sein dritter Kanon lautet:

Bischof Ossius sagte: [...] Wenn aber ein Bischof verurteilt worden ist wegen irgendeiner Sache und glaubt, guten Grund (dafür) zu haben, dass noch einmal ein Urteil durchgeführt wird, so wollen wir, wenn ihr zustimmt, das Andenken des heiligsten Apostels Petrus ehren: Es soll entweder von denen, die (den Fall) untersucht haben, oder von den Bischöfen, die in der nächstgelegenen Provinz wohnen, dem römischen Bischof geschrieben werden; wenn er entschieden hat, das Urteil solle erneuert werden, so soll dies geschehen, und er soll die Richter bestellen; wenn er aber bei der Prüfung zu dem Schluss gelangt, dass der Fall so beschaffen ist, dass das, was entschieden worden ist, nicht noch einmal aufgenommen wird, dann soll, was er beschlossen hat, endgültig feststehen.<sup>74</sup>

Die Vorlage hierzu lieferte Papst Julius. Die Beschwerde der östlichen Bischöfe, er habe nicht das Recht gehabt, Athanasius zu rehabilitieren, weist Julius mit dem Hinweis zurück, sie selbst hätten zuerst gegen das Recht verstoßen, indem sie den Bischof von Alexandrien, immerhin Inhaber eines apostolischen Stuhles, ohne seine, des Papstes, Mitwirkung verurteilt hätten. Der zitierte Kanon schlägt für diesen und ähnliche Fälle eine rechtliche Lösung vor. Er macht den Papst zwar nicht zu einem Appellationsforum im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern bloß zu einer „Quasiappellationsinstanz“, wie man es formuliert hat,<sup>75</sup> wird er doch nicht ausdrücklich als höhere Instanz bezeichnet. Er entscheidet darüber, ob Synodalurteile endgültig sind oder ob neu verhandelt werden muss. Begründet wird diese Oberaufsicht über das Konzilswesen mit dem Hinweis auf die *memoria Petri*: Rom ist die Stadt der Apostelgräber und der Ort, an dem in besonderer Weise über die apostolische Ordnung der Kirche in

<sup>74</sup> Sardica, Kanon III; EOMJA I,2, 456,14. Vgl. auch die den Kanon III erklärenden und näher ausführenden Kanones IV und V, ebd. 457,32 und 460,33. Zur Interpretation dieser sogenannten Appellationskanones vgl. K. M. Girardet, Appellatio. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts, in: Hist. 23 (1974) 98–127; Wojtowysch, Papsttum, 111–116.

<sup>75</sup> Vgl. K. M. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1957, 128.

ökumenischer Verantwortung gewacht wird.<sup>76</sup> Die in Sardica getroffene erste rechtliche Fixierung des Verhältnisses Konzil/Papst stellt eine komplizierte Kompromisslösung dar, die keine Seite befriedigte. Den Päpsten bedeuteten die Appellationskanones zu wenig an Einflussmöglichkeiten, den Konzilien, vor allem den griechischen und den afrikanischen, schon zu viel.<sup>77</sup>

Kein Konzil wie im vorausgehenden Fall, sondern mehrere Historiker formulierten einen Text über die Beziehung eines Konzils zum Papst, der ebenso wie der vorgenannte durch den Präzedenzfall des Julius angeregt ist. Dieser hatte geschrieben: Im Falle des Athanasius

hätte uns allen geschrieben werden müssen, damit so von allen bestimmt worden wäre, was rechtens ist. Denn es waren Bischöfe, denen Leid zugefügt wurde, und nicht irgendwelche Kirchen, die zu leiden hatten, sondern solche, die von den Aposteln höchstpersönlich unterwiesen worden waren.<sup>78</sup>

Der Kirchenhistoriker Sokrates (\* nach 381, † nach 439) sieht in diesem Vorgehen der östlichen Bischöfe einen „kirchlichen Kanon“ verletzt und schreibt:

Auch Julius, der Bischof des sehr großen Rom, war nicht anwesend [bei dem Urteil über Athanasius; H.-J. S.] und er hatte auch keinen Stellvertreter geschickt, obwohl doch ein kirchlicher Kanon befiehlt, dass die Kirchen nicht gegen die Meinung des römischen Bischofs urteilen dürfen (τὰς ἐκκλησίας κανονίζεσθαι).<sup>79</sup>

Die *Historia tripartita* verweist in ihrer lateinischen Übersetzung des Sokrates ebenfalls auf die Existenz eines „kirchlichen Kanons“, jedoch in einer auf das Verhältnis Konzil/Papst zugespitzten Formulierung:

Auch Julius, der Bischof des sehr großen Rom, war nicht dabei, und er hatte auch keinen Stellvertreter geschickt, obwohl doch ein kirchlicher Kanon bestimmt, dass ohne die Stellungnahme des römischen Pontifex keine Konzilien abgehalten werden dürfen (non oportere praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari).<sup>80</sup>

Zu den Stellungnahmen von Konzilien über ihr Verhältnis zum Papst kann man auch den Brief des Konzils von Chalcedon an Papst Leo nach dem Ende dieses Konzils rechnen. Interessant ist hier, dass die Briefschreiber bei aller Anerkennung der Führungsrolle Leos<sup>81</sup> gegenüber diesem Konzil auf der Selbstständigkeit ihrer Glaubensentscheidung bestehen<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. *Sozomenus*, h.e. 3,8,5; FC 73,358,14: „Gedächtnisstätte der Apostel und Hauptstadt der Frömmigkeit“.

<sup>77</sup> Vgl. auch *H.-J. Sieben*, Die sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: *Ders.*, Partikularsynode, 193–228.

<sup>78</sup> FC 58, 127.

<sup>79</sup> h.e. 2,8, 4; GCS NF 1,97, 17–20. – Nach *H. Ohme*, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin/New York 1998, 576, bezeichnet κανὼν ἐκκλησιαστικός nicht die Entscheidungen von Synoden, „vielmehr wird der im absoluten Sinn gebrauchte Begriff ὁ κανὼν, der mit ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός (ebenfalls) identisch ist, als Inbegriff des in der Kirche Maßgeblichen und Normativen benutzt [...]. Diese Richtschnur normiert und prägt das kirchliche Leben und liegt den synodalen Entscheidungen voraus.“

<sup>80</sup> *hist.trip.* 4,9,4; CSEL 71, 165,17–21.

<sup>81</sup> Vgl. ACO III,2, 93,30–31: „Quibus [d. h. den Konzilsvätern] tu quidem sicut membris caput praeras in his qui tuum tenebant ordinem benevolentiam praefereus [...]“

<sup>82</sup> Vgl. in diesem Sinn das ganze erste Kapitel des Briefes, ebd. III,2, 93,11–33. *Wojtowysch*,

Betonen die vorausgehenden Texte die Rechte des Papstes gegenüber dem Konzil, so der folgende aus dem 2. Konzil von Konstantinopel (553) – umgekehrt – dessen Pflicht, am Konzil des Kaisers Justinian teilzunehmen. Angesichts der Tatsache, dass die Kirche die Lösung ihrer Probleme nur auf Konzilien finden kann, wie ausführlich dargelegt wird<sup>83</sup>, stellt die Abwesenheit des Vigilius, weil sie eine Pflichtverletzung darstellt, ein Ärgernis für die Kirche dar<sup>84</sup>.

Das letzte der gemeinsam von Ost und West gefeierten Konzilien, das 2. Nicaenum, zählt unter die für die Gültigkeit einer ökumenischen Synode notwendigen Kriterien auch die Teilnahme des römischen Bischofs. Die Ikonoklastensynode von Hiereia dürfe nicht als ökumenisch anerkannt werden, weil sie von den Vorstehern der übrigen Kirchen nicht rezipiert wurde.

Sie hatte nämlich den damaligen römischen Papst beziehungsweise die Priester seiner Umgebung nicht als Mitarbeiter, weder durch Stellvertreter noch durch eine Enzyklika, wie es bei den Synoden Gesetz ist. Auch hatte sie nicht die Patriarchen des Ostens, nämlich Alexandriens, Antiochiens und der heiligen Stadt beziehungsweise die Geistlichen und Oberpriester ihrer Umgebung als Zustimmende.<sup>85</sup>

Was ist unter „Mitwirkung“ (συνέργεια) des Papstes im Unterschied zur „Zustimmung“ (συμφοροῦντες) der übrigen Patriarchen näher zu verstehen? Vittorio Peri versteht darunter ein Zusammenwirken von Papst und Konzil auf derselben Ebene.<sup>86</sup> Nur wenn dieses gemeinsame Wirken gegeben sei, könne von einem ökumenischen Konzil die Rede sein. Vielleicht braucht man jedoch nicht so weit zu gehen wie der italienische Kirchenhistoriker. Vielleicht ist hier doch nicht eine Parallelisierung beider Instanzen, des Konzils und des Papstes, gemeint, sondern wird lediglich eine Sonderrolle des Papstes unter den fünf Patriarchen zum Ausdruck gebracht. Sein Beitrag hat für die Gültigkeit eines ökumenischen Konzils eine spezifische Bedeutung, wie sie von den übrigen Patriarchen nicht ausgesagt werden kann. Die oben zitierte Formulierung unterscheidet zwei Formen der „Mitwirkung“ des Papstes: Entweder er schickt einen Stellvertreter oder er schreibt einen Brief an das Konzil. Natürlich schließen sich die beiden Formen nicht gegenseitig aus. Der Papst kann einen Stellvertreter mit einem

---

Papsttum, 342: „Ihrem Eigenverständnis nach kam den Bischöfen nämlich sowohl aufgrund ihres Amtes als auch deshalb, weil sie im Namen des Herrn versammelt waren, eine vom römischen Bischof durchaus unabhängige Autorität zu.“

<sup>83</sup> COGD I, 168,49–54 (nach dem Hinweis auf das Vorbild des Apostelkonzils): „Aber auch die heiligen Väter, die sich im Laufe der Zeit in vier heiligen Konzilien versammelten, haben nach alten Vorbildern gemeinsam über die jeweiligen Häresien und Fragen entschieden; denn es galt ihnen als gewiss, dass in gemeinsamen Verhandlungen bei Vorlage der Fragen, die von beiden Seiten her zu erörtern sind, das Licht der Wahrheit die Finsternis der Lüge vertreibt. Einen anderen Weg dafür, dass die Wahrheit in gemeinsamen Verhandlungen einer Glaubensangelegenheit offenbar wird, gibt es nämlich nicht; denn ein jeder bedarf der Hilfe des Nächsten [...]“

<sup>84</sup> Ebd. 168,37–49.

<sup>85</sup> *Mansi* 13, 28E–209A.

<sup>86</sup> V. Peri, *I concili e le chiese*, Rom 1965, 29.

Brief an das Konzil entsenden. All dies gehört zum Gewohnheitsrecht der ökumenischen Konzilien.

Einen interessanten Passus über das Verhältnis des Konzils zum römischen Bischof enthält auch Kanon 21 des Konzils von Konstantinopel (869/70). Nach Mahnungen zur Ehrfurcht gegenüber dem römischen Bischof und den übrigen Patriarchen heißt es speziell vom ökumenischen Konzil:

Ist ferner eine ökumenische Synode versammelt und es gibt auch über die heilige römische Kirche irgendeine Zweideutigkeit und Kontroverse (*ambiguitas et controversia*), so muss man ehrfürchtig und mit gebührender Hochachtung das vorgelegte Problem allseitig bedenken und eine Lösung akzeptieren, die einem selbst oder anderen zum Erfolg verhilft. Man darf jedoch nicht einfach frech ein Urteil gegen die Hohenpriester des Alten Rom schleudern.<sup>87</sup>

Der Text zielt auf das Verhalten des Photius gegenüber dem Papst und kritisiert es. Der Passus ist jedoch so vage formuliert, dass seine Auslegung strittig ist. Martin Jugie hält den Kanon für einen der wichtigsten des Konzils<sup>88</sup> und interpretiert ihn: „Le concile affirme que l’Eglise Romaine et son chef ne peuvent être jugés par aucune autorité ecclésiastique, pas même par un concile oecuménique [...]“.<sup>89</sup> Für Daniel Stiernon hebt der zweite Teil von Kanon 21 den römischen Primat hervor.<sup>90</sup> Im Übrigen stelle das ganze Konzil eine Affirmation des römischen Primates dar.<sup>91</sup> Wilhelm de Vries interpretiert den Kanon nuancierter. Nach ihm verurteilt der Kanon zwar das Vergehen des Photios gegen den Papst, er erkenne aber die Möglichkeit an,

das es auf einer ökumenischen Synode zu Kontroversen über die römische Kirche kommt. Aber auch in diesem Fall soll niemand *audacter* gegen die *summi pontifices* des alten Rom ein Urteil fällen. Man kann nicht sagen, dass sich hier das Konzil den römischen Standpunkt von der Unangreifbarkeit des römischen Stuhles einfach zu eigen macht [...].<sup>92</sup>

Nach Peter Gemeinhardt, dem Herausgeber der Texte des 4. Konzils von Konstantinopel im Rahmen der COGD, bestätigt der Kanon Roms „Ehrenprimat“ und bestimmt die Pentarchie und damit das ökumenische Konzil zum „endgültigen Richter“ über Streitigkeiten in der Kirche,<sup>93</sup> ohne freilich seine Interpretation am Text des Kanons genauer festzumachen.

<sup>87</sup> COGD II,1, 44,794–799.

<sup>88</sup> Constantinople (IV<sup>e</sup> concile de), in: DThC 3 (1938) 1273–1307, hier 1292.

<sup>89</sup> Ebd. 1295.

<sup>90</sup> Constantinople IV, Paris 1967, 140: „[le canon 21] met en lumière la primauté du siège Romain“.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 143.

<sup>92</sup> Die Struktur der Kirche gemäß dem vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), in: AHP 6 (1968) 7–42, hier 29.

<sup>93</sup> COGD 2,1, 7: „Canon 21 confirms Rome’s primacy in honour [...]; an ecumenical synod could nevertheless – with due respect – judge over the Roman church. The papal claim to primacy was thereby framed within the structure of the pentarchy, so that a general council remained the final arbiter.“

## b. Texte der Päpste über ihr Verhältnis zu den Konzilien

Wie formulieren schließlich die Päpste ihr Verhältnis zu den Konzilien, speziell zu den ökumenischen? Da es in unserem Zusammenhang um die Frage nach dem Verhältnis des Papstes zu den Konzilien als solchen geht, bleiben im Folgenden die zahllosen Bekenntnisse der Päpste zu diesem oder jenem einzelnen Konzil, auch die zur Liste der in der Kirche rezipierten, außer Betracht.

Wir haben weiter oben schon den wichtigen Passus von Papst Julius zitiert, in dem er zumindest auf einem Mitspracherecht besteht, wenn es um synodale Verurteilung eines der Vorsteher der apostolischen Kirchen geht. Einen entscheidenden Schritt weiter geht Papst Damasus. Er erkennt das arianische Konzil von Rimini (359) mit der Begründung nicht an, es habe diesem – neben anderen – der römische Bischof, „dessen Meinung vor allen hätte erwartet werden müssen“, seine Zustimmung verweigert.<sup>94</sup> Das ist in etwa die Position, die auch in dem weiter oben von den Kirchenhistorikern erwähnten Kanon vertreten wird: Ohne den römischen Bischof gibt es kein gültiges, bindendes ökumenisches Konzil.

Während Damasus in seinem Brief an die illyrischen Bischöfe gewissermaßen in einem Nebensatz die These aufstellt, dass es kein gültiges ökumenisches Konzil ohne den Papst gebe, behauptet seine römische Synode von 382 im sogenannten *Decretum Damasianum* nicht nur in einem Neben-, sondern in einem Hauptsatz, dass das Papsttum seine Existenz nicht den Konzilien verdanke:

[...] obwohl es für die ganze über den Erdkreis zerstreute katholische Kirche ein einziges Brautgemach Christi gibt, [ist] dennoch die heilige römische Kirche durch keine Entscheidungen der Synoden den übrigen Kirchen vorgezogen [...], sondern [erhielt] durch die evangelische Stimme unseres Herrn und Erlösers den Vorrang [...], der sagte: ‚Du bist Petrus [...]‘ (Mt 16,18f.).<sup>95</sup>

Das Papsttum haben nicht die Konzilien eingesetzt, sondern Christus selbst hat es gestiftet. Ist damit nicht auch mittelbar gesagt, dass die Konzilien nicht über dem Papst stehen, sondern umgekehrt?

Bonifaz I. (418–422) präzisiert den Text des Damasus. Nachdem er zunächst allgemein auf den Vorrang des römischen Stuhles hingewiesen hat,<sup>96</sup> fährt er fort:

<sup>94</sup> FC 58, 199. – *Wojtowycsch*, Papsttum, 85–87, warnt zu Recht vor einer Überinterpretation der Stelle im Sinne einer völlig neuen Konzeption des Verhältnisses Papst/Konzil durch Damasus; vgl. ebd. 145–147.

<sup>95</sup> FC 58, 277 und 279. – Diese Affirmation des *Decretum Damasianum* wird auch von der zwischen 419 und 451 entstandenen *Praefatio longa de Nicaeno concilio necnon de ecclesia Romana* (EOMJA I, 155–163) übernommen. Auf dem Konzil, heißt es dort, seien einige „Regeln“ erlassen worden, die die Kirche rezipiert habe. Der Text fährt fort: „Sciendum sane est, ab omnibus catholicis, quoniam sancta ecclesia Romana nullis synodicis decretis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtenuit“ (ebd. 156,9–13). Es folgt das Zitat von Mt 16,18f.

<sup>96</sup> Ep. IX,1, FC 58, 703: „Die Einrichtung der gesamten Kirche nahm ihren Anfang mit dem Amt des seligen Petrus. In ihm besteht ihre Leitung und ihre Gesamtheit. Denn von ihm als Quelle ergoss sich bei der wachsenden Pflege der Religion die kirchliche Ordnung über alle Kirchen.“

Die Anordnungen der nicaenischen Synode bezeugen nichts anderes, so dass diese nichts über ihn festzusetzen wagte, sah sie doch, dass ihm nichts Weiteres mehr über seine schon bestehende Bedeutung hinaus übertragen werden könne. Sie wusste, dass ihm schon alles durch das Wort des Herrn (vgl. Mt 16,18) verliehen worden war.<sup>97</sup>

Bonifaz interpretiert hier das Schweigen des Konzils von Nicaea über die Stellung der römischen Kirche als stillschweigende Anerkennung ihres Vorrangs. Gemeint ist: Die untergeordnete Instanz kann keine Verordnung über die übergeordnete erlassen. Mit den „Anordnungen“ der nicaenischen Synode ist natürlich Kanon VI gemeint, wo das Konzil in der Tat eine Verordnung über Alexandriens Vollmacht enthält, diese mit derjenigen Roms vergleicht, aber nichts über Rom selbst anordnet.<sup>98</sup> Weil die Päpste Nachfolger Petri sind und dieser vom Herrn selbst über alle anderen Apostel und Kirchen gestellt wurde, „wagte“ das Konzil von Nicaea nichts über die römische Kirche anzuordnen. Das ökumenische Konzil stand seinem Rang nach nämlich unter dem Papst.

Die Tatsache, dass die Päpste von Damasus an sich immer deutlicher als den Konzilien übergeordnet betrachteten, bedeutete indes keineswegs, dass sie in den Konzilien nur noch vom Papsttum total abhängige, keineswegs mehr eigenständige Instanzen sahen. Ein besonders deutlicher Zeuge ist hier Leo, der zwar die Definition des Konzils von Chalcedon als Übernahme seiner Glaubensentscheidung (*Tomus ad Flavianum*) betrachtet, dennoch aber das Konzil selbst nach anfänglichem Schwanken als völlig selbstständige Instanz sieht und sich für dasselbe tatkräftig einsetzt.<sup>99</sup>

Einen weiteren wichtigen, wenn wir recht sehen, in der Forschung bisher übersehenen Aspekt des Verhältnisses Papst/Konzil bringt schließlich Gelasius (492–496) in seinem Brief an die dardanischen Bischöfe zur Sprache. Nach diesem Papst gehört es zu den Pflichten des Apostolischen Stuhles, dafür zu sorgen, dass die von den ökumenischen Konzilien aufgestellten Bestimmungen und Anordnungen durchgeführt und in die Tat umgesetzt werden. Ob dieses Verhältnis des Papstes zum Konzil mit seiner von den Päpsten Damasus, Innozenz und Bonifatius zumindest implizit behaupteten Überordnung über das Konzil zusammenhängt, kann hier offen bleiben. Es genügt, dieses Verhältnis des Papstes zum Konzil, eben seinen faktischen und von ihm geschuldeten Einsatz für seine Verwirklichung, deutlich zu benennen. Er bringt das, was – seiner Meinung nach – seine Vorgänger immer schon getan haben, nämlich sich für die Durchsetzung ökumenischer

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Nicaea, Kanon VI; COGD I, 23.

<sup>99</sup> Vgl. die bei *Wojtowycsch*, Papsttum, 346–349, aufgeführten Belege, vor allem ep. 162, ACO II,4, 106,35–107,1: „De rebus et apud Nicaeam et apud Calchedonem, sicut deo placuit, definitis nullum audeamus inire tractatum, tamquam dubia vel infirma sint, quae tanta per sanctum spiritum fixit auctoritas“; vgl. auch *Wojtowycsch*, Papsttum, 348: „Neben der Lehrautorität des Apostolischen Stuhles stand damit als eigenständiger Garant für Richtigkeit und Bestand des Chalcedonense die Übereinstimmung der Kirche im Bekenntnis zu dem Konzil.“

Konzilien einzusetzen, auf den Begriff. Die *Sedes apostolica* ist eine *executrix*, eine „Durchsetzerin“ von ökumenischen Konzilien.<sup>100</sup>

Das Papsttum geht nicht auf die Konzilien zurück; es ist ihnen übergeordnet, es setzt sich für ihre Verwirklichung ein. Nennen wir, ohne nach Vollständigkeit zu streben, noch zwei weitere Texte über das Verhältnis des Papsttums zu den Konzilien. In seinem Brief an den Patrizier Valerian weist Pelagius I. (555–561) zunächst darauf hin, dass eine Partikularsynode kein Urteil über ein ökumenisches Konzil fällen darf. Dann heißt es weiter:

Sondern jedesmal, wenn jemandem irgend ein Zweifel wegen eines allgemeinen Konzils auftaucht, kommen – um über das, was sie nicht verstehen, Aufschluss zu erhalten – entweder diejenigen, die für ihre Seele das Heil ersehnen, von sich aus zu den Apostolischen Stühlen, um Aufschluss zu erhalten, oder [aber] es ist notwendig, dass sie von eben diesen apostolischen Stühlen entweder auf jede mögliche Weise zum Heil gezogen werden, wenn sie [...] so hartnäckig und widerspenstig sein sollten, dass sie nicht belehrt werden wollen, oder dass sie gemäß den Kanones<sup>101</sup> durch die weltlichen Gewalten niedergehalten werden, damit sie nicht für andere ein Verderben sein können.<sup>102</sup>

Ganz gleich, ob hier alle apostolischen Stühle gemeint sind oder nur der römische – dieser ist jedenfalls eingeschlossen in die gegebene Anweisung: Ihm oder ihm allein obliegt die Interpretation eines ökumenischen Konzils. Historischer Hintergrund dieser Bestimmung sind natürlich die Probleme der Interpretation des zweiten Konzils von Konstantinopel.<sup>103</sup>

Wir machen jetzt zeitlich einen großen Schritt und nähern uns damit dem Ende des 1. Jahrtausends, des von uns berücksichtigten Zeitabschnittes. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Photius verteidigt Papst Nikolaus (858–867) in seinem Brief an Kaiser Michael<sup>104</sup> zunächst die Unabhängigkeit der *sedes apostolica* gegenüber den ökumenischen Konzilien, wie das auch schon Papst Damasus getan hatte:

[...] die Privilegien der römischen Kirche, die durch den Mund Christi im seligen Petrus bestätigt, in der Kirche selbst angewandt wurden, von alters her beachtet und von den heiligen allgemeinen Synoden gefeiert und von der gesamten Kirche immer verehrt wurden, können in keiner Weise vermindert werden [...]<sup>105</sup>.

Dabei beansprucht Nikolaus für den Apostolischen Stuhl das gleiche Privileg, das auch den Entscheidungen der ökumenischen Konzilien gerade nach

<sup>100</sup> Ep. 26,9; Ausg. *Thiel*, 418: „Ponamus autem, etiamsi nulla synodus praecessisset, cuius apostolica sedes fieret executrix, cum quibus erat Acacio synodus ineunda?“ Vgl. auch schon vorher *Gelasius* als mutmaßlicher Schreiber Felix' II, ep. 17,2; Ausg. *Thiel*, 275: „[...] apostolica sedes,] quae nunc executrix utique saepe dicti Chalcedonensis concilii pro fide catholica tunc probari non defuit“; bezüglich des Einsatzes für das Konzil vgl. *Sieben, Executrix*, 43–51.

<sup>101</sup> Synode von Antiochien (341), Kanon V, zitiert auf dem Konzil von Chalcedon, ACO III,2, 124.

<sup>102</sup> Ep. 59; Ausg. *P. M. Gassó* 158, 36–45.

<sup>103</sup> Vgl. *F. X. Murphy/P. Sherwood*, Konstantinopel II und III, Mainz 1990, 142–159.

<sup>104</sup> Vgl. zu diesem Brief *S. Vacca*, *Prima sedes a nemine iudicatur: genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Rom 1993, 112: „La lettera potrebbe essere considerata la sintesi o un trattato completo, e pienamente elaborata dell'assioma *Prima sedes a nemine iudicatur* al punto che potrebbe essere definita la *Collezione canonica* sull'ingiudicabilità papale.“

<sup>105</sup> MGH. Ep. VI, 474,35–38.

Ansicht der Päpste Leo und Gelasius zukommt: ihre Endgültigkeit, ihre Irretraktabilität.

Denn da nach den Kanones<sup>106</sup> das Urteil niedrigerer [Instanzen] dahin zu überweisen ist, wo eine größere Autorität ist, um [es] nämlich aufzuheben oder zu bekräftigen: so ist es in der Tat offensichtlich, dass<sup>107</sup> das Urteil des apostolischen Stuhles, über dessen Autorität hinaus es keine größere gibt, von niemandem erneut erörtert werden darf und „dass<sup>108</sup> es keinem erlaubt ist, über sein Urteil zu urteilen. Denn die Kanones wollten, dass man an ihn aus jedem beliebigen Teil der Welt appelliere; von ihm aber zu appellieren soll niemandem erlaubt sein.“<sup>109</sup>

Weiter: Indem Nikolaus für den Papst das ausschließliche Recht, Konzilien einzuberufen, beansprucht, geht er noch einen Schritt weiter als seine Vorgänger in der Behauptung der Überordnung des Papstes über die Konzilien. Für seine Position zum Verhältnis Papst/Konzil stützt er sich nicht nur auf echte Texte seiner wirklichen Vorgänger, sondern auch auf gefälschte angeblicher Vorläufer. *Auctoritates*, Belegzitate wie „[...] weder vom Kaiser noch vom ganzen Klerus noch von Königen noch vom Volk, wird der Richter gerichtet werden“ beziehungsweise „Der erste Sitz wird von niemandem gerichtet werden“<sup>110</sup> sind in der Tat Fälschungen. Der erste unechte Beleg für die Unterordnung der Konzilien unter den Papst stammt aus dem apokryphen *Constitutum Silvestri*<sup>111</sup>, einer symmachianischen Fälschung aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts<sup>112</sup>, der zweite aus der Synode von Sinvessa<sup>113</sup>, ebenfalls einer symmachianischen Fälschung aus derselben Zeit und aus derselben Fälscherwerkstatt wie das *Constitutum Silvestri*<sup>114</sup>. Dem aus dem *Constitutum Silvestri* zitierten Satz geht im Übrigen in der „Quelle“ unmittelbar die Bemerkung voraus: „Niemand wird den ersten Sitz richten, denn alle Sitze verlangen vom ersten Sitz Gerechtigkeit.“ Die zur stereotypen Formel gewordene Sentenz aus der Synode von Sinvessa, der ein außerordentlicher Erfolg beschieden war<sup>115</sup>, geht unter anderem in das *Decretum Gratiani* ein<sup>116</sup> und startet von hier

<sup>106</sup> Zum Folgenden vgl. Kanon IX des Chalcedonense; COGD I, 142.

<sup>107</sup> Zum Folgenden vgl. *Bonifatius I*, ep. IX,1 (Text siehe oben bei Anm. 18).

<sup>108</sup> *Gelasius*, ep. 26,5; Ausg. *Thiel*, 399.

<sup>109</sup> Ep. 88; MGH. Ep VI, 480,25–29.

<sup>110</sup> Ep. 88; MGH. Ep VI, 465,15 f. und 466,22 f.

<sup>111</sup> *Gesta c. 20*; PL 8, 840C: „Neque ab Augusto neque ab omni clero neque a regibus neque a populo iudex iudicabitur.“

<sup>112</sup> Zur Überlieferung des Satzes in dem *Constitutum Silvestri* vgl. *Vacca*, *Prima sedes*, 58–61.

<sup>113</sup> ACED I, 220E: „Prima sedes non iudicabitur a quoquam.“ – Nach *A. M. Koeniger*, *Prima sedes a nemine iudicatur*, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums, Festschrift für Albert Ehrhard, Bonn 1922, 273–300, vgl. vor allem die weiter oben zitierte umfassende Studie von *Vacca*. Ausgehend von den biblischen und patristischen Wurzeln verfolgt der Autor die Geschichte des Axioms von der Zeit des Papstes Symmachus an bei den Päpsten und in den kanonischen Sammlungen bis zum *Decretum Gratiani* (1141).

<sup>114</sup> Zur Überlieferung des Satzes in der Synode von Sinvessa vgl. *Vacca*, *Prima sedes*, 61–63.

<sup>115</sup> Vgl. *Vacca*, *Prima sedes*, 63: „La pregnante affermazione dell'apocrifo ebbe, in seguito, enorme successo. Il principe *Prima sedes a nemine iudicatur* divenne ‚la formula classica per esprimere il *primatus iurisdictionis* del papa‘ (Erich Caspar)“.

<sup>116</sup> *Dist. 21, c. 7*; Ausg. *Friedberg*, 71. vgl. auch *Vacca*, *Prima sedes*, 251–254.

aus ihren Siegeszug in der kanonistischen Literatur und im Kirchenrecht bis hin zum Kanon 1556 des CIC von 1917 und zum Kanon 1404 des CIC von 1983. Auch der unechte Beleg aus dem *Constitutum Silvestri* wird vom „Vater der kirchlichen Rechtswissenschaft“ in seine Kanonessammlung übernommen.<sup>117</sup>

Gerade auch in der für die Überordnung des Papstes über die Konzilien entscheidenden Frage des Einberufungsrechtes von allgemeinen Synoden beruft sich Nikolaus im Zusammenhang mit der von ihm durchgesetzten Rehabilitation des Rothad von Soissons auf unechte *auctoritates*, jedoch nicht auf die oben genannten älteren Fälschungen aus dem 6. Jahrhundert, sondern auf die gerade in diesen Jahren aufkommenden pseudoisidorischen Dekretalen. In seinen Darlegungen des genannten Streitfalls für die römische Synode behauptet Papst Nikolaus, dass es nicht erlaubt sei, Generalkonzilien ohne den Befehl des Apostolischen Sitzes einzuberufen<sup>118</sup>. Horst Fuhrmann sieht an dieser Stelle zu Recht eine „pseudoisidorische Eigentümlichkeit“<sup>119</sup> und verteidigt seine Position gegen gegenteilige Meinungen: „Bei Nikolaus geht es nicht um die römische Rezeption und die Auflage päpstlicher Beteiligung, sondern um das Einberufungsrecht, und das hat eindeutig in vielerlei Wendungen Pseudoisidor dem römischen Stuhl zugeschrieben.“<sup>120</sup> So schreibt zum Beispiel Pseudo-Marcellus (-Marcellinus): „Ohne die Erlaubnis des römischen Pontifex darf keine Synode versammelt werden.“<sup>121</sup> Ähnlich dekretiert Pseudo-Julius.<sup>122</sup>

### 3. Vergleich des faktischen und des explizit benannten Verhältnisses und Ausblick in das zweite Jahrtausend

Vergleichen wir nun das faktische mit dem explizit benannten Verhältnis, so stellen wir eine deutliche Diskrepanz fest. Faktisch, in der Geschichte des ersten Jahrtausends, kamen das Papsttum und die Konzilien leidlich miteinander aus. Gewiss, es gab Spannungen und Konflikte, man denke an ihre Beziehungen bei den Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451), aber alles in allem waren es doch eher harmonische Beziehungen zwischen

<sup>117</sup> Ebd. p. 2 (*De consecratione*), 9, q. 3, c. 13; Ausg. *Friedberg*, 610.

<sup>118</sup> MGH. Ep VI, 380,3f.: „[concilium generale] sine apostolicae sedis praecepto nulli fas est vocandi [...]“

<sup>119</sup> Vgl. *H. Fuhrmann*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen: Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, 3 Bände, Stuttgart 1972, 1973, 1974, hier 258.

<sup>120</sup> Ebd. 258, Anm. 57, ebd. Literatur zur näheren Diskussion dieser Stelle.

<sup>121</sup> Decretales Pseudoisidorianae, Ausg. *Hinschius*, 228, zitiert im *Decretum Gratiani*, dist. 17, p. 1, c. 1; Ausg. *Friedberg*, 50.

<sup>122</sup> Decretales Pseudoisidorianae, Ausg. *Hinschius*, 459: „Ipsa vero primae sedis ecclesiae convocandarum generalium synodorum iura et iudicia episcoporum singulari privilegio evangelicis et apostolicis atque canonicis concessa sunt institutis, quia semper maiores causae ad sedem apostolicam multis auctoritatibus referri praeceptae sunt, nec ullo modo potest maior a minore iudicari.“ – Vgl. auch das Fragment Pseudo-Pelagius JK 954 (zitiert in MGH. Ep. VI, 380, Anm. 2), das nach der Edition der Pelagius-Briefe von *Gassó* (240) unter die *spuria* zu rechnen ist.

beiden Institutionen. Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Beide Institutionen mussten miteinander auskommen und ein erträgliches Verhältnis miteinander pflegen, weil sie beide dem System der Reichskirche angehörten, kurz gesagt: weil sie beide dem Kaiser untergeordnet waren und sich dessen Willen fügen mussten.

Von solcher Harmonie zwischen Papsttum und Konzilien kann auf der Ebene des explizit benannten Verhältnisses keine Rede sein. Beide, Papsttum und Konzilien, stellten hier den Anspruch auf die Oberherrschaft, also auf die Unterordnung der je anderen Institution unter die eigene. Besonders deutlich ist das beim Papsttum, wenn es sich als Höchstgewalt der gesamten Kirche versteht. Der Anspruch der Konzilien ist in dieser Hinsicht nicht so ausgeprägt, wenn wir einmal von der Theorie der Pentarchie absehen, wie sie von modernen orthodoxen Theologen formuliert und auf die Geschichte projiziert wird, für die selbstverständlich die Päpste dem ökumenischen Konzil untergeordnet sind.<sup>123</sup>

Das explizit benannte und zum Ausdruck gebrachte Verhältnis zwischen Papst und Konzil enthielt zwar auch schon im ersten Jahrtausend das Potenzial zum Konflikt und zum Bruch zwischen beiden Institutionen; zu einem ernsthaften Konflikt beziehungsweise Bruch aber fehlte die entscheidende Voraussetzung: die Emanzipation beider Institutionen vom Kaiser. Diese Voraussetzung ist dann im zweiten Jahrtausend gegeben. Beide Institutionen befreien sich im Westen von der kaiserlichen Vorherrschaft. Dem neuen westlichen Kaiser gelingt es nicht, gegenüber der Kirche, das heißt konkret gegenüber dem Papsttum und gegenüber den Konzilien, die gleiche Stellung einzunehmen, die der Kaiser im Osten hatte und weiterhin hat. So kommt es im Westen zu Beginn zu einer deutlichen, zunächst faktischen, und dann auch theoretischen Unterordnung des Konzils unter den Papst („Papalismus“), dann als Gegenbewegung dazu zunächst zur Theorie einer Unterordnung des Papstes unter das Konzil („Konziliarismus“). Man denke an Theologen wie Marsilius von Padua und seine nicht wenigen Gefolgsleute.<sup>124</sup> Nach der Theorie kam dann später auch die Wirklichkeit des Konziliarismus – zumindest für eine kurze Zeitspanne und bloß in einem Teil der Kirche. Zu nennen sind hier das Konzil von Konstanz und vor allem das von Basel.

Es fragt sich, ob die in der Einleitung erwähnte rein theoretische Sicht von Papst und Konzil, nach der die eine Institution von der anderen einfach abgeleitet ist, nicht viel eher den Grund für den Papalismus und Konziliarismus im strengen Wortsinn abgibt als die von den Anhängern beider Positi-

<sup>123</sup> Vgl. *Vl. Phidas*, *Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition*, in: *W. Kasper* (Hg.), *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York 2006, 65–81, besonders 73–81; vgl. auch *E. Melia*, *La pentarchie*, in: *Ist.* 32 (1987) 341–360.

<sup>124</sup> Vgl. *H.-J. Sieben*, *Marsilius von Padua († 1342/43) oder vom consilium pontificis zum consilium principis*, in: *Ders.*, *Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, 366–409.

onen vorgelegten Berge theologisch-biblischer Gründe.<sup>125</sup> Zeigt dagegen nicht die Geschichte des Werdens und die Entwicklung von Papsttum und Konzilien, wie sie sich uns hier dargelegt haben, dass beide Institutionen unabhängig voneinander, autonom, entstanden sind, dass sie dabei zueinander ins Verhältnis getreten sind und dass diese beiden zentralen Einrichtungen die Kirche, was ihre Leitung angeht, zu einer bipolaren, nicht monopolaren Institution werden ließen? Dies würde freilich auch bedeuten, dass Papst und Konzil nicht aufeinander reduziert werden können und dürfen und dass wohl auch – wegen ihrer Autonomie – eine gewisse Rivalität zwischen beiden durchaus ihrem Wesen entspräche. Dass es diese Rivalität in der Geschichte auf die eine oder andere Weise immer wieder gegeben hat, kann nicht geleugnet werden, dass sie auch gegenwärtig, freilich unter anderen Namen, zu beobachten ist, liegt ebenfalls auf der Hand. Und so wird man wohl auch in der Zukunft damit zu rechnen haben.

### Summary

What is the relationship to each other of the two central institutions of the Church, the papacy and the councils? In order to answer this question, we do not look at canon law, but at the history of the two institutions. We deal, in a first step, with the (autonomous) development of both institutions, and then, in a second step, with their reciprocal relationship. Here we distinguish between their factual relationship to each other and their relationship as it is explicitly described in different texts. Although we limit our inquiry to the first millennium, we do indicate in conclusion how the conflict potential of that first millennium gets realized in subsequent times.

---

<sup>125</sup> 1409 spottete der Publizist und *scriptor* an der päpstlichen Kurie Dietrich von Niem, es gebe eine solche Masse von Schriften zum Schisma und zur Kirchenreform, dass zum Wegtransport kaum 100 Kamele ausreichten (De schisma III,11; Ausg. *Erler*, 223). Ein guter Teil dieser Schriften bezieht sich bekanntlich auf die sogenannte Majoritätsfrage, also die Frage, wer größer ist, der Papst oder das Konzil (vgl. Mt 18,1). Zu dieser Literatur vgl. *H.-J. Sieben*, Ein Überblick: Traktate aus der Zeit des großen Schismas und der Reformkonzilien (1378–1449), in: *Ders.*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1511), Frankfurt am Main 1983, 11–58.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 2 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Harald Schöndorf SJ*

Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen

161

*Hermann-Josef Sieben SJ*

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung  
und wechselseitiges Verhältnis

175

*Dennis Stammer*

Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention  
des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank

203

*Dominikus J. Kraschl OFM*

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion  
eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags

223

## BEITRAG

*Werner Löser SJ*

Gottes erster Gedanke

247

*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. HARALD SCHÖNDORF SJ

Hochschule für Philosophie  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
schoendorf@hfph.mwn.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DENNIS STAMMER M. A.

dennis.stammer@gmail.com

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Paradeplatz 4  
97070 Würzburg  
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. WERNER LÖSER J

Elsheimerstraße 9  
60311 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

## Absoluter Realismus

### Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank

VON DENNIS STAMMER

Der russische Religionsphilosoph Simon L. Frank († 1950 in London) ist als Denker in der westlichen Welt nach wie vor nicht sonderlich bekannt. Auch in seinem Heimatland konnte die Rezeption seiner Philosophie erst nach dem Fall des Eisernen Vorhangs im Jahr 1990 wirklich beginnen, da zuvor Franks Werke auf dem Index standen (als nichtmarxistischer Intellektueller musste er 1922 ins Exil nach Deutschland emigrieren). Mittlerweile weiß man in seiner Heimat jedoch um den großen Schatz des „Silbernen Zeitalters“ russischer Philosophie und ist bemüht, ihn über die Landesgrenzen hinaus in den philosophischen Dialog einzubringen.<sup>1</sup> Im Westen wird zwar immer wieder die Einschätzung des russischen Philosophiehistorikers Vasilij V. Zen'kovskij kolportiert, dass es sich bei Frank um „den bedeutendsten russischen Philosophen überhaupt“<sup>2</sup> handelt. Verbunden mit einer oftmals (leider) vorurteilsbelasteten Perspektive auf russische Philosophie im Allgemeinen (sie sei entweder marxistisch oder unwissenschaftlich, weil bloß literarischer oder mystischer Gestalt),<sup>3</sup> gab es über die sehr verkürzten und in mancher Hinsicht problematischen Darstellungen Zen'kovskijs oder Nikolai Losskijs hinaus (abseits von der im deutschen Sprachraum erst jüngst vollendeten Herausgabe der achtbändigen Werk Ausgabe und einigen erläuternden Kommentaren ihrer Herausgeber<sup>4</sup>) aber kaum ernsthafte Auseinandersetzungen mit den zentralen Gedanken Simon L. Franks.<sup>5</sup> Dabei ist sein Denken in einer intensiven Auseinandersetzung mit klassisch abendländischen und westlichen Denkern erwachsen: Neben dem Neuplatonismus (Plotin, Augustinus und ganz besonders Nikolaus von Kues) prägt vor allem eine intensive und kritische Diskussion mit Immanuel Kant und den Neukantianern des beginnenden 20. Jahrhunderts sein Denken.<sup>6</sup> Zudem vereinen sich in seiner Philosophie auf origi-

<sup>1</sup> Vgl. D. Stammer/O. Nazarova, Simon L. Frank – Philosophisches Denken zwischen Ost und West, in: StZ 232 (2014) 347–349.

<sup>2</sup> V. V. Zen'kovskij, Istorija russkoj filosofii; Band II, Paris 1950, 158.

<sup>3</sup> Vgl. P. Ehlen, Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen, Freiburg i. Br./München 2009, 12.

<sup>4</sup> Vor allem Ehlen, Russische Religionsphilosophie.

<sup>5</sup> Durch die verkürzten philosophiegeschichtlichen Darstellungen zwar Franks Intention nicht treffend, aber doch mit großer Wertschätzung gegenüber seinem Ansatz beispielsweise bei Ch. Hartsborne, Russian Metaphysics: Some Reactions to Zenkovsky's History, in: RMet 8 (1954) 61–78.

<sup>6</sup> Als Ergebnis siehe besonders S. L. Frank, Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis, Freiburg i. Br./München 2000.

nelle Weise zentrale Grundeinsichten der Transzendentalphilosophie des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling und Hegel) und der Phänomenologie (Husserl und Scheler) mit personalistischen Elementen (Buber, Ebner, Rosenzweig). Das Ergebnis ist ein ausgefeiltes System neuplatonischer Ontologie, welches einen Vergleich beispielsweise im englischsprachigen Raum mit Alfred North Whitehead nicht zu scheuen braucht.<sup>7</sup> Darüber hinaus wären seine Gedanken ein wertvoller Beitrag zur aktuellen Monismus-Debatte um Klaus Müller (Münster).<sup>8</sup>

Zur systematischen Einführung soll im Folgenden die transzendentalphänomenologische Erkenntnisanalyse Simon L. Franks bündig dargestellt werden.<sup>9</sup> Seine Grundthese lautet: Wir haben das Absolute auf eine Weise, welche der rational-begrifflichen Erkenntnis vorausgeht. So kurz der Satz, so groß die Schwierigkeiten: Was bedeutet das ‚Haben‘? Wie soll man das ‚Voraus‘ verstehen? Um welche Art von ‚Erkenntnis‘ handelt es sich hier? Die Problematik besteht vornehmlich im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz. Einerseits wird ein Wissen behauptet und andererseits eine ominöse Jenseitigkeit gegenüber einer bestimmten Weise von Erkenntnis angedeutet. Entsprechend muss im ersten Schritt dargestellt werden, was Frank unter Erkenntnis versteht. Danach wird ‚das Absolute‘ als jene notwendige ‚Voraussetzung‘ thematisiert. Es ist zu fragen, wie es sich zur Erkenntnis im genannten Sinne verhält. Im dritten Schritt wird das ‚Haben‘ verdeutlicht und inwiefern es sich um ein Wissen handelt. Argumentativ soll auf diese Weise ein philosophischer Standpunkt gewonnen werden, den man mit Frank als „absoluten Realismus“<sup>10</sup> bezeichnen kann. Schließlich seien die Konsequenzen eines solchen Verständnisses für einige philosophische Problemfelder in Ausblick gestellt.

<sup>7</sup> Vgl. *D. Stammer*, *Ontologie im Angesicht eines naturwissenschaftlichen Weltbildes* – S. L. Frank und A. N. Whitehead, in: *S. L. Frank*, *Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie*, Freiburg i. Br./München 2013, 9–43; sowie *D. Stammer*, *Dynamische Ontologie im Ausgang von der Erfahrung des Subjekts*. S. L. Frank und A. N. Whitehead, in: *FZPhTh* 61 (2014) 199–213.

<sup>8</sup> Vgl. *M. Lerch*, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*, Würzburg 2009. Hier wäre insbesondere Franks personalistische Ontologie gewinnbringend, insofern sie das absolute Sein nicht einer subjekthaften Freiheit gegenüberstellt. Frank entwickelt vielmehr einen ontologischen Personenbegriff, welcher Grundlage individueller Freiheit als ‚bedingte Unbedingtheit‘ ist. Zugleich bewahrt er den Begriff absoluten Seins vor dem monistischen Pantheismus, insofern dem Sein als solchen und im Ganzen aus seiner personalen Struktur heraus eine personale Begründungsbeziehung zugrundeliegen muss (siehe dazu ausführlicher meine in Kürze erscheinende Dissertation).

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser unter anderem *S. L. Frank*, *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*, Freiburg i. Br./München 2004, 170–191. Neben den detaillierten Ausführungen in *Frank*, *Gegenstand des Wissens*; und *S. L. Frank*, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg i. Br./München 1995, Kapitel 4, ist eine konzentrierte Darstellung der transzendentalphänomenologischen Erkenntnisanalyse Franks mit den beiden Aufsätzen zu Erkenntnis und Sein in *Frank*, *Lebendiges Wissen*, 161–222, vorgelegt.

<sup>10</sup> *Frank*, *Lebendiges Wissen*, 177 f., 189 f., 216, 221 f. und 289.

## I. Das Prinzip der Bestimmung: Die rational-begriffliche Erkenntnis

Unter Erkenntnis versteht Frank eine begriffliche Bestimmung, welche stets von einer Frage ausgeht: „Jede Erkenntnis ist ihrem Sinn nach – auch wenn dieser nicht immer psychologisch bewußt ist – eine Antwort auf eine Frage.“<sup>11</sup> In der grundlegendsten Form handelt es sich um die Frage: ‚Was ist das?‘ Die ‚Frageeinstellung‘ ist folglich die ‚primäre Erkenntniseinstellung‘.<sup>12</sup> Das ‚zentrale Problem der Erkenntnistheorie‘ stellt somit ‚[n]icht das Problem einer wahren Antwort auf die Erkenntnisfrage, sondern das Problem der Frage, der Erkenntnisaufgabe selber‘ dar.<sup>13</sup> Franks Auffassung der Funktionsweise der Erkenntnis soll in einem ersten Schritt beschrieben werden, um dann seiner Konzentration auf die Möglichkeitsbedingungen zu folgen.

Frank setzt seinen Erkenntnisbegriff von einem naiv realistischen Erfahrungsbegriff dadurch ab, dass die Antwort auf die Frage ‚Was ist das?‘ nicht durch ein passives Entgegennehmen von sinnlichen Reizen, Anschauungsmaterial oder dergleichen erreicht, sondern nur durch ein Urteil gewonnen wird (zum Beispiel: ‚Das ist ein Becher‘). Frank bemerkt, dass andernfalls ‚unser Wissen in jedem Augenblick aus einem fertigen und abgeschlossenen Komplex von Inhalten [bestünde], der im nächsten Augenblick durch einen anderen ebenso fertigen und abgeschlossenen Komplex ausgewechselt würde‘<sup>14</sup>. Dies würde jedoch bedeuten, dass wir keine aktiv Erkennenden mehr wären. Es gäbe keinen Erkenntnisprozess, sondern ‚[w]ir wären passive Zuschauer eines Filmes, in dem ein Bild das andere ablöste‘<sup>15</sup>. Stattdessen liegt nach Frank der Erkenntnis wesentlich eine ‚Dynamik des Erkennens‘<sup>16</sup> zu Grunde, welche er mittels der ‚Analyse der Urteilsform‘<sup>17</sup> aufdeckt. Unter einem Urteil versteht er eine rationale Bestimmung eines deiktisch erfragten Erkenntnisgegenstandes (‚Was ist dieses?‘). Das heißt: Im Hinweis auf ein konkret vorliegendes, aber noch unbekanntes ‚Etwas‘ wird in fragender Ausrichtung auf dieses ‚Etwas‘ aktiv eine Bestimmung vorgenommen.<sup>18</sup> Die Bestimmung wird von Frank als rational bezeichnet, weil sie sich erst in der Anwendung der folgenden Denkgesetze konstituiert:

- (1) Identitätsprinzip (Es gilt, dass  $A = A$ );
- (2) Nicht-Widerspruchs-Prinzip (Es gilt nicht, dass  $A$  und nicht- $A$ );
- (3) Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten (Es gilt, dass entweder  $A$  oder nicht- $A$ ).

<sup>11</sup> Frank, *Das Unergründliche*, 46. Vgl. auch Frank, *Lebendiges Wissen*, 173.

<sup>12</sup> Frank, *Lebendiges Wissen*, 173.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Frank, *Das Unergründliche*, 52.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Frank, *Lebendiges Wissen*, 170.

<sup>18</sup> Vgl. Frank, *Das Unergründliche*, 54.

Zusammen bilden die drei Prinzipien nach Frank das „Prinzip der Bestimmtheit“.<sup>19</sup> Der jeweils angezeigte Gegenstand wird in der Anwendung des Bestimmtheitsprinzips aus der Menge der vielen möglichen Gegenstände mittels abgrenzender Negation hervorgehoben und auf einen Begriff gebracht (de-finiert). Die Klärung der Eigenheiten des in Frage stehenden konkreten Begriffsobjekts (ferner von Begriffszusammenhängen usw.) ergibt sich einerseits durch die Absonderung von anderem und andererseits durch die auf diese Weise entstehende Beziehung zu anderem („Dieses, das nicht alles andere ist, ist A“; „Als A ist es nicht B, nicht C ...“; „A verhält sich zu B ...“; „Das Verhältnis verhält sich ...“ usw.).

Dem Prinzip der Bestimmtheit entspricht das Spinoza zugeschriebene Diktum „Omnis determinatio est negatio“.<sup>20</sup> Dabei ist hervorzuheben, dass mit der Negation keine Trennung erzeugt wird. Mittels der Unterscheidung ergeben sich zugleich Absonderung und Beziehung, wodurch eine weitere Bestimmung der Beziehung im selben Sinne (als Unterscheidung dieser Beziehung von anderen Beziehungen) möglich wird. Dadurch wird zugleich die Bestimmung der einzelnen Beziehungsglieder erweitert. Der Erkenntnisakt ist somit ein aktives Bestimmen mittels der Negation, dessen Ergebnis mit dem Urteil in einem rationalen Begriff besteht. Frank drückt es formal in der Bestimmung ‚x ist A‘ aus (eine zeitgemäßere Darstellung im Prädikationsschema ‚F(x)‘ ist gleichermaßen möglich).

Das aktiv-konstruktive Moment der Erkenntnis im Bestimmungsprozess ist zu betonen und kritisch zu erläutern. Zwei vereinfacht dargestellte Erkenntnisvorstellungen aus der Philosophiegeschichte dienen Frank zur plakativen Verdeutlichung, um Tendenzen möglicher Missverständnisse im Vorfeld auszuräumen.<sup>21</sup> So stellt er einerseits einen ‚naiven Realismus‘, andererseits verschiedene ‚idealistische Spielarten‘ (den ‚Phänomenalismus‘ sowie ‚subjektiven‘ und ‚objektiven Idealismus‘<sup>22</sup>) seinem Erkenntnisverständnis entgegen.

<sup>19</sup> Frank, *Das Unergründliche*, 77; vgl. auch Frank, *Gegenstand des Wissens*, 272–276; Frank, *Lebendiges Wissen*, 198f.; Frank, *Realität und Mensch*, 180f.

<sup>20</sup> Das „Omnis“ findet sich bei Spinoza nicht, sondern erst in Hegels Jacobi-Rezension und „Wissenschaft der Logik“. Vgl. E. Coreth/H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 2008, 81; und W. Jaeschke/A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*, München 2012, 602.

<sup>21</sup> Vgl. zum Folgenden: Frank, *Lebendiges Wissen*, 161–166, der ausdrücklich unter anderem Berkeley, Kant und die Kantianer kritisiert. In der vorliegenden Darstellung dienen die aufgezeigten Positionen, als propädeutische Topoi verwendet, allein der Verdeutlichung. Ausgehend von realen Positionen der Philosophiegeschichte sind sie in ihrer Abstraktheit zugespitzt. Die Zuweisung von spezifischen Vertretern soll explizit vermieden werden. So lässt sich beispielsweise Kant keinesfalls auf einen reinen „Phänomenalismus“ festlegen – geschweige denn Platon auf den „abstrakten Platonismus“.

<sup>22</sup> Dieser typologisierende Begriff Franks ist nicht zu verwechseln mit dem „objektiven Idealismus“ Vittorio Hösles, der dem Verständnis des „absoluten (Ideal-)Realismus“ Franks sehr ähnelt. Hösle folgt der Typologisierung Diltheys und versteht unter „Realismus“ das, was Frank einen „naiven Realismus“ nennt. Hösle zufolge kommt der „Realismus“ einem Naturalismus gleich (vgl. V. Hösle, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: *Forum für Philosophie*

Im ‚naiven Realismus‘ werde der Erkenntnisinhalt bereits als fertiger vorgefunden und lediglich rezeptiv angeeignet. Die aktive Tätigkeit des Erkennens wird laut Frank so auf eine bloße Rezeptivität minimiert und die Konstitution des Erkenntnisinhalts selbst unerklärt gelassen.<sup>23</sup> Dem Wirklichkeitsverständnis des so verstandenen ‚naiven Realismus‘ entspricht ein faktisch vorgegebenes System von fertigen Denkinhalten.

Zwei Varianten des ‚Idealismus‘ begreifen hingegen den Erkenntnisinhalt als reines Ergebnis der Produktivität des Erkenntnissubjekts: Im ‚Phänomenalismus‘ sei er eine bloße Vorstellung gegenüber einem unerreichbaren ‚Ding an sich‘. Im ‚subjektiven Idealismus‘ werde der Erkenntnisinhalt sogar zur alleinigen Wirklichkeit, ohne einen von dem erkennenden Subjekt unabhängigen Bezugsgegenstand zu besitzen. Die Erkenntnistätigkeit erfährt dabei eine so starke Betonung, dass die Wirklichkeit mit dem erkennenden Subjekt in Gänze zusammenfällt. Während der ‚Phänomenalismus‘ ein grundsätzlich unerkennbares Objekt behauptet und Erkenntnis dadurch zur bloßen Vorstellung macht, deren Erkenntniswert reines Postulat bleibe, erweitert der ‚subjektive Idealismus‘ den Begriff des Erkenntnissubjekts bis ins Absolute. Dass sowohl ‚Erkenntnis‘ als auch ‚Subjekt‘ als Produkte der Unterscheidung Relationsbegriffe sind, denen jeweils notwendig ein Korrelat zugehört, wird entweder verkannt, oder das Korrelat wird in das Subjekt beziehungsweise die Erkenntnis eingeordnet (beispielsweise als ‚absolutes Bewusstsein‘).<sup>24</sup>

Die gleiche Schwierigkeit kann laut Frank von der anderen Seite her mit einem ‚objektiven Idealismus‘ im Sinne eines entstellten ‚abstrakten Platonismus‘ beschrieben werden, dem als wahrhafte Wirklichkeit einzig das Ideale gilt. Versteht man darunter ein vom erkennenden Subjekt völlig unabhängiges, überzeitlich-ewiges Reich der Ideen, dem gegenüber die zeitliche Wirklichkeit lediglich eine bloße Erscheinung ist, wird das aktiv erkennende Subjekt mitsamt der restlichen konkret-dynamischen Wirklichkeit als bloßer Schein gleichsam in das Erkenntnisobjekt aufgelöst: Nur die Ideen bestehen dann wirklich.

Interessanterweise haben beide Seiten – ‚naiver Realismus‘ und ‚Idealismus‘ – einen Hang zum Rationalismus, insofern sie die Wirklichkeit auf

---

*Bad Homburg* (Hg.), Philosophie und Begründung. Frankfurt am Main 1987, 212–267, 235). Den Gegensatz dazu bildet er mit dem „subjektiven Idealismus“. Höhle versteht seinen „objektiven Idealismus“ als „Synthese von Realismus und subjektivem Idealismus“ (V. Höhle, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München 1997, 208). Dagegen meint Frank, wie sogleich ausgeführt wird, mit „objektivem Idealismus“ einen „abstrakten Platonismus“, für welchen die konkrete Wirklichkeit lediglich ein scheinhaft unvollkommenes Abbild ohne eigenständige Existenz bedeutet.

<sup>23</sup> Eine „Abstraktionstheorie“ fiele nicht unter den Begriff des „naiven Realismus“, weil sie eine aktive Bestimmung – sogar sehr wahrscheinlich gemäß dem dargestellten Bestimmungsprinzip – bedeutete.

<sup>24</sup> Frank weist darauf hin, dass „alle abstrakten ‚-ismen‘ in der Philosophie [...] unberechtigte Erweiterung[en] der entsprechenden Begriffe (‚Materie‘, ‚Geist‘, ‚Wille‘ usw.) über die Grenzen ihrer üblichen Bedeutung hinaus, kraft derer sie gerade etwas Bestimmtes bezeichnen“, sind (Frank, Realität und Mensch, 184, Fn. 7).

Erkenntnisinhalte reduzieren. Der ‚subjektive Idealismus‘ widerspricht dabei am stärksten der Alltagsintuition, weil mitsamt der subjektunabhängigen Geltung der Erkenntnisinhalte auch die Realität der Außenwelt negiert wird. Im Extrem mündet diese Vorstellung in den Solipsismus, der wohl niemals akademische Vertreter hat.<sup>25</sup> Die Nähe des ‚Phänomenalismus‘ zum ‚naiven Realismus‘ wird besonders mit Blick auf das sogenannte Referenzproblem der Erkenntnis deutlich. Es kann folgendermaßen skizziert werden: Wenn Erkennen ein aktiv konstruktiver Prozess ist: Was erlaubt uns dann anzunehmen, dass die durch den Bestimmungsprozess gewonnenen Erkenntnisinhalte sich auf einen realen Gegenstand unabhängig von unserem subjektiven Erkennen beziehen – insbesondere angesichts möglicher Täuschungen, Illusionen und dergleichen? Nach Frank ist dies „das Grundrätsel der Erkenntnistheorie, welches das menschliche Denken mindestens seit Descartes und Locke quält (eigentlich aber schon seit dem antiken Skeptizismus).“<sup>26</sup> Er formuliert es mit der Frage: „Wie kann die Objektivität unseres Wissens bewiesen werden, das heißt woher weiß ich, daß meine Vorstellungen eine mir äußere Realität erfassen?“<sup>27</sup> Es handelt sich also um die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis.

Bestehen die Erkenntnisinhalte dem ‚naiven Realismus‘ gemäß in einer vorgegeben fertigen Inhaltvielfalt, die zwar in subjektiv unterschiedlichem Maße, aber dennoch immer nur rezeptiv wahrgenommen wird, entscheiden über die Angemessenheit begrifflicher Systeme bestenfalls Kohärenz und Erfahrungsbewährung. Pragmatistische Weiterführungen im Sinne der Nützlichkeit als oberstes Erkenntniskriterium liegen nahe. Das Adäquationsverständnis der Wahrheit („*veritas est adaequatio intellectus et rei*“) bleibt dann jedoch ein unerfüllbares Ideal, weil es keinen Standpunkt gibt, von dem aus eine echte Übereinstimmung festgestellt werden kann. Dadurch verliert die Philosophie aber ihre ursprüngliche Frageintention nach der einen wahren Wirklichkeit im Sinne des platonischen „*ὄντως ὄν*“, welche für Frank leitend ist.<sup>28</sup> Wenn sich die Philosophie schließlich damit abfände, dass das Ding an sich unerkennbar sei, würde sie zu einer Strukturwissenschaft von Denkinhalten und prozeduralen Argumentationsnormen werden.

Wie gezeigt werden soll, kann dagegen mit Frank eine starke realistische Position – ein absoluter Realismus – über das Verständnis des Erkenntnisprozesses als aktives Bestimmen einer dem Erkenntnissubjekt transzenden-

<sup>25</sup> Auch Berkeley hat seinen subjektiven Idealismus letztlich durch die Gottesperspektive objektiviert. Schopenhauer führte polemisch treffend aus: „Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur“ (*A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Band, Leipzig<sup>3</sup>1859, II, § 19).

<sup>26</sup> *Frank, Realität und Mensch*, 164.

<sup>27</sup> *Ebd.*

<sup>28</sup> Vgl. *P. Ehlen, Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks*, in: *Frank, Realität und Mensch*, 11–121, 22.

ten Realität durchaus vertreten werden. Im Zuge der folgenden Darstellung löst sich schließlich auch das Referenzproblem zugleich mit der Begründung für ein Adäquationsverständnis der Wahrheit.

## II. Transzendental-phänomenologischer Aufweis: Belehrtes Nichtwissen des Absoluten

Ausgangspunkt ist die philosophische Besinnung auf die Erkenntnisintention. Wie dargestellt, ist laut Frank die primäre Einstellung der Erkenntnis kein einfaches Vorfinden fertiger Inhalte, sondern das fragende Ausgerichtetsein (‚Was ist das?‘), dem sich der Erkenntnisprozess anschließt. Durch Anwendung des Bestimmtheitsprinzips wird ein unbekanntes Etwas auf Begriffe gebracht. Als zu Begreifendes ist der Gegenstand der Erkenntnis etwas Unbekanntes: ‚Wissen ist Urteilen, und jedes Urteil hat seinen letzten Sinn in der Formel ‚x ist A‘, in der der Inhalt die Funktion des unbekanntes Gegenstandes x ist und x die Grundlage und Sanktion des Inhalts.“<sup>29</sup> Ohne ‚das Unbekannte‘, das durch Negation unterschieden beziehungsweise definiert wird, gibt es folglich keine begriffliche Bestimmung. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass ‚x‘ eine Variable für einen einzelnen Gegenstand bedeuten soll, das heißt für eine zu bestimmende Entität neben anderen Entitäten. Dies würde die Annahme der Vielheit von Gegenständen voraussetzen, welche bereits auf einer Unterscheidung basiert, die ‚dieses‘ von ‚anderem‘ abgrenzt. Im Sinne Franks wäre ein einzelner Gegenstand ohne weitergehende Inhaltsbestimmung bereits anfanghaft – nämlich als ‚Einzelnes‘ – bestimmt.<sup>30</sup> „Das x selber aber und als solches [...] ist wesensmäßig als ‚Unbekanntes‘ und ‚Unbestimmtes‘ unendlich – genauer gesagt fällt es mit dem Unendlichen zusammen.“<sup>31</sup> Dies darf wiederum nicht als Summe einer (unendlichen) Vielheit voneinander unterschiedener Gegenstände aufgefasst – und somit erneut bestimmt werden. Vielmehr versteht Frank ‚Gegenständlichkeit‘ in einem primären Sinne von „Gegenständlichkeit überhaupt“, welche „nichts anderes als das ‚Unbekannte‘, nicht zum Bewußtsein Gebrachte“ meint und insofern für die fragende Erkenntnisausrichtung „allumfassend“ ist.<sup>32</sup> Es ist als primäre, der Unterscheidung zugrundeliegende – für den Erkennenden noch nicht (und im Weiteren Erkenntnisverlauf nie restlos) differenzierte – Einheit die notwendige Bedingung jeder begrifflichen Bestimmung. So kann Frank sagen: „Die Blickrichtung auf das *Unbekannte* ist die Möglichkeitsbedingung jeglicher Erkenntnis.“<sup>33</sup>

Auch die weitergehende Bestimmung bereits gewonnener Begriffe setzt voraus, dass noch Unbekanntes mit ihnen verbunden beziehungsweise in

<sup>29</sup> Frank, *Gegenstand des Wissens*, 125.

<sup>30</sup> Vgl. Frank, *Das Unergründliche*, 54 f.

<sup>31</sup> Ebd. 56.

<sup>32</sup> Ebd. 58.

<sup>33</sup> Ebd. 46.

ihnen enthalten ist. Denn das Ergebnis der Bestimmung ‚ $x$  ist  $A'$ ‘ ist nach Frank kein isolierter und abgeschlossener Inhalt ‚ $A'$ ‘. Die Bestimmung durch Unterscheidung setzt den Inhalt vielmehr in eine Verbindung mit weiteren – noch nicht bestimmten – Inhalten. So ist das Ergebnis nicht einfach ‚ $A'$ ‘, sondern vielmehr ‚ $Ax'$ ‘, das heißt der Inhalt ‚ $A'$ ‘ in Verbindung mit Unbekanntem (ohne Weiteres ist wiederum die moderne Schreibweise ‚ $F(x)'$ ‘ übertragbar).

Im Wissen ‚ $x$  ist  $A'$ ‘ geht  $x$  nicht verloren, wird nicht zu einer unnötigen, schon verlassenen oder überwundenen Position, sondern bleibt als notwendiges Moment erhalten, im Hinblick auf das  $A$  gedacht wird. ‚ $X$  ist  $A'$ ‘ ist gleichbedeutend mit ‚ $x$  ist  $Ax'$ ‘. Mit anderen Worten, der Inhalt, der von  $x$  abstrahiert wurde, ist nur ein Stellvertreter von  $Ax$  – des Inhalts, der im Gegenstand verwurzelt gedacht wird und der seinen authentischen Sinn erst in der Einheit mit dem Gegenstand, mit den noch unentdeckten Aspekten des Seins erhält. Diese weiteren Aspekte, in Zusammenhang mit denen  $A$  erst seinen vollen Sinn gewinnt, werden in  $Ax$  (im Urteil ‚ $x$  ist  $A'$ ‘) gedacht als Fülle, die in  $A$  verborgen liegt und in dessen Bestimmung enthüllt werden kann.<sup>34</sup>

Ferner erklärt sich so der Übergang von einer Bestimmung ‚ $A'$ ‘ zu einem weiteren Inhalt ‚ $B'$ ‘, da beide Inhalte nicht einfach unverbunden nebeneinander stehen (‚ $A'$ ‘; ‚ $B'$ ‘). Sie sollen ja entweder Bestimmungen ein und desselben Gegenstandes in mehreren Erkenntnisakten sein (‚ $x$  ist  $A'$ ‘ und das als ‚ $A'$ ‘ Bestimmte ist auch ‚ $B'$ ‘), oder sie stellen gar die Inhalte einer Folgebeziehung dar (‚ $x$  ist  $A'$ ‘, und wenn ‚ $A'$ ‘ ist, dann ist auch ‚ $B'$ ‘). Das setzt eine ursprüngliche Verbindung zwischen den Inhalten voraus, die weder in einem einfachen Begriffskomplex (‚ $AB'$ ‘) noch in einer begrifflich bestimmten Relation (‚ $R'$ ‘) zwischen ihnen bestehen kann. Ersteres ließe den Zusammenhang der Inhalte (und damit auch die Inhalte als voneinander unterschiedene) unerklärt. Zweiteres liefe auf einen Regress hinaus, in dem zu den Inhalten ‚ $A'$ ‘ und ‚ $B'$ ‘ noch ein weiterer Inhalt ‚ $R'$ ‘ als ihre Verbindung hinzugefügt wird. Der Zusammenhang der Inhalte bleibt so aber weiter fraglich.<sup>35</sup> Stattdessen hebt Frank einen primären Zusammenhang im Unbekannten selbst und als solchen hervor. Er sieht in den begrifflichen Erkenntnisinhalten die „innere Gliederung“<sup>36</sup> des Unbekannten mittels der „Denkgesetze“ als „Strukturprinzipien“<sup>37</sup> ausgedrückt (‚ $x$  ist  $A'$ ‘, ‚ $Ax$  ist  $B'$ ‘ usw.).

Was aber ist dieses Unbekannte (‚ $x'$ ‘) selbst und als solches? Wir sind genötigt, die Existenz des Unbekannten anzuerkennen, damit wir Begriffe bilden können. Gleichwohl sind wir nicht in der Lage, es selbst adäquat zu definieren. Anders gesagt: Wir können zwar ‚etwas von ihm‘ aussagen, indem wir auf die beschriebene Weise Begriffe bilden (und darin besteht nach Frank der Sinn jeder Erkenntnis). Derweil entzieht sich jedoch das Unbekannte in seiner spezifischen Eigenart als das dem Unterschied gerade Zu-

<sup>34</sup> Frank, Gegenstand des Wissens, 346.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 277–284.

<sup>36</sup> Frank, Realität und Mensch, 172.

<sup>37</sup> Frank, Lebendiges Wissen, 207.

grundeliegende. Wollte man es nämlich im Unterschied zu den einzelnen Begriffsmomenten – zum Beispiel als undifferenzierte Einheit – verstehen, hätte man es durch Negation schon wieder bestimmt. Auch als Summe verstanden bleibt es unerreicht, weil es zugleich der Unterscheidung zwischen Summe und Summanden wie auch derjenigen zwischen Einheit und Differenz vorausgeht. So scheint man sagen zu müssen, dass auf die Art und Weise der begrifflich-rationalen Erkenntnis das Unbekannte als solches unerkennbar ist. Aber selbst das können wir nicht! Denn auf diese Weise ist es durch den Gegensatz zum Erkennbaren wiederum mittels der Negation bestimmt. Schon bezeichnet als ‚Un-bekanntes‘ oder ‚Un-erkennbares‘ ist es aller Paradoxie zum Trotz ein ‚Be-‘ und ‚Erkanntes‘ – und damit erneut in seiner Vorgängigkeit verfehlt.

Es muss aber nicht umgehend die Flinte ins Korn geworfen und bei einem mystischen Schweigen oder der begrifflichen Approximation, gleichsam bei der unendlich-iterierenden Quadratur des Kreises, stehen geblieben werden. Denn eine ganz entscheidende Einsicht wurde mit dem Prinzip der Bestimmung bereits gewonnen: die Einsicht in das Wesen des Begriffs als Unterscheidungsprodukt mit der daraus resultierenden Unausweichlichkeit jeder Bestimmung vor der Anwendung der Negation (denn wollte man behaupten, dass nicht negiert werden darf, täte man es doch im selben Zuge sogleich). Was aber ist diese Einsicht? Sie stellt nicht derart ein Bestimmungsprodukt dar, dass sie Glied eines einfachen Unterscheidungsgegensatzes wäre, wie es bei rationalen Begriffen der Fall ist. Stattdessen wurde das der Unterscheidung Zugrundeliegende auf eine andere Weise – indirekt – entdeckt. In der Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Begriffs ergibt sich – vermittelt durch die Bestimmung der Negation selbst – ein transzendentales Wissen:

Die Negation an sich ist ein Moment, das die logische Form des Wissens konstituiert ([...] denn die Negation ist ein Verfahren zur Bestimmung eines partikulären Inhalts in seinem Unterschied zu allem anderen). Indem wir die Negation auf die logische Form des Wissens selbst applizieren, verfallen wir mithin in den Widerspruch, daß wir bereits im Akt dieser Negation die nämliche Form des Wissens anwenden, die wir zurückweisen.<sup>38</sup>

Die erste Einsicht besteht also darin, dass weitere Negationen das Problem lediglich iterieren. Allerdings ist durch die „Negation der Negation“ das Problem selbst bestimmt: Es besteht in der „Abstraktheit des Begriffes“, welche durch die grenzziehende Unterscheidung entsteht. Durch sie geht mit „*jeder* Negation als solcher“ „Beschränktheit“ einher, und diese bedeutet nicht weniger als „ihren Sinn“.<sup>39</sup> Die Beschränktheit kann durch weitere

<sup>38</sup> Frank, *Realität und Mensch*, 177.

<sup>39</sup> Frank, *Das Unergründliche*, 163. Man kann durchaus einen Bezug zu Hegels „bestimmter Negation“ herstellen (vgl. *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2006, 62; sowie *ders., Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein [1832]. Gesammelte Werke*; Band 21, Hamburg 1984, 38). Zu Frank und Hegel siehe *G. L. Kline, The Religious Roots of S. L.*

Negation – und das heißt: durch weitere rationale Begriffe – nicht eingeschränkt werden. Es ist aber zudem die darüber hinausreichende Einsicht gewonnen, dass es ein Mehr geben muss, von dem abstrahiert beziehungsweise das beschränkt wird. Und dieses ‚Mehr‘ ist als Grundlage jedweder Unterschiedenheit, der Grenzziehung immer voraus- und zugrundeliegend, die gesuchte Bedingung der Möglichkeit.

Auf diese Weise wird einerseits eingesehen, was es heißt, etwas zu begreifen. Andererseits wird das damit verbundene Hindernis deutlich, die Bedingung der Möglichkeit jedes Begriffs begrifflich zu fassen. Das Ergebnis ist also weder ein rationaler Begriff noch ist es eine irgendwie anders geartete Erkenntnis von etwas jenseits des Skopus begrifflicher Unterschiedenheit – denn dies bedeutete eine erneute Unterscheidung. Das rationale Begreifen ist vielmehr transzendental überstiegen worden: Weil wir den Grund wissen, weshalb das Begreifen der Voraussetzung des Begreifens scheitert, ist ‚das Transzendente‘ „auf die Weise des Nichtberührens berührt“, wie Frank mit Cusanus sagt. Das Ergebnis des transzendentalen Aufweises ist die cusanische *docta ignorantia* (belehrte Unwissenheit).<sup>40</sup>

Welche Bedeutung hat diese transzendente Einsicht aber für die gestellte Aufgabe? Es wurde gezeigt, wie das Unbekannte ( $x'$ ) als dasjenige, was bestimmt wird, der Unterscheidung vorausgeht. Die Nichtanwendbarkeit des Prinzips der Bestimmung auf das Unbekannte als solches gewinnt einen eminenten Sinn. Sie kann nicht als Negation der Anwendbarkeit in einem rationalen Sinne begriffen werden. Ferner können Aussagen wie „Das Unbekannte ist nicht rational begreifbar“ nicht vom Unterscheidungsgegensatz zur Rationalität her verstanden werden. Das Unbekannte ist selbst also nicht irrational oder ähnlich zu deuten. Vielmehr zeigt sich eine eigentümliche Enthobenheit, die nicht einmal als ‚Gegenüber‘ oder ‚Jenseits‘ zum rational Begreifbaren bestimmt werden kann.

Die Vielzahl der Negationen von Negationen lädt dazu ein, den Verstand zu verlieren oder die Thematik gefrustet ad acta zu legen. Bleibt man jedoch konzentriert bei der Sache und sieht auch den positiven Aspekt, so lässt sich vor dem Hintergrund der transzendentalen Einsicht das Unbekannte selbst als dasjenige beschreiben, was wahrhaft absolut ist. Denn von der anderen Seite her gefragt: Wo ist dieses Unbekannte ( $x'$ ) nicht? Als Bedingung der Möglichkeit jeder (weiteren) Bestimmung, jedes Gegensatzverhältnisses, jeder Definition und Beziehung umfängt und durchdringt es alles und jeden – sogar den Unterschied zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisob-

---

Frank's Ethics and Social Philosophy, in: J. D. Kornblatt/R. F. Gustafson (Hgg.), *Russian Religious Thought*, Madison 1996, 213–233; sowie die Ähnlichkeit betonend A. Szombath, *Die antinomische Philosophie des Absoluten. Ein Mitedenken mit S. L. Frank*, München 2004, 63 f.

<sup>40</sup> Nikolaus von Kues bringt die Einsicht der *docta ignorantia* mit den Worten „atingitur inattingibile inattingibiliter“ (*Nicolaus Cusanus, Idiota de sapientia*, I, n. 7, in: *Ders., Philosophisch-theologische Werke*; Band 2, Hamburg 2002) zum Ausdruck. Frank stellt sie seinem religionsontologischen Hauptwerk voran (*Frank, Das Unergründliche*, 21).

jekt. Zudem ist es in der Besinnung auf die Erkenntnisintention als ‚x‘ der Stellvertreter für jene zu erfragende Wirklichkeit. Es ist nicht nur ein Strukturelement unserer Erkenntnis, sondern verweist als das von uns zu Erkennende gerade auf die Realität selbst, die uns unmittelbar in jeder Erkenntnis mitgegeben ist. Dies mag *prima facie* auf Befremden stoßen. Wird man mit dem transzendentalen Hinterfragen des Prinzips der Bestimmtheit gleichwohl an die Grenzen des rationalen Begreifens geführt, so soll nun das diesem Prinzip und allem von ihm Bestimmten zugrundeliegende Unbekannte, das irgendwie zugleich als unbegreifbar und nicht-unbegreifbar erscheint, selbst Realität – und noch dazu ‚das Absolute‘ sein? Von einem Beweis dieses Umstandes scheint man weit entfernt. Lässt man auch einen gewissen Hinweisscharakter auf irgendetwas Transzendentales zu, so entspricht diesem doch scheinbar schwerlich eine positive Wirklichkeit; denn auch die ‚Erfahrung‘ als Erfahrung von etwas Bestimmtem verbleibt innerhalb der Bestimmtheitsunterscheidungen. Wie also – wenn überhaupt – haben wir dieses Transzendentale, vermeintlich Absolute?

### III. Das lebendige Wissen: Seinsmäßiges Erleben des Absoluten

Die Gleichsetzung von ‚Erkenntnis‘ mit ‚rational-begrifflicher Bestimmung‘ schließt ein ‚Haben‘ der transzendentalen Realität in der Form rational-begrifflicher Bestimmung aus. Oder anders formuliert: Lässt man nur als gesicherte Erkenntnis gelten, was im strengen Sinne dem Prinzip der Bestimmtheit (primär einem starren Identitätsbegriff sowie strenger Widerspruchsfreiheit) unterliegt, so kann man die transzendente Einsicht in ihrem positiven Sinne nicht als Erkenntnis bezeichnen. Man scheint mit ihr vielmehr etwas Udenkbares zu intendieren – jedoch nicht deshalb, weil diese Einsicht weniger vernünftig wäre. Denn jede Begriffsbildung – und damit die Rationalität selbst – beruht gerade auf der Möglichkeitsbedingung, dass es mehr gibt als nur voneinander Unterscheidbares: nämlich das jeder Unterschiedenheit Zugrundeliegende. Das Prinzip der Bestimmtheit findet seine eigene Begründung überhaupt erst darin, dass es jeder begrifflichen Unterscheidung voraus etwas gibt, das unterschieden werden kann, das im Prozess des Bestimmens gegenwärtig ist und sich weiterhin in keiner Menge von Unterscheidungsprodukten erschöpft. Die transzendente Realität des Unbekannten entpuppt sich auf diesem Wege als die schlechthin unhintergehbare Voraussetzung jeder begrifflichen Erkenntnis.

Wegen der abstrakten Beschränktheit jedes rationalen Begriffs sind begriffliche Erkenntnisinhalte fortlaufend in Frage zu stellen: Kann der Erkenntnisinhalt dem konkret zu Bestimmenden hinreichend angemessen sein? Schließt der Begriffsinhalt durch die für seine Präzision notwendige Abgrenzung von anderem nicht doch gerade Aspekte aus, die für das Erfragte relevant sind? Die begriffliche Erkenntnis macht so immer wieder korrigierende Differenzierungen oder spätere Erweiterungen erforderlich.

Dadurch kann ihre prinzipielle Modellhaftigkeit aber nicht überwunden werden, so dass wir „anstelle der konkreten Realität in ihrer ganzen Fülle und ihrer ganzen Einheit [...] – in Form unserer *Begriffe* – nur einige erkaltete, partielle, nie vollkommen miteinander verbundene Reste dieser lebendigen Realität [haben]“<sup>41</sup>. Anders verhält es sich bei der transzendentalen Einsicht: Unabhängig davon, was konkret begriffen wird, ist die transzendental erschließbare Realität des Unbekannten als Vollzugsbedingung der begrifflichen Erkenntnis stets unthematisch anwesend. Um eine Frage stellen zu können – und das bedeutet: sowohl als Bedingung für den Beginn eines begrifflichen Bestimmungsprozesses als auch für seinen Vollzug im Unterscheiden, ferner schließlich für die Möglichkeit des Zweifels an dem Bestimmungsergebnis –, ist sogar ein gewisses Bewusstsein des über jeden Unterschied hinausreichenden Unbekannten notwendig.

Das, worauf unser Blick in der Urfrage „was ist x?“ gerichtet ist, – das *Unbekannte* – bildet die erste, grundlegende Bedingung *jeder* Frage – das den Sinn des Fragens selber bestimmende Prinzip. Daher ist das Unbekannte selber und als solches etwas schlechthin *Unstrittiges*, das keine Zweifel und Fragen erweckt. (Die deutsche Sprache drückt den Begriff des „Unstrittigen“ durch das Wort „fraglos“ treffend aus.) Das Unbekannte als Bedingung jeglicher Frage ist also selber vollkommen unstrittig, selbstvident und „fraglos“ im buchstäblichen und absoluten Sinne des Wortes.<sup>42</sup>

Im Gegensatz zu jedem Inhalt der rational-begrifflichen Erkenntnis ist das Wissen darum, dass jede Unterscheidung sich in Bezug auf Unbekanntes vollzieht und in ihrem Ergebnis Unbekanntes außen vor lässt (das heißt, dass die begriffliche Erkenntnis in ihrem Bestimmungsbestreben approximativ und folglich zu einem gewissen Grade inadäquat bleibt), unbezweifelbar. Gegenüber jedem auf logisch-begrifflichen Schlussfolgerungen basierenden Wissen um bestimmte Erkenntnisinhalte ist nach Frank der Evidenzcharakter der transzendentalen Einsicht grundlegend: Es ist ein unmittelbar evidententes beziehungsweise fraglos selbstevidentes Wissen, das jedem rationalen Begriff (wenn auch meist unbewusst) als Bedingung der Möglichkeit vorausgeht. Reflexiv ist es damit als jene Einsicht expliziert, welche Franks gesamtes philosophische Denken leitet: die *docta ignorantia*.

Frank schreibt ausdrücklich, dass aus dieser Einsicht des „belehrten Nichtwissens“ „alle [s]eine Gedanken fließen“ und das Bewusstsein der Beschränktheit auch ihn selbst betrifft: „[[Jedes philosophische System (also auch mein eigenes)“ kann nur verstanden werden „als Versuch, das überrationale Wesen der Realität rational darzustellen,“ so dass es immer „lediglich ein ungefähres, schematisches und bestenfalls nur annähernd getreues Abbild der eigentlichen Wahrheit des Seins“ bleibt.<sup>43</sup> Konkret bringt Frank diese Einsicht in folgenden Worten zum Ausdruck:

<sup>41</sup> Frank, *Das Unergründliche*, 80.

<sup>42</sup> Ebd. 47; vgl. auch 50f.

<sup>43</sup> Frank, *Realität und Mensch*, 127.

Jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist mehr und anderes als alles, was wir von ihm wissen und wofür wir es halten – und mehr noch: Es ist mehr und anderes als alles, was wir jemals von ihm erfahren können.<sup>44</sup>

Ist die transzendente Einsicht also nichts weiter als das Bewusstsein eigenen Unvermögens, ja, eben ein Nichtwissen? Ist sie trotz aller Bewusstheit letztlich doch kein positives Wissen, geschweige denn ein positives Wissen um das Absolute?

Man kann zwar die transzendental-pragmatische Argumentation anwenden: Mit jeder Frage ist die Bedingung der Möglichkeit der fragenden Intention zugleich vorausgesetzt; und in jeder Bestreitung wird das zu Bestreitende doch zugleich durch Vollzug der Unterscheidung bestimmt. Frage ich nach dem absoluten Sein, so setze ich es voraus. Bestreite ich es, so mache ich – es mit der Bestimmung verfehlend – doch von ihm Gebrauch. Dennoch wird wohl jeder auf strenge Beweisführung bestehende Wissenschaftler entweder enttäuscht oder zumindest abgeneigt gegenüber einem solchen indirekten Aufweis bleiben. Was zwingt ihn dazu, diese transzendente Unterscheidungsgrundlage des Unbekannten – noch dazu als ‚absolutes Sein‘ – anzunehmen? Wäre darüber hinaus diese Annahme nicht lediglich ein Postulat oder gar blinder Glaube, dessen wissenschaftlicher Wert – qua Unbegreifbarkeit – entweder nicht vorhanden ist oder sich bestenfalls in Trivialität erschöpft und so nicht mehr vorhanden ist?

Dass es sich bei dieser Annahme um ein bloß hypothetisches Konstrukt handelt, kann – im Gegensatz zu allen anderen wissenschaftlichen Begriffen und Theorien, deren notwendige Bedingung die Annahme des Unbekannten darstellt – auf Grund des bisher Ausgeführten schon als widerlegt gelten. Auch die vermeintliche Blindheit (mit dem Begriff des Glaubens verbunden wird damit meist das Vorurteil gemeint, es handle sich um irrationale Gefühlsschwärmerei, um Mystik im Gegensatz zum wissenschaftlichen Anspruch der Philosophie) erscheint nicht als valides Gegenargument, da kein Begriff und keine auf logischen Beweisen beruhende Theorie denselben Evidenzcharakter der Fraglosigkeit erreichen kann wie die notwendige Bedingung jeder Frage. Und doch ist es in gewisser Weise nachvollziehbar, wenn die Unbegreifbarkeit des indirekt Aufgewiesenen *prima facie* intellektuell nicht zufriedenstellend scheint. Vielleicht darf ein bildlicher Vergleich herangezogen werden: Es erscheint vermutlich wie das intensive, ja hingebungsvolle Durchlesen eines Rezepts, bei dem einem bereits in der Auflistung der einzelnen Zutaten das Wasser im Munde zusammenläuft. Nun wird im Rezept das mustergültige Verfahren der Zubereitung beschrieben, das mit der richtigen Zusammenfügung der Zutaten einen gar köstlichen Kuchen verspricht. Der Geschmack dieses Kuchens soll den Geschmack jeder einzelnen Zutat noch bei Weitem übersteigen. Aber der Haken ist: Man kann diesen

<sup>44</sup> Frank, Das Unergründliche, 68. [Hervorhebung entfernt; D. St.].

Kuchen nicht essen. So ist es einem zwar einsichtig, dass das ein wundervoller Geschmack sein könnte. Aber wer wird das je herausfinden? Was bringt es uns ferner, einen nicht essbaren Kuchen zu backen? Dieser Anfrage muss begegnet werden! Gibt es – wenn wir das Bild zurückübertragen – neben dem indirekten Aufweis der ‚docta ignorantia‘ im transzendentalen Überstieg (der „rationalen Überwindung der Beschränktheit rationalen Denkens“<sup>45</sup>) noch eine direkte Art und Weise, den nichtessbaren Kuchen respektive das nichterkennbare Wissen doch zu verkosten<sup>46</sup>?

Die Anfrage kann auch folgendermaßen verstanden werden: Was – außer dem Wissen der Erkenntnis – lässt sich sonst noch wissen? Im ersten Punkt wurde ‚Erkenntnis‘ von ‚Erfahrung‘ unterschieden. Im zweiten wurde zudem darauf hingewiesen, dass Letztere als ‚Erfahrung von etwas Bestimmtem‘ nicht weiterhelfen kann. Denn es lässt sich entsprechend zeigen, dass reine Erfahrung – verstanden als Immanenz eines Erfahrungsinhaltes – ohne die Abgrenzung von etwas Nichtimmanentem gänzlich unmöglich ist. Qua Erfahrungs-‚Inhalt‘ ist es schließlich etwas Bestimmtes, d. i. ein Begriff.<sup>47</sup> Dennoch weist die Intention in die richtige Richtung, weil es tatsächlich der Erkenntnis und der Erfahrung zwar nicht ‚gegenüber‘ im Sinne des logischen Unterschiedes, aber doch ‚voraus‘ eine primäre Form des Wissens gibt. Gemeint ist die unthematische Vollzugsgewissheit des eigenen Seins, welche Descartes und vor ihm Augustinus im Blick hatten: In dem Erleben meines Denkvollzugs ist mir mein eigenes Sein unmittelbar gegenwärtig. Was soll das bedeuten? Das „cogito ergo sum“ ist nicht als Schlussfolgerung von einem denkenden Ich auf sein Dasein zu verstehen, sondern als Einsicht in das unhintergehbare Sein, welches die notwendige Bedingung meines Denkaktes darstellt. Auch im Zweifel an meinem Dasein ‚bin‘ ich ganz untrüglich, weil das Zweifeln selbst sonst nicht sein könnte („Si enim fallor sum“). Das eigene Sein ist in diesem Erleben kein Gegenstand, kein Erkenntnisinhalt und auch kein Erfahrungsobjekt. Es wird zwar in der nachträglichen Reflexion und der davon abgeleiteten Explikation zu einem solchen; aber dabei ist es bereits in seiner Eigenheit vergangen. Nur im Akt des Denkvollzugs, des Zweifels oder jeder sonstigen Tätigkeit kann es, ohne selbst zum Gegenstand gemacht zu werden, unthematisch erlebt werden. In seiner Dynamik ist es ganz unmittelbar da. Dieses ‚Sein‘ ist jene lebendige Tätigkeit, welche die aktive Unterscheidung im diskursiven Denken der rationalen Bestimmung vollzieht. Entsprechend dieser dynamischen Eigenart bezeichnet Simon Frank es als „verstehendes Erleben“ beziehungsweise als „lebendiges Wissen“.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Frank, *Realität und Mensch*, 179.

<sup>46</sup> Ganz entsprechend dem cusanischen „Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui“. (Nicolaus Cusanus, *Idiota de sapientia* I, n. 10).

<sup>47</sup> Jeder strikte Empirismus wird an dieser Schwierigkeit fallen, wie schon der Positivismus an der Unmöglichkeit von theorieunabhängigen Protokollsätzen.

<sup>48</sup> Vgl. zum Begriff des „Lebendigen Wissens“ bei Frank besonders *Ehlen*, *Russische Religionsphilosophie*, 139–145.

Während in der rational-begrifflichen Erkenntnis immer nur ‚etwas im Unterschied zu anderem‘ beziehungsweise ‚etwas von etwas‘ gewusst wird, liegt das lebendige Wissen der Unterschiedsbildung voraus. In ihm wird nicht ‚etwas‘ gewusst im Sinne des Habens eines Wissensinhaltes. Vielmehr liegt das ‚Haben‘ dieses Wissens im Sein selbst. Genauer gesagt ‚haben‘ wir dieses Sein nicht als Erkenntnisinhalt oder Erfahrungsgegenstand unterschieden von uns und anderem („sub modo cognoscendi“), sondern indem wir es selbst ‚sind‘ („sub modo essendi“).<sup>49</sup> Weil jedes Unterscheiden nur im Vollzug des Seins geschieht, muss aber das cartesische *cogito* noch einer weiteren Präzisierung unterzogen werden: Die Gegenwart des Seins auf ‚mein Sein‘ zu beschränken, ist der transzendentalen Einsicht ebenso unangemessen, wie es phänomenologisch nicht vom Erlebnis selbst gerechtfertigt wird. Der Unterschied zwischen ‚mein‘ und ‚nicht-mein‘ ist eine nachträgliche Bestimmung, auf die noch zurückzukommen sein wird. Vorweg ist nur noch einmal frei heraus zu sagen: Ganz primär erlebt und transzendental eingesehen wird das Sein als solches – das absolute Sein. Im Unterschied zu diesem Sein gibt es schlechthin nichts. Und wollte man dieses ‚nichts‘ noch einmal substantiviert als Bestimmtes fassen, dann wäre es ein absoluter Gegensatz zum ‚Sein‘: ‚das Nichts‘. Ein substantiviertes ‚Nichts‘ als Gegensatz zum ‚Sein‘ kann schon rein begrifflich aber nicht ‚sein‘. Deswegen ist es, streng genommen, überhaupt kein ‚Etwas‘ im Sinne eines Unterscheidungsgegenstandes, das heißt kein sinnvolles Begriffsobjekt. Mit dem Seinerlebnis des lebendigen Wissens ist die Möglichkeit, dass Sein ‚absolut nicht ist‘, zudem prinzipiell ausgeschlossen. Ein ‚absolutes Nichts‘ ist folglich die Unmöglichkeit schlechthin.<sup>50</sup>

Man könnte nun einwenden, dass das Seinerlebnis doch nach wie vor mein Erlebnis sei. Und ich bin eine faktisch kontingente Person. Deshalb sei ein Schluss von einem faktisch kontingenten Dasein auf eine prinzipielle Notwendigkeit beziehungsweise Unmöglichkeit unzulässig. Da aber das Faktum meines kontingenten Daseins, das ich unzweifelhaft erlebe, notwendig seine Möglichkeit voraussetzt, ist ein ‚absolutes Nichts‘ schlechthin unmöglich. Denn wenn auch alles hätte anders sein können, so konnte und kann doch niemals schlechthin ‚das Nichts‘ sein. Zumindest die Möglichkeit zu meiner faktisch-kontingenten Existenz muss immer bestanden haben und wird immer gewesen sein. Folglich ist mir als endlichem, kontingentem Seienden in meinem Sein das absolute Sein selbstevident gegenwärtig.<sup>51</sup> Das lebendige Wissen ist demgemäß eine erlebende

<sup>49</sup> Frank, *Lebendiges Wissen*, 186.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Frank, *Gegenstand des Wissens*, 194–198; *ders.*, *Realität und Mensch*, 166; und *ders.*, *Lebendiges Wissen*, 291 f. sowie 299 f.

<sup>51</sup> An diesem Punkt ist noch einmal nachdrücklich zu wiederholen: Ich weiß um „mein Sein“ als „Sein“ gerade nicht „vermittelt“ durch eine grenzziehende Bestimmung (dies betrifft lediglich die Beschränkung auf „mein“). Als „Sein“ ist es mir im Vollzug „unmittelbar“ gegenwärtig, nicht

Einsicht des absoluten Seins, die in ihrer transzendental-phänomenologischen Darstellung der Intention des ontologischen Beweises gleichkommt.<sup>52</sup>

Unabhängig von der modalen Betrachtung der Begriffe des absoluten Seins und des Nichts gelangt man laut Frank mit der Frage nach dem Unterschied von ‚meinem‘ und ‚nicht-meinem Sein‘ zu demselben Ergebnis:<sup>53</sup> Mit dem Erlebnis der eigenen Endlichkeit, das heißt Beschränktheit und Kontingenz, ist als notwendige Bedingung der Möglichkeit nicht nur anderes endliches Seiendes – als das, was ‚nicht-mein Sein‘ ist – vorausgesetzt, von dem ich ‚mich‘ unterscheiden kann. Vielmehr ist der Unterschied zwischen ‚mein‘ und ‚nicht-mein‘ nur möglich, wenn beidem eine Einheit des Seins zugrundeliegt, die sie in ihrer Endlichkeit so umfasst und durchdringt, dass sie als Endliche, voneinander unterschiedene Seiende begründet sind. Wäre die Einheit wiederum nur eine endliche, zum Beispiel eine summarisch gedachte Einheit der Vielheit oder eine fortlaufende Reihe von endlichen Seienden, so wäre die Einheit erneut im Unterschied begriffen und die Begründungsfrage ungelöst geblieben. Das jedem Unterschied und damit jedem Endlichen vorausgehende Sein, welches nicht im Gegensatz zu irgendetwas steht, kann hingegen nur „alles in allem und doch nichts von allem“<sup>54</sup> sein. Diese ‚Einheit von Einheit und Unterschiedenheit‘ ist der letzte Grund des metaphysischen Fragens und zugleich dessen Möglichkeitsbedingung. Im lebendigen Wissen ist sie nicht nur indirekt durch einen transzendentalen Aufweis erschlossen, sondern unzweifelhaft erlebbar.<sup>55</sup>

---

als etwas, das ich „habe“, sondern das ich „bin“ – *sub modo essendi* –, auch wenn ich mir das begrifflich nur reflexiv vermittelt bewusst machen kann (vgl. Frank, *Lebendiges Wissen*, 186 f.).

<sup>52</sup> Allerdings primär als Beweis des „absoluten Seins“ – erst in weiteren Schritten auch als Hinweis auf dasjenige, was „Gott“ genannt wird, wie Frank sehr differenziert in seinem Aufsatz „Der ontologischen Beweis für das Sein Gottes“, in: Frank, *Lebendiges Wissen*, 282–314, ausführt.

<sup>53</sup> Vgl. Frank, *Realität und Mensch*, 159–164; und *ders.*, *Lebendiges Wissen*, 289 f.

<sup>54</sup> *Nicolaus Cusanus*, *De li non aliud*, cap. 6, n. 21. Das rechte Verständnis des „alles in allem und doch nichts von allem“ kann theologisch mit dem Begriff des „Pantheismus“ expliziert werden. Dieser Gottesbegriff setzt notwendig eine ähnliche transzendente Erörterung der Prinzipien der rational-begrifflichen Bestimmung voraus, da er sich sonst in den rationalen Extremen des sogenannten „klassischen Theismus“ und des sogenannten „Pantheismus“ verliert. Entgegen aller polemischer Plakativität der einseitigen Abstraktionsbegriffe ist allerdings zu erfragen, ob nicht in einem richtig verstandenen Gottesbegriff, das heißt schon im „Theismus“, wenn er nur dialektisch gedacht wird, sowohl die eigentlichen Intentionen pantheistischer wie pantheistischer Gewährsmänner aufgehen.

<sup>55</sup> Das Erleben und jeder Erkenntnisakt sind freie Selbstvollzüge, so dass natürlich niemand zur Seinseinsicht gezwungen werden kann – weder argumentativ noch durch physischen Zwang. Das ist aber kein Gegenargument, da auch niemand gezwungen werden kann, die experimentellen Erkenntnisse der modernen Physik anzunehmen, obwohl sie intersubjektiv prinzipiell nachprüfbar sind – wenn auch viel schwerer. Darauf sowie auf einige hier nicht weiter behandelte Einwände gegen die transzendente Argumentation (zum Beispiel, ob es sich nicht lediglich um einen verbalen Taschenspielertrick handle) geht B. *Weissmahr*, *Die Wirklichkeit des Geistes*. Eine philosophische Hinführung, Stuttgart 2006, 75–86, ein.

## Absoluter Realismus und seine philosophischen Konsequenzen

Was aber ist durch den transzendentalen Aufweis der *docta ignorantia* und durch das lebendige Wissen des absoluten Seins philosophisch gewonnen? Wie lässt sich eine solche Einsicht, sei sie auch noch so selbstevident, fruchtbar machen? Bleibt es nicht letztlich doch – wenn man alle Gegenargumente einstweilen als ausgeräumt betrachtete – bei einer Trivialität, mit der sich nichts anfangen lässt?

Unabhängig von jedem pragmatistischen Vorurteil, Philosophie und ihre Inhalte ließen sich nur durch irgendeinen funktionalen Zweck rechtfertigen, sollen diese Anfragen als sachliche Fragen nach Bedeutung und Tragweite der aufgezeigten Einsicht verstanden werden. Beide Fragen sind gewichtig. Über die Verwendung im Zusammenhang des oben skizzierten Referenzproblems der Erkenntnis kann die Bedeutung entfaltet werden. Zur Tragweite innerhalb der verschiedenen philosophischen Unterdisziplinen kann schließlich nur ein kurzer Ausblick gegeben werden.

Das Problem der Referenz – ob überhaupt und wie sich Erkenntnisbegriffe auf reale Gegenstände beziehen – stellt sich bei genauerer Betrachtung nur unter der Annahme, dass es eine strikte Trennung zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisobjekt gibt. Nur wenn der bereits fertige Inhalt eines vorgegebenen Objekts durch die Operation des Erkennens quasi von außen in das für sich bestehende, geschlossene Subjekt eingeholt werden muss (vgl. naiver Realismus), ergibt sich die unausweichliche Frage, woran man die gelungene Erkenntnis messen kann. Dann wird weiterhin (besonders im Hinblick auf Irrtum und Täuschung) zu fragen sein, ob unsere Erkenntnisbilder nicht lediglich bloße Produkte des Erkenntnissubjekts sind, welche die Realität selbst nicht erreichen (vgl. Phänomenalismus). Auf Grund der vorgelegten transzendental-phänomenologischen Erkenntnisanalyse ist eine Trennung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aber nicht möglich.

Das Bewußtsein ist kein Gefäß, das undurchdringliche Wände hat, und die „Jenseitigkeit des Gegenstandes“ bedeutet nicht, daß der Gegenstand jenseits dieser Wände liegt. Sie bedeutet nämlich nur, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes nicht unmittelbar gegeben ist. [...] Der Gegenstand in seiner Bestimmtheit ist vor uns verborgen oder von uns getrennt, aber zu dieser Getrenntheit, oder, was dasselbe ist, zu dem Gegenstand selbst in seiner Unbekanntheit gelangen wir nicht auf irgendeinem indirekten Weg. Vielmehr ist uns dieser Gegenstand als Ziel des Wissens unmittelbar gegeben, eben in Form des unbekanntes  $x$ , als Moment, das von Anfang an bei uns präsent ist.<sup>56</sup>

Das zu erkennende Unbekannte ist nach Frank als absolutes Sein die Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt umfassende und durchdringende Einheit. Diese Einheit ermöglicht erst die Unterscheidung und Bestimmung auch des Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt. Weil das Erkenntnissubjekt also nicht abgeschlossen, sondern in einer primären aktiven Bezie-

<sup>56</sup> Frank, Gegenstand des Wissens, 171.

hungseinheit befindlich ist, kann der Erkenntnisbezug, die Referenz, als Seinsvollzug des Subjekts auf das Objekt hin begründet werden.

Wäre die „objektive Wirklichkeit“ ein ursprüngliches, auf nichts anderes zurückzuführendes, in sich selbst gründendes Sein und hätten wir mit ihr keine andere Verbindung außer den auf sie gerichteten Erkenntnisblick, so wäre sie eine nicht nur unabweisbare, sondern für uns schlichtweg unbegreifliche Idee. Aber wir *haben eine solche Verbindung*. Es ist dies nicht die indirekte Verbindung mittels des Erkennenden, nach außen gerichteten Bewußtseins, sondern die ganz unvermittelte Verbindung durch die Teilhabe am ursprünglichen Sein – an der [...] allumfassenden und alldurchdringenden Einheit der ursprünglichen Realität.<sup>57</sup>

Als allgegenwärtiger – transzendental einsehbarer und unthematisch erlebbarer – unbedingter Einheitsgrund ist laut Frank das absolute Sein in dieser Beziehung jener Maßstab der Erkenntniswahrheit, an dem sich alle unsere Bestimmungen approximativ messen. Anders gesagt: Wir wissen, was Wahrheit ist, weil sie unserer Vernunft gegenüber nicht bloß extern, sondern im Vollzug des Erkennens in der Weise des Seins selbst gegenwärtig ist – und dies im Sinne der *adaequatio intellectus et rei* als absolute Einheit. Prinzipiell ist damit die Referenz unhintergebar verbürgt: Die grundlegende, selbstevidente Bedingung der Möglichkeit unseres Erkennens ist, dass Sein absolut real ist.

Noch einige Worte zu diesem ‚absoluten Realismus‘: Freilich ist damit nicht gemeint, dass alle Erkenntnisinhalte des Seins unfehlbar gegeben sind. Im Gegenteil werden sie, wie dargestellt, erst im Erkenntnisakt begriffen. In der Erkenntnisbeziehung kann die Bestimmung von Erkenntnisobjekten fehlgehen, insofern Unterscheidungen misslingen können, das heißt Grenzen falsch gezogen oder missachtet werden. Weiterhin kann letztlich niemals eine restlose Bestimmung des absoluten Seins vorgenommen werden, weil es als Grund aller Unterscheidung jeder noch so großen Menge von Unterscheidungen und ihren definierten Ergebnissen immer vorausliegt. Die gegenteilige Annahme, dass Begriffe oder Begriffszusammenhänge als exakte und erschöpfende Bestimmungen realer Sachverhalte geltend gemacht oder dass mit der bestimmenden Negation gegenteilige Beziehungsglieder der Bestimmung gänzlich vernichtet, gleichsam zerstört werden, sind in der Philosophie wohl die häufigsten Erkenntnisirrtümer, die zu den größten abstrakten Problem und Verwirrungen der Metaphysik führen.

Aber, und das ist es, worauf es ankommt: Die Realität des absoluten Seins ist nicht von uns getrennt. Wir sind vielmehr ‚in ihr‘ und erkennen ‚mit ihr‘ ‚etwas von ihr‘. Unser Erkennen ist ein Prozess des Transzendierens – des Hinausgehens über die Grenzen des Subjekts. Er hat seine Begründung darin, dass das Absolute in uns mehr ist, als wir sind. Es eröffnet sich uns als dieses Mehr, indem wir an ihm teilhaben. Auch wenn kein exaktes und er-

<sup>57</sup> Frank, *Realität und Mensch*, 165.

schöpfendes begriffliches Abbild des absoluten Seins erstellt werden kann, geht unser Denken doch nicht prinzipiell in die Irre. Wir können mit dem begrifflich-rationalen Denken die innere Strukturiertheit der Wirklichkeit – modellhaft – abbilden.<sup>58</sup> Darüber hinaus sind mit dem Wissen um die Abstraktheit der rationalen Begriffe unseres Erkennens echte Einsichten in das Wesen der Wirklichkeit selbst möglich. Obwohl wir diese nicht gleichsam restlos festschreiben und selbstherrlich über sie verfügen können, ist einerseits ein approximatives – grenzbegriffliches – Herantasten möglich. Andererseits kann auf transzendentelem Wege mittels der Rationalität und ausgehend von der vernünftigen, aber überrationalen Vollzugseinsicht des lebendigen Wissens eine phänomenologische Beschreibung vorgenommen werden.<sup>59</sup>

Ist Gegensatzbildung das Wesen unseres begrifflich-rationalen Denkens, weshalb die eine Wirklichkeit als Ganze letztlich wie der Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen wird, und ist andererseits ein Ausdruck des unmittelbaren Seinerlebens immer nur reflexiv-explikativ in der Form der rationalen Begriffe – und somit stets inadäquat – möglich, so ist der transzendental-phänomenologische Weg ein interdependentes Korrektiv. Die großen philosophischen Fragen – nach Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit, Freiheit, Personalität u. v. m. – gewinnen auf diese Weise eine Möglichkeit, mit ihren abstrakten Lösungsansätzen umzugehen. Man kann ihre notwendige Bezogenheit auf das begriffliche Gegenteil deutlich machen. Beispielsweise entspricht das Ringen um einen ‚Pan-en-theismus‘ in der gegenwärtigen Religionsphilosophie (beziehungsweise philosophischen Theologie) dem Ringen um einen einheitlichen Seinsbegriff als Einheit von Einheit und Vielfalt, wie ihn Frank über den „antinomi[s]chen Monodualismus“ anzuzeigen suchte.<sup>60</sup> Die Übertragungen seiner Einsicht auf die Fragen nach der schöpferischen Freiheit des Menschen im Angesicht göttlicher Allmacht sowie nach dem Verhältnis menschlicher und göttlicher Personalität sind nicht nur theologisch von Bedeutung. Frank entfaltet sie vor allem im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie<sup>61</sup> und Religionsphilosophie<sup>62</sup>. Doch auch für die Sozialphilosophie<sup>63</sup> versteht er (etwa in den Fragen nach den Verhältnissen von Sittlichkeit und Recht sowie Solidarität und Freiheit), auf philosophischem Wege die Einsicht in die überrationale Einheit der abstrakten Gegensätze fruchtbar zu machen.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. 172 und 189 f.; sowie *Frank*, Lebendiges Wissen, 206 f.

<sup>59</sup> Zur phänomenologischen Beschreibung vgl. besonders *Frank*, Realität und Mensch, 177 f.

<sup>60</sup> Vgl. *Frank*, Das Unergründliche, 183 f. [korrigierte Übersetzung]; und *Frank*, Realität und Mensch, 187–189.

<sup>61</sup> *Frank*, Realität und Mensch.

<sup>62</sup> *Frank*, Das Unergründliche; sowie *S. L. Frank*, Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen, Freiburg i. Br. 2010.

<sup>63</sup> *S. L. Frank*, Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München 2002.

## Summary

By means of transcendental epistemology Simon L. Frank achieves an insight into essentially transrational reality. Although beyond the scope of rationality, this reality is neither illogical nor purely opaque. Instead, in the “living knowledge” of the subject it turns out to be a self-evident reality. Based on this reality a philosophically promising “absolute realism” may be established.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 2 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Harald Schöndorf SJ*

Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen 161

*Hermann-Josef Sieben SJ*

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung  
und wechselseitiges Verhältnis 175

*Dennis Stammer*

Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention  
des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank 203

*Dominikus J. Kraschl OFM*

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion  
eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags 223

## BEITRAG

*Werner Löser SJ*

Gottes erster Gedanke 247

*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. HARALD SCHÖNDORF SJ

Hochschule für Philosophie  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
schoendorf@hfph.mwn.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DENNIS STAMMER M. A.

dennis.stammer@gmail.com

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Paradeplatz 4  
97070 Würzburg  
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. WERNER LÖSER J

Elsheimerstraße 9  
60311 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen

## Zur Diskussion eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags

VON DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

### 1. Hinführung

Peter Knauers theologisches Denken zeichnet sich dadurch aus, dass es die von Thomas gelehrt Einseitigkeit der Beziehung des Geschaffenen zu Gott neu zur Geltung bringt. Diese Lehre wird nicht nur in neuer Weise begründet, sondern auch als fundamentale Verstehensvoraussetzung der christlichen Botschaft ausgewiesen: Angesichts einer einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott werde die Rede von einer Selbstmitteilung Gottes sowie einer dadurch ermöglichten Gemeinschaft des Menschen mit ihm zum Problem. Diese Rede scheint nämlich ein reales Bezogensein Gottes auf die Welt vorauszusetzen, das mit einer einseitigen Beziehung zwischen beiden nicht zu vereinbaren ist. In der zeitgenössischen Theologie wird diese Problematik nach Knauers Einschätzung weithin unterschätzt oder verdrängt. Dabei bestehe die Pointe des christlichen Gottesverständnisses gerade darin, eine Antwort auf die Frage bereitzustellen, wie der Mensch angesichts des einseitigen Bezogenseins der Welt auf Gott Gemeinschaft mit Gott haben könne. Dem christlichen Gottesverständnis zufolge sei die Welt in eine übernatürliche Beziehung Gottes zu Gott aufgenommen: die Liebe des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist. Das trinitarische Gottesverständnis des christlichen Glaubens erweise sich, so gesehen, geradezu als Kriterium für eine intellektuell verantwortbare Rede einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes und einer dadurch ermöglichten Gemeinschaft mit ihm.<sup>1</sup>

Knauer reklamiert für seine Theologie, wesentliche Fragen und Probleme der Glaubensverantwortung überzeugend beantwortet zu haben.<sup>2</sup> Dieser von Knauer erhobene Anspruch steht und fällt mit der Begründbarkeit der Annahme einer einseitigen Beziehung der Welt auf Gott ebenso wie mit der Annahme, eine übernatürliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott sei nur im Rahmen eines trinitarischen Gottesverständnisses „endgültig sinnvoll“

<sup>1</sup> Ebenfalls in diese Richtung argumentiert *W. Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, 382f. Das hermeneutische Potenzial von Knauers theologischem Ansatz lässt sich vielfältig fruchtbar machen – nicht zuletzt für eine christliche Theologie der Religionen. Vgl. etwa *P. Knauer*, *Christus ‚in‘ den Religionen: Interiorismus*, in: *FZPhTh* 51 (2004) 237–252.

<sup>2</sup> Für eine Zusammenstellung exemplarischer Aussagen, die die erfolgreiche Vermittlung von Gottes Unbegreiflichkeit und natürlicher Gotteserkenntnis, Einzigkeit und Dreipersönlichkeit Gottes, Gottheit und Menschheit Christi, Natur und Gnade, Natur und Freiheit, Glaube und Vernunft u. a. m. betreffen, vgl. *D. Kraschl*, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009, 20f.

aussagbar.<sup>3</sup> Der vorliegende Beitrag unterzieht Knauers Problemdiagnose ebenso wie seinen Problemlösungsvorschlag einer kritischen Prüfung. Zwei Fragen stehen dabei im Fokus des Erkenntnisinteresses: (1) Gelingt es Knauer, die Annahme einer einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott stichhaltig zu begründen? (2) Kann Knauer zu Recht beanspruchen, das Problem, wie Gemeinschaft mit Gott angesichts einer einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott widerspruchsfrei und verständlich ausgesagt werden kann, überzeugend gelöst zu haben? Oder handelt es sich vielmehr um eine „problemerzeugende Problemlösung“?

Bevor diese Fragen diskutiert werden können, ist Knauers Position in ihren wesentlichen Umrissen nachzuzeichnen.

## 2. Geschaffensein aus dem Nichts

Die christliche Botschaft bringt nach Knauer ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis mit sich. Diesem zufolge ist die Welt aus dem Nichts geschaffen. Der Ausdruck „Geschaffensein aus dem Nichts“ besage, dass die Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, von einem anderen ihrer selbst abhängt. Diese ausnahmslose Abhängigkeit fasst Knauer als „restloses Bezogensein auf [...] / in restloser Verschiedenheit von [...]“.<sup>4</sup>

„Bezogensein“ impliziert die Hinordnung auf ein Woraufhin. Bezogensein ist dadurch definierbar, nicht ohne ein Woraufhin sein zu können. Es bezeichnet insofern ein „Nicht-sein-Können-ohne ...“.<sup>5</sup> Wird von der Welt ausgesagt, dass sie *restlos* auf ein anderes ihrer selbst bezogen ist, dann impliziert dies, dass sie in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, von diesem Woraufhin abhängig ist. Das Woraufhin nennen wir „Gott“. „Gott“ sei demgemäß als der anzusprechen, „ohne wen nichts ist“.<sup>6</sup>

Die Geschöpflichkeit der Welt kann nach Knauer mit der natürlichen Vernunft erkannt, ja sogar bewiesen werden. In den nachfolgenden Überlegungen werde ich auf Knauers Geschöpflichkeitsbeweis nicht näher eingehen, sondern begriffliche Zusammenhänge problematisieren, die die Gültigkeit des Beweises nicht oder nur bedingt voraussetzen.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Vgl. *P. Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Freiburg i. Br. 1991, 127–128.

<sup>4</sup> Vgl. *P. Knauer*, *Glaube*, 32.

<sup>5</sup> Vgl. *P. Knauer*, *Glaube*, 33.

<sup>6</sup> *P. Knauer*, *Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“*, in: *ZKTh* 124 (2002) 312–325, hier 318.

<sup>7</sup> Vgl. *P. Knauer*, *Glaube*, 26–83. Vgl. darüber hinaus: *P. Knauer*, *Dialektik und Relation. Zur Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis*, in: *ThPh* 41 (1966) 54–74; *P. Knauer*, „*Natürliche Gotteserkenntnis?*“, in: J. Wahlmann/W. Werbeck, *Verifikationen*, Tübingen 1982, 275–294; *D. Kraschl*, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012, besonders 17–79. Knauer hat inzwischen auch eine Version seines Geschöpflichkeitsbeweises vorgelegt, die Anselms ontologischen Gottesbeweis relational-ontologisch reformuliert. Vgl. *P. Knauer*, *Anselms ontologischer Gottesbeweis*, in: *ZKTh* 132 (2010) 165–181.

Das „restlose Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ weltlicher Wirklichkeit entfaltet Knauer als unmittelbares, subsistentes und einseitiges Bezogensein. Um ein *unmittelbares* Bezogensein handle es sich deshalb, weil es nicht durch eine wie auch immer geartete Ursachenkette vermittelt ist. Als *subsistent* sei das Bezogensein aus dem Grund zu bezeichnen, weil es nicht zum Träger hinzukommt: „Dieser geht vielmehr selbst vollständig in seinem Bezogensein auf.“<sup>8</sup> Das Bezogensein sei schließlich *einseitig*, da die Restlosigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott nicht damit vereinbar sei, dass die Welt zugleich als konstituierendes Woraufhin eines realen Bezogenseins Gottes fungiere.<sup>9</sup> Dem einseitigen Bezogensein der Welt auf Gott korreliere eine einseitige *Analogie*. Sie entspricht Knauers Grundsatz, dass wir von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen können, das auf ihn verweist.<sup>10</sup> Innerhalb dieser einseitigen Analogie bilden die drei klassischen Erkenntniswege einander einschließende Momente der Entfaltung dieses Ähnlichkeitsverhältnisses.<sup>11</sup>

(1) *Via affirmativa*: Die Ähnlichkeit weltlicher Wirklichkeit gegenüber Gott ist in ihrem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ fundiert. Insofern die weltliche Wirklichkeit restlos auf Gott bezogen ist, ist sie ihm in ihrem relativen *Sein*, ihrer relativen *Identität* und ihrer relativen *Vollkommenheit* auch ähnlich.

(2) *Via negativa*: Während die „via affirmativa“ bei der relativen Vollkommenheit der Welt ansetzt, trägt die „via negativa“ der inneren Begrenztheit weltlicher Vollkommenheit Rechnung. Die Negativität weltlicher Wirklichkeit hat ihren Sachgrund darin, dass diese in ihrem „restlosen Bezogensein auf ...“ zugleich und untrennbar „restloses Verschiedensein von ...“ ist. Sie bleibt Gott deshalb in ihrem nur *relativen* Sein, ihrer *relativen* Identität und ihrer *relativen* Vollkommenheit immer auch unähnlich.

(3) *Via eminentiae*: Die Einseitigkeit der Analogie wird in der „via affirmativa“ und „via negativa“ implizit bereits mitausgesagt. Im Rahmen der „via eminentiae“ wird sie jedoch eigens thematisiert: Während von aller weltlichen Wirklichkeit auszusagen ist, dass sie Gott ähnlich ist, ist eine Ähnlichkeit Gottes mit der Welt zu verneinen.<sup>12</sup> Die „via eminentiae“ besagt, dass hinweisende Aussagen über Gott „logische Endbegriffe“ darstellen und keine Rückschlüsse über das Verhältnis Gottes zur Welt erlauben.

<sup>8</sup> Knauer, Glaube, 35.

<sup>9</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 37. Dieser Punkt wird in Abschnitt 4 noch ausführlicher zur Sprache kommen.

<sup>10</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 28: „Man begreift von Gott immer nur das Verschiedene, das auf ihn verweist. Gott selbst fällt dann unter keinen Begriff, sondern bleibt tatsächlich unbegreiflich.“

<sup>11</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 61–70; und Kraschl, Relationale Ontologie, 46–48.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I q4 a3 ad4: „Mag man auch in gewisser Hinsicht zugeben können, daß das Geschöpf Gott ähnlich ist, so ist doch in keiner Weise zuzugeben, daß Gott dem Geschöpf ähnlich sei. Denn [...] eine gegenseitige Ähnlichkeit kann nur bei dem angenommen werden, was der gleichen Ordnung zugehört [...]“ (Übersetzung: P. Knauer).

Aus dem einseitigen Bezogensein der Welt auf Gott ergibt sich übrigens auch, dass die Bezeichnung Gottes als „Schöpfer der Welt“ keinen wirkursächlichen Einfluss und (somit) auch keine reale Beziehung Gottes nach außen impliziert. Vielmehr ist in diesem Ausdruck nur

eine „*begriffliche Beziehung* [relatio rationis cum fundamento in re]<sup>14</sup>“ impliziert, also [...] eine Beziehung zwischen unseren Begriffen, nämlich zwischen unserem hinweisenden Begriff von Gott und unserem Begriff von der Welt; diese Beziehung zwischen unseren Begriffen ist nicht willkürlich oder beliebig, sondern hat ihre reale Grundlage eben darin, daß die Welt real „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist. Daß die Welt Gottes Schöpfung ist, setzt keinen Unterschied in Gott, sondern ist mit der Existenz der Welt identisch. [...] Die Aussage, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, fügt also der Aussage, daß die Welt „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist, nichts hinzu.<sup>15</sup>

### 3. Knauers Problemdiagnose

Die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott geht auf Thomas von Aquin zurück<sup>14</sup>, findet sich der Sache nach aber auch schon bei Augustinus<sup>15</sup>. Sie wurde bis in die Neuscholastik hinein gelehrt, um Gottes Absolutheit und Unveränderlichkeit zu wahren, geriet in den letzten Jahrzehnten jedoch weitgehend in Vergessenheit.<sup>16</sup>

Gleichwohl stelle die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott eine entscheidende Verstehensvoraussetzung für die christliche Verkündigung dar. Diese beanspruche, Gottes Wort in mitmenschlichem Wort zu bezeugen. Im Geschehen der Weitergabe dieses Wortes werde Gottes Liebe gegenüber Mensch und Welt für den Glauben offenbar. Gottes Liebe habe allerdings ihr Maß nicht an der Welt. Sie sei deshalb nicht an der Welt ablesbar, sondern könne nur im Wort dazugesagt und im Glauben als wahr erfasst werden. Die Rede von einem Wort Gottes sei allerdings alles andere als unproblematisch. Sie setze nämlich eine reale Relation Gottes auf die Welt voraus, was der Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott und mit ihr unserem Geschaffensein aus dem Nichts zuwiderlaufe.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Knauer, Glaube, 77 f.

<sup>14</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q13 a7 c: „Da Gott außerhalb der gesamten Ordnung des Geschaffenen steht und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind, nicht aber umgekehrt, so ist manifest, daß die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen. Aber in Gott gibt es keinerlei reale Relation von ihm auf die Geschöpfe, sondern nur eine gedachte Relation (*secundum rationem tantum*), insofern nämlich die Geschöpfe sich auf ihn beziehen“ (Übersetzung: P. Knauer). Vgl. darüber hinaus: E. Muller, Real Relations and the Divine. Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World, in: TS 56 (1995) 673–695

<sup>15</sup> *Augustinus*, De Trinitate, V, 16.17, zitiert nach: De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V). Lateinisch–deutsch. Neu übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Hamburg 2001, 392.

<sup>16</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 84. Vgl. aber zum Beispiel M.-T. Liske, Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben?, in: ThPh 68 (1993) 208–228.

<sup>17</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 83–91.

[E]ntgegen der Erwartung, die man gewöhnlich mit „natürlicher Gotteserkenntnis“ verbindet, stellt die Bedeutung des Wortes „Gott“, wie sie sich aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit ergibt, zunächst den stärksten Einwand dar, den man überhaupt gegen die Rede von einem „Wort Gottes“ erheben kann.<sup>18</sup>

### 3.1 Problembegründung: Variante I

Wie begründet Knauer nun, dass es sich beim restlosen Bezogensein der Welt auf Gott nur um ein einseitiges Bezogensein handeln kann? Um der in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit implizierten Unbegreiflichkeit Gottes gerecht zu werden, argumentiert er nicht direkt mit der Unabhängigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes. Er setzt vielmehr konsequent bei der Welt als „restlosem Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ an:

[W]enn eine Wirklichkeit in ihrem Bezogensein auf ein von ihr verschiedenes Woraufhin vollkommen aufgeht, kann sie nicht darüber hinaus das bestimmende Woraufhin einer Beziehung jenes anderen auf sie sein. Dies stände im Widerspruch zur Restlosigkeit des Bezogenseins. Die Einseitigkeit der Beziehung des Geschaffenen auf Gott ist also darin begründet, dass das Geschaffene in allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, und damit *restlos* in dieser Beziehung aufgeht.<sup>19</sup>

Die Anerkennung des Geschaffenseins aus dem Nichts ist Knauer zufolge unvereinbar mit der Behauptung, die Welt könnte konstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes sein. Dies sei nachfolgend als „Unvereinbarkeits-These“ bezeichnet. Knauer begründet diese These wie gesehen damit, dass ihre Bestreitung im Widerspruch zur Restlosigkeit unseres Geschaffenseins stünde. Diese Begründung scheint mir für sich genommen allerdings nicht stichhaltig zu sein.

### 3.2 Kritische Diskussion

Gegenüber Knauers zuletzt zitierter Begründung der Unvereinbarkeits-These könnte man zunächst zurückfragen: Impliziert diese Begründung nicht, dass eine restlos von Gott abhängige Welt nicht nur kein konstituierendes, sondern auch kein nichtkonstituierendes Woraufhin einer realen Relation Gottes sein kann?<sup>20</sup> Auch wenn die Welt nur das nichtkonstituierende Woraufhin einer realen Relation Gottes wäre, wäre das, wie man meinen könnte, nicht schlechthin *nichts*, sondern ginge über das restlose Bezogensein der Welt auf Gott hinaus. Es stünde so gesehen im Widerspruch zum Geschaffensein der Welt aus dem Nichts.

Einer solchen Argumentation könnte man entgegenhalten, dass sie den extrinsisch-relationalen Charakter der Bestimmung „nichtkonstituierendes

<sup>18</sup> Knauer, Glaube, 83.

<sup>19</sup> Knauer, Glaube, 38 f.

<sup>20</sup> Die hier vorweggenommene Begriffsbildung „nichtkonstituierendes Woraufhin“, auf die Knauer sich für seinen Problemlösungsvorschlag stützt, werde ich in Abschnitt 4 erläutern.

Woraufhin zu sein“ verkennt: Wenn die Welt nichtkonstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes wäre, dann sei das insofern problemlos mit der Restlosigkeit ihres Bezogensein auf Gott vereinbar, als diese Bestimmung der *Welt ontologisch* gesehen *nichts* hinzufügt. Träfe dies zu, wäre allerdings zurückzufragen, ob man nicht in der gleichen Weise argumentieren könnte, wenn die Welt ein *konstituierendes* Woraufhin einer realen Relation Gottes wäre. Wäre die Welt konstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes, käme ihr damit allem Anschein nach nur eine zusätzliche extrinsische Bestimmung zu, deren *fundamentum in re* eine Realität wäre, die außerhalb ihrer selbst läge: eine reale Relation Gottes. Eine solche Bestimmung würde der Welt als solcher keine reale Bestimmung hinzufügen und wäre an der Welt daher auch nicht ablesbar.<sup>21</sup>

Die Bestimmung einer Wirklichkeit, konstituierendes Woraufhin einer Relation zu sein, impliziert übrigens auch im Bereich innerweltlicher Beziehungen nicht notwendig, dass dieser Wirklichkeit dadurch eine reale Bestimmung hinzugefügt wird. Betrachten wir ein Beispiel: Wenn meine Schwester ein Kind gebiert, werde ich Onkel. Damit bin ich für dieses Kind das bestimmende Woraufhin der Beziehung „Dominikus als Onkel zu haben“. Diese Beziehung scheint insofern eine reale Beziehung zu sein, als ihr Woraufhin als solches real ist.<sup>22</sup> Gleichwohl wird mir mit meinem Onkel-Werden keine reale Bestimmung hinzugefügt. Es handelt sich in diesem Fall um eine rein relationale Veränderung – mitunter auch als „Cambridge-Veränderung“ bezeichnet –, die weder im Träger noch im Woraufhin einen Unterschied setzt, obwohl sie ein Fundament in der Wirklichkeit hat: die Tatsache, dass eine Tochter meiner Eltern ein Kind geboren hat.<sup>23</sup> Darüber hinaus gibt es Beispiele für Relationen, deren Bestehen oder Nichtbestehen allenfalls den Träger, nicht aber das Bezugsziel der Relation ändert. Wenn Peter beim Fernsehen zur Erkenntnis gelangt, dass der Moderator eine Glatze hat, dann ändert sich dabei nur Peter, nicht aber der Gegenstand, der diese Erkenntnis konstituiert, nämlich der Sachverhalt, dass der Moderator eine Glatze hat. Das Erkenntwerden von Erkenntnisgegenständen ist für gewöhnlich keine intrinsische, sondern lediglich eine extrinsische Bestimmung derselben.

In Entsprechung zu diesen Beispielen lässt sich argumentieren, dass es in Bezug auf die Restlosigkeit des Bezogenseins der Welt keinen Unterschied

<sup>21</sup> Würde Gottes reale Relation auf die Welt unter Begriffe fallen, wenn das konstituierende Woraufhin dieser Relation unter Begriffe fiel? Ich sehe nicht, warum das so sein sollte. Wenn alle Aussagen, die wir von Gott machen, hinweisenden Charakter haben, dann könnte das auch für eine Relation Gottes gelten, die zwar ein Woraufhin hat, das unter Begriffe fällt, als solche aber ebenso unbegreiflich ist wie Gott selbst.

<sup>22</sup> *Knauer*, Glaube, 33, Anm. 29, bestimmt reale Relationen folgendermaßen: „Real‘ ist eine Beziehung, wenn ihr Woraufhin [terminus ad quem] als solches real ist; [...] nur ‚begrifflich‘ [relatio rationis] ist eine Beziehung, wenn ihr Woraufhin als solches nur gedacht ist.“

<sup>23</sup> Zur Natur sogenannter „interner Relationen“ vgl. Abschnitt 4.1 dieses Beitrags. Zum Konzept der Cambridge-Relation beziehungsweise Cambridge-Veränderung vgl. *P. Geach*, *God and the Soul*, London 1969, 71 f.

setzt, ob die Welt ein bestimmendes Woraufhin einer Beziehung Gottes ist oder nicht. Sie würde in allem, was sie realiter vom Nichts unterscheidet, von Gott abhängig bleiben.<sup>24</sup>

Eine andere Frage ist, ob das Bestehen oder Nichtbestehen einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die Letztere das konstituierende Woraufhin ist, einen Unterschied in Gott setzen und somit mit der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit konfliktieren würde. Eine wohlwollende Auslegung der Behauptung, die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die diese konstituierendes Woraufhin ist, sei nicht mit der Restlosigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott vereinbar, mündet direkt in diese zweite Begründungsvariante. Knauers oben zitierte Begründung lässt sich in diesem Fall als verkürzte und für sich genommen missverständliche Formulierung dieser Begründung auffassen. Sie rekurriert nicht darauf, dass die Bestimmung „konstituierendes Woraufhinsein einer Relation Gottes zu sein“ der Welt etwas hinzufügen würde, sondern darauf, dass die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt sich nicht mit bestimmten Aussagen vereinbaren lasse, die in der Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts impliziert sind.

### 3.3 Problembegründung: Variante II

Um Knauers Argumentationsweise verständlich zu machen, ist die Grundstruktur seines Geschöpflichkeitsbeweises kurz zu erläutern. Aus der Sicht Knauers besitzen Grundsachverhalte, in denen alle Weltwirklichkeit übereinkommt (zum Beispiel Endlichkeit, Veränderlichkeit, Kontingenz etc.), eine widerspruchspromotische Struktur. Die Beschreibung von Veränderung führe etwa dazu, dass alles, was sich verändert, als Einheit der kontradiktorischen Gegensätze von Identität und Nichtidentität ausgesagt werden müsse.<sup>25</sup> Eine solche Beschreibung lasse sich von einer logisch widersprüchlichen Beschreibung nur dann unterscheiden, wenn das sich Verändernde als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgefasst werde. Die begrenzte *Identität* des sich Verändernden könne in diesem Fall auf sein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zurückgeführt werden, während seine *begrenzte Identität* sich auf sein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zurückführen lasse. Der scheinbare logische Widerspruch, der sich bei der Beschreibung von Veränderung stellt, wird in diesem Fall durch die Angabe zweier verschiedener Erklärungsrücksichten aufgelöst, die einander nicht wiederum ausschließen.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Der Begriff des bloßen Geschaffenseins *impliziert*, soweit stimme ich Knauer zu, kein reales Bezogensein Gottes auf die Welt. Die Frage ist allerdings, ob eine reale Relation Gottes, deren konstituierendes Woraufhin die Welt ist, schon deshalb ausgeschlossen ist, weil der Welt damit eine *zusätzliche* reale Bestimmung zukommen würde.

<sup>25</sup> Zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. *Kraschl*, *Relationale Ontologie*, 83–158.

<sup>26</sup> Zum Aufweis der Geschöpflichkeit, vgl. *Knauer*, *Glaube*, 43–56.

Im Hinblick auf die Unvereinbarkeitsthese argumentiert Knauer nun: Mit der Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die die Welt konstituierendes Woraufhin ist, „wäre Gott der gleichen Veränderlichkeit unterworfen, aufgrund derer wir die Welt als geschöpfllich ansehen mußten“.<sup>27</sup> Das Woraufhin dieses Bezogenseins dürfe nicht als veränderlich aufgefasst werden, weil das Problem der Veränderung, das durch die Beschreibung der Welt als „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ...“ gelöst wurde, sich sonst von Neuem stellen würde. Mit anderen Worten: Die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die diese das konstituierende Woraufhin ist, ist nicht vereinbar mit der Anerkennung unseres Geschaffenseins.

Knauers Argument bedarf etwas genauerer Ausarbeitung. Dazu können wir andere Aussagen, die sich bei ihm finden, heranziehen. In der Anerkennung unserer Geschöpfllichkeit ist ihm zufolge die hinweisende Aussage impliziert, dass Gott „auch ohne die Welt und ohne uns sein kann“.<sup>28</sup> Diese modale Aussage ist dabei so zu verstehen, dass die kontingente Existenz der Welt „keinen Unterschied in Gott setz[t]“<sup>29</sup>. Auf der Grundlage dieser hinweisenden Aussagen lässt sich ein Argument gegen die Möglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt, für die diese das konstituierende Woraufhin ist, formulieren:

(1) Ob die Welt existiert oder nicht, setzt keinen Unterschied in Gott.

(2) Das Bestehen einer Relation des Erkennens und Liebens setzt gegenüber ihrem Nichtbestehen einen realen Unterschied im Relationsträger.

(3) Die Welt ist das konstituierende Woraufhin einer Relation von Gottes Erkennen und Lieben.

(4) [aus (2) und (3)] Das Bestehen einer Relation von Gottes Erkennen und Lieben, für das die Welt das konstituierende Woraufhin ist, setzt einen Unterschied in Gott.

(5) Eine reale Relation kann nur bestehen, wenn ihr konstituierendes Woraufhin als solches existiert.

(6) [aus (3) und (5)] Eine Relation des Erkennens und Liebens Gottes, die sich auf die Welt, richtet, kann nur dann bestehen, wenn die Welt existiert.

(7) [aus (4) und (6), im Widerspruch zu (1)] Ob die Welt existiert oder nicht, setzt einen Unterschied in Gott.

Gemäß dem *modus tollens* ist mindestens eine der Prämissen falsch. Wenn Knauers Unvereinbarkeitsthese zuträfe, dann müsste sich zeigen lassen, dass die Prämissen (1), (2) und (5) sowie Zwischenschritt (4) akzeptiert, Prämisse (3) aber verworfen werden sollte. Trifft dies zu?

<sup>27</sup> Knauer, Glaube, 77.

<sup>28</sup> Knauer, Glaube, 79.

<sup>29</sup> Knauer, Glaube, 78. Diese Aussagen implizieren einen Begriff von Kontingenz, dem zufolge ein Sachverhalt dann kontingent ist, wenn es möglich, aber nicht notwendig ist, dass er besteht. An diesen Begriff von Kontingenz werde ich weiter unten anknüpfen.

Prämisse (1) ergibt sich aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit. Knauers Aufweis der Geschöpflichkeit halte ich zwar für kritisierbar, möchte ihn hier aber um des Argumentes willen als gültig voraussetzen.<sup>30</sup> Prämisse (2) ist nur unter der Voraussetzung gültig, dass Gottes reale Relation auf die Welt keine interne Relation sein kann, die sich, wie beim oben erwähnten Beispiel des Onkel-Werdens, auf ein Verhältnis zwischen intrinsischen Bestimmungen ihrer Relata reduzieren lässt. Eine eingehende Diskussion der Frage, ob sich die Relationen des Erkennens und Liebens als interne Relationen auffassen lassen, ist an dieser Stelle nicht möglich.<sup>31</sup> Wie wir jedoch in Abschnitt 4.1 noch sehen werden, spricht gegen die Möglichkeit, Gottes Erkennen und Lieben als interne Relationen aufzufassen, deren Bestehen oder Nichtbestehen in Gott keinen Unterschied setzt, unter anderem, dass Gottes Erkennen und Lieben schwerlich strikt unveränderlich sein kann, wenn es kontingenterweise bestehende Sachverhalte zutreffend repräsentieren (können) soll. Prämisse (5) betrifft den Relationsbegriff als solchen. Sie erscheint mir nicht nur plausibel, sondern ich sehe auch keine ernsthaften Alternativen ihr gegenüber. Die Zwischenschritte (4) und (6) ergeben sich aus dem Prämissen (2), (3) und (5). Gegen (4) und (6) könnte man allenfalls argumentieren, dass der hinweisende Begriff einer *göttlich-realen* Relation auf die Welt, für die diese das konstituierende Woraufhin ist, ein logischer Endbegriff ist, der sich nicht mehr zu weiterer Argumentation gebrauchen lässt. In diesem Sinne könnte man fragen: Konfligiert die vorgetragene Argumentation damit, dass Knauer hinweisende Begriffe, die von Gott ausgesagt werden, als logische Endbegriffe auffasst? Dieser Frage müssen wir uns etwas ausführlicher widmen. Knauer zufolge stammen logische Endbegriffe

[...] zwar aus logischer Argumentation, lassen sich aber nicht zu weiterer logischer Argumentation verwenden, indem man aus ihnen etwa zu folgern versucht, was Gott zulassen kann und was nicht. Folgerungen können nur aus solchen Sachverhalten gezogen werden, die selbst „unter“ Begriffe fallen. Wo dagegen nur hinweisende, analoge Rede möglich ist, lassen sich aus den so erreichten Aussagen keine weiteren Folgerungen ziehen.<sup>32</sup>

Aus hinweisenden Aussagen über Gott, die in der Anerkennung der Geschöpflichkeit impliziert sind, lassen sich keine Sachverhalte in der Welt herleiten. Wird Gott beispielsweise als reine Positivität ohne jede Begrenzung durch Negativität erkannt, lässt dies keine Rückschlüsse darauf zu, warum beispielsweise das Ausmaß der Übel in der Welt so groß ist, wie es ist.<sup>33</sup> Darüber hinaus bieten hinweisende Aussagen über Gott keine epistemische Grund-

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 68 in diesem Beitrag.

<sup>31</sup> Vgl. diesbezüglich auch die Literaturangaben in Anm. 49 und 50 dieses Beitrags.

<sup>32</sup> Knauer, Glaube, 69.

<sup>33</sup> Das Theodizeeproblem als Frage, wie ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Gott mit dem (vielen) Übel in der Welt vereinbar ist, stellt sich deshalb in seinem Ansatz nicht. Vgl. P. Knauer, Eine andere Antwort auf das ‚Theodizeeproblem‘ – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht, in: ThPh 78 (2003) 193–211.

lage, um Rückschlüsse auf Gottes Verhältnis zur Welt zu ziehen. So impliziert die Anerkennung der Geschöpflichkeit nach Knauer zwar die hinweisende Aussage, dass Gott reine Selbstpräsenz einer Geistnatur ist.<sup>34</sup> Aber daraus lässt sich beispielsweise nicht ableiten, dass Gott die Welt erkennt oder liebt.

Die christliche Botschaft knüpft an die hinweisende Rede über Gott an, die in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit gründet. Ihre Aussagen gehen über die in der Anerkennung der Geschöpflichkeit implizierten Aussagen hinaus, haben aber ebenfalls hinweisenden Charakter. Wenn die christliche Botschaft beispielsweise behauptet, jeder Mensch sei durch und durch von Gott erkannt und geliebt, dann falle Gottes erkennend-liebendes Bezogensein auf die Welt ebenso wenig unter Begriffe wie Gott selbst.<sup>35</sup>

Der Rekurs auf die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes und die aus ihr folgende Unmöglichkeit, aus hinweisenden Aussagen weitere Aussagen abzuleiten, darf diese hinweisenden Aussagen freilich nicht gegenüber kritischer Prüfung immunisieren. Die hinweisenden Aussagen der christlichen Botschaft dürfen, wie Knauer selbst betont, nicht im logischen Widerspruch zueinander stehen – beispielsweise dann, wenn von Gott hinweisend Dreipersonlichkeit und Einzigkeit ausgesagt wird.<sup>36</sup> Andererseits dürfen die Aussagen der christlichen Botschaft nicht in Konflikt mit solchen Aussagen geraten, die in der Anerkennung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts impliziert sind.

Das obige Argument scheint deshalb auch dann gültig zu sein, wenn man hinweisende Begriffe als logische Endbegriffe auffasst. Akzeptiert man Knauers Geschöpflichkeitsbeweis, dann sollte man die in ihm implizierte Prämisse (1) akzeptieren, wohingegen man Prämisse (3) allem Anschein nach verwerfen sollte.

Die bisherigen Überlegungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Bei Knauer begegnen zwei verschiedene Begründungsvarianten der Unvereinbarkeitsthese. Während die erste als für sich genommen unzureichend zurückgewiesen wurde, scheint die zweite, sofern man (a) Knauers Geschöpflichkeitsverständnis akzeptiert und (b) voraussetzt, dass das Bestehen oder Nichtbestehen von Relationen des Erkennens und Liebens einen Unterschied im Relationsträger setzt, nachvollziehbar zu sein.

#### 4. Problemlösung

Falls sich die Unvereinbarkeitsthese stichhaltig begründen lässt, ist Knauers Problemdiagnose zutreffend. In diesem Fall stellt sich die Frage: Wie lässt sich angesichts einer – philosophisch gesehen – einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott noch davon sprechen, dass Gott dem Menschen und der Welt in Liebe zugewandt ist? Knauers Antwort ist ebenso eindeutig wie klar:

<sup>34</sup> Vgl. *Knauer*, Glaube, 122.

<sup>35</sup> Vgl. *Knauer*, Glaube, 116–121.

<sup>36</sup> Vgl. *Knauer*, Glaube, 122.

[D]as trinitarische Gottesverständnis der christlichen Botschaft [antwortet] auf die Frage, wie eine reale Relation Gottes auf die Welt ausgesagt werden kann, obwohl es vom Schöpfungsbegriff her unmöglich ist, daß die Welt zum konstitutiven Terminus für eine solche Relation wird. Außerhalb eines trinitarischen Gottesverständnisses kann weder von „Wort Gottes“ noch überhaupt einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott endgültig sinnvoll die Rede sein. Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott läßt sich nur dann als reale Beziehung Gottes auf den Menschen verstehen, wenn diese im voraus dazu eine ewige Beziehung Gottes auf Gott, nämlich des Vaters zum Sohn, ist. Wir haben Gemeinschaft mit Gott nur vom Sohn her im Heiligen Geist.<sup>37</sup>

Bei dieser Beziehung Gottes zur Welt handelt es sich um eine übernatürliche Beziehung. Die Beziehung ist insofern real zu nennen, als die Welt als Woraufhin dieser Beziehung real ist.<sup>38</sup> Gleichwohl konstituiert die Welt diese Beziehung nicht. Das konstituierende Woraufhin dieser Beziehung ist vielmehr Gott selbst (als der Sohn). Die Welt ist nur als nachgeordnetes, nichtkonstituierendes Woraufhin in die innergöttliche Relation aufgenommen. Wenn Gott sich vermittelt einer solchen Relation auf die Welt bezieht, dann wird die Welt dadurch zum sekundären Woraufhin dieser Relation, ohne dass dadurch eine neue Relation entsteht.<sup>39</sup>

Bei dieser Begriffsbildung handelt es sich um einen erweiterten Relationsbegriff. Im Allgemeinen ist die Relation dadurch definiert, dass sie ohne *ihr* Woraufhin nicht sein kann.<sup>40</sup> Diese Formulierung setzt voraus, dass Relationen grundsätzlich nur *ein* Woraufhin haben. Im Unterschied dazu werde die reale Relation Gottes auf die Welt nicht durch ihr (idiomatisches) Woraufhin, sondern durch ein göttliches Woraufhin konstituiert.

Für das rechte Verständnis der Begriffsbildung „Relation, die neben einem konstituierenden ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin umfasst“ ist zwischen notwendigen und konstituierenden Bedingungen für das Bestehen einer solchen Beziehung zu unterscheiden. Die Existenz der Welt stellt eine *notwendige Bedingung* für das Bestehen einer realen Relation Gottes auf die Welt dar. Denn auf eine Welt, die es nicht gibt, kann selbst Gott sich nicht real beziehen. Die Welt ist für Knauer jedoch keine *konstituierende Bedingung* für diese Beziehung.

Was genau ein „konstituierendes Woraufhin“ von einem „nichtkonstituierenden Woraufhin“ unterscheidet, ist allerdings nicht vollkommen klar. Gottes Beziehung auf die Welt ist ja in dem Sinn von der Welt abhängig, als diese Beziehung nur ausgesagt werden kann, wenn die Welt besteht. Zu-

<sup>37</sup> Knauer, Glaube, 127f. Da Knauer die Person in ihrer Grundstruktur als Beziehung einer Wirklichkeit auf sich selbst auffasst, kann die menschliche Natur Jesu im Falle der Menschwerdung das sekundäre, nicht-konstituierende Woraufhin des zweiten göttlichen Selbstbezugs bilden, durch den sich die göttliche Natur vermittelt. Gottes Bezogensein auf die Welt hat, formal gesehen, dieselbe Struktur wie das Bezogensein der zweiten göttlichen Person auf Jesus. Vgl. Knauer, Glaube, 122 beziehungsweise 137.

<sup>38</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 33, Anm. 29.

<sup>39</sup> Vgl. P. Knauer, Das Heilsereignis als Relation von Gott zur Welt, Eegenhoven/Louvain 1965, 24; online unter: <http://peter-knauer.de/Heilsgeheimnis-Relation.pdf> [Zugriff am 31.07.2014].

<sup>40</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 33.

gleich soll die Welt zur Konstituierung dieser Beziehung nichts beitragen. Handelt es sich dabei überhaupt um eine widerspruchsfreie und verständliche Begriffsbildung? Dieser Frage ist im Folgenden nachzugehen.

## 5. Kritische Diskussion

Knauers Begriffsbildung scheint mehrfach motiviert zu sein. Zum einen soll mit ihr der theologischen Vorgabe Rechnung getragen werden, dass Gottes Liebe zu uns nicht an der Welt, sondern an Gott selbst ihr Maß hat. Zum anderen soll es möglich werden, von Gott ein reales Bezogensein auf die Welt auszusagen, ohne dass seine hinweisend auszusagende Unbegreiflichkeit, Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit dadurch unterlaufen wird.<sup>41</sup> Darüber hinaus soll der Begriff eines realen Bezogenseins, das nicht durch die Welt konstituiert ist, von einer bloß begrifflichen Beziehung im Sinne einer *relatio rationis cum fundamento in re* unterschieden werden. Eine solche Beziehung sagen wir von Gott aus, wenn wir ihn hinweisend als „Schöpfer“ bezeichnen. Derartige „Benennungen von außerhalb her [*denominatio-nes ab extrinseco*]“ fügen jedoch der Aussage, dass die Welt „restlos bezogen auf ... / restlos verschieden von ... ist“, nichts hinzu.<sup>42</sup>

Die Verstehensschwierigkeiten bezüglich der skizzierten Begriffsbildung hängen zunächst damit zusammen, dass es sich einerseits um einen hinweisend-analogen Begriff handeln soll, andererseits aber alle innerweltlichen Analogien für diesen Begriff schnell an Grenzen stoßen. Dies gilt zumindest für die beiden Beispiele, die Knauer zur illustrativen Verdeutlichung seiner Begriffsbildung heranzieht:

(a) So mag sich die Liebe einer Mutter zu ihrer erwachsenen Tochter darin äußern, dass sie auch die Kinder ihrer Tochter liebt. Gleichwohl wäre die Behauptung, dass die Liebe der Großmutter zu ihren Enkelkindern vorgängig durch die Liebe zu ihrer Tochter konstituiert werde, meines Erachtens nicht zutreffend.<sup>43</sup> Diese Liebe wird durch die Enkelkinder zumindest mitkonstituiert. Das zeigt sich etwa daran, dass es erforderlich sein kann, zwei Enkelkinder, die die Großmutter gleichermaßen *als* Enkelkinder liebt, sehr verschieden zu behandeln, um ihnen in ihrer Eigenart gerecht zu werden.

(b) An Grenzen stößt auch Knauers zweite Analogie, die auf zum Teil überlappende Wegstrecken rekurriert.<sup>44</sup> Wenn die Eisenbahnstrecke von Wien nach Innsbruck die Eisenbahnstrecke von Wien nach Salzburg umfasst, dann enthält die längere die kürzere Strecke. Steht das Woraufhin der kürzeren Strecke zum Woraufhin der längeren Strecke im Verhältnis eines nichtkonstituierenden zu einem konstituierenden Woraufhin? Ich habe

<sup>41</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 77.

<sup>42</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 78.

<sup>43</sup> Vgl. Knauer, Unseren Glauben verstehen, Würzburg 2001, 34–36.

<sup>44</sup> Vgl. Brief von Peter Knauer an Markus Knapp vom 15.05.2005.

meine Zweifel. Meines Erachtens werden die beiden Strecken durch ihr jeweiliges Woraufhin konstituiert. Und wenn man schon von einer Konstitution der kürzeren durch die längere Strecke sprechen will, dann ist zu bedenken, dass dies im vorliegenden Fall nur möglich ist, weil beide Strecken partiell identisch sind beziehungsweise das Woraufhin der kürzeren Strecke zugleich ein Punkt der längeren Strecke ist, was beim Verhältnis von Gott und Welt von vornherein ausgeschlossen ist.<sup>45</sup>

Innerweltlich gesehen scheint es keine Relationen zu geben, die *sensu stricto* neben einem konstituierenden ein nichtkonstituierendes Woraufhin umfassen. Dies erschwert nicht nur das Verstehen dieser Begriffsbildung, sondern auch Knauers Anspruch, es handle sich um eine Form hinweisender Rede, welche die einseitige Analogie der natürlichen Gotteserkenntnis wahr und zugleich wieder aufnimmt.<sup>46</sup> Auf die Frage, ob Knauers Begriffsbildung anstatt eines analogen nicht vielmehr einen äquivoken Relationsbegriff gebraucht, komme ich noch zurück.

Im Folgenden möchte ich fragen, ob der Begriff einer Beziehung, die neben einem konstituierenden ein nichtkonstituierendes Woraufhin umfasst, mit der Anerkennung unseres Geschaffenseins kompatibel ist. Betrachten wir zu diesem Zweck die folgende Aussagenreihe:<sup>47</sup>

(1) Ob kontingente Sachverhalte bestehen oder nicht, setzt keinen Unterschied in Gott. Anders ausgedrückt: Gott kommen in allen möglichen Welten dieselben realen Bestimmungen zu.

(2) Die aktuelle Welt ist nichtkonstituierendes Woraufhin eines realen Bezogenseins Gottes.

(3) Peter ist ein Element der aktuellen Welt, aber es gibt mögliche Welten, die Peter nicht als Element umfassen.

(4) [aus (2) und (3)] Es gibt mindestens eine mögliche Welt, in der Peter nichtkonstituierendes Woraufhin eines realen Bezogenseins Gottes ist (nämlich die aktuelle Welt), und es gibt mindestens eine mögliche Welt, in der er dies nicht ist (alle möglichen Welten, die Peter nicht als Element enthalten).

(5) Die Bestimmung „Ein sekundäres, nicht-konstituierendes Woraufhin zu sein“, impliziert ein Bezogensein Gottes auf die Welt, das weder (i) von

<sup>45</sup> Vgl. *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 185.

<sup>46</sup> Vgl. *Knauer*, Glaube, 116.

<sup>47</sup> Modale Aussagen lassen sich mit Hilfe der Semantik möglicher Welten ausdrücken. Mögliche Welten beschreiben als maximal konsistente Sachverhaltsmengen Weisen, wie die Welt sein könnte. (Mögliche Weltverläufe lassen sich in diesem Zusammenhang etwa durch Baumdiagramme veranschaulichen.) Zur Semantik möglicher Welten und ihrer Interpretation bei Leibniz, Quine, Lewis, Kripke, Plantinga u. a. vgl. zum Beispiel *D. Evers*, Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen 2006. Die Aussage „Gott ist unveränderlich“ verstehe ich so, dass von Gott in allen möglichen Welten (und damit auch allen möglichen Weltverläufen) dieselben Bestimmungen auszusagen sind. Diese hinweisende Aussage ergibt sich letztlich aus der Geschöpflichkeit der Welt. Sie impliziert, genau genommen, nicht, dass Gott als Element möglicher Welten aufgefasst wird, sondern nur, dass von ihm in allen möglichen Welten die gleichen (realen) Bestimmungen auszusagen sind.

der Art einer bloß *begrifflichen Beziehung* sein kann, die in Gott keinen Unterschied setzt (wie zum Beispiel „Schöpfer“), noch (ii) von der Art einer *innergöttlichen Beziehung* sein kann, die Gott in allen möglichen Welten zuzuschreiben ist (wie zum Beispiel „Dreipersonalität“). Gottes Bezogen-sein auf die Welt kann deshalb (iii) nur von der Art einer *zusätzlichen (realen) Bestimmung* sein, die Gott nicht in allen möglichen Welten zugeschrieben wird.

(6) [aus (4) bis (5) im Widerspruch zu (1)] Unterschiede in der Welt setzen Unterschiede in Bezug auf Gott, so dass Gott nicht in allen möglichen Welten dieselben realen Bestimmungen zukommen.<sup>48</sup>

Prämisse (1) ist eine Vernunftaussage. Es handelt sich um eine hinweisende Aussage über Gott, die sich aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit ergibt (vgl. Abschnitt 3.2). Prämisse (2) ist eine Glaubensaussage, die sich aus der christlichen Botschaft ergibt. Prämisse (3) ist eine Vernunftaussage. Sie besagt, alltagssprachlich ausgedrückt, dass Peter existiert, obwohl er auch hätte nicht existieren können – etwa, wenn seine Eltern ihn nicht gezeugt hätten. Prämisse (5) ergibt sich daraus, dass die Bestimmung Peters als sekundäres Woraufhin einer Relation Gottes über die Anerkennung seiner Geschöpflichkeit hinausgeht und zugleich nicht in allen möglichen Welten von Peter ausgesagt werden kann.

Enthalten die Aussagen (1) bis (5) einen Widerspruch? Ein Widerspruch scheint sich nur dann zu ergeben, wenn man in Prämisse (5)/(iii) unter einer zusätzlichen Bestimmung eine *reale* Bestimmung versteht. An diesem Punkt kann Knauer einhaken. Er kann entgegenhalten, dass die Aussage „Gott ist auf die Welt als auf ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin bezogen“ weder durch (i), durch (ii), noch durch (iii) angemessen charakterisiert ist. (Aus diesem Grund wurde „real“ in (iii) in Klammern gesetzt). Tatsächlich scheint Knauer eine Bestimmung vorzuschweben, die

(a) von Gott kontingenterweise ausgesagt wird,

(b) keinen realen Unterschied in Gott setzt, gleichzeitig aber

(c) keine bloß begriffliche Bestimmung im Sinne einer Benennung von außen ist (wie zum Beispiel „Schöpfer“). In diesem Falle ginge sie, wie gesehen, nicht über die Aussage, dass die Welt aus dem Nichts geschaffen ist, hinaus.

<sup>48</sup> Dasselbe Argument lässt sich, ohne Rückgriff auf die Semantik möglicher Welten, wie folgt formulieren: (1) Ob Peter existiert oder nicht, setzt keinen Unterschied in Gott. (2) Peter existiert und ist deshalb nichtkonstituierendes Woraufhin einer Relation Gottes. (3) Gottes reale Relation auf Peter ist (hinsichtlich ihrer Zuschreibbarkeit) kontingent, weil sie von Peters kontingenter Existenz abhängt. (4) Die Bestimmung, „sekundär auf ein nichtkonstituierendes Woraufhin bezogen zu sein“, ist (a) weder eine bloß begriffliche Bestimmung (wie „Schöpfer“) noch (b) eine reale Bestimmung, die Gott unabhängig davon besitzt, ob Peter existiert oder nicht (wie „Dreipersonalität“). Sie scheint daher (c) nur eine *zusätzliche* (reale) Bestimmung sein zu können, die kontingenterweise von Gott ausgesagt wird. (5) [aus (2) bis (4), im Widerspruch zu (1)]. Die Bestimmung, „sekundär auf ein nichtkonstituierendes Woraufhin bezogen zu sein“, setzt relativ zur Negation dieser Bestimmung einen Unterschied in Gott.

Lässt sich diese Intuition weiter verdeutlichen? Welchen Status hat die von Gottes innergöttlichem Bezogensein hinweisend ausgesagte Bestimmung, ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin zu haben? Welcher Art ist eine solche Relation? Lässt sie sich vielleicht in Analogie zu den oben bereits erwähnten „internen Relationen“ verstehen? Dies sei im Folgenden erwogen.

Sehr viele, wenn nicht sogar alle Beziehungen beziehungsweise Relationen lassen sich als interne Relationen auffassen.<sup>49</sup> Eine interne Relation zwischen  $x$  und  $y$  ist dann gegeben, wenn mit dem Gegebensein von  $x$  und  $y$  *eo ipso* auch die Relation  $xRy$  verwirklicht ist.<sup>50</sup> Wenn Peter beispielsweise die Eigenschaft hat, „2 Meter groß zu sein“, und Paul die Eigenschaft hat, „1,80 Meter groß zu sein“, dann steht Peter zu Paul *eo ipso* in der Relation, „größer sein als“. Die Relation „größer sein als“ fügt Peters (und Pauls) Beschaffenheit nichts hinzu, sondern lässt sich auf Peters und Pauls intrinsische Eigenschaften sowie ein begrifflich-analytisches Verhältnis zwischen diesen Eigenschaften reduzieren. (Die Aussage, dass 2 Meter größer ist als 1,80 Meter, ist eine analytisch wahre Aussage). Man könnte auch sagen: Was die Aussage „Peter ist größer als Paul“ wahr macht, ist nicht eine metaphysische Größe, die irgendwie *zwischen* Peter und Paul besteht. Der Wahrmacher der Aussage besteht vielmehr allein in den Körpergrößen von Peter und Paul.

Wenn Gottes reale Relation auf die Welt im Sinne einer internen Relation aufzufassen wäre, müsste die Aussage „Die Welt ist nichtkonstituierendes, sekundäres Woraufhin einer realen Relation Gottes auf Gott“ dadurch wahr gemacht werden, dass (i) eine (aktuale) Welt existiert und (ii) in Gott eine reale Relation besteht, die durch Gott selbst konstituiert wird. Das Problem ist allerdings, dass es begrifflich gesehen möglich zu sein scheint, dass die beiden angegebenen Bedingungen erfüllt sind und die Welt dennoch kein sekundäres Woraufhin einer ewigen Beziehung Gottes auf Gott ist. Die beiden Begriffe implizieren kein sekundäres Bezogensein Gottes auf die Welt.<sup>51</sup>

Dies wiederum könnte darauf hindeuten, dass es eine zusätzliche Wahrheitsbedingung gibt. Fragt man allerdings, worin diese bestehen könnte, gerät

<sup>49</sup> Vgl. I. Johansson, *Toutes les relations sont internes – la nouvelle version*, in: *Philosophiques* 38 (2011) 219–239. Zur These, dass alle Relationen intern sind, vgl. etwa D. Wachter, *On Doing Without Relations*, in: *Erkenntnis* 48 (1998) 355–358.

<sup>50</sup> Vgl. zum Beispiel K. Mulligan, *Relations through Thick and Thin*, in: *Erkenntnis* 48 (1998) 325–353, hier 344.

<sup>51</sup> Vgl. Knauer, *Heilsgeheimnis*, 24, Anm. 22: „Durch die historische Menschwerdung und Geistsendung bekommen wir Anteil an einer Wirklichkeit, die in der Verborgenheit Gottes von jeher bestand; in Gott entsteht keine neue Relatio, denn von ihm aus besteht die Relatio, durch die er in der Fülle der Zeiten mit der Welt in eine besondere Beziehung tritt, als Relatio von Ewigkeit her. Diese Relatio besteht als Relatio mit Notwendigkeit; *Gott bleibt aber gänzlich darin frei, ob er die Welt zu deren zweiten Terminus machen will oder nicht*“ (Hervorhebung von D. K.). Diese frühe Aussage Knauers ist insofern problematisch, als sie einen innergöttlichen Willensakt voraussetzen scheint, der so oder anders ausfallen könnte. Dies wiederum würde einen Unterschied in Gott setzen und ihn der Veränderlichkeit unterwerfen. Darüber hinaus scheint Knauer gegen seine eigenen Prinzipien zu verstoßen, indem er von Gott her denkt.

man in Verlegenheit. Sie kann nämlich allem Anschein nach weder in einer zusätzlichen realen Bestimmung (i) Gottes, (ii) der Welt oder (iii) beider liegen. Die Wahrheitsbedingungen der Aussage „Die Welt ist ein nichtkonstituierendes, sekundäres Woraufhin einer realen Relation Gottes auf Gott“ sind somit ziemlich mysteriös. Dies wiederum könnte darauf hindeuten, dass es sich bei unserer fraglichen Aussage um eine bislang nicht voll verstandene und vielleicht sogar unverständliche Aussage handelt. Denn: „Einen Satz verstehen heißt“ – mit Wittgenstein gesprochen –, „wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.)“<sup>52</sup>

Könnte es aber nicht auch verständliche Aussagen geben, deren Wahrheitsbedingungen sich prinzipiell nicht (vollständig) angeben lassen? Knauer beruft sich auf eine solche Möglichkeit im Rahmen seiner Überlegungen zur Glaubensbegründung.<sup>53</sup> Seine Position bleibt aus meiner Sicht allerdings unbefriedigend: Einerseits betont Knauer, dass es unabhängig von der Glaubenszustimmung nicht zu verstehen ist, ob es tatsächlich *möglich* ist, dass die Welt als sekundäres Woraufhin in eine Relation Gottes auf Gott aufgenommen ist. Andererseits sei unabhängig von der Glaubenszustimmung erkennbar, dass die *Behauptung* einer solchen Möglichkeit vorliege.<sup>54</sup> Wenn dem so ist, stellt sich allerdings die Frage, ob man unabhängig von der Glaubenszustimmung überhaupt erkennen kann, dass eine *verständliche Behauptung* vorliegt. (Es lässt sich ja nicht angeben, was der Fall sein müsste, wenn diese Behauptung wahr ist). Für jedermann erkennbar wäre nur, dass die christliche Botschaft *beansprucht*, eine verständliche Behauptung zu machen. Knauer muss demnach voraussetzen, dass eine gewisse (wenn auch unvollständig bleibende) Verständlichkeit bestimmter Aussagen nicht an die Angebarkeit der Wahrheitsbedingungen dieser Aussagen geknüpft sein muss. Daraus ergibt sich eine für Knauer wichtige Differenzierung: Zum einen beansprucht er, darlegen zu können, wie eine reale Relation auf die Welt „endgültig sinnvoll“ ausgesagt werden kann.<sup>55</sup> Andererseits aber behauptet er, dass sich die tatsächliche Möglichkeit einer solchen Relation unabhängig vom Glauben nicht erkennen lasse; man könne der Glaubensverkündigung lediglich keinen logischen Widerspruch nachweisen. Knauer unterscheidet damit, wenn auch nicht ausdrücklich, zwischen widerspruchsfrei denkbar und also „denkmöglich“ auf der einen und „realmöglich“ auf der anderen Seite. Er geht davon aus, dass allein mit der Annahme der christlichen Botschaft im Glauben die Wirklichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt und damit zugleich deren reale Möglichkeit erkannt wird; denn das Wirkliche umfasst ja stets das Realmögliche.

<sup>52</sup> L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, London 1922, 4.024.

<sup>53</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 342–367, besonders 360f.

<sup>54</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 345.

<sup>55</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 127f.

Gegenüber Knauers Position lässt sich zurückfragen: Da die Unterscheidung zwischen (bloß) denkmöglich und realmöglich anscheinend eine zentrale Rolle für Knauers Glaubensverantwortung spielt, verwundert es, dass dieser auf diese alles andere als triviale Voraussetzung mitsamt ihren modallogischen und metaphysischen Implikationen nicht näher eingeht. Wäre dies nicht angebracht gewesen? Darüber hinaus ergeben sich epistemische Probleme: Wie lässt sich die Wirklichkeit und mit ihr die positive Möglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt als bestehend erkennen, wenn diese als Glaubenswirklichkeit kein möglicher Gegenstand menschlicher Erfahrung sein kann? Ist die Unterscheidung zwischen bloßer Denkmöglichkeit und realer Möglichkeit überhaupt sinnvoll, wenn es keinen anderen Zugang zur Glaubenswirklichkeit gibt als über den Glauben an eine Botschaft, von der behauptet wird, sie sei Gottes Wort? Für mich bleibt es unverständlich, wie ein Glaube, der sich weder auf Vernunftgründe noch auf eine göttliche Einflussnahme zu stützen vermag – beides schließt Knauer aus –, eine über unsere Vernunftkenntnis hinausgehende Erkenntnisweise darstellen kann, wie Knauer es behauptet. Soweit ich sehe, kann der Glaubende, wenn er der christlichen Botschaft glaubend zustimmt, bestenfalls eine wahre Meinung über den Glaubensinhalt erlangen. Warum aber sollte man eine solche positiv nicht zu rechtfertigende Meinung als *Glaubenserkenntnis* bezeichnen und nicht vielmehr nur als zufällig wahre *Glaubensmeinung*?<sup>56</sup> Diese Fragen führen mitten in Knauers Modell der Glaubensbegründung, das hier jedoch nicht thematisiert werden kann und soll.<sup>57</sup>

Nehmen wir entgegen den eben vorgebrachten Bedenken an, es sei weder möglich noch erforderlich, die Bedeutung von Glaubensaussagen über die Angabe ihrer Wahrheitsbedingungen zu erläutern. Nehmen wir außerdem an, dass Gottes reale Relation auf die Welt Gottes innertrinitarischem Bezogensein keine zusätzliche reale Bestimmung hinzufügt, sondern mit diesem realidentisch ist. In diesem Falle würde gelten: Wenn eine geschaffene Welt existiert und Gott als Beziehung des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist subsistiert, dann ist diese Welt *eo ipso* sekundäres Woraufhin der innergöttlichen Beziehung, ohne dass Gott damit eine reale Bestimmung hinzugefügt würde, die er nicht hätte, wenn keine Welt existierte.

Aber selbst wenn dies zugestanden wird, bleiben noch immer erhebliche Verstehensschwierigkeiten bestehen. Dies sei durch eine Überlegung verdeutlicht, die Gottes Erkennen thematisiert. Die Grenzen von Knauers Problemlösungsvorschlag treten nämlich deutlicher zu Tage, wenn die Thema-

<sup>56</sup> Der Glaube lässt sich im Rahmen von Knauers Theologie auch schwerlich als externalistisch-reliabilistische Erkenntnisform interpretieren. In diesem Falle würde es hinreichen, dass Glaubensüberzeugungen in einer verlässlichen Art und Weise gebildet wurden, um jemandem *Glaubenserkenntnis* zusprechen zu können. Dagegen spricht allerdings, dass für Knauer Gottes Liebe kein möglicher Erfahrungsgegenstand sein kann.

<sup>57</sup> Für eine ausführliche Kritik an der Glaubensbegründung Knauers vgl. *Kraschl*, Gott-Welt-Verhältnis, 341–426.

tik nicht allein auf der eher abstrakt bleibenden Ebene des Relationsbegriffs reflektiert wird. Wir müssen vielmehr im Auge behalten, dass Gottes Bezogensein auf die Welt immer ein Bezogensein des Erkennens und Liebens ist. Aus Knauers Sicht konstituieren die kontingente Existenz und Beschaffenheit der Welt Gottes Erkennen und Lieben der Welt allerdings nicht. Sie bilden vielmehr nur einen sekundären Gegenstand von Gottes Erkennen und Lieben. Ist eine solche Aussage intelligibel? Betrachten wir, bevor wir uns dieser Frage widmen, folgendes Argument:

(1) Einige Sachverhalte bestehen in der aktualen Welt, nicht aber in allen möglichen Welten. Sie seien als (aktual-)kontingente Sachverhalte bezeichnet.

(2) Ob kontingente Sachverhalte in der aktualen Welt bestehen oder nicht, setzt in Gott keinen Unterschied.

(3) Die Fähigkeit, sich im Erkennen von dem bestimmen zu lassen, was kontingenterweise aktual (im Unterschied zu bloß möglich) ist, gehört untrennbar zu unserem Begriff des Erkennens kontingenter Tatsachen. (Wenn das Bestehen oder Nichtbestehen kontingenter Sachverhalte im Erkennen keinen Unterschied zu setzen vermag, kann er nicht erkennen, ob diese Sachverhalte bestehen oder nicht).

(4) Unser Begriff des Erkennens kontingenter Tatsachen kann nicht hinweisend von Gott ausgesagt werden, ohne dass Gott damit der gleichen Veränderung unterworfen würde, auf Grund derer die Welt als geschöpflich aufgefasst wurde.<sup>58</sup>

(5) Von Gott kann nicht hinweisend ausgesagt werden, dass er erkennt, welche kontingenten Sachverhalte in der aktualen Welt bestehen.

Dieses Argument hat eine ähnliche Struktur wie die in Abschnitt 3.2 erläuterte Begründung der Unvereinbarkeitsthese. Damit wurde ausgeschlossen, dass die Welt das konstituierende Woraufhin einer Relation Gottes auf sie sein kann. Aus dem eben vorgelegten Argument folgt, dass die Welt nicht der bestimmende Erkenntnisgegenstand eines göttlichen Erkennens sein kann. Betrachten wir die Prämissen des Arguments: Prämisse (1) stellt eine Vernunftwahrheit dar. Auf die, wenn auch wenig plausible Möglichkeit, sie anzugreifen, gehe ich in Abschnitt 5 ein. Prämisse (2) ist in Knauers Geschöpflichkeitsverständnis impliziert.<sup>59</sup> Prämisse (3) stellt ebenfalls eine Vernunftwahrheit dar, die sich nur schwer in Frage stellen lässt. Knauer kann somit nur Prämisse (4) angreifen. Entsprechend der Frage, wie eine reale Relation Gottes auf die Welt ausgesagt werden kann, könnte er dafürhalten, dass die Welt Gottes Erkennen nicht bestimmt, sondern vielmehr nur ein sekundärer, nichtkonstituierender Erkenntnisgegenstand desselben ist. In dem einen und einfachen Erkenntnisakt, in dem Gott sich selbst von Ewigkeit her erfasst, müsste er alle kontingenterweise aktualisierten Sach-

<sup>58</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 77.

<sup>59</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 78.

verhalte miterfassen können – ohne dadurch in seinem Erkenntnisakt von diesen „zusätzlich“ bestimmt zu werden.<sup>60</sup>

Diese Behauptung ist insofern paradox, als der Begriff des Erkennens zu implizieren scheint, dass der Erkennende sich im Erkennen von seinem jeweiligen Erkenntnisgegenstand bestimmen lässt. Wenn Gottes Erkennen allein von Gott bestimmt wird, dann scheint dieses Erkennen eben kein Erkennen kontingenter Fakten sein zu können, da dies allem Anschein nach eine Kontingenz in Gott eintragen würde, die sich mit der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit nicht vereinbaren ließe.

Der Begriff eines Erkennens kontingenter Fakten, das durch diese Fakten in keiner Weise bestimmt wird, ist daher zumindest dubios. Letztlich wird

---

<sup>60</sup> Zagzebski zufolge ist Gottes Erkenntnisweise so verschieden von unserer, dass lediglich über Analogien und Vergleiche ein gewisses Verständnis derselben erreicht werden kann. Die Analogie, an die Zagzebski anknüpft, stammt aus dem Bereich des menschlichen Sehens. Diesbezüglich unterscheidet sie zwischen dem primär-essenziellen und dem sekundär-akzidentiellen Gegenstand eines visuellen Akts. So sei es beispielsweise möglich, in den Gesichtszügen eines Menschen die Gesichtszüge eines anderen Menschen mitzusehen. Beispielsweise könne man in den Gesichtszügen einer Frau die ihr ähnelnden Gesichtszüge ihrer Mutter sehen. In diesem Falle sehe man die Gesichtszüge der Mutter *durch* die Gesichtszüge der Tochter. Das Sehen des sekundären Gegenstands sei in diesem Falle kein vom Sehen des primären Gegenstands zu unterscheidender Akt des Sehens. Während der primäre Gegenstand für den beschriebenen visuellen Akt essenziell sei, stünde der sekundäre Gegenstand nur in einem akzidentiellen Verhältnis zu ihm. Auch wenn man die Mutter durch die Tochter nicht gesehen hätte, wäre es immer noch derselbe visuelle Akt gewesen. Derselbe visuelle Akt könnte demzufolge viele verschiedene sekundäre Gegenstände haben. In einigen möglichen Welten könnte er den sekundären Gegenstand A haben, in anderen den sekundären Gegenstand B, in wieder anderen Gegenstand C, und in anderen gar keinen sekundären Gegenstand. Im Falle Gottes sei der primäre Gegenstand von Gottes Erkennen seine göttliche Natur, weshalb der numerisch eine und einfache göttliche Erkenntnisakt in allen möglichen Welten derselbe sei. Nun erfasse Gott verschiedene kontingente Wahrheiten in verschiedenen Welten *durch* seine göttliche Natur, ähnlich wie man im erwähnten Beispiel die Mutter durch die Tochter sehen könne. Auch sei es möglich, dass Gott in einigen möglichen Welten eine kontingente Wahrheit A durch seine göttliche Natur erfasse, in anderen möglichen Welten aber As Negation; denn die göttliche Natur „reflektiere“ gewissermaßen in verschiedenen Welten verschiedene Wahrheiten. Diese Gegenstände seien jedoch akzidentielle Bestimmungen des göttlichen Erkennens, sodass das göttliche Erkennen in verschiedenen Welten dasselbe (i. e. „the same knowing state“) bleibe. (So *L. T. Zagzebski*, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford 1991, 89–91.) Zagzebskis Position hat offensichtlich große Ähnlichkeiten mit demjenigen Knauers. Ob Zagzebskis Vergleich geeignet ist, zu verdeutlichen, wie ein strikt unveränderlicher Gott kontingente Wahrheiten erfassen kann, halte ich allerdings für fraglich. Zum einen ist bereits Zagzebskis Unterscheidung zwischen primären und sekundären Erkenntnisgegenständen angreifbar. Dass es sich um den gleichen Erkenntnisakt handelt, wenn neben einem primären Erkenntnisgegenstand einmal ein sekundärer miterkannt wird und einmal nicht, ist keineswegs offensichtlich. Zumindes im Bereich des menschlichen Sehens dürfte diese Behauptung kaum zutreffen. Zum anderen: Selbst wenn, um im Bild zu bleiben, im Gesicht der Tochter in einigen Welten das Gesicht der Mutter miterkannt werden kann und in anderen nicht, so ist dies doch nur deshalb möglich, weil man unabhängig davon weiß, in welchen Welten eine solche Ähnlichkeit besteht. Wenn ich nicht weiß, dass sie in der aktuellen Welt der Tochter ähnlich ist, kann ich sie auch nicht in ihr miterkennen. Ebenso könnte Gott, so möchte man meinen, kontingente Wahrheiten durch seine göttliche Natur allenfalls unter der Bedingung erfassen, dass er ein von seiner göttlichen Natur unabhängiges Wissen darum hat, welche Sachverhalte in welcher Welt bestehen. Wie er ein solches Wissen haben kann, wenn die intrinsischen Bestimmungen seines Erkennens in allen möglichen Welten die gleichen sind, kann Zagzebskis Vergleich nicht plausibel machen. Ich komme deshalb zum Ergebnis, dass Zagzebskis Vergleich nicht geeignet ist, eine Denkmöglichkeit plausibel zu machen.

mit diesem Begriff die Möglichkeit eines äquivoken Erkenntnisbegriffs postuliert, dessen Intelligibilität sich lediglich behaupten, nicht aber ohne weiteres positiv nachvollziehen lässt. Diese Überlegung lässt sich folgendermaßen verdeutlichen: Von Gott können nach traditionellem Verständnis nur sogenannte „reine Seinsvollkommenheiten (*perfectiones purae*)“ ausgesagt werden, die ihrem Begriffsgehalt nach keine Unvollkommenheit einschließen. Beispiele dafür sind die Bestimmungen „Sein“, „(Selbst-)Erkennen“ oder „Vollkommenheit“. Im Unterschied dazu scheinen wir es beim Begriff eines Erkennens, das sich auf kontingente Fakten bezieht, sich von diesen bestimmen lässt und dadurch von denselben in gewisser Weise abhängig wird –, mit einer „gemischten Vollkommenheit (*perfectio mixta*)“ zu tun zu haben, die bereits dem Begriff nach Kontingenz und damit Unvollkommenheit einschließt. Gemischte Seinsvollkommenheiten können aber nicht hinweisend von Gott ausgesagt werden.<sup>61</sup>

Die einzige Möglichkeit, dieser Konsequenz zu entgehen und Gott trotz allem ein Erkennen kontingenter Fakten zuzuschreiben, besteht darin, den seltsamen Begriff eines Erkennens zu bilden, das sich auf Kontingentes zu beziehen vermag, ohne dabei von diesem bestimmt zu werden. Allerdings können wir nicht wirklich verstehen, wie Gott kontingente Sachverhalte als bestehend erfasst, wenn deren Bestehen oder Nichtbestehen keinen Unterschied in seinem Erkenntnisakt setzt. Für uns muss es unverständlich bleiben, wie Gott wirkliche und bloß mögliche Welten als solche unterscheiden können soll, wenn Unterschiede in der Welt keine Unterschiede in Gott setzen. Man darf zu Recht fragen, ob die Unterscheidung zwischen konstituierenden und nichtkonstituierenden (Erkenntnis-)Gegenständen begrifflich nicht viel zu abstrus ist, um die Rede von einer realen Relation Gottes auf die Welt als „endgültig sinnvoll“ erscheinen zu lassen.<sup>62</sup> Gleicht sie nicht ein wenig der Behauptung, dass Engel ein Bad nehmen könnten, ohne dabei nass zu werden? Die Konzepte „baden“ und „nass werden“ sind für uns untrennbar verknüpft, aber gilt das auch für reine Geistwesen? Der Behauptung einer derartigen Denkmöglichkeit mag man gegebenenfalls keinen logischen Widerspruch nachweisen können. Aber wird sie dadurch bereits verständlich? Und wird sie dadurch schon annehmbar? Die Unterscheidung zwischen konstituierenden und nichtkonstituierenden Erkenntnisgegenständen schrumpft bei näherer Betrachtung auf die Behauptung zusammen, für Gott sei eine Erkenntnisweise möglich, die *quoad nos* unmöglich erscheint. Der (Grenz-)Begriff eines Erkennens, das vom Erkannten nicht be-

<sup>61</sup> Zur Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Seinsvollkommenheiten vgl. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Theologie*, München 1979, 92f.

<sup>62</sup> Vgl. Knauer, *Glaube*, 127f. Zagzebski, *The Dilemma*, 97, fragt im Hinblick auf ihren eigenen Lösungsvorschlag selbstkritisch: „Sollten wir diese Lösung akzeptieren? Ich denke, es gibt keinen Zweifel, dass [...] diese] Sicht des Erkennens Gottes, isoliert betrachtet, vielen Lesern metaphysisch so abstrus erscheinen wird, dass mit ihr ein viel zu hoher Preis bezahlt würde, um das Dilemma zu lösen“ [Übersetzung: D. K.].

stimmt wird, scheint letztlich kein analoger, sondern ein äquivoker Erkenntnisbegriff zu sein. Das wiederum provoziert die Rückfrage, ob es sich bei dieser Begriffsbildung tatsächlich um eine intellektuell befriedigende Antwort oder nicht doch eher um einen intellektuellen Gewaltakt handelt, um an bestimmten als gültig vorausgesetzten Prämissen festhalten zu können.

Fassen wir zusammen: Wenn Gottes Bezogensein auf Gott ein sekundäres, nichtkonstituierendes Woraufhin umfasst, scheint dies nicht als reale Bestimmung aufgefasst werden zu können. Andererseits scheint eine solche hinweisende Bestimmung Gottes auch nicht problemlos auf seine intrinsischen Bestimmungen reduzierbar sein zu können. Im Fall der ersten Verstehensweise ergeben sich begriffliche Widersprüche zu Aussagen, die in der Anerkennung unseres Geschaffenseins impliziert sind. Im Fall der zweiten Verstehensweise wird zu einem hybriden Relationsbegriff Zuflucht genommen, der zwar dem drohenden logischen Widerspruch entgeht, dafür aber mehr oder minder unverständlich bleibt. Dies wurde zum einen an den nicht mehr angebbaren Wahrheitsbedingungen von Aussagen verdeutlicht, die diesen Relationsbegriff implizieren. Zum anderen zeigten sich die kontraintuitiven Implikationen dieses Begriffs in seiner Anwendung auf Gottes Erkennen kontingenter Tatsachen.

Ich komme aus diesem Grund zum Ergebnis, dass die Unterscheidung zwischen einem konstituierenden Woraufhin und einem nichtkonstituierenden nicht beanspruchen kann, das Problem der „Beziehungen Gottes nach außen“ befriedigend gelöst zu haben. Selbst wenn die Unterscheidung auf eine tatsächlich bestehende Grenze menschlichen Begreifens und Verstehens verweisen sollte, ist sie als solche nicht informativ. Sie besitzt keinen genuinen Erklärungswert und läuft letztlich darauf hinaus, etwas Unverstandenes und allem Anschein sogar Unverständliches mit dem Etikett „irgendwie doch möglich“ zu versehen. Was ist das aber anderes als eine Flucht ins „Mysterium“?<sup>63</sup>

## 6. Gegeneinwände

Abschließend gehe ich auf einige Einwände ein, die sich gegen meine Argumentation vorbringen lassen.

(1) Das im letzten Abschnitt vorgebrachte Argument ließe sich blockieren, indem man die Unterscheidung zwischen aktual-kontingenten und bloß-kontingenten Sachverhalten negierte. In diesem Sinne behauptet der modale Realismus, dass alle möglichen Welten ebenso real sind wie unsere

---

<sup>63</sup> *F. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin [u. a.] 1990, 84–85., plädiert dafür, den metaphorischen Charakter religiöser Rede ernst zu nehmen: „Der Versuch der Verwissenschaftlichung der Aussagen der Religion kann letztlich nur dazu führen, daß sie durch schlechte metaphysische ersetzt werden, und er wird immer wieder in einen Obskurantismus umschlagen, der, wenn sich die Begriffe verwirren, vom ‚Mysterium‘ spricht.“

Welt.<sup>64</sup> Behauptungen wie diejenige, dass es eine mögliche und zugleich reale Welt gibt, in der Benedikt XVI. im Jahr 2015 amtierender Papst ist, ist freilich nicht mit dem Wirklichkeitsverständnis der christlichen Botschaft vereinbar. Ein modaler Realismus kann deshalb für Knauer keine ernsthafte Option darstellen.

(2) In Entsprechung zum letztgenannten Einwand könnte man ebenfalls behaupten, die Rede von möglichen Welten, die aber nicht aktualisiert sind, bezeichne lediglich eine logische Denkmöglichkeit, nicht aber eine metaphysische Realmöglichkeit. Die Annahme einer letztlich deterministischen ablaufenden Welt, die nicht hätte anders sein können, als sie ist, widerspricht freilich nicht nur Knauers eigenen Aussagen.<sup>65</sup> Sie steht auch quer zu unserem spontanen Wirklichkeitsverständnis, wie es von der Heiligen Schrift und der (katholisch-)kirchlichen Tradition vorausgesetzt zu werden scheint.

(3) Im Übrigen wäre auch die Annahme, dass Gott in einer deterministisch ablaufenden Welt alle aktual-kontingenten Sachverhalte erfassen könnte, genau besehen nicht zutreffend. Dies würde nämlich nur dann gelten, wenn der Ausgangszustand dieser Welt selbst nicht kontingent wäre. Wäre der Ausgangszustand aber nicht kontingent, dann gäbe es in einer deterministischen Welt letztlich gar keine aktual-kontingenten Sachverhalte; vielmehr wäre alles notwendig. Das aber widerspräche ebenfalls Knauers eigenen Voraussetzungen.

(4) Gegen die vorgebrachten Argumente könnte man generell einwenden, dass sie Gott unter ein Gott und Welt übergreifendes Begriffssystem subsumieren und daher Gottes Unbegreiflichkeit nicht wahren. Diesem Verdacht ist jedoch entgegenzuhalten, dass der hinweisende Charakter aller Aussagen über Gott ausdrücklich anerkannt wird. Aus hinweisenden Aussagen über Gott wird nicht abgeleitet, was in der Welt möglich ist oder nicht oder was Gott tun oder nicht tun kann. Vielmehr werden hinweisende Aussagen über Gott und Gottes Welt-Verhältnis auf ihre begriffliche Konsistenz und semantische Verständlichkeit überprüft. In diesem und nur in diesem Sinne werden sie zu weiterer Argumentation verwendet. Knauer selbst nimmt, wie wir gesehen haben, eine solche Konsistenzüberprüfung vor. Ja, er muss sie vornehmen, wenn er begründen will, dass die Welt nichtkonstituierendes Woraufhin einer realen Relation Gottes sein kann. Abgesehen davon hätte es sehr bedenkliche, wenn nicht sogar desaströse Konsequenzen für die Theologie, wenn die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes unweigerlich mit dem „Zugeständnis“ verbunden wäre, zwischen theologischen Aussagen Widersprüche zuzulassen. Damit wäre ein zentrales Kriterium für die Kritisierbarkeit theologischer Aussagen aufgegeben. Darüber hinaus wäre zu fragen, ob theologische Aussagen in ihrem Zusammenhang überhaupt verständlich sein können, wenn sie miteinander begrifflich nicht ver-

<sup>64</sup> Vgl. *D. Lewis*, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986.

<sup>65</sup> Vgl. die in Abschnitt 3.2 zitierten Aussagen Knauers.

einbar sind. Der Rekurs auf Gottes Unbegreiflichkeit darf nicht als Immunsierungsstrategie missbraucht werden. Knauer selbst betont, dass jede Theologie „sinnlos“ würde, wenn sich Gott und Welt nicht verständlich vermitteln lassen würden beziehungsweise wenn eine reale Relation Gottes auf die Welt nicht widerspruchsfrei und verständlich aussagbar wäre.<sup>66</sup>

## 7. Ergebnis und Ausblick

Mit Peter Knauers Reformulierung des biblisch-christlichen Geschöpflichkeitsverständnisses wird ein religionsphilosophisches beziehungsweise -theologisches Problem virulent, dem in der gegenwärtigen Diskussion verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Es besteht in der Frage, wie Gemeinschaft mit Gott angesichts einer philosophisch einseitigen Beziehung zwischen Welt und Gott möglich ist. Bei Knauer begegnen, wie deutlich wurde, zwei unterschiedliche Begründungen für das Problem. Während die eine als unzureichend zurückgewiesen wurde, erwies sich die zweite als nachvollziehbar, sofern man Knauer Geschöpflichkeitsverständnis teilt.

Aus Knauers Sicht stellt das trinitarische Gottesverständnis des christlichen Glaubens eine Lösung des genannten Problems bereit, indem es die Welt als sekundäres Bezugsziel einer innergöttlich konstituierten Beziehung auffasst. Die Diskussion des Problemlösungsvorschlags gelangte zum Ergebnis, dass die Differenzierung zwischen Relationen, die durch „ihr“ Bezugsziel konstituiert werden, und Relationen, die zwei Bezugsziele besitzen, aber nur durch eines von ihnen konstituiert werden, sich nicht dazu eignet, die Denkmöglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt überzeugend darzulegen. Die Motivation für Knauers Begriffsbildung ist zwar nachvollziehbar. Das ändert aber nichts daran, dass das von ihm monierte Problem durch die von ihm eingeführte Begriffsbildung eher verschleiert als gelöst wird.

Welche Konsequenzen wären zu ziehen, wenn die vorgetragene Argumentation sich als korrekt erweisen würde? Ich sehe zumindest fünf Optionen: Es wäre *erstens* denkbar, Knauers Geschöpflichkeitsverständnis zu akzeptieren, nicht aber die Denkmöglichkeit einer realen Relation Gottes auf die Welt. In diesem Falle hätte man das christliche Gottesverständnis zu Gunsten eines quasi-aristotelischen Gottesverständnisses aufgegeben. Nach Aristoteles ist Gott ein Denken, das nur das Vollkommenste, nämlich sich selbst, kontempliert: „νοῦσῶς νόησις (noeseos noesis)“<sup>67</sup>. *Zweitens* wäre es möglich, Knauers Reformulierung dessen, was „Geschaffensein aus dem

<sup>66</sup> Vgl. Knauer, Glaube, 135, Anm. 172: „In einer relationalen Ontologie“ lasse sich die Vermittlung von Gott- und Menschsein in Christus beziehungsweise von Gott und Welt „völlig problemlos aussagen. Handelte es sich wirklich um ein unklärbares Problem, würde m. E. damit überhaupt alle Theologie sinnlos.“

<sup>67</sup> Aristoteles, Metaphysik XII, 9, 1074 b 33–34.

Nichts“ bedeutet, als unsachgemäß zurückzuweisen. In diesem Falle könnte man entweder *drittens* für eine nichttheistische Weltanschauung optieren. Ebenso könnte man *viertens* für eine Form des Theismus plädieren, welche die Annahme einer strengen Unveränderlichkeit Gottes aufgibt und beispielsweise zwischen essenziellen und akzidentiellen Bestimmungen in Gott unterscheidet.<sup>68</sup> *Fünftens* könnte man die Annahme eines einseitigen Bezugs der Welt auf Gott zusammen mit der Rede von einer realen Relation Gottes auf die Welt akzeptieren, indem man Letztere als Chiffre für eine mit den Mitteln analoger Rede im Sinne Knauers nicht mehr angemessenen aussagbare Realität auffasst. Ob und, wenn ja, inwieweit dies eine tragfähige Option ist, steht freilich auf einem anderen Blatt.<sup>69</sup>

### Summary

If the world is entirely dependent on God while God is in no way dependent on the world, how can one still claim that God stands in a real relation towards the world? Would such a relation not also imply some kind of dependence, or at least, changeability? According to Peter Knauer the Christian message itself gives an answer to this question, viewing the world as a secondary end of an inner-divine relation. This contribution carries out a critical assessment of Knauer's suggested solution.

---

<sup>68</sup> Vgl. zum Beispiel R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977. Diese Option bestünde freilich nur, wenn sich prinzipiell zeigen ließe, dass Knauers Analyse des Geschöpflichkeitsbeweises auf anfechtbaren Voraussetzungen beruhte. Mögliche Ansätze einer Kritik entwickle ich in meinem Buch „Relationale Ontologie“, auf das sich die nachfolgenden Seitenangaben beziehen: Knauers Aufweis der Widerspruchsproblematik aller Weltwirklichkeit (vgl. Knauer, *Glaube*, 43–56) stützt sich vor allem auf die Phänomene der inneren Endlichkeit, der Veränderlichkeit und der Kontingenz aller Weltwirklichkeit. Darüber spiegele sie sich in der menschlichen Erkenntnisproblematik wider. Nun setzt Knauers Beschreibung von Endlichkeit einen analogen Seinsbegriff voraus, den man so nicht teilen muss und der auch von vielen Philosophen und Theologen nicht geteilt wird (vgl. 22). Knauers Analyse des Veränderungsproblems beruht aus meiner Sicht auf einem Missverständnis der Substanzontologie (Substanzen werden mit Substraten gleichgesetzt), unterschätzt ihre explanatorischen Ressourcen und involviert einen problematischen Relationen-Hyperrealismus (vgl. besonders 122–129). Das Widerspruchsproblem, das sich aus Knauers Sicht bei der Beschreibung aktueller Kontingenz angeblich stellt, lässt sich m. E. durch eine modallogische Analyse, die sich der Semantik möglicher Welten bedient, auflösen (vgl. 74, Anm. 119). Schließlich scheint mir Knauers Beschreibung der menschlichen Erkenntnisproblematik viel zu unklar zu sein, um aus ihr irgendwelche weitreichenden Schlüsse ziehen zu können. Vgl. allerdings meinen Versuch einer positiven Entfaltung: D. Kraschl, *Zwischen Entdecken und Erfinden*. Der Beitrag relationaler Ontologie zur Realismus-Idealismus-Problematik, in: *FZPhTh* 60 (2013) 334–352.

<sup>69</sup> Vgl. weiterführend: F. von Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen*, Paderborn 2012.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 2 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Harald Schöndorf SJ*

Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen 161

*Hermann-Josef Sieben SJ*

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung  
und wechselseitiges Verhältnis 175

*Dennis Stammer*

Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention  
des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank 203

*Dominikus J. Kraschl OFM*

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion  
eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags 223

## BEITRAG

*Werner Löser SJ*

Gottes erster Gedanke 247

*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. HARALD SCHÖNDORF SJ

Hochschule für Philosophie  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
schoendorf@hfph.mwn.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DENNIS STAMMER M. A.

dennis.stammer@gmail.com

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Paradeplatz 4  
97070 Würzburg  
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. WERNER LÖSER J

Elsheimerstraße 9  
60311 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

## Gottes erster Gedanke

VON WERNER LÖSER SJ

Wir Menschen sind damit vertraut: Wir blicken nach vorn, wir verfolgen Ziele, wir formulieren Pläne. Wir gründen Werke, wir stiften Einrichtungen. Dabei lassen wir uns von einer Vision bestimmen und von einer Leitidee bewegen. Ist das Leitbild lebendig und stimmig, so entfaltet es eine starke anziehende Kraft. Es setzt Energien frei, lässt aufbrechen und Schritte gehen. Solches Entwerfen, Planen und Umsetzen kennen wir im kleinen Maßstab des Alltags, aber es ist auch vorstellbar, dass es sich bewusst oder unbewusst ereignet, wenn jemand auf der Suche nach einer alles bestimmenden Mitte in seinem Leben ist. Zeigt sich ihm sein Lebensthema und entscheidet er sich, diesem wirksam Raum zu geben, so kommt es zu einer entsprechenden Ausrichtung der vielen Schritte, die er auf den Wegen seines Lebens geht. Und er ist zufrieden, wenn sich sein erster Gedanke im erreichten Ziel tatsächlich erfüllt.

Dürfen wir das, was sich solcherart im Bereich unserer menschlichen Erfahrung zeigt, auf Gott übertragen? Wir dürfen es, haben aber dabei wohl zu beachten, dass zwischen dem, was uns natürlicherweise zugänglich ist, und dem, was wir über Gott auszusagen versuchen, eine je größere Unähnlichkeit – *maior dissimilitudo* – waltet. Es gibt also auch im ewigen Gott einen „ersten Gedanken“. Er lenkte sein göttliches Wollen und Wirken, als er die Welt erschuf. Er tat dies nicht, weil er es musste, sondern in Freiheit. Und der Vollzug dieser Freiheit trug nicht die Züge einer blinden Spielerei, sondern war „von Anfang an“ von diesem „ersten Gedanken“ bestimmt. Gott hatte ein Ziel vor Augen, als er die Schöpfung ins Sein rief. Es war seine göttliche Absicht, der Welt und den Menschen in ihr seine Liebe zu schenken, mit der Welt und den Menschen in ihr in ein Gespräch einzutreten. Er wollte ihnen sein Wort schenken und ihre Antwort darauf erwarten.

Anders und deutlicher gesagt: Gott hat die Welt und in ihr die Menschen geschaffen, um schließlich mit ihr/mit ihnen einen Bund einzugehen. Dieser Bund sollte in der Erwählung Israels seinen Auftakt haben und sich in Jesus von Nazareth, dem Sohn Davids und dem menschengewordenen Sohn Gottes, und in der Kirche, der lebendigen Gemeinschaft derer, die sich Jesus anschließen und auch den Heiden offensteht, vollenden. Er war die ursprüngliche Intention des ewigen Gottes, als er sich entschloss, „den Himmel und die Erde zu schaffen“ (Gen 1,1). Das heißt: Wenn sich Menschen dem sich mitteilenden Gott öffnen, wenn sie seine Gaben entgegennehmen, ihm danken, ihn loben und ein neues Leben im Sinn des Evangeliums zu leben wagen, dann ereignet sich, was in Gottes „erstem Gedanken“ angelegt war, als er die Schöpfung ins Sein rief. Sie geben ihrer Entscheidung Gestalt und Dauer dadurch, dass sie sich als Glaubende und Getaufte der Kirche dem Volk Gottes, dem Leib Christi und dem Tempel des Heiligen Geistes anvertrauen und sich darin einfügen lassen. Sie leben nun in dem Bund, der die Mitte und das Ziel der von Gott gewollten und gewirkten Welt ist. So unermesslich die Welt räumlich und zeitlich ist und so überbordend an Gestalten sie ist: Ihr wohnt nach Gottes ursprünglichem und wirksamem Willen ein letzter Sinn inne. Sie hat mit dem Bund eine Mitte, auf die hin und von der her sie in gottgewollter und -gestifteter Weise ein Kosmos ist, dessen Konturen sich freilich nur den Augen des Glaubens erschließen.

Doch ist das Bild, das sich auf diese Weise zeigt, nicht allzu harmonisch? Was würde geschehen, wenn Menschen sich der Zuneigung Gottes nicht öffneten, sondern ihr Leben im Sinne selbstentworfenen Welt- und Menschenbilder einrichteten? Wie würden Menschen vor ihrem Gott bestehen können, wenn sie Schuld auf sich geladen haben? Würden sich Gottes Zusagen nicht als kraftlos erweisen, wenn Leid und Not in das Leben der Menschen einbrächen? Hat Gott, als er seinen „ersten Gedanken“ fasste, diese Möglichkeiten des Scheiterns seiner hehren Pläne übersehen? Nein, er wusste um sie. Wir müssen, ja wir dürfen unsere Augen vor den dunklen Schatten, die über der Geschichte der Welt und der Menschen liegen, nicht verschließen. Gleichzeitig dürfen

wir uns im Glauben der biblischen Botschaft öffnen. Sie spricht auch von der in Gottes „erstem Gedanken“ enthaltenen Entscheidung, der Schöpfung und in ihr den Menschen auch dann nahe bleiben und ihre Lasten tragen zu wollen, wenn sie sich gottfern auf Um- oder Abwegen befinden.

Belehrt durch das Evangelium dürfen wir erkennen und bekennen, dass Gottes Nähe zu seiner Schöpfung sich in der die Versöhnung der Welt erwirkenden Hingabe Jesu Christi am Kreuz vollendet hat. In Jesu Tod auf Golgota, aus dem er zum österlichen Leben erweckt wurde, kam zur Erfüllung und Vollendung, was Gott mit seinem Bund, mit seiner Schöpfung, von Beginn an im Sinn gehabt hatte. In der und durch die Kirche sollte aller Welt die erlösende und heilende Versöhnungstat Jesu Christi vermittelt werden. Die Kirche ist von daher auch der Weg und die Weise der Vergegenwärtigung der im Leben, Sterben und Auferwecktwerden Jesu Christi geschenkten Versöhnung der sündigen Welt. In der lebendig vollzogenen Zugehörigkeit zu dieser Kirche nimmt der Mensch Gottes rechtfertigende Gnade auf und entgegen. In diesem Sinne umfasst Gottes „erster Gedanke“ auch die Kirche als diejenige Weise, wie der Bund Gottes mit seiner Schöpfung sich entfalten und dann auch vollenden sollte. Dass nicht nur der Weg und das Werk Jesu Christi, sondern auch die Kirche, in der und durch die die durch Jesus Christus gekommene Versöhnung in der Welt gegenwärtig bleiben, in Gottes ursprünglicher Absicht gründen, ist in der Geschichte des christlichen Nachdenkens zwar nicht übersehen, aber doch nicht allzu ausgiebig thematisiert worden. Darum soll im Folgenden die Aufmerksamkeit in besonderer Weise darauf gelenkt werden.

## 1. Biblische Zeugnisse

Im Neuen Testament findet sich eine Reihe von Texten, in denen mehr oder weniger deutlich davon gesprochen wird, dass sich Gottes vorzeitlich gefasster Entschluss in Jesus Christus und in den Menschen erfüllt hat, die ihm folgen und die ihm verbunden sind, die somit die Kirche bilden und durch ihr Leben mit und in ihr Gottes versöhnende Gnade empfangen. Es handelt sich im Wesentlichen um die im Folgenden aufgeführten Texte.

Im Johannesevangelium ist Gottes ewiger Ratschluss zweimal ein Motiv des Betens Jesu zu seinem Vater. In Jo 17,5 heißt es:

Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war.

Kurz danach kann man in Jo 17,24 lesen:

Vater, ich will, dass alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt.

Paulus erinnert im Römerbrief und im 1. Korintherbrief mehrfach daran, dass Gottes erster Gedanke geschichtliche Wirklichkeit wird, wenn Christen sich in die Gemeinschaft mit Jesus Christus rufen lassen. So heißt es in Rö 8,28 ff.:

Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind; denn alle, die er im Voraus erkannt hat, hat er auch im Voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei. Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.

In 1 Kor 2,7 formuliert Paulus:

Wir verkündigen das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung.

Schließlich sei an 1 Kor 8,6 erinnert:

Wir haben doch nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.

In besonders deutlicher Weise ist von Gottes ewigem Ratschluss in zwei Hymnen die Rede. So wird deutlich, dass das, was in Gottes erstem Gedanken zu Gunsten seiner Schöpfung und im Blick auf uns Menschen konzipiert wurde, allen Lobes würdig ist. In Eph 1,3–12 heißt es:

Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im Voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade. Er hat sie uns geschenkt in seinem geliebten Sohn; durch sein Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade. Durch sie hat er uns mit aller Weisheit und Einsicht reich beschenkt und hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist. Durch ihn sind wir auch als Erben vorherbestimmt und eingesetzt nach dem Plan dessen, der alles so verwirklicht, wie er es in seinem Willen beschließt; wir sind zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt, die wir schon früher auf Christus gehofft haben.

Der zweite Hymnus steht in Kol 1,15–20. Dort heißt es:

Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

Es gibt noch einige weitere kurze biblische Texte, in denen es erneut um Gottes ewigen Ratschluss geht. So kann man in Eph 3,8f. lesen:

Ich soll den Heiden als Evangelium den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen und enthüllen, wie jenes Geheimnis Wirklichkeit geworden ist, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war.

Diese Verse enthalten ein Echo der im 2. Kapitel des Epheserbriefs herausgestellten Aussage, dass es für das Wirken Jesu wesentlich war, dass er den Heiden die Zugang zu dem, was Israel schon anvertraut gewesen war, geöffnet hat. In Hebr 1,2f. findet sich die Formulierung:

In dieser Endzeit hat Gott zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt.

1 Petr 1,20 enthält die Aussage:

Christus war schon vor der Erschaffung der Welt dazu ausersehen, und eurentwegen ist er am Ende der Zeiten erschienen.

Schließlich sei noch Apk 3,14 erwähnt:

An den Engel der Gemeinde in Laodizea schreibe: So spricht Er, der „Amen“ heißt, der treue und zuverlässige Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes.

Die Zahl und das Gewicht der neutestamentlichen Texte, in denen das Motiv der ursprünglichsten Intention Gottes bezüglich der Schöpfung und ihrer in Jesus Christus und der ihm zugestalteten Kirche gipfelnden Geschichte zur Sprache kommt, sind beachtlich. Das mag als Hinweis darauf gelten, dass es für das gläubige Bewusstsein eine große Bereicherung bedeutet, sich für die weiteste der möglichen Aufmerksamkeitsperspektiven zu öffnen und Gottes „erstem Gedanken“ nachzusinnen.

## 2. Echo bei den Theologen

Des ewigen Gottes Entscheidung, eine endliche Welt als seine Schöpfung ins Sein zu rufen und sie auf eine Mitte auszurichten, in der sich das Kommunizieren von Gott und Welt vollendet – im Weg und Werk Jesu Christi und im Leib Christi, der Kirche, – war immer und ist bis heute ein anspruchsvolles und gleichzeitig vieles erhellendes Thema des theologischen Nachdenkens. Immer wieder legten Theologen die biblischen Texte aus, in denen über Gottes „ersten Gedanken“ gesprochen wird. Sie stellten dabei verständlicherweise nicht selten auch heraus, dass sich das Urteil Gottes, das Werk seiner Hände sei „sehr gut“ (Gen 1), erst im Blick auf Jesus von Nazareth, in dessen Tod am Kreuz sich die Versöhnung der Welt ereignete, ganz bewahrheitete. Sie sahen und sagten, dass Gottes erster Gedanke auch schon durch den Willen Gottes mitbestimmt sei, die Lasten der Menschen auch dann zu tragen und zu wandeln, wenn sie sich auf den Wegen der Sünde und des Leids bewegten. Aus den zahlreichen Texten, die Theologen in dieser Hinsicht verfasst haben, seien stellvertretend einige wenige zitiert. Der erste findet sich in dem Brief, den Hildegard von Bingen an Bischof Eberhard von Bamberg geschrieben hat. Dort heißt es:

Alle Geschöpfe waren vor der Zeit im Vater, er ordnete sie in sich, danach schuf sie der Sohn im Werk. Wie ist das zu verstehen? Es ist ähnlich wie beim Menschen, der das Wissen um ein großes Werk in sich trägt, das er hernach durch sein Wort an den Tag bringt, so dass es unter Beifall in die Welt tritt. Der Vater ordnet, der Sohn wirkt. Denn der Vater hat alles in sich geordnet, und der Sohn hat es im Werk vollendet. Er ist das Licht vom Licht, das im Anfang war, vor aller Zeit, in der Ewigkeit. Dieses Licht ist der Sohn, der aus dem Vater aufglänzt. Und der Sohn zog das zuvor nicht leibhaft erschienene Gewand der Menschennatur an, die er aus Lehm gebildet hatte. So hatte Gott alle seine Werke im Blick vor sich als „Licht“ (als Abbilder des Sohnes), und als er sprach: „Es werde!“; zog jegliches das seiner Art gemäße Gewand an.<sup>1</sup>

Karl Rahner hat 1959 in einem Vortrag über die „Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit“ formuliert:

Es gibt in der Schöpfung Gottes nicht nur die Konstitution von Seiendem, das aus dem Nichts als das unendlich von Gott verschiedene Andere durch Gott geschaffen wurde, sondern in dieser Welt ereignet sich als Wunder der göttlichen Liebe die übernatürliche Selbstmitteilung Gottes an das Geschaffene derart, dass Gott selbst – auch in Person heraustretend – eine geschaffene Wirklichkeit als seine eigene in der hypostatischen Union annimmt, sich so wahrhaft entäußert und Geschöpf wird. Wenn man unter Schöpfung all das begreift, was außerhalb des innergöttlichen Lebens selbst existiert, dann ist die Selbstaussage Gottes in der Fleischwerdung des Wortes Gottes in das andere von Gott hinein die höchste Schöpfungstat Gottes. Von ihr muss also gesagt werden, dass alles andere um ihretwillen da ist in dieser einen und hierarchisch gestuften Welt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hildegard von Bingen, *Physica* (PL 197), 168 f.

<sup>2</sup> K. Rahner [u. a.] (Hgg.), *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, in: F. X. Arnold, *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, Freiburg i. Br. 1966, 217 f.

Bei Hans Urs von Balthasar finden sich viele Texte, die von der Gründung der Schöpfung in Gottes ewigem Ratschluss handeln. Stellvertretend sei einer zitiert:

Im Sohn, als dem „Abstrahl der Herrlichkeit“ Gottes und der „Ausprägung seiner Wirklichkeit“, ist das Weltall geschaffen (Hebr 1,3). Sofern „wir“ (die Menschheit, Juden und Heiden) „schon vor Grundlegung der Welt in ihm erwählt“, „durch Jesus Christus zu seinen (Gottes) Kindern vorherbestimmt wurden“ (Eph 1,4f.), und am Ende alles in ihm als dem Haupt zusammengefasst werden soll (ebd. 1,10), damit er „in allem den Vorrang habe“, „an der Spitze von allem stehe und alles in ihm seinen Bestand habe, der das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren, der Erstgeborene aller Schöpfung ist“ (Kol 1,14ff.), kann er als die eine, alles andere umgreifende, ermöglichende und erfüllende „Idee“ bezeichnet werden.<sup>3</sup>

Jüngst hat sich Gisbert Greshake in ganz ähnlicher Weise geäußert, indem er schreibt:

Die Schöpfung, die in und durch Christus erschaffen ist und auf ihn als Fülle, die alles erfüllt (Eph 1,23), hinzielt, ist faktisch apriori geprägt, getragen und umfungen von der Gnade Gottes in Jesus Christus. Denn Gott konnte es nur „wagen“, ein freies Geschöpf, das sich womöglich gegen ihn entscheiden würde, ins Werk zu setzen, weil er von vornherein dazu entschlossen war, durch sein eigenes ‚Engagement‘ dessen Selbsterstörung und selbstverschuldete Todesverfallenheit zu heilen.<sup>4</sup>

Für den Bereich der reformatorischen Theologie mag hier stellvertretend Karl Barth herangezogen werden. Er hat in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ (Bd. III/1) in einer sehr ausführlichen Studie Gottes Schöpfung und Gottes Bund aufeinander bezogen und so – der Sache nach – Gottes ersten auf Jesus Christus gerichteten Gedanken thematisiert. Die die Erörterungen vorweg zusammenfassende These lautet:

Die Schöpfung ist das erste in der Reihe der Werke des dreieinigen Gottes und damit der Anfang aller von Gott selbst verschiedenen Dinge. Indem sie auch den Beginn der Zeit in sich schließt, entzieht sich ihre geschichtliche Wirklichkeit aller historischen Beobachtung und Berichterstattung und kann sie auch in den biblischen Schöpfungsgeschichten nur in Form reiner Sage bezeugt werden. Die Absicht und also auch der Sinn der Schöpfung ist aber nach diesem Zeugnis die Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen, die in Jesus Christus ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ende hat: Die Geschichte dieses Bundes ist ebenso das Ziel der Schöpfung, wie die Schöpfung selbst der Anfang dieser Geschichte ist.<sup>5</sup>

Dies bedeutet: Die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes, während der Bund der innere Grund der Schöpfung ist.

In Band IV/2 der „Kirchliche[n] Dogmatik“ findet sich ein Text, in dem Barth an 2 Thess 2,13 erinnert,

wo Paulus Gott dankt: dass er die Leser „vom Anfang her [...] erwählt hat zur Errettung in der Heiligung durch den Geist und im Glauben an die Wahrheit“ und Eph 1,4, wo die große Eingangshymne einsetzt mit den Worten: „In Ihm hat er uns vor der Grundlegung der Welt erwählt zum Sein als Heilige und Untadelige vor ihm“. So weit oben also ist die Entscheidung über des Menschen Heiligung beschlossen, ja, weil es sich doch um Gottes Beschluss handelt, schon gefallen! So tief ist es begründet, dass Jesus Christus, auch was unsere eigene Umkehr zu Gott hin betrifft, als unser Herr und Haupt für uns ist und handelt! Die Geschichte des in seinem Tod auf Golgotha gekrönten königlichen Menschen Jesus hat, indem das ihr Sinn und Inhalt

<sup>3</sup> H. U. von Balthasar, *Theodramatik* II/1, Einsiedeln 1976, 242.

<sup>4</sup> G. Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, 270f.

<sup>5</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*; Band III/1: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon-Zürich 1947, 44.

ist, diese Dimension von der Ewigkeit des Willens Gottes her, der in ihm auf Erden, in der Zeit, geschehen ist.<sup>6</sup>

Dass der Bund der innere Sinn der Schöpfung ist, ist eine auch im Judentum bekannte Einsicht. Joseph Ratzinger hat in seinem zweiten Jesusbuch daran erinnert:

Nach rabbinischer Theologie geht die Idee des Bundes, die Idee, ein heiliges Volk als Gegenüber zu Gott und in Einheit mit ihm zu schaffen, der Idee der Wertschöpfung voraus, ist ihr innerer Grund. Der Kosmos wird geschaffen, nicht damit es vielerlei Gestirne und Dinge gebe, sondern damit ein Raum sei für den „Bund“, für das Ja der Liebe zwischen Gott und dem ihm antwortenden Menschen.<sup>7</sup>

Im Folgenden sei, wie anfangs schon angekündigt, das Augenmerk noch ausdrücklicher, als es bisher schon geschehen ist, auf das Motiv gelenkt, das das bisher Dargelegte noch zu ergänzen vermag und in der älteren und neueren Geschichte der christlichen Theologie in der Regel eher unbetont bedacht worden ist: Gemeint ist, dass auch in der Kirche, die Gottes Volk, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes ist, Gottes aller Schöpfung vorausliegender Ratschluss in Erscheinung tritt. Trifft dies zu, so kommt der Kirche in all ihrer Geschichtlichkeit und damit Begrenztheit, ja Läuterungsbedürftigkeit, eine einzigartige Stellung und Bedeutung in Gottes Schöpfung zu. Auch in sie hinein entfaltet sich Gottes erster Gedanke; denn in ihr tritt die Sinnmitte von Gottes Schöpfung als Werk und Frucht des Lebens und Wirkens Jesu Christi hervor. Dieses Motiv wurde in der Geschichte der christlichen Theologie nur von Zeit zu Zeit beachtet und gedanklich entfaltet. Hier aber soll es einmal besonders herausgestellt werden.

In der frühesten nachbiblischen Theologie ist die Verankerung der Kirche in Gottes vor aller Zeit gefasstem Ratschluss immerhin mehrfach bedacht worden. Die Texte, die davon zeugen, finden sich insbesondere im „Hirten des Hermas“ sowie im II. Klemensbrief, in der Didache und in den Ignatiusbriefen und, ein wenig später, im Werk des Origenes.<sup>8</sup> Stellvertretend für die Zeugnisse, die aus den genannten Schriften angeführt werden könnten, sei ein Text des Origenes zitiert:

Du sollst nicht glauben, dass sie erst seit der Ankunft des Erlösers im Fleische Braut oder Kirche genannt wird, sondern sie besteht seit Beginn des Menschenschlechts und seit der Grundlegung der Welt, oder vielmehr, um unter Führung von Paulus den Ursprung dieses Mysteriums noch früher zu suchen, „vor Grundlegung der Welt“ [...]. Aber auch in den Psalmen steht geschrieben: „Gedenke deiner Versammlung, Herr, die du von Anfang an versammelt.“ Denn die ersten Grundlagen der „Versammlung“ der Kirche wurden gleich „am Anfang“ gelegt.<sup>9</sup>

Bezüglich der Verankerung der Kirche in Gottes vor aller Zeit gefasstem Ratschluss sei nun ein Sprung getan – von der frühchristlichen Epoche sogleich in die neuere Zeit. Es ist bemerkenswert, dass das II. Vatikanische Konzil in einem Abschnitt darüber gehandelt hat. In der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ (Nr. 2) ist zu lesen:

Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluss seiner Weisheit und Güte erschaffen. Er hat auch beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren,

<sup>6</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*; Band IV/2, Zollikon-Zürich 1955, 586.

<sup>7</sup> J. Ratzinger [*Benedikt XVI.*], *Jesus von Nazareth*. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2010, 96; vgl. auch D. Krochmalnik, *Variationen zum Anfang in der jüdischen Tradition*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* I/2 (2007) 45–61.

<sup>8</sup> Zur Einordnung und Deutung dieser Zeugnisse vgl. A. Frank, *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche*, Diss. LMU, München 1975; J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, in: *WiWei* 9 (1942) 13–22.

<sup>9</sup> Origenes, *Hohelied-Kommentar II*, übersetzt von H. U. von Baltasar, *Geist und Feuer*, Salzburg 1938, 210f. Vgl. auch H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 49–54.

verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfen zum Heil um Christi, des Erlösers, willen, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene der Schöpfung“ (Kol 1,15). Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit „vorhergesehen und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf dass dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29). Die aber an Christus glauben, beschloss er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“, in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden.“

### 3. Der Beitrag Heinrich Schliers

Schließlich darf noch auf einen Theologen hingewiesen werden, der im 20. Jahrhundert gelebt und gewirkt hat und der noch einmal mit Nachdruck und Sorgfalt über die Kirche in Gottes „erstem Gedanken“ nachgedacht und geschrieben hat: Heinrich Schlier. Seine Einsichten gründeten vor allem in der Auslegung des Epheserbriefs, als dessen Verfasser er Paulus annahm. Einer der letzten Texte, in denen Schlier über den Ursprung der Kirche in Gottes ewigem Ratschluss handelte, hat den folgenden Wortlaut:

Für den Paulus des Eph hat die Kirche ihren Ursprung im Geheimnis der Vorsehung und Vorbestimmung Gottes. Gott hat die Kirche immer schon vor sich gesehen und immer schon gewollt. In ihr kommt Gottes ewige Weisheit und ewiger Wille zur Erfahrung. Dieser ewige Wille geht dahin: „das All in Christus wieder aufzurichten, das, was im Himmel und auf Erden ist“, Eph 1,10. Und jetzt, in der erfüllten Zeit, wirkt das Mysterium dieser Weisheit und dieses Willens im Anwesen der Kirche. Allem zuvor, sagt der Apostel einmal, sind die Äonen, die Zeiträume, auf das Erscheinen der Weisheit Gottes festgelegt, Eph 3,11. Und als sie erschien, siehe, da hatte sie, die Vielfältige, die Gestalt der Kirche, Eph 3,10. Die Kirche verdankt also Wesen und Dasein nach dem Apostel Paulus nicht der Welt und ihrer Geschichte. Ihr Wesen ist das Wesen des unergründlichen Heilswillens Gottes, der allem Wesen zuvor ist und sie ins Dasein rief. [...] So ist es nicht verwunderlich, dass dieses Wesen schon in der Schöpfung mitspricht, wiewohl es zugleich in ihr noch verborgen ist, weil es noch im Schöpfer verborgen ist, Eph 3,9. Die Schöpfung ist geschaffen im Blick auf das ihr vorgängige Geheimnis der Kirche, oder sagen wir vielleicht besser: auf dieses Geheimnis hin, so, daß es verborgen schon in ihr waltet. „Alles“ ist nach Kol 1,16f. „in“, „durch“ und „zu Christus hin“ geschaffen und hat „in ihm Bestand“. Freilich müssen wir zum Verständnis dieser Aussage uns erst über das Verhältnis von Christus und Kirche etwas klarer werden. Aber daß die Kirche für Paulus nicht nur die Schöpfung voraussetzt, sondern umgekehrt auch und zuerst die Schöpfung die Kirche als ihre, der Schöpfung, göttliche Intention, das muß man festhalten.<sup>10</sup>

Die Einsichten, die Schlier hier im Blick auf Gottes ewigen Ratschluss, seine Schöpfung auf das Geheimnis der Kirche auszurichten, entfaltet hat, finden sich in weitgehend gleicher Weise in mehreren anderen von ihm verfassten Texten. Drei dieser Texte sind besonders wichtig. Der erste wurde 1949 veröffentlicht und trägt den Titel „Die Kirche nach dem Brief an die Epheser“<sup>11</sup>. Ein zweiter geht auf das Jahr 1955 zurück und lautet:

<sup>10</sup> H. Schlier, Neutestamentliche Ekklesiologie, in: *Mysterium Salutis* 4,1, Einsiedeln 1972, 101–221, hier: 163f.

<sup>11</sup> Wiederabgedruckt in: H. Schlier, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. Br., 5. Aufl. 1972, 159–186.

„Die Kirche als Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief“<sup>12</sup>. Im Jahre 1962 schließlich folgte die Veröffentlichung eines Vortrags mit dem Titel „Wesen und Erbauung der Kirche nach dem Apostel Paulus“<sup>13</sup>.

Der Hymnus, mit dem der Epheserbrief beginnt, und der Vers 9 im dritten Kapitel desselben Briefes, enthalten die Aussagen, die Schlier zu den Einsichten geführt haben über das, was am Anfang war. Im Zentrum dieser Texte steht die Erinnerung an das „Geheimnis“ des gnädigen Ursprungswillens Gottes. Paulus weiß sich als gesandt, dieses Geheimnis zu verkünden. Woran ist im Sinne des Epheserbriefes zu denken, wenn es um Gottes Geheimnis geht? Es war von Ewigkeit her in Gott verborgen. Aber jetzt ist es in der Menschwerdung Jesu Christi und im Ereignis seines Kreuzessterbens „für uns“ und in seiner Auferweckung inmitten der Schöpfung zur Erscheinung gekommen. Zu diesem Geheimnis gehörte wesentlich, dass es sich in den Leib Christi, der die Kirche ist, hinein entfaltete. Dies ereignete sich durch das Wirken des Geistes Gottes in der Verkündigung des Evangeliums, in der Spendung und dem Empfang der Taufe und in der Feier des Herrenmahls. Gottes Geist bediente sich dabei der Menschen, die mit den apostolischen Ämtern betraut wurden. Und so ist es für das Geheimnis, das am Anfang in Gott verborgen war, kennzeichnend, dass es sich in der Geschichte enthüllte – in Jesus Christus und seiner Kirche.

Heinrich Schlier hat die innere Aufeinanderbezogenheit des Kreuzesleibes Jesu Christi und des „mystischen“ Leibes der Kirche immer wieder dargestellt – so auch in seinem Vortrag „Wesen und Erbauung der Kirche nach dem Apostel Paulus“, in dem man lesen kann:

Ist so [...] der Leib Jesu Christi am Kreuz – und zwar der konkrete Leib Christi Jesu, „der da von vier Nägeln eingeschlossen ist“, wie Paul Claudel sagt, – das Geheimnis Gottes, auf das hin seine Schöpfung geschaffen ist und das seine Vorsehung schon im Auge hatte, ist so Jesus Christus in seinem Leib, in dem wir alle als „ein neuer Mensch“ und „Gott versöhnt durch das Kreuz“ (Eph 2,15 f.), von neuem offen sind für das Leben, das Geheimnis Gottes, wie kann dieses dann auch der „Leib Christi“, der Kirche, sein? Wie kann überhaupt der Leib Christi am Kreuz, den Gott von den Toten erweckte, der Leib Christi im Sinn der Kirche werden? Denn die Rede des Apostels von der Kirche als dem Leib Christi ist ja nicht eine bild- oder gleichnishafte. Zwischen dem Leib Christi am Kreuz, der das neue Fundament unseres Lebens geworden ist, und dem Leib Christi, der Kirche, sieht der Apostel eine reale Beziehung, ja – in einem gewissen Sinne – eine freilich zu differenzierende Selbigkeit. Doch in welchem Sinn? In dem Sinn, können wir mit dem Apostel Paulus antworten, daß die alle Welt meinende, alle Welt sühnende, alle Welt tragende, aller Welt das Leben wieder eröffnende Wesenheit des Leibes Christi am Kreuz aufgebaut und ausgebaut wird zur Heilsdimension der Kirche. Das geschieht aber durch den Heiligen Geist, der der Geist Gottes und Jesu Christi ist. Er erschließt und vergegenwärtigt die mit dem Leib Christi am Kreuz Ereignis gewordene Wirklichkeit. Durch ihn wird das Geheimnis des Kreuzesleibes Christi in dem Geheimnis des, wie wir gewohnt sind zu sagen: „mystischen“ Leibes Christi zugänglich.<sup>14</sup>

Gottes erster Gedanke zielte auf seine Schöpfung, der er selbst nahe sein und bleiben wollte bis an die Grenzen von allem – im Tod und in der Weckung neuen, österlichen Lebens. Diese ewige Intention kam im Leben und Sterben und Auferstehen Jesu Christi geschichtlich zum Tragen. Indem sich dieser Weg und dieses Werk den Menschen zugute ereigneten, öffneten sich durch das Wirken des Geistes Gottes eine neue Lebenszeit und ein neuer Lebensraum für die Menschen: die Kirche. Menschen, die sich ihr anvertrauen und anschließen, werden ihre Glieder durch die Taufe und vollziehen miteinander ihre Zugehörigkeit zu ihr in der Feier des Herrenmahls. Die Kirche weist ihr

<sup>12</sup> Ebenfalls wiederabgedruckt in: *Schlier*, Ende der Zeit, 299–307.

<sup>13</sup> *H. Schlier*, Wesen und Erbauung der Kirche nach dem Apostel Paulus, in: HumC (= Werkblatt des Collegium Marianum Neuss), Nr. 12 (1962) 11–21.

<sup>14</sup> Ebd. 14.

Gegründetsein im Weg und Werk Jesu Christi und ihr bleibendes Verwiesensein auf ihn als ihren Herrn in ihrer sichtbaren Gestalt aus: Sie ist durch ihre bischöfliche Verfasstheit bestimmt. Die Glieder der Kirche vollziehen ihr neues Sein, wo immer und wie immer sie leben, auf neuen Wegen – im Glauben, im Hoffen, im Lieben.

Die Kirche, wie wir sie in ihrer Geschichte und gegenwärtig wahrnehmen, weist viele Grenzen auf. Dies ist nicht anders zu erwarten, weil sie ihren Weg in der irdischen Welt geht. Gleichzeitig ist ihr, wie gezeigt werden sollte, eine einmalige, freilich nur mit den Augen des Glaubens wahrnehmbare Berufung und Bedeutung eigen: Sie ist in Gottes ursprünglichem Plan das Woraufhin und Worumwillen des Werks seiner Schöpfung. Auf sie zielte Gottes „erster Gedanke“. Heinrich Schlier hat dies – zusammenfassend – so dargestellt:

Das Geheimnis der Kirche reicht zurück bis in das Geheimnis des ewigen Heilswillens Gottes. Die Kirche auf Erden ist die Erfüllung und Erinnerung seiner ewigen Weisheit. Ihr Geheimnis spricht auch schon in der Schöpfung mit. Deshalb kommt in ihr, der Kirche, auch die Schöpfung wieder ans Licht, die auf sie und ihr Geheimnis angelegt ist. Nachdem die Menschen sich ihrer Geschöpflichkeit und der in ihr waltenden Weisheit versagt haben, hat Gott sein Geheimnis an den Tag gebracht in dem törichtchen und seligen Geheimnis des gekreuzigten und von den Toten erweckten Jesus Christus. In ihm ist das Geheimnis des Heilswillens Gottes endgültig zustande gekommen. Aus ihm aber ersteht die Kirche. Sie hat dieses Geheimnis nicht nur in ihrer Mitte und gibt es nicht nur weiter. Sie selbst erwächst in der Kraft des Heiligen Geistes aus ihm und bezeugt es schon mit ihrem Dasein. Sie ist es in der Vorläufigkeit der Welt ihrem Wesen nach. Sie ist in der Kraft des erschließenden Heiligen Geistes die sichtbare Auswirkung und Ausgestaltung des Geheimnisses Gottes auf Erden, das in Jesus Christus endgültig erschienen ist.<sup>15</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Gottes erster Gedanke meint das Woraufhin und Worumwillen seiner Urentscheidung, sich eine Schöpfung gegenüberzustellen, die schließlich im Menschen zu sich selbst kam und zu ihrem Schöpfer in Beziehung treten konnte, nachdem sich Gott selbst, ihr Schöpfer, ihr in Wort und Werk zugewandt hatte und immerzu zuwendet. Dieses Kommunizieren hatte seine Mitte und sein Ziel in der Gestalt und in der Geschichte Jesu Christi, die sich im Geheimnis der Kirche, des Leibes Christi, entfalten und enthüllen sollte. Die Kirche aber ist konkret die Gemeinschaft der Menschen, die in den Leib Christi aufgenommen sind und in seinem Bereich ihr Leben teilen und gestalten. In der Kirche, die Gottes Volk aus den Juden und den Heiden, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes ist und ihren Weg durch die Zeiten und Räume geht und ungezählten Menschen, die ihr durch den Glauben und aufgrund ihres Getauftsein zugehören, geistige und geistliche Heimat ist, hat unsere Welt, die Gottes Schöpfung ist, ihre wahre, wenngleich sehr unauffällige, übersehbare, aber den Augen des Glaubens doch erschlossene Sinnmitte. In ihr hat die Welt nach Gottes ewigem Ratschluss, der sich in der Geschichte erfüllt, einen Sinn, den sie sich nicht selbst hat erdenken und erwirken können, der ihr gleichwohl zutiefst innewohnt, weil er ihr durch den eingestiftet ist, der sie aus dem Nichts ins Sein gerufen hat. Er wurzelt in Gottes, des Schöpfers, „erstem Gedanken“. Wo immer christliches Leben gelebt wird, ereignet es sich, dass das verborgene Geheimnis der Schöpfung und ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus und die Kirche hervortritt und erfahrbar wird. Wenn Christen zur Feier der Eucharistie zusammenkommen, öffnen sie sich für das in Wort und Sakrament vergegenwärtigte und gefeierte Geheimnis. Und sie bestätigen und vertiefen ihre Verortung in ihm, nachdem sie sich ihm schon überlassen haben im Bekenntnis des Glaubens und im Empfang der Taufe.

<sup>15</sup> Schlier, Neutestamentliche Ekklesiologie, 166.

## Summary

Does the world in which we live, that in all its multiplicities surpasses our ability to imagine and comprehend, actually have any all-encompassing central meaning? One could answer that this is to be sought in the sum of all the fragments of meaning found in the events of human history and in the cosmic processes of life. But the answer that Christians hear in the message of the Bible goes far beyond this: God called the world into being ultimately that there be human beings in it to whom he could and would give his word and indeed his love. Their proper answer to this is, simply, praise and thanks. In brief, God made the world in order to communicate with it. How this has actually taken place and should continue to unfold, this is what we read in the Bible where we encounter God's "first thought". Jewish and Christian theology has labored to grasp and describe this in ever new forays, and with reference to Israel, Jesus of Nazareth, and the Church – as can be found in brilliantly formulated texts from the various epochs of the history of theology.

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 2 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Harald Schöndorf SJ*

Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen 161

*Hermann-Josef Sieben SJ*

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung  
und wechselseitiges Verhältnis 175

*Dennis Stammer*

Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention  
des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank 203

*Dominikus J. Kraschl OFM*

Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion  
eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags 223

## BEITRAG

*Werner Löser SJ*

Gottes erster Gedanke 247

*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. HARALD SCHÖNDORF SJ

Hochschule für Philosophie  
Kaulbachstraße 31a  
80539 München  
schoendorf@hfph.mwn.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

DENNIS STAMMER M. A.

dennis.stammer@gmail.com

DDR. DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

Kath.-Theologische Fakultät der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Paradeplatz 4  
97070 Würzburg  
dominikus.kraschl@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. WERNER LÖSER J

Elsheimerstraße 9  
60311 Frankfurt am Main  
werner.loeser@jesuiten.org

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: [www.theologie-und-philosophie.de](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb – Proost Industries, Freiburg i. Br.

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie/Philosophiegeschichte

SEUBERT, HARALD, *Zwischen Religion und Vernunft*. Vermessung eines Terrains. Baden-Baden: Nomos 2013. 708 S./Ill., ISBN 978-3-8487-0351-7.

„Dieses Buch unterscheidet sich von anderen philosophischen Annäherungen an Religionen und von Religionsphilosophien darin, dass es mit den Mitteln der Begrifflichkeit möglichst weitgehend in deren Immanenzzusammenhang einzudringen versucht. Der Autor erkennt in diesem Anspruch Hegels, Schellings und Max Webers Ansatz als exemplarisch, auch wenn er weiß, dass die diffizilen Verflechtungen der Einzelforschung die große Synthese seither schwieriger, wenn nicht unmöglich gemacht haben“ (17). – In der Tat eine eindrucksvolle Synthese von Philosophiegeschichte und Sachsystematik. Nach der ausführlichen Einleitung (21–55) teilt Seubert (= S.) das umfangreiche Werk in zwei ungleiche Teile, ausgehend von H. Scholz' Unterscheidung (32f.) zwischen konstruktiver und rezeptiver (an bestehenden Religionen orientierter) Religionsphilosophie: A) Konstellationen zwischen Glaube und Vernunft (59–469 – gefolgt von zwei Bildtafeln). B) Probleme und Phänomene (bis 673).

A) Teil 1 beginnt mit einem Kap. (59–72) zu Begriff und Sache der Religion und stellt dann in zwölf weiteren, z. T. mit Exkursen, die Religionsphilosophien dar. – 2. (73–105): Antike philosophische Religion oder: Das Göttliche als ‚Aei on‘. Platon, Neuplatonismus, negative Theologie und mystische Einung, Aristotelische ‚Ontotheologie‘ [hier nicht in abwertendem Sinn]. – 3. (107–120): *Philosophia christiana* und Philosophien im Islam und Judentum (wo?). Behandelt werden nach der Areopag-Rede „Augustinische Spuren“ und Anselms *unum argumentum*. – 4. (121–147): Einheit von Gott und Sein. Thomas von Aquin, Eckhart, Scotus und Cusanus. – 5. (149–183): Toleranz und Religionsgespräch. Jüdisch-christlich: Maimonides und Ibn Ruschd; Rückblick auf Al-Razi, Al-Ghazali und Ibn Tufail; Reflexionen zur unbefragten Mitte bzgl. Gesprächsform und Toleranz: Kublai Khan, Ibn Kammuna, Cusanus, Jehuda Halevi, Abaelard, bis hin zur Ringparabel: „Hier erhebt sich die Frage, ob sich der Glaube an die ein für alle Mal in einer Offenbarung aufgewiesene Wahrheit mit Toleranz überhaupt verbinden kann. Ein Glaube vermag dies wohl nur, wenn er mit der Wahrheitsüberzeugung nicht zugleich den Universalitätsanspruch verbindet“ (? – 179); schließlich Spinoza: „Eine allgemeinverbindliche Theorie der Toleranz kann es nur als Konstrukt geben, gleichsam als ein ‚Muster ohne Wert‘“ (183). – 6. (185–206): Religion und Aufklärung: Descartes' Rationalismus, Spinozas Ethica, Leibniz' Monadologie, Humes sensualistische Religions-Dialoge. – Exkurs zur Theodizee zwischen Metaphysik und „Tantalusschmerz“ (von Pope und Voltaire bis zu O. Marquard und W. Benjamin). – 7. (217–223) Pascals Ordnung des Herzens. – 8. (225–240) Kants Grenzziehung, mit Kritik an seiner Reduktion von Religion auf Moral, leider nicht zu (229: KrV B 641 f.) Gottes Frage nach seinem Woher. – 9. (241–251) Spinozismus-Streit. – 10. (253–290) Flucht in den Begriff: Hegel, Schelling, Fichte, Schleiermacher (286: wichtigster Denker des Protestantismus nach Luther). – 11. (291–322) Tod Gottes und Emphase der Religionen: Abbé Meslier, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, M. Webers und Troeltschs Religionstheorien. – Exkurs und Gegenbild: Heidegger und Rosenzweig. – 12 (341–355) Negative Religionsphilosophie: Benjamin und Adorno, Antidotum Derrida. – 13. (357–458) Phänomenologie und analytische Philosophie der Religion: a) von Husserl zu M. Eliade (Scheler, R. Otto, Heiler), E. Stein und E. Levinas, M. Henry; J.-L. Marion (und L. B. Puntels Kritik – mit Anfragen an beide; zu Puntel siehe ThPh 85 [2010] 420–25), J. Taubes' Paulus-Exegese (Benjamin, C. Schmitt, G. Agamben, A. Badiou, S. Žižek); Destruktionen und Dekonstruktionen: K. Heinrich; b) Spannungen analytischen Denkens zwischen Sprachspiel- wie Sprechakt-Theorien und Annäherungen an die Grundfragen rationalistischer Ontotheologie ohne Blick auf den Phänomenzusammenhang; Wittgensteins Exerzitien (426f.: bedenklich, dass Theologie und Religionsphilosophie an

ihn anknüpfen, so dass er in Strömungen evangelischer Theologie ähnlich dominiere wie früher „die dunkel aufgeladene Heideggersche Rede vom Göttlichen und die Gadamerische Hermeneutik“. Von Carnap und Ryle führt der Weg über Austin (431: Hinweis auf Luthers „Tolle assertiones et tulisti christianismum“), unter Seitenblicken auf Cohen und Rosenzweig, zu G. Wainwright, Dalferth und Jüngling, Plantinga, D. v. Wachter, Swinburne. Schließlich erhält der „unüberwindbare Skeptizismus“ S. Cavells das Wort. – Ein Exkurs gilt Whitehead und Peirce, mit einem eigenem Exkurs zum Erfahrungsbegriff.

B) „Probleme und Phänomene“ behandelt Teil 2 in acht Kap. – 1 (475–488) Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft, angesichts protestantischer Philosophie-Distanz (486) und (487) „eine auf einen einzelwissenschaftlichen Szientismus verengten philosophischen Szenerie“. – 2. (489–498) Religionsphilosophie und Metaphysik. S. beruft Hegel und das traditionelle Mit- wie Gegeneinander von Philosophie und Religion und weist den Gewaltverdacht gegenüber dem Monotheismus zurück. (Wo indes [505] begegnet vor Aristoteles schon in Platons 7. Brief die „Ungezogenheit“ fehlender Unterscheidung zwischen Beweispflicht und -überflüssigkeit?) – 4. (513–523) Religion und Politik: Theokratie, Zwei-Gewalten-Lehre, nochmals „friedlicher“ Polytheismus, Habermas, Toleranz (für Atheisten wie Katholiken?). – 5. (525–565) Religion und Kunst: Mimesis ist Kunst ja nicht von endlichen Dingen, sondern der Natur bzw. des Absoluten. Zum Schönen tritt das Erhabene. Quasi sakramentale Funktion moderner Kunst. Abt Sunders Licht-Theologie. (Das Cusanische Gotteswort „Sis tu tuus ...“ aber [538] besagt keineswegs: „Sei du du und ich werde du sein“.) Lebendigkeit der Natur. (559: „Der Hegelsche Topos vom ‚Tod der Kunst‘“?) Einbezug des Häßlichen durch Baudelaire. Schließlich Adorno. Berührungsfächen zwischen Kunst und Religion: Tanz, Spiel und Drama. Der Streit um das Bild; die Musik. „Mit Nietzsche Kunst als Bewahrung und zugleich Verklärung, niemals aber Verdrängung des Leidens und Todes“ (564). – 6. (567–595) Religion und Religionen. [a] Tiefengespräch: Es geht nicht um „hypothetische Systeme“ und um „propositionale Behauptungen“ (in diesem Sinn, da von S. nicht die Lutherschen *assertiones* gemeint sein können), und man darf nicht an der Oberfläche bleiben. Dankenswert weist S. die Tendenz ab, „schwache Denkformen zu favorisieren und jeden Anspruch auf Unbedingtheit abzustreifen“ (574). Rettung der Phänomene steht an, ohne vordergründige Harmonisierung etwa personaler und nichtpersonalen Gottesvorstellungen. „Abzuwehren ist damit auch [...], das sogenannte ‚kleine gemeinsame Vielfache‘ [oder vielmehr den größten gemeinsamen Nenner? Meist der kleinste genannt, weil er in der Tat nur zu klein ist gegenüber den Einzelreichtümern] der Religionen herauszufiltern und daraus ein esoterisch-eklektizistisches Konglomerat zu bilden“ (577). Inter- statt transkulturelles Bemühen (579)! Wobei man nicht Hermeneutik gegen Hermetik ausspielen darf. Darum sind auch die Grenzen des Diskurses zu beachten. – 7. (597–646) Religion und Religionen. Fäden für ein Gespräch: Juden und Judentümer, Netze des Islam, fernöstliche Religionen (altvedisch, Buddha, Hinduismus, Konfuzius und Tao), Rekurs zum Ausgangspunkt: Christlicher Glaube und Christentümer. – 8. (639–646) Das Böse und die Verzeihung: In der Tat ein „nervus probandi“.

Epilog: Logos zwischen Vernunft und Offenbarung (647–673). 673: „Denken der Religion muss im Letzten um die Entzogenheit der Religions-Evidenz wissen. Sie [?] Es] kennt nicht Gebet, Segen oder die Vergebung unvergebbarer [?] Schuld, worin die ‚kritischste Kraft‘ der Religion beruht.“ – Es folgen ein gegliedertes Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister.

Das Referat hier kann kaum mehr bieten als diese Inhaltsangaben. Der Rez. muss hoffen, dass gleichwohl Tiefe und Differenziertheit des Gebotenen spürbar geworden sind. Auch in diesem Sinne ist dies kein Buch wie viele andere. Andererseits gibt es auch in kritischem Sinne zu denken. Natürlich ist jede Auswahl diskutabel bzgl. Genannter, samt dem ihnen zugeteilten Raum, wie Ungenannter. Einige (?) Fragen waren schon ins Referat eingestreut. Im Blick auf eine zweite Auflage sei noch Weiteres genannt. Nicht einfache Tipp- und Satzfehler oder Ausfälle wie 484, Z. 7; 488, Abs. 2, Z. 3 v. u., die eine erneute Korrektur finden sollten, sondern grammatisch wie sachlich zu Korrigierendes: 454, Z. 5: unserer (Possessiv-, statt Personalpronomen: unser; ähnlich der wohl nicht mehr zu heilende Dativ in Appositionen nach „als“ [666]). Durchgängig werden die

*praeambula fidei* als Singular fem. behandelt (auch magma ist kein Femininum). 338: Freud: Aus Ich soll Es werden? (414). 199: Die Nichtexistenz von jedem A sei widerspruchsfrei zu denken? Im Sinn von *contradictio in adiecto*: concedo, im Sinn von *contradictio in exercitu*? 381: Warum lebst du? Erstens wäre statt Warum Wozu zu fragen (im Sinn des ursprünglichen Wasum), zweitens heißt die Antwort keineswegs: um zu leben. Warum bringen sich hierzulande nicht wenige, auch junge Menschen um? Weil offenbar dem Menschen sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben: wenn er dessen Wozu = Sinn nicht mehr sieht. 531: Kelch in zweierlei Gestalt? 628: Die Eingabe des Symmachus für die Wiedererrichtung der Victoria gegen die Christen (628) als Beispiel christlicher Toleranz? Vor allem aber wendet, im Einklang mit vielen Kollegen, S. sich durchgehend gegen die Privatio-These des Bösen. Offenbar kann man heute *privatio* nur als Subtraktion verstehen, als pure „Abwesenheit“ (641) statt als (parasitäre) Perversion (endlicher Freiheit – „Das Böse“ sind „Gedanken, Worte und Werke“ gegen Menschlichkeit und Liebe, gegen das Gewissen. („Omne malum in bono“, dessen Wirklichkeit und Kraft ihm „in corruptione optimi“ dient.). Die Verneinung eines substanzialen Selbstseins (*esse subiectivum*) des Bösen ist schon deshalb geboten, weil es kein Geschöpf Gottes sein kann; denn wer Böses realisiert, wird/ist seinerseits böse (weil erstes „Objekt“ alles Handelns der Handelnde selbst ist: Freiheit = Selbstbestimmung). Doch eben dies liest man hier 643/44: natürlich von Schelling her (Freiheit „zum Guten und Bösen“), den S. besonders schätzt: „Zugleich wäre die Kennzeichnung des Bösen als eines Momentes in Gott bzw. im Absoluten selbst die einzige überzeugende Gegen-Position gegen die Neigung zu gnostisch-manichäischen Differenz-Konzepten“. In Wahrheit wäre so etwas nur die andere Seite der Medaille: monistischer statt dualistischer Dualismus (Urvater: Heraklit). Zu diskutieren wäre darum, über den Exkurs (27–215) hinaus, die Frage der Theodizee, der „Fels des Atheismus“.

J. SPLETT

KRAFT, JAMES, *The Epistemology of Religious Disagreement. A Better Understanding*. New York: Palgrave Macmillan 2012. IX/182 S., ISBN 978-0-230-11190-5.

Das Thema der religiösen Vielfalt beschäftigt spätestens seit John Hicks „An Interpretation of Religion“ auch die sog. analytische Religionsphilosophie. James Kraft (= K.) legt mit „The Epistemology of Religious Disagreement“ eine philosophische Monographie zur religiösen Vielfalt vor, die den Schwerpunkt auf erkenntnistheoretische Aspekte dieses Themas legt. Er behandelt das spezifisch epistemische Problem religiöser Meinungsverschiedenheiten mit Hilfe erkenntnistheoretischer Werkzeuge aus der allgemeinen Diskussion von Meinungsverschiedenheiten – besonders von Meinungsverschiedenheiten zwischen in allen epistemisch relevanten Eigenschaften identischen Subjekten (*peer disagreement*). Dieser Strategie entspricht die Grobeinteilung des Buches in einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Teil (Kap. 1–4) und einen Teil speziell zu religiösen Meinungsverschiedenheiten (Kap. 5–8).

Nach einer Einleitung, die nicht nur einen Überblick über die nachfolgenden Kapitel gibt, sondern auch das platonische Bild von epistemischer Rechtfertigung als einer Kette auslegt, an die Überzeugungen gelegt werden sollen, um Stabilität zu erlangen, führt K. im ersten Kap. in die zeitgenössische Diskussion um eine befriedigende Definition des Wissensbegriffs ein, in der das sog. Gettierproblem eine zentrale Rolle spielt. Das Gettierproblem besteht gerade darin, dass epistemische Rechtfertigungen nicht in jeder möglichen Situation der gerechtfertigten Überzeugung tatsächlich Stabilität verleihen, d. h. rein zufällige Wahrheit (und analog zufällige Falschheit) ausschließen können. Weder ist der Versuch, jede Möglichkeit von irreführenden Rechtfertigungsgründen auszuschließen, eine adäquate Antwort auf das Gettierproblem, noch können tugendepistemologische Ansätze Gettierfälle definitiv verhindern. Seinen eigenen Lösungsvorschlag präsentiert K. im zweiten Kap., in dem er an das Bild von epistemischer Rechtfertigung als stabilisierender Kette für Überzeugungen anknüpft. Er weist darauf hin, dass Ketten, die z. B. Schiffe an einer Anlegestelle festmachen, in gewöhnlichen Situationen Stabilität verleihen sollen, aber nicht in zwar prinzipiell möglichen, allerdings sehr unwahrscheinlichen Situationen. Übertragen auf die Rechtfertigungsbedin-

gung heißt dies, dass epistemische Rechtfertigungen unter „normalen“ Bedingungen die Wahrheit einer Überzeugung bloß auf Grund von epistemischem Glück (und entsprechend die Möglichkeit von Falschheit in sehr ähnlichen Umständen) ausschließen sollen, aber nicht in allen möglichen Situation, wie z. B. im skeptizistischen Szenarium, dass wir von einem bösen Dämon getäuscht werden.

Epistemische Rechtfertigungen müssen Überzeugungen „kontrafaktische Robustheit“ verleihen (40), d. h. dafür sorgen, dass die Überzeugungen eines epistemischen Subjekts S auch unter Umständen, die sehr leicht hätten vorliegen können (aber tatsächlich nicht vorliegen), wahr wären. In der Sprache der möglichen Welten ausgedrückt: Wissen verlangt nicht, jegliche Irrtums- und damit Zufallsmöglichkeit auszuschließen, sondern nur Irrtumsmöglichkeiten in möglichen Welten, die der tatsächlichen Welt benachbart sind. Eine epistemische Rechtfertigung, etwa dass ich sehe, dass es zur Zeit regnet, soll eine Überzeugung, etwa meine Überzeugung, dass es zur Zeit regnet, nicht nur in der tatsächlichen, sondern auch in naheliegenden möglichen Welten fixieren, also dafür sorgen, dass diese Überzeugung auch in Welten wahr ist, die sich von der tatsächlichen Welt etwas unterscheiden. Dies heißt, dass auch in einer solchen benachbarten Welt, in der ich beispielsweise im Gegensatz zur tatsächlichen Welt kurz vor meiner Wahrnehmung des Regens eine Schmerztablette genommen habe, meine visuelle Wahrnehmung des Regens anzeigt, dass es tatsächlich regnet. Allerdings ist kontrovers, worin die nahe Nachbarschaft möglicher Welten besteht. K. argumentiert im Zusammenhang seiner Antwort auf Kyburgs Lotterierparadox gegen Ähnlichkeit als einziges Kriterium der Nähe, sondern ergänzt dieses durch das Kriterium der Wahrscheinlichkeit. Die Herausforderung des Skeptizismus, die genau darin besteht, dass Rechtfertigungen unsere Überzeugungen auch in nahe benachbarten Welten nicht fixieren und daher epistemische Zufälle nicht ausschließen können, behandelt K. im dritten Kap., in dem die Bestandteile des skeptizistischen Problems und die wichtigsten Lösungsstrategien vorgestellt werden. Das zentrale vierte Kap. gibt einen Überblick über die zeitgenössische epistemologische Diskussion der Probleme von „peer disagreement“, d. h. der Meinungsverschiedenheit zwischen in allen relevanten epistemischen Hinsichten gleichwertigen Personen, und deren Auswirkungen auf den Rechtfertigungsstatus der Überzeugung, über die Dissens besteht. Nach K. reduziert S's Entdeckung von *peer disagreement* über die Proposition p S's (rationale) Gewissheit, dass p bzw. S's Gewissheit, dass seine Überzeugung, dass p, gerechtfertigt ist. K. unterscheidet zwei Ordnungen von Gründen (*evidence*): Gründe erster Ordnung, die eine bestimmte Überzeugung stützen, und Gründe zweiter Ordnung, die sich auf die Stützungskraft der Gründe erster Ordnung beziehen. Bei beiden Arten von Gründen ist zwischen sozial vermittelten und persönlichen Gründen zu unterscheiden. In Bezug auf die Auswirkungen eines erkannten „peer disagreement“ können nichtreduktivistische und reduktivistische Positionen unterschieden werden.

Nichtreduktivisten behaupten, dass die Wahrnehmung von *peer disagreement* nicht (notwendig) zu einer Reduzierung der rationalen Gewissheit über die fragliche Überzeugung führen muss, da die persönlichen Gründe erster Ordnung so stark sein können, dass sie entgegenstehende sozial vermittelte Gründe erster oder zweiter Ordnung entkräften. Diese Position beruht auf der Trennung von persönlichen und sozial vermittelten (Gegen-)Gründen auf Grund der unterstellten kognitiven Asymmetrie zwischen persönlichen und sozialen Gründen (meine persönlichen Gründe sind mir im Gegensatz zu sozial vermittelten Gründen direkt zugänglich). Nichtreduktivisten können auch argumentieren, dass das epistemische Subjekt seine kognitiven Fähigkeiten und Grenzen sowie seine eigenen Gründe am besten kennt und daher am besten die Stärke seiner Gründe beurteilen kann, d. h., S habe einen besseren Zugang zu seinen Gründen zweiter Ordnung als andere. K. wendet gegen den Antireduktivismus ein, dass dieser den sozialen Ursprung unserer epistemischen Fähigkeiten und die epistemische Symmetrie zwischen den epistemischen *peers* übersehe. Grundsätzlich gelte zwar das Prinzip des epistemischen Konservatismus, dass man nicht ohne gute Gründe das Vertrauen in die Rechtfertigung seiner Überzeugungen reduzieren solle, aber die Aufdeckung von *peer disagreement* stelle einen solchen guten Grund dar; *peer disagreement* zeige zwar nicht, dass man sich in seiner Überzeugung, dass p, geirrt haben müsse, führe aber zu einer Reduktion des Vertrauens in die Rechtfertigung der eigenen Über-

zeugung. Die Erkenntnis eines solchen Dissenses mache die Relevanz der Möglichkeit, sich geirrt zu haben, deutlich, und zeige, dass die bisherigen rechtfertigenden Gründe für *p* diese Möglichkeit nicht ausschließen könnten, weil ein anderes epistemisch kompetentes Subjekt trotz Kenntnis dieser Gründe (unter epistemisch symmetrischen Bedingungen) zu der entgegengesetzten Überzeugung gekommen sei. Deswegen kann ich nicht rational davon ausgehen, dass es wahrscheinlicher ist, dass mein *peer* einen Fehler gemacht hat, als dass meine Überzeugung falsch ist. Diese Überlegungen wendet K. in den Kap. 6 bis 8 auf religiösen Dissens an, nachdem er im fünften Kap. gezeigt hat, dass sich gewöhnliche und religiöse Dissense trotz Unterschieden (etwa die besondere Rolle privater Erfahrungen) in epistemisch relevanter Hinsicht hinreichend gleichen (vor allem in ihrer Angewiesenheit auf epistemische Rechtfertigung zur Sicherung ihrer Stabilität). Bei Theorien zu religiösem Dissens unterscheidet K. neutrale von nichtneutralen Ansätzen, je nachdem, ob die Existenz eines nicht allen zugänglichen wesentlichen Aspekts der epistemischen Situation behauptet oder bestritten wird. Exklusivistische Positionen gehören zur Gruppe neutraler Theorien; der Pluralismus kombiniert Elemente beider Ansätze, während „postmodernistische“, kontextualistische und hermeneutische Theorien zur nichtneutralen Gruppe gehören. Zu den bekanntesten Vertretern eines neutralen Nichtreduktivismus in Bezug auf religiöse Meinungsverschiedenheiten gehören William P. Alston, Alvin Plantinga, Michael Bergman und Jerome Gellman, die in Kap. 7 vorgestellt werden. Ein wichtiges Argument für nichtreduktive Positionen besteht in der angeblichen Analogie von religiösen zu tiefgehenden moralischen Dissensen. Daraus, dass scheinbare epistemische *peers* etwa meine moralische Intuition, dass Kindesmisshandlung moralisch verwerflich ist, nicht teilen, folgt nichts für die rationale Gewissheit meiner Überzeugung, dass Kindesmisshandlung moralisch verwerflich sei – und dies gelte für alle grundlegenden Überzeugungen (*rock-bottom beliefs*), zu denen auch religiöse Überzeugungen gehörten. Im abschließenden achten Kap. verteidigt K. seine reduktivistische Position, nach der die Aufdeckung religiösen *peer disagreement* zu einer Entkräftung des Prinzips des epistemischen Konservatismus führe und daher eine Reduktion der Gewissheit der eigenen religiösen Überzeugungen notwendig mache, sowohl gegen neutrale als auch nichtneutrale Antireduktivismen. Gegen hermeneutische Nichtreduktivismen, wie beispielsweise Gadamer, wendet K. ein, dass der Horizont der Tradition, in der man stehe, kein unentrinnbares Gefängnis sei, sondern überschritten werden könne, und vor allem die hermeneutische These prinzipieller epistemischer Nichtneutralität den Verdacht epistemischer Willkür und damit der Unzuverlässigkeit der eigenen Überzeugungen schüre. K. macht deutlich, dass die reduktivistische Position nicht die Aufgabe der eigenen Überzeugung im Fall des Offenbarwerdens von *peer disagreement* verlange, also keinen Skeptizismus beinhalte, sondern nur eine Verringerung des Vertrauens in die eigene Position. Er plädiert für eine Haltung der „resignation“ (Ergebung; Verzicht), d. h. der Bereitschaft, auch in epistemisch nichtidealen Situationen an der Überzeugung festzuhalten, dies aber um den Preis des Verzichts auf den ursprünglich hohen Gewissheitsgrad. Gegen das nichtreduktivistische Analogie-Argument mit moralischen Intuitionen wendet er ein, dass zum einen Reduktivismus nicht notwendig in einen moralisch-religiösen Skeptizismus führe, da er nicht die Aufgabe der eigenen Überzeugung verlange, und andererseits die Gewissheit von der Wahrheit und Rechtfertigung der eigenen Überzeugung angesichts der Tatsache reduziert werden müsse, dass es ein epistemischer *peer* ist, der mit mir in grundlegenden moralisch-religiösen Fragen nicht übereinstimmt. Unter den verschiedenen reduktivistischen Optionen favorisiert K. eine Schwellenhaltung (*liminal stance*), nach der eine Person angesichts eines offenbaren religiösen *peer disagreement* zwar ihren religiösen Glauben beibehält, dieser weiterhin ihr Leben bestimmt und sie auch die naheliegendsten Möglichkeiten, sich geirrt zu haben, ausschließen kann (ihr Glaube entspringt etwa nicht offensichtlichem Wunsdenken), aber nicht die Möglichkeit ausschließen kann, dass doch der epistemische *peer* Recht hat und der eigene Glaube deshalb falsch ist (149–151). So anerkennt K.s reduktivistische Position auf der einen Seite den herausfordernden Charakter eines religiösen *peer disagreement* und entrichtet diesem einen epistemischen Preis in Gestalt der Verringerung der Gewissheit der eigenen Glaubensüberzeugungen, vermeidet aber auf der anderen Seite skeptizistisch-rela-

tivistische Konsequenzen. Ein (nichtepistemischer) Vorteil dieser Haltung epistemischer Demut sei ihre Förderung religiöser Toleranz (151).

K.s. „Reduzierungsthese“, dass die Wahrnehmung von religiösem *peer disagreement* prima facie das Vertrauen in den epistemischen Rechtfertigungsgrad (und damit die Gewissheit über die Wahrheit der eigenen Überzeugung) reduziere, halte ich für richtig und von K. im Wesentlichen gut begründet. Nicht teile ich die Zuordnung exklusivistischer Positionen zu den neutralen Ansätzen; Plantingas reformierte Erkenntnistheorie etwa passt nicht ohne Probleme in dieses Schema. Zudem lässt sich diskutieren, ob Alston ohne Weiteres zu den Nichtreduktivisten gezählt werden kann. Er räumt selbst in „Perceiving God“ ein, dass ohne das Vorliegen des religiösen Dissenses Gläubige sich der Zuverlässigkeit ihrer Glaubenstradition weitaus gewisser wären (ebd. 275). Diese Anmerkungen sollen aber nicht davon ablenken, dass es sich bei K.s. Publikation um eine wichtige und wertvolle Veröffentlichung handelt. Der Autor stellt wichtige Theorien und Diskussionen der zeitgenössischen analytischen Erkenntnistheorie so dar, dass auch Nichtfachleute sie verstehen können. Dazu tragen neben seiner verständlichen Sprache vor allem die vielen Beispiele bei, die er einstreut und diskutiert. Das Buch sei besonders jenen empfohlen, die sich für die epistemischen Aspekte religiöser Vielfalt interessieren oder eine Einführung in die gegenwärtige Epistemologie religiöser Überzeugungen vor dem Hintergrund religiöser Meinungsverschiedenheiten suchen.

O. J. WIERTZ

KODALLE, KLAUS-MICHAEL, *Verzeihung denken*. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse. Paderborn: Fink 2013. 487 S., ISBN 978-3-7705-5632-8.

Die „Theorie der Verzeihung steht immer noch in den Anfängen“ (26), so Klaus-Michael Kodalle (= K.). Der emeritierte Jenaer Philosophieprofessor möchte mit dem vorliegenden Band helfen, über diese Anfänge hinauszugehen. Abgesehen von einführenden Bemerkungen (9–25) entfaltet er jedoch keine eigene systematische Theorie des Verzeihens. Diese findet sich in vielfältigen kleineren Publikationen zum Thema, an dem K. seit den frühen 1990er-Jahren intensiv forscht (vgl. 481 f.). Im vorliegenden Band stellt er die Konzepte anderer kritisch vor und prüft in großen Entwürfen vor allem der europäischen Philosophiegeschichte, inwieweit in ihnen ein „Geist der Verzeihung“ (11) zu finden ist. Mit dieser Wendung bezeichnet er eine Potenzialität der Gabe, die den Willen zur Entschuldung oder die Bereitschaft zur Nachsicht umfasse. Sie trete zufällig in Erscheinung, durchkreuze mit einem Hang zum Guten reaktiv die Realität des Bösen und richte sich gegen die Neigung, sich egoistisch selbst in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. 11 f.). Der Autor forscht also nicht in den reichlich vorliegenden Phänomenologien nach verschiedenen Formen oder Bedingungen des Verzeihens, sondern in philosophischen Systemen nach der Möglichkeit, Verzeihung überhaupt sinnvoll zu denken. So kann K. einerseits „gnadenlose Denker“ (27) entdecken, andererseits aber Autoren, die sich auch dem Unerwarteten, nicht Einforderbaren, der Nachsicht widmen und für so etwas wie eine Logik der Überfülle sensibel sind.

Die Untersuchung beginnt mit Entwürfen aus der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. (31–148), die sich großenteils mit dem Verzeihen angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen beschäftigen. Der Einstieg mit W. Benjamin und H. Arendt liegt nicht nur zeitlich, sondern auch thematisch nahe, weil mit ihnen der Begriff in seinen verschiedenen ethischen, politischen und religiösen Dimensionen entfaltet werden kann (32–43). Ausführlich stellt K. das Denken der Vergebung bei Levinas (50–63) und Derrida (63–71) vor, deren Philosophie der Gabe er rezipiert. Im Kapitel zu Habermas (114–131) ist besonders aufschlussreich, wie der zunächst ausgeblendete Gedanke der Verzeihung im Verlauf der philosophischen Entwicklung in den Blick kommt. Angesichts der „Neuen Unübersichtlichkeit“ (122) der Welt brauche es ein Prinzip der Angemessenheit. Seitdem Habermas außerdem das nachmetaphysische Denken als komplementär mit einem religiösen Bewusstsein auffasse, ziehe er Verzeihung und Gnade als Praxisformen in Betracht, in denen man vom Säkular-Profanen ins Unbedingt-Absolute übergehe (vgl. 130).

Sodann widmet sich K. den großen philosophischen Entwürfen der Neuzeit, vor allem denen von Kant und Hegel sowie jeweils weiteren Philosophen, die ihnen folgen.

Auch wenn in Kants Philosophie das Verzeihen keinen systematischen Ort habe, begegne über die Pflichtenethik hinaus eine überraschende Offenheit für das Thema der Nachsicht, etwa in Ausnahmesituationen (160–181). Fichte, Schelling und Schopenhauer reiht K. allerdings unter die nachkantischen ‚gnadenlosen Denker‘ ein. Bei Hegel kann K. den Verzeihens-Diskurs als zentral erkennen: nicht nur im Strafrecht, sondern auch theoretisch gegenüber Absolutsetzungen eines Identitätsdenkens (204–212). Zum Abschluss des Kapitels stehen Kierkegaards tiefgründige Erforschung der Verzeihung und Nietzsches Charakteristik des selbstgenügsamen, verzeihungsfeindlichen ‚letzten‘ Menschen einander gegenüber (217–236) – als Vorboten einer in dieser Sache höchst ambivalenten Moderne?

K. sucht weiter nach den Wurzeln des Begriffs, und zwar in der Antike (237–265). Das griechische Denken kenne nur ein mitfühlendes Entschuldigen, nicht die Gnade der Verzeihung. Doch sieht man den Geist der Verzeihung geradezu am Erwachen: von der Verrechtlichung der Vergeltung über das Anerkennen von Entschuldigungsgründen angesichts menschlicher Defizite bis hin zur Epikie, in der sich Verzeihung zum ersten Mal als Grundorientierung zeige, und zur Haltung der Nachsicht in der Stoa. K. untersucht in schönen kleinen Studien neben philosophischen Positionen auch Rechtstexte, Gerichtsreden, Dramen, Epen und Politologien.

Wären danach vielleicht nachklassische und mittelalterliche Denker zu erwarten, mit denen das Wechselspiel von philosophisch und theologisch bestimmter Verzeihung bedacht werden könnte, ändert sich nun das Gliederungsprinzip. Es folgt die thematische Rubrik „Christentum“ (267–359). Als „Zugangsweisen zur Verschränkung von göttlicher und menschlicher interpersoneller Verzeihung“ (287) stellt K. drei Konzepte aus dem 20. Jhd. vor: K. Rahner, T. Koch und K. Løgstrup (287–296). Insgesamt möchte er untersuchen, ob durch theologisch-autoritative Konzeptionen die Spielräume zwischenmenschlichen Verzeihens erweitert oder verengt wurden (vgl. 268). Jesu Bedingungslosigkeit der Vergebung sei der Höhepunkt der Manifestationen des Geistes der Verzeihung, der kirchliche und theologische Umgang damit bleibe jedoch zumeist deutlich hinter diesem Anspruch zurück: Eine „metaphysische Hybridkonstruktion“ (285) oder ein problematisches „Interpretationskonstrukt“ (287) könne ihn entstellen. So wird die augustinische Erbsünden- und Prädestinationslehre mit K. Flasch kritisiert; besonders engagierter Kritik unterzieht K. Beichte und Ablass (320–359): Die Entstehung des Bußsakraments habe der Kirche „eine bestimmte Kontrolle über die Seelen und die Verfügung über den Geist der Verzeihung zu sichern vermocht“, und Beichte stehe unter dem Verdacht, „leichtfertig mit dem Verzeihen umzugehen“ (320). Beide Prämissen, in deren Licht sich das Kapitel entfaltet, können sich allerdings nicht auf seriöse aktuelle Sakramententheologien berufen. Was Bekenntnis und Absolution theologisch bedeuten und bewirken können, wird nicht ausreichend bedacht. Im gesamten Kapitel fällt eine kirchenkritische Position auf. Die zwei Schlusskapitel zum Lebensprojekt der Versöhnung durch Psychoanalyse/Psychotherapie (361–373) und zur Gnade im Rechtsstaat (375–389) fallen deutlich kürzer aus, sprechen aber dennoch wichtige Punkte an, die in einer umfassenden Theorie des Verzeihens nicht fehlen dürfen.

Durchgehend arbeitet K. mit der Methode, Autoren oder Themen in dichten, in sich geschlossenen kurzen Studien kritisch darzustellen. Dadurch eröffnet sich ein facettenreiches thematisches Panorama, das durch eine sinnvolle Anordnung der Kapitel auch systematisch das Denken der Verzeihung erschließt, ohne dass ein geschlossenes System entstünde. Die in einzelnen Kapiteln mitherangezogenen literarischen Zeugnisse sind sehr gelungen ausgewählt. Dies gilt insbesondere für die Dokumentation (393–466), mit der K. bewusst das Werk beschließt, weil das Zeugnis vom konkreten Leben der Verzeihung jegliche Theorie übertreffe (vgl. 29). Hier zeigt sich praktisch der für das Denken der Verzeihung konstitutive Vorzug des Einzelnen und Besonderen vor dem Allgemeinen der Theorie. Verzeihung ist nicht einfach eine abstrakt zu beschreibende Geste, sondern durch vielfältige Kontexte bedingt (vgl. 393). K. stellt ausschließlich Texte und Autoren vor, die sich mit der Frage der Verzeihung angesichts des Holocausts befassen. Zunächst thematisiert er die Problematik einer kollektiven Zuschreibung von Schuld und Verzeihung. Es folgt ein eindruckliches Panorama von Zeugnissen für den „hassüberwindenden

Blick“ (405). Der Autor schließt mit drei prominenten Fällen, anhand derer Verzeihung in der BRD kontrovers diskutiert wurde: S. Wiesenthal, A. Speer, W. Koeppen.

K. plant die Veröffentlichung einer ähnlichen Dokumentation über den Holocaust hinaus in Buchform (vgl. 393). Zu hoffen bleibt, dass er auch seine verstreut vorliegenden Ansätze einer Theorie der Verzeihung einmal in ausführlicher systematischer Form vorstellen wird. Wer Verzeihung denken möchte, wird aber auch das vorliegende Werk keinesfalls außer Acht lassen.

B. KNORN SJ

BIERI, PETER, *Eine Art zu leben*. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München: Hanser 2013. 384 S., ISBN 978-3-446-24349-1.

Peter Bieri (= B.) verfolgt in seinem jüngsten Werk ein Projekt, das er bereits in seinem letzten Buch „Wie wollen wir leben?“ (2007) angedeutet hat. Er versucht, im Hinblick auf den Begriff der Würde eine „weitläufige Landkarte der menschlichen Existenz“ (5) zu zeichnen, so das Zitat von Pedro Vasco de Almeida Prado, welches er seinem Werk voranstellt. Der Begriff der Würde, dem insbesondere in der westlichen Welt ein großes Gewicht zukommt, ist laut B. bei genauerem Hinsehen inhaltlich vage; seine Bedeutung lässt sich nicht einfach festlegen. Anhand von Beispielen aus der Literatur und seiner eigenen Erfahrung versucht B., in seinem Werk als behutsam analysierender Betrachter von konkreten Lebenssituationen den Begriff „Würde“ aus seinen vielfältigen Anwendungen heraus zu verstehen (B. spricht von einem „Geflecht von Erfahrungen“ (14), die wir mit dem Begriff der Würde verknüpfen). Durch dieses Vorgehen, das an Wittgensteins Methode, durch eine Analyse des alltagssprachlichen Gebrauchs eines Begriffs Klarheit über diesen zu erlangen, erinnert, will B. „begriffliches Licht“ (11) in diese wichtige Erfahrung des menschlichen Lebens bringen. B. verfasst dezidiert keine metaphysische Abhandlung über Würde als intrinsische Eigenschaft oder Wesensmerkmal des Menschen. Es geht ihm um begriffliche Klärung, nicht um das Erstellen einer Theorie der Würde oder einer begrifflichen Definition. Dabei behauptet der Autor nicht, eine vollständige und abgeschlossene Darstellung des Begriffs der Würde in allen Facetten zu geben, sondern sein Ziel besteht darin, die Leser in seine „Gedankengänge zu verwickeln“ (17). „Würde“ ist keine eindeutig zu bestimmende intrinsische Eigenschaft im Sinne eines Anrechts auf eine bestimmte Art der Achtung und Behandlung, sondern eine „Art zu leben“, eine Lebensform.

Wenn Würde dennoch nicht angetastet werden darf, also etwas Schützenswertes ist, dessen Verlust für den Menschen einen Makel, ein existentielles Problem darstellt – was ist sie dann genau? Was macht ihren Verlust so bedrohlich? B. bezeichnet Würde als „existentielle Antwort auf die existentielle Erfahrung der Gefährdung [des Lebens, d. Rez.]“ (15). Das Leben ist – aufgrund seiner verschiedenen Gefährdungen und Herausforderungen – insgesamt eine Herausforderung. Würde ist eine Art zu leben, deren Kern darin besteht, in jeder möglichen Situation sagen zu können: „Ich nehme diese Herausforderung an.“ (15) Sie ist damit für B. immer eng verbunden mit dem Begriff der Selbstbestimmung, ohne die für ihn letztlich ein Leben in Würde nicht möglich ist. Auch wenn sich B. vorstellen kann, dass es andere Kulturen gibt, in deren Rahmen sich andere Erfahrungen, Bedrohungen und Herausforderungen stellen bzw. diese anders bewertet werden, nimmt er dennoch an, dass Würde, verstanden als eine Art und Weise zu leben, nicht eine unter vielen möglichen ist, sondern dass sich Formen der Würde, wie er sie beschreibt, in allen Kulturen finden lassen. Um zu sehen, worin die wesentlichen Gefährdungen des Lebens bestehen und wie die Lebensform der Würde auf diese eine Antwort geben kann, ist es vonnöten, das menschliche Leben insgesamt in den Blick zu nehmen, gleichsam als „Vergewisserung über das menschliche Leben insgesamt“ (15).

Die Lebensform der Würde fächert sich für B. in drei Dimensionen auf, die sich gedanklich unterscheiden lassen, sich aber in der konkreten Erfahrung gegenseitig durchdringen. Deutlich werden diese aus dem Zusammenhang von Würde und Selbstbestimmung. Zunächst stellt sich die Frage nach Wahrung oder Verlust meiner Würde im Verhalten der Mitmenschen zu mir. Hier geht es in erster Linie um Selbstbestimmung als Freiheit von äußeren Abhängigkeiten und Zwängen. Nimmt man einem Menschen die

Möglichkeit, über sein Leben zu bestimmen, so ist seine Würde bedroht. Analog gilt dies in der zweiten Dimension, der Würde im Verhältnis von mir zu meinen Mitmenschen. Doch hier hängt die Würde laut B. nicht an äußeren Umständen: Missachte ich die Selbstbestimmung Anderer, indem ich sie beispielsweise für meine Zwecke instrumentalisiere, so ist meine eigene Würde bedroht. Die Verantwortung für die Würde liegt also in diesem Falle bei mir. Noch mehr kommt diese Verantwortung für die eigene Würde in der dritten Dimension, im Sichverhalten zu sich selbst, zum Tragen. Hierbei geht es nicht mehr um die Einstellung, die ich zu Anderen habe, sondern um die Einstellung, die ich zu mir selbst habe, zu meinem eigenen Leben. Würde bedeutet somit, sein eigener Herr zu sein. Es geht um Selbstständigkeit im Denken, im Sinne von Unabhängigkeit von den Meinungen und Wünschen anderer, sofern man diese nicht zu seinen eigenen gemacht hat, und um Selbstbestimmung, indem man seine Emotionen und Triebe in der Hand hat und sich nicht blind von ihnen leiten lässt.

Diese drei Dimensionen der Würdeerfahrung verfolgt B. nun in acht Kap. durch acht Erfahrungsbereiche des menschlichen Lebens. Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, beleuchtet er dabei die für unseren westlichen Kulturkreis entscheidenden Kontexte, in denen im Alltagssprachlichen Gebrauch der Begriff Würde Verwendung findet. B. beginnt seine Untersuchung mit der Erörterung von Würde in Bezug auf Selbstständigkeit. Weitere Erfahrungsbereiche, die er betrachtet, sind: Würde in der zwischenmenschlichen Begegnung, Würde als Achtung vor Intimität sowie Würde in den Kontexten von Wahrhaftigkeit, Selbstachtung und Moral. Schließlich kommt B. zu der Frage nach der Rolle von Würde in Bezug auf körperlichen und geistigen Verfall bis hin zum Tod. Besonders eindrücklich sind Passagen, in denen der Literat B. den Leser an der Gedankenwelt fiktiver Personen teilhaben lässt, die den Umgang mit körperlichem und geistigem Verfall diskutieren. Bewahrt man die eigene Würde durch den selbstbestimmten, frühzeitigen und quasi präventiven Tod oder durch die selbstbestimmte Annahme der Naturgegebenheiten? Durch die Gegenüberstellung verschiedener gegenläufiger Meinungen zu diesem Thema und deren Diskussion sensibilisiert B. den Leser und regt ihn zum Nachdenken an, ohne letztlich selbst eine eigene Antwort zu geben.

B. beschreibt den Menschen als ein „Zentrum des Erlebens“ (20), also als ein Subjekt, das auf je eigene Weise die Welt erfährt und auf sie reagiert. Entscheidend für die Würde ist hierbei, dass dieser Subjektcharakter des Menschen in allen Lebenslagen ernst genommen wird. Dies bedeutet für B., dass der Mensch immer auch als Zweck, niemals nur als bloßes Mittel betrachtet werden darf. Es kommt B. nun darauf an, dass dieses Subjektsein des Menschen von den Anderen immer geachtet wird. Geschieht dies nicht, so nimmt man einem Menschen die Würde bzw. die Möglichkeit, sein Leben nach der Art der Würde zu leben. Würde gerät immer dann in Gefahr, wenn ein Mensch aufgrund innerer oder äußerer Abhängigkeiten in eine Ohnmachtssituation gerät und kein selbstbestimmtes Leben mehr leben kann. Genommen wird sie einem Menschen, wenn er gedemütigt wird, wenn er also zum bloßen Mittel für die Belustigung Anderer gemacht wird. In Bezug auf den geistigen Verfall bedeutet dies für B. ganz konkret, dass man einen Menschen, der aufgrund einer Krankheit seine Selbstständigkeit und Selbstbestimmung sukzessive verliert, also in eine Ohnmachtssituation gerät, stets so behandeln sollte, dass er noch in seinem eingeschränkten Rahmen über sein Leben selbst bestimmen kann und spürt, dass sein Gegenüber ihn als selbstständige Person achtet. Was dem Buch dabei eine gewisse innere Spannung verleiht, ist, dass B. die Selbstzwecklichkeit des Menschen voraussetzen scheint. Er begründet sie daraus, dass Menschen nicht zum Mittel gemacht werden *wollen*. Aus diesem Wollen heraus ergibt sich für B., dass der Mensch in seiner Selbstbestimmung und Freiheit geachtet werden soll. Dabei gerät B. in Gefahr, die zu Beginn ausgeschlossene Frage nach der Würde als intrinsischer Eigenschaft des Menschen nur zu verschieben – erläutern doch die meisten seiner Beispiele auf feinfühlig Art und Weise, wie es in verschiedenen Lebenssituationen dazu kommen kann, dass ein Mensch in seinem Subjektsein nicht geachtet wird und so seine Würde bedroht ist. B.s Argumentation scheint letzten Endes immer ein kantischer Würdebegriff zu Grunde zu liegen. Dennoch gibt es für B. keine unhinterfragbaren, absoluten moralischen Grenzen. In diesem Zusammenhang diskutiert B. das uneingeschränkte Verbot von Folter; auch die Frage nach Sterbehilfe lässt

B. offen und fordert den Leser auf, selbst eine Meinung dazu zu entwickeln und begründet Stellung zu beziehen.

Auch wenn sich diese Spannung zwischen dem unbedingten Anspruch auf Achtung des Lebens jedes Menschen einerseits und der gleichzeitigen Unbegründetheit dieses Anspruchs andererseits nicht auflöst, ist „Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde“ ein eindrückliches Plädoyer für die Lebensform der Würde in all ihren Ausgestaltungen. Die ausführlichen Analysen regen zum Nach- und Weiterdenken an. Damit gelingt es B., den vagen Begriff „Würde“ mit einer inhaltlichen Dichte zu füllen und so den Leser für die Bedeutung, die Würde im alltäglichen Leben spielt, zu sensibilisieren.

K. SODEN

ROHS, PETER, *Der Platz zum Glauben* (ethica; 25). Münster: mentis 2013. 152 S., ISBN 978-3-89785-323-2.

„Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Mit diesem Satz aus der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ bringt Kant „das für die Religionsphilosophie wichtigste Ergebnis seines kritischen Denkens zum Ausdruck“ (7). Der Platz zum Glauben, das will Rohs (= R.) zeigen, ist keineswegs leer. Insbesondere der Glaube an die Existenz Gottes und an die postmortale Existenz moralischer Wesen sei rational verantwortlich, wenn auch nicht bewiesen werden könne, dass er wahr ist. Der Atheismus könne nicht beanspruchen, rationaler als der Theismus zu sein; vielmehr zeige er aus moralphilosophischer Perspektive einen Mangel an innerer Konsequenz; insofern könne man von einem „Rationalitätsvorsprung des Theismus“ sprechen (144). Ein religiöser Glaube ist auf ontologische Annahmen angewiesen; R. möchte zeigen, dass sie nicht über das hinausgehen, was bereits für die Annahme von Freiheit erforderlich ist. Die Idee der Freiheit sei die Grundlage der Idee Gottes. Mit Kant spricht R. für die Vernünftigkeit des Glaubens der Ethiktheologie gegenüber der Physikotheologie den Vorrang zu. Dem immanenten Weltbild der Moderne gesteht er dreierlei zu: 1. Es gibt keine neuplatonische Transzendenz; 2. Es gibt keine mentalen Prozesse ohne eine materielle Basis; 3. Im Kontext wissenschaftlicher Erklärungen sollten theistische Prämissen vermieden werden. Abgelehnt wird nur die physikalistische These, es gebe keine mentale Verursachung, d.h. „dass jeder Vorgang in Raum und Zeit unter ausschließlicher Anwendung physikalischer Begriffe und Gesetze zureichend erklärt werden kann“ (142). Diese Position wird in acht Kapiteln entfaltet.

„1. Rational zulässiger religiöser Glaube“. Aufgabe der Religionsphilosophie ist zu zeigen, wo die Grenze zwischen Glaube und Aberglaube verläuft, was als rationaler Glaube zuzulassen ist und was nicht. Was der praktischen Vernunft widerspricht, liegt außerhalb des Platzes des Glaubens; die rationale Zulässigkeit schließt die moralische ein. Rationaler Glaube ist auch ohne Wissen möglich. Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ ist im Sinne der rationalen Zulässigkeit zu interpretieren; der Glaube ist als rational zulässig wesentlich auf die Zukunft bezogen. R. sieht es nicht als Bedingung für einen rational zulässigen Glauben an, dass die Glaubensaussagen durch theoretische Argumente untermauert werden können. Eine notwendige formale Bedingung für einen rationalen Glauben ist jedoch, dass die geglaubten Aussagen miteinander verträglich sind. „In inhaltlicher Hinsicht möchte ich im Folgenden zwei Bedingungen als grundlegend und unaufgebar voraussetzen: das Freiheitspostulat und das Prinzip der unbedingten Heiligkeit Gottes“ (23); die Religionsphilosophie muss „an eine Konzeption von Freiheit angeschlossen werden“ (29). Es muss möglich sein, Gott zwei Attribute „unzweideutig [...] zuzusprechen: dass er tätig ist und dass er gerecht ist“ (27). – „2. Die Ambivalenz religiöser Erlebnisse“. Ein lebendiger Glaube braucht beides: Vernunft und religiöse Erfahrung. Aber die Funktion religiöser Erfahrung, auf die es ankommt, ist nicht die epistemische. Vielmehr muss sie „den Platz zum Glauben, den die Vernunft abgrenzt, mit Leben erfüllen“ (47). R. zitiert William James: „This sort of happiness in the absolute and everlasting is what we find nowhere but in religion.“ (48). – „3. Raum, Zeit und Gott“. „Gott existiert, wenn er existiert, in einer noch nicht fertigen Welt, nicht aber in einer außerzeitlichen Ewigkeit, in der alles zugleich wirklich ist.“

Festzuhalten sind „die beiden Thesen Spinozas, dass die körperliche Substanz Gottes nicht unwürdig ist, und dass Gott eine *res extensa* ist“ (59f.). Gottes Wissen ist kein Hindernis für die menschliche Freiheit. Es ist zu unterscheiden zwischen dem, was kommen muss, und dem, was kommen wird. Als idealer Physiker kann Gott Aussagen machen über das, was aufgrund der Anfangsbedingungen und der Gesetze kommen muss; als idealer Richter kann er keine wahren Aussagen über zukünftige Handlungen machen.

„4. Die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen“. Axiom der Religionsphilosophie ist die These Kants, dass erst die Idee der Freiheit die Idee Gottes mit sich führt. Nur der Glaube an einen freien Gott, der kein Hindernis für die Freiheit des Menschen ist, kann rational zulässig sein. Für den Freiheitsbegriff sind zwei Merkmale zentral: Es muss Alternativen geben, und es muss Kausalität aus Freiheit geben. Für einen Gott, der wie der unbewegte Bewegter des Aristoteles reine Wirklichkeit und folglich unveränderlich ist, gibt es jedoch keine Alternativen. „Die Unveränderlichkeit ist darum als Attribut Gottes auszuschließen“ (64). „Kausalität aus Freiheit ist an bestimmte ontologische Voraussetzungen gebunden, bei Kant z. B. an die Existenz intelligibler Entitäten. Ich nehme an, dass sie nicht erforderlich sind, sondern dass es stattdessen [...] auf bestimmte Zeitstrukturen ankommt. Was immer diese Voraussetzungen sind, sie müssen auch bei Gott vorliegen, wenn es sinnvoll sein soll, ihn als Urheber von Handlungen zu betrachten“ (66). Der Begriff der Kausalität soll von dem der Erklärung her gefasst werden; das gilt für die Freiheitskausalität ebenso wie für die Naturkausalität. Sie unterscheidet sich jedoch dadurch, „welche Begriffe verwendet werden müssen – nämlich Begriffe für Mentale, insbesondere für Tätigkeiten. Tätigkeitsbegriffe (einschließlich der Begriffe für mentale Spontaneität) kann man als handlungstheoretische Entsprechungen zu den dynamischen Begriffen der Naturkausalität ansehen“ (67). „5. Physikotheologie und Ethikotheologie“. Im Anschluss an die Methodenlehre der dritten „Kritik“ spricht R. von einer „epistemischen Symmetrie zwischen Theismus und Atheismus in theoretischer Hinsicht [...] Weder das eine noch das andere kann mit theoretischen Argumenten bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden.“ Dennoch bestehe eine „ethikotheologische Asymmetrie zwischen beiden: Das überzeugte Fürwahrhalten des Atheismus ist eine moralisch inkonsequente Denkart, das überzeugte Fürwahrhalten des Theismus dagegen ist moralisch konsequent“ (82f.). R. verteidigt diese Asymmetrie mit Hilfe zweier Thesen: „Es ist moralisch sinnvoll, auf eine ideale Verwirklichung von Gerechtigkeit zu hoffen; es ist moralisch unangemessen, überzeugt zu sein, dass jede moralische Verantwortung mit dem Tode erlischt“ (84). Die Idee der Freiheit ist die Basis der Idee Gottes, und die Ethikotheologie, nicht aber die Physikotheologie, knüpft an diese Idee an; deshalb muss die Physikotheologie scheitern. „Daraus folgt die wichtige These von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethikotheologie von der Physikotheologie“ (88).

„6. Das Theodizeeproblem“. Der Glaube an einen allmächtigen und guten Gott ist mit der Tatsache des Übels in der Welt unvereinbar. Denn entweder will Gott das Übel nicht aufheben, dann ist er nicht gut; oder er kann es nicht aufheben, dann ist er nicht allmächtig. R.s Lösung lautet: „Gott kann noch nicht einmal verhindern, dass er selbst leidet – wie sollte er verhindern können, dass andere leiden?“ (103). Er ist also nicht allmächtig. Das muss jedoch so gedeutet werden, dass die religiös entscheidende Hoffnung dennoch als rational verteidigt werden kann. „Das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes widerlegt [...] die Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes. Es macht es aber nicht rational unmöglich, auf eine eschatologische Verwirklichung von Gerechtigkeit zu hoffen“ (105). – „7. Das Problem der postmortalen Fortexistenz moralischer Wesen“. Die ethikotheologische These einer postmortalen Fortexistenz ist nicht gleichzusetzen mit der Unsterblichkeitslehre. Neben ihr steht in der christlichen Tradition die Lehre von der Auferstehung; sie ist deswegen attraktiv, weil sie „nicht auf einen Substanzdualismus festgelegt ist“, und sie hat den großen Vorteil, dass sie „die postmortale Fortexistenz zwingend an die Existenz Gottes bindet“. Deshalb sollte die zentrale These der Ethikotheologie sein: „Wenn es Gott gibt, dann ist eine postmortale Existenz moralischer Wesen möglich, wenn nicht, dann nicht“ (110). – „8. Ist der christliche Glaube rational zulässig?“ Rational zulässig ist der Glaube an einen persönlichen

und freien Gott, dessen Existenz durch die praktische Vernunft nahegelegt wird; er ist der Garant einer vollkommenen Verwirklichung von Gerechtigkeit, und zu diesem Zweck wird er die Auferstehung von den Toten bewirken. „Diese zentralen Dogmen werden aber nun in der christlichen Glaubenslehre überlagert von einer Menge weiterer Glaubenssätze, die mit von Kutschera als ‚mythisches Erbe‘ verdächtigt werden können“ (131).

R. vertritt die These „von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethiktheologie von der Physikotheologie“ (88). Darin stimme ich ihm zu; meine Frage ist aber, ob R. diese These konsequent durchhält. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Begriff von Gott und dem Aufweis der Existenz Gottes. Dieser Aufweis kann nach R. nur durch die Ethiktheologie geleistet werden. Aber wie kommt R. zu seinem Begriff Gottes? Hier greift er auf Spinoza und offensichtlich auch auf die Prozesstheologie zurück. Dem möchte ich die These Kants entgegenstellen, dass der Begriff von Gott nicht ein zur Physik und Metaphysik, sondern „ein zur Moral gehöriger Begriff“ (KpV, A 249) ist. Im Verfahren der reinen praktischen Vernunft zeigt sich „etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens“ (KpV, A 251). Kann man die These von der vollständigen Unabhängigkeit der Ethiktheologie von der Physikotheologie vertreten, dabei jedoch den Gottesbegriff der Ethiktheologie, aus welchen Gründen auch immer, durch einen anderen ersetzen? Meine zweite Frage bezieht sich auf die Rede vom „mythischen Erbe“. Gegen diese ein wenig gewaltsame Hermeneutik sei an Kants Vorgehen in seiner Religionschrift erinnert. Er fragt, wie das Verhältnis der Vernunft zur Botschaft des Neuen Testaments, die für eine Offenbarung gehalten wird, zu denken ist, und er lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass die Vernunft durch diesen historischen Text zu neuen Einsichten geführt wird. F. RICKEN SJ

EWING, ALFRED CYRIL, *Ethik*. Eine Einführung. Übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von *Bernd Goebel* (Philosophische Bibliothek; Band 661). Hamburg: Felix Meiner 2014. LXXVII/198 S., ISBN 978-3-7873-2469-9.

Alfred Cyril Ewing (1899–1973) studierte in Oxford Klassische Philologie und Philosophie und lehrte seit 1931 Moralphilosophie an der Universität Cambridge. Sein hier in deutscher Übersetzung vorliegendes Werk „Ethics“ erschien 1953 (London <sup>11</sup>1975). Ewings (= E.s) „intellektueller Gegner par excellence“ war sein Kollege Ludwig Wittgenstein, dessen Philosophie er „mit schroffer Ablehnung“ begegnete, „eine Haltung, die von diesem uneingeschränkt erwidert wurde: Wittgenstein schloss Ewing, der in Cambridge als ‚der Anti-Wittgenstein‘ [...] galt, zumindest zeitweise von seinen Seminaren aus“ (xiv f.).

Die Ethik als Wissenschaft muss bei unseren alltäglichen moralischen Urteilen beginnen. Der Ethiker kann eine Korrektur einiger dieser Urteile vornehmen, um sie mit anderen, wichtigeren moralischen Urteilen in Einklang zu bringen und so ein in sich stimmiges System zu errichten; diese systematische Theorie dient wiederum als Wahrheitskriterium für unsere alltäglichen Urteile. Die beiden ethischen Grundbegriffe, deren Verständnis in den ethischen Urteilen vorausgesetzt wird, werden durch die Wörter „gut“ und „sollen“ ausgedrückt; es ist notwendig, deren vielfachen Gebrauch zu unterscheiden. Dass ein Begriff nicht definiert werden kann, heißt nicht, dass wir seine Bedeutung nicht erfassen können. Die wahrscheinlichsten Kandidaten für undefinierbare Begriffe sind „gut“ und „sollen“; sie lassen sich nicht ohne Rest auf etwas anderes zurückführen (Kapitel 1). – Warum soll ich etwas, was in meinem eigenen Interesse liegt, deshalb nicht tun, weil es anderen schadet? Wir sollen weder andere Menschen als bloßes Mittel zu unserem eigenen Glück gebrauchen noch uns selbst zum bloßen Mittel für das Glück anderer machen. Die Interessen der anderen sollten ebenso berücksichtigt werden wie unsere eigenen, „so dass die Antithese zwischen mir selbst und den anderen in meinem eigenen ethischen Denken eine möglichst kleine Rolle spielt“ (37) (Kapitel 2). – Der Utilitarismus wird auch als universalistischer Hedonismus bezeichnet und vom egoistischen Hedonismus unterschieden. Beide Lehren unterscheiden nicht zwischen Glück und Lust; beide halten die Lust für das einzige Gut. Im Unterschied zum

egoistischen Hedonismus behauptet der Utilitarismus jedoch, dass wir die Pflicht haben, das Glück als solches zu erstreben, gleichgültig, um wessen Glück es sich dabei handelt. Der Utilitarismus ist besonders auf dem Gebiet sozialer Reformen einflussreich gewesen; hier kommt sein Kriterium der Wahrheit näher als in der Individualethik (Kapitel 3). – Die Ethik Kants muss „durch eine mehr utilitaristische Perspektive ergänzt, wenn nicht sogar ersetzt werden [...] – nicht deswegen, weil das Glück das einzige Gut wäre, sondern weil sich die Richtigkeit und Falschheit einer Handlung daran bemisst, was sie Gutes oder Schlechtes bewirkt“ (69) (Kapitel 4). – Kriterium dafür, ob eine Handlung sittlich richtig oder falsch ist, sind die Güter oder Übel, die sie bewirkt. Im Unterschied zum hedonistischen Utilitarismus, der das Gute mit der Lust und das Übel mit dem Schmerz identifiziert, vertritt E. mit G. E. Moore einen idealen Utilitarismus, der auf diese Identifikation verzichtet. Der wesentliche Mangel dieser Theorie, so die Kritik von W. D. Ross, besteht darin, dass sie dem personalen Charakter der Pflicht nicht gerecht wird. Wenn es die einzige Pflicht ist, ein Höchstmaß an Gutem herbeizuführen, dann ist es ohne Bedeutung, wem das Gut zuteilwird: mir selbst oder einem Wohltäter, einem, dem ich es versprochen habe, oder einem, zu dem ich keinerlei Beziehungen habe. Ross führt deshalb den Begriff der *Prima-facie*-Pflicht ein: einer Pflicht, die nur gilt, wenn sie nicht durch eine höhere Pflicht aufgehoben wird. Diese Theorie kommt unserem tatsächlichen moralischen Denken näher als der ideale Utilitarismus (Kapitel 5). – Was bedeuten die Wörter „gut“ und „sollen“? Diese Frage hat eine immense Bedeutung für unser gesamtes Ethikverständnis. E. setzt sich auseinander mit Versuchen, „gut“ zu definieren. „Für eine bestimmte, heute weit verbreitete Geisteshaltung scheint die einzig akzeptable Strategie hier zu sein, die Ethik zu ‚verwissenschaftlichen‘, indem ihre Begriffe mit Hilfe der empirischen Begriffe der Naturwissenschaften definiert werden“ (97). Eine solche „naturalistische“ Definition „würde die Ethik zum Zweig einer empirischen Wissenschaft machen“ (107), und E. zeigt, dass dies Folgen hätte, die nur wenige wirklich akzeptieren würden. „Offensichtlich kann keine auch noch so große Menge von Statistiken für sich genommen schon eine moralische Schlussfolgerung begründen“ (108). Er schlägt vor, von einem undefinierbaren Begriff des Sollens und nicht wie Moore von einem undefinierbaren Begriff des Guten auszugehen. Dass wir uns der Pflicht bewusst sind und dass diese nicht auf eine empirische Eigenschaft reduziert werden kann, ist schwerlich zu bezweifeln. „Haben wir einmal ein undefinierbares Sollen anerkannt, können wir ‚gut‘ in seinem spezifisch ethischen Sinn mit Hilfe dieses ersten Begriffs definieren“ (111) (Kapitel 6). – Erheben „unsere moralischen Urteile“ einen „Wahrheitsanspruch“, oder bringen sie, wie der Emotivismus (A. J. Ayer und Ch. L. Stevenson) behauptet, „nur eine emotionale und praktische Haltung zum Ausdruck“ (124)? Der entscheidende Einwand gegen diese Theorie ist, dass sie nicht zwischen einer faktischen und einer berechtigten Zustimmung oder Haltung unterscheidet. Aber wie lässt diese Unterscheidung sich treffen, wenn naturalistische Kriterien allein nicht ausreichen? Wie erkennen wir die Wahrheit der moralischen Prämissen? Nicht nur in der Ethik, sondern „bei allem vernünftigen Argumentieren“ wird „irgendeine Intuition notwendig vorausgesetzt“ (147). Wir kritisieren einen Menschen, weil er anderen unnötige Schmerzen zufügt. Aber warum sollte er es nicht tun, wenn es ihm Spaß macht? Unsere Kritik setzt voraus, „dass (a) Schmerzen etwas Schlechtes sind und dass (b) wir anderen Menschen nicht unnötigerweise Schlechtes zufügen sollten. Ich wüsste nicht, wie diese Wahrheiten bewiesen werden könnten: Wir wissen sie entweder intuitiv oder überhaupt nicht“ (148). Eine Intuition ist kein bloßes Gefühl, sondern „ein rationales Urteil [...], obschon kein solches, welches auf Argumente gegründet wäre (wiewohl es sich durch Argumente erhärten lässt)“ (151). „Je vernünftiger wir argumentieren, desto besser sind unsere Intuitionen: Das eine ist nicht der Feind des anderen, sondern sein unverzichtbarer Verbündeter“ (153) (Kapitel 7). – Ist alles, was wir tun, durch vorgängige Ursachen determiniert, oder gibt es etwas, wofür wir zur Rechenschaft gezogen werden können? Dass ich etwas nicht tun soll, impliziert, so das Hauptargument für die Willensfreiheit, dass ich vermeiden kann, es zu tun. Wenn diese indeterministische Sicht für die Ethik notwendig ist, sollten wir sie uns zu eigen machen. „Aber ist sie das wirklich?“ (165). Jedenfalls dürfen wir uns die Alternativen nicht so vorstellen, dass ein Mensch entweder vollkommen frei ist oder aber gar keine Freiheit

besitzt. „Freiheit ist eine graduelle Angelegenheit“ (177). Mit dem Problem der Freiheit ist das der Strafe verbunden. Obschon sie „einen gewissen Wert besitzen mag, ist es in der Praxis wichtiger, ihre Grenzen aufzuzeigen“ (190) (Kapitel 8).

Die ausführliche Einleitung beginnt mit Ewings Leben und Werk (vii–xvii). Seine „resolute Kritik an den seinerzeit in der englischsprachigen Welt herrschenden philosophischen Ansichten führten ihn in eine weitgehende Isolation“ (xi). E.s erkenntnistheoretische, metaphysische und religionsphilosophischen Positionen werden umrissen. „Viele von den unzeitgemäßen Überzeugungen Ewings, die ihn zu einer akademischen Randexistenz verurteilten, werden heute wieder offen diskutiert“ (xiii). Teil II „Ewings Moralphilosophie“ (xviii–lxvi) beginnt mit einem Überblick über seine Schriften zur Ethik. Die Bibliographie (lxvii–lxviii) umfasst u. a. ein Verzeichnis der Schriften Ewings zur Ethik und Literatur. – Es wäre zu begrüßen, wenn E.s Einleitung auch in der deutschsprachigen akademischen Lehre Verwendung fände. F. RICKEN SJ

RICKEN, FRIEDO, *Sozialethik* (Grundkurs Philosophie; Band 13). Stuttgart: Kohlhammer 2014. 270 S., ISBN 978-3-17-002502-2.

Das Ziel der vorliegenden Publikation ist die Vermittlung von philosophischem Basiswissen im Bereich der Sozialethik. Von der Sozialphilosophie hebt sich die Sozialethik nach Ricken (= R.) dadurch ab, dass sie die Frage nach den normativen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens stellt und in diesem Zusammenhang die Frage nach der Gerechtigkeit erörtert. Als Kronzeugen für die zentrale Rolle des Gerechtigkeitsdiskurses im Bereich der Sozialethik bemüht Ricken gleich zu Beginn Platon. Als modernen Kronzeugen für diese These nennt er am Ende seines Buches John Rawls.

Für Platon ist es, wie R. zeigt, dem Einzelnen durch seine Natur bestimmt, welchen Stand im Staat er angehört. „Den drei Ständen [...] entsprechen drei Naturen im Sinn von naturgegebenen Anlagen und Begabungen.“ (31) Der Staat ist nach Platon dann gerecht, „wenn der Stand der Bauern und Handwerker, der Stand der Helfer und der Stand der Regierenden das Seine tut und jeder von ihnen seine Aufgabe im Staat erfüllt“ (30). Neben der Gerechtigkeit des Staates richtet Platon aber seinen Blick auch auf die Gerechtigkeit des Individuums. Diese lässt sich für ihn daran festmachen, dass der Gerechte dadurch „Freund mit sich selbst geworden“ ist, dass er „die drei Seelenvermögen wie drei Saiten eines Instruments in ein harmonisches Verhältnis gebracht“ (31) hat. Die Bedeutung des Aristoteles für den Gerechtigkeitsdiskurs macht R. an den Unterscheidungen fest, die der Stagirite hier getroffen hat. Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit, welche die ganze Tugend ist, und der speziellen Gerechtigkeit, die lediglich ein Teil der Tugend ist. Die spezielle Gerechtigkeit tritt in zwei Formen auf, nämlich in Form einer distributiven und einer korrektiven Gerechtigkeit. Im einen Fall geht es um die Verteilung des Gleichen, im anderen Fall um die Wiederherstellung des Gleichen. Von der allgemeinen und speziellen Gerechtigkeit als den beiden qualitativen Formen von Gerechtigkeit, in denen das Gerechte als das Gesetzmäßige und das Gleiche zu Tage tritt, ist nach Aristoteles „das einfachhin Gerechte“ zu unterscheiden, welches „die notwendige Bedingung für das Entstehen und den Zusammenhalt jeder Form der menschlichen Gemeinschaft“ (54) ist. Vom einfachhin Gerechten hebt Aristoteles schließlich „das politische Gerechte“ ab, „das den Staat und dessen Institutionen voraussetzt: die Verfassung, die bestimmt, nach welchen Gesichtspunkten die politischen Rechte zugeteilt werden, die Gesetzgebung und das Gerichtswesen“ (56). Aristoteles sieht im politisch Gerechten „das im ersten und eigentlichen Sinn Gerechte“ (ebd.). Das andere Gerechte werde, so betont er, „aufgrund einer Ähnlichkeit so genannt“ (ebd.). Denn die Gerechtigkeit stamme nun einmal „vom Staat her“ (ebd.). Wenn Aristoteles verschiedene Formen des Gerechten unterscheidet, dann entwickelt Cicero nach R. darüber hinaus den Begriff des Rechts. Nach dem Vorbild Platons verfasst er eine Schrift über die Gesetze. Die Quelle des Rechts und der Gesetze kann für ihn nach R. nur gefunden werden, „wenn gezeigt wird, was die Natur dem Menschen geschenkt hat; wie reich der menschliche Geist mit hervorragenden Fähigkeiten ausgestattet ist; was die Bestimmung des Menschen ist; was die Menschen verbindet und welche natürliche Gemeinschaft zwischen ihnen besteht“ (69). Thomas von Aquin

greift nach R. in seinem Gesetzesdenken Gedanken von Cicero auf und führt diese weiter. Das Gesetz versteht er als „eine Anordnung der Vernunft“ (95), die von demjenigen, der eine Gemeinschaft zu leiten hat, verkündet wird, aber stets dem Gemeinwohl zu dienen hat. Thomas unterscheidet vier Formen des Gesetzes, nämlich a) das ewige Gesetz, b) das natürliche Gesetz, c) das menschliche Gesetz und d) das göttliche Gesetz. Charakteristisch für das Weltbild des Aquinaten ist, dass er das gesamte Universum als eine Gemeinschaft versteht und zudem das ewige Gesetz als den von Ewigkeit her bestehenden göttlichen Plan begreift, nach dem die göttliche Vorsehung das Universum, das gleichermaßen den Menschen wie die außermenschliche Natur umfasst, zum Guten lenkt.

Neben der antik-mittelalterlichen Tradition geht R. auch auf die Tradition des neuzeitlichen Denkens ein und nimmt dabei H. Grotius, T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau und I. Kant in den Blick. Im Gegensatz zur antiken Tradition, die der Auffassung war, dass es sich bei dem Völkerrecht „um nichts als einen leeren Namen handle“ (114), widmet sich Grotius den Grundlagen des Völkerrechts, weil er der Überzeugung ist, dass keine Gemeinschaft ohne das Recht in ihrem Bestand erhalten werden könne, und dies gelte auch für die Gemeinschaft des Menschengeschlechts. – In anderer Weise distanziert sich auch Hobbes von der antiken Tradition. Während für Aristoteles der Staat zu dem gehört, was „von Natur aus“ ist, und der Mensch ein „von Natur aus [...] politisches Lebewesen“ ist, d. h. „durch seine Natur für das Leben im Staat bestimmt“ ist und sich deshalb „nur im Staat voll verwirklichen“ (126) kann, betrachtet Hobbes den Staat als ein künstliches Gebilde. Durch seine Kunstfertigkeit kann der Mensch seiner Meinung nach nicht nur ein künstliches Tier erschaffen; seine Kunstfertigkeit reicht noch weiter: Er kann auch einen künstlichen Menschen erschaffen. Hobbes zufolge wird durch die Kunstfertigkeit des Menschen der „große Leviathan [...] erschaffen“ (126), der von den Menschen Gemeinwesen oder Staat genannt wird. Für Hobbes handelt es sich hierbei nur um einen großen Menschen, der freilich von größerer Kraft und Natur ist als der natürliche Mensch, für dessen Schutz und Verteidigung er konzipiert wurde, und in dem die Souveränität eine künstliche Seele ist, da sie dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht. Locke geht bei seiner Bestimmung der politischen Gewalt von Unterscheidungen des Aristoteles aus. Die Gewalt der Obrigkeit über den Untertan ist für ihn durchaus zu unterscheiden von der Gewalt eines Vaters über seine Kinder sowie der Gewalt eines Herrn über seinen Diener, der Gewalt eines Ehemanns über seine Ehefrau und der Gewalt eines Lords über seinen Sklaven. Der Zweck der politischen Gewalt liegt ihm zufolge in der Erhaltung des Eigentums. Denn das Ziel, um dessentwillen die Menschen sich in einer politischen Gemeinschaft verbinden, ist nichts anderes als „der friedliche und sichere Genuss ihres Eigentums“ (149). – Anders als Hobbes, für den „der Staat ein künstlicher Mensch, ein Automat, eine Maschine“ (162) ist, begreift nach R. Rousseau den „politischen Körper“ als ein sittliches Wesen, das einen Willen hat. Dieser „allgemeine Wille“ ist für Rousseau stets auf die Erhaltung und das Wohl des Ganzen und jedes einzelnen Teils ausgerichtet. Weiterhin ist er „die Norm, die bestimmt, was gerecht und ungerecht ist, und die Quelle der Gesetze“ (ebd.). – Für Kant ist nach R. das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, „die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (181). Denn die höchste Absicht der Natur liege in der Entwicklung aller Anlagen der Menschheit. Dies könne aber nur in einer Gesellschaft erreicht werden, „deren Glieder die größte Freiheit haben, und in der zugleich die Grenzen dieser Freiheit genau bestimmt und gesichert sind, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen kann“ (ebd.). Eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung stellt daher für Kant die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung dar, „weil die Natur nur dadurch, dass diese Aufgabe erfüllt wird, ihre übrigen Absichten mit der Menschheit erreichen kann“ (ebd.). Faktisch ist es „die Not, welche die Menschen zwingt, in diesen ‚Zustand des Zwanges‘ zu treten, denn in wilder Freiheit können die Neigungen nicht lange nebeneinander bestehen“ (ebd.). Dagegen bringen sie „im Gehege der bürgerlichen Vereinigung die beste Wirkung hervor“ (ebd.).

Die beiden letzten Kapitel von R.s Studienbuch befassen sich mit J. S. Mill und A. Smith sowie mit J. Rawls, M. C. Nussbaum und J. Habermas. Mill lehnt jede Theorie

ab, die von einem Prinzip der Gerechtigkeit ausgeht, das nicht auf Nützlichkeit basiert. Ein solches Prinzip kann für ihn nur ein imaginärer Maßstab sein. Höchste Verbindlichkeit haben Pflichten der Gerechtigkeit für ihn deshalb, „weil hier Gefühle von höchster Intensität angesprochen sind“ (210). Die Selbstbehauptungskraft des Gerechtigkeitsgefühls führt Mill auf den menschlichen Vergeltungstrieb zurück. Mit dem Terminus „Gerechtigkeit“ verbindet er moralische Regeln, „die das Wesentliche des menschlichen Wohlergehens [...] betreffen und deshalb unbedingter verpflichten als alle anderen Regeln für die Lebensführung“ (210f.). Der Begriff der Gerechtigkeit, so resümiert Mill, setze zweierlei voraus, eine Verhaltensregel und ein Gefühl. Das Gefühl aber umfasse zwei Elemente, nämlich den Vergeltungstrieb und die Sympathie. Mills Rekurs auf die Termini „sentiment“ und „sympathy“ machen nach R. den Einfluss des Denkens von Smith auf Mill deutlich. – Denn wie Mill entwickelt auch Smith eine Moralpsychologie der Gerechtigkeit und fragt nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Nützlichkeit. – Rawls geht es nach R. bei seiner Theorie der Gerechtigkeit um eine Alternative zum Utilitarismus. „Freie und vernünftige Wesen“, so seine These, „wählen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit Gerechtigkeitsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur“ (219). „Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden“ in diesem Fall „bestimmt durch die Entscheidung, die vernünftige Menschen in der rein theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit, dem ‚Urzustand‘, treffen würden“ (ebd.). Für den Urzustand ist „wesentlich, dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft, seine natürlichen Gaben, seine Vorstellung vom Guten und seine Neigungen kennt“ (ebd.). Indem „die Grundsätze der Gerechtigkeit [...] hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt“ werden, ist gewährleistet, dass „niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird“ (219f.). „Um eine liberale demokratische Gerechtigkeitskonzeption auf die Beziehungen zwischen Völkern auszuweiten, benutzt Rawls“ nach R. auch „auf einer zweiten Ebene das Darstellungsmodell des Urzustandes“, das in diesem Fall „zur Veranschaulichung der fairen Bedingungen“ dient, „unter denen die Parteien, in diesem Fall rationale Vertreter liberaler Völker, die Grundsätze des Rechts der Völker festlegen“ (228). Auf M. Nussbaum kommt R. deshalb zu sprechen, weil ihre Kritik an Rawls s. E. „von grundlegender Bedeutung“ (232) ist. Nussbaum verweist konkret auf die „naturrechtlichen Grundlagen des Gesellschaftsvertrags“ und macht deutlich, „dass die Fragen einer globalen Gerechtigkeit nur auf dieser Grundlage gelöst werden können“ (ebd.). Ihr zufolge gibt es heute „drei ungelöste Probleme der sozialen Gerechtigkeit“ (ebd.), für die „selbst die überzeugendste Theorie in der Tradition des Gesellschaftsvertrags“ (ebd.) keine Antwort bietet. Konkret handelt es sich hier a) um „das Problem der Gerechtigkeit gegenüber Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen“, b) „die Ausweitung der Gerechtigkeit auf alle Menschen dieser Welt“, und c) „die Gerechtigkeitsfragen, die sich aus unserem Umgang mit Tieren ergeben“ (ebd.). Nussbaum kritisiert, dass „die gegenwärtigen Vertreter des Kontraktualismus völlig auf die Idee natürlicher (vopolitischer) Ansprüche“ (233) verzichten, vielmehr diese Ansprüche verstehen „als das Ergebnis der durch den Vertrag etablierten Verfahren“ (ebd.). In dieser Hinsicht muss man nach Nussbaum auch Rawls kritisieren. Denn dieser weiche von der historischen Tradition insofern ab, als er gerade *nicht* voraussetze, dass den Menschen im Naturzustand irgendwelche natürlichen Rechte zukommen. Als Alternative zu Rawls’ Kontraktualismus plädiert Nussbaum für einen Fähigkeitenansatz, in dem sie selbst „eine Variante des altherwürdigen Naturrechtsdenkens“ sieht (245). „Auf der globalen Ebene sind“ für sie „die Forderungen des Fähigkeitenansatzes moralische Forderungen, die nicht zur Gänze in zwangsbewehrten politischen Strukturen aufgehen“ (245), deren Relevanz aber unbestreitbar ist. Deutlich wird das an Nussbaums Forderungskatalog, der sich aus der von ihr erstellten Liste der zehn zentralen menschlichen Fähigkeiten ergibt. Als Beispiele seien hier die Forderungen 5 und 7 genannt. Forderung 5 lautet: „Die Weltwirtschaftsordnung muss so gestaltet sein, dass sie den armen Ländern und den Entwicklungsländern gegenüber fair ist“ (246). Denn „es ist ungerecht“, wie es derzeit geschieht, „dass arme Länder gegen größere Hindernisse kämpfen müssen als reiche, um ihre grundlegenden Verpflichtungen zu erfüllen“ (ebd.). Forderung 7 lautet: „Die Aufmerksamkeit der Weltgemeinschaft als ganzer sollte immer auf die Situ-

ation der Menschen gerichtet sein, deren Lebensqualität gemessen an der Fähigkeitenliste besonders niedrig ist. Das gilt nicht nur für die Institutionen, sondern auch für alle Individuen, die nicht in dieser Weise belastet sind“ (ebd.).

Im Ganzen leistet R. nicht nur eine gründliche Rekonstruktion der Tradition sozial-ethischen Denkens, sondern er richtet seinen Blick auch auf die aktuelle Problemlage sozialetischen Denkens zu Beginn des 21. Jhdts. Dies wird auch daran deutlich, dass er auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit eingeht, die der späte Habermas anders beantwortet als Rawls. Religiöse Überlieferungen haben nach Habermas „für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft“ (259). Dieses Potenzial macht die religiöse Rede ihm zufolge „bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“. Freilich können religiöse Argumente in den Beratungs- und Entscheidungsprozessen der politischen Institutionen nur dann Eingang finden, wenn sie, wie es die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt verlangt, „zuvor in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt worden sind“. Nach Habermas muss diese Übersetzung im vorparlamentarischen Raum der politischen Öffentlichkeit geleistet werden. Wichtig ist ihm vor allem, dass sie als kooperative Aufgabe verstanden wird, an der sich auch nichtreligiöse Bürger beteiligen. Andernfalls nämlich würden „die religiösen Mitbürger, die zur Teilnahme fähig und bereit sind, auf eine asymmetrische Weise belastet“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SEZGIN, HILAL, *Artgerecht ist nur die Freiheit*. Eine Ethik für die Tiere oder Warum wir umdenken müssen (Beck'sche Reihe; Band 6134). München: Beck 2014. 304 S., ISBN 978-3-406-65904-1.

Der Umgang des Menschen mit seinen Mitgeschöpfen ist eine aktuelle Frage unserer Zeit. In ihrem Buch „Artgerecht ist nur die Freiheit“ stellt sich Hilal Sezgin (= S.) dieser Frage und zieht unbequeme Konsequenzen. Dass wir Tiere in unsere ethischen Überlegungen einbeziehen müssen, betrachtet S. als Selbstverständlichkeit. Entscheidend sei, worin deren Interessen bestehen, wie ein „vollständiges oder gutes Leben für Tiere“ aussehe und inwieweit wir dieses „beeinträchtigen oder gar beenden“ dürfen (12). Bezüglich der Grundbedürfnisse nach Nahrung, Schlaf, Gemeinschaft und Sicherheit und der moralischen Pflicht, dafür zu sorgen, seien Tiere und Menschen gleichrangig. Schließlich plädiert S., wie der Titel des Buches vermuten lässt, für ein umfassendes Recht auf Freiheit.

Im ersten Kap. widmet sich S. der Ethikbegründung. Ausgangspunkt von Moral sei die Erkenntnis eines Gegenübers, das fühlt, leidet und wünscht. Tierethik könne sich daher nur denjenigen Tieren widmen, die „bewusste Subjekte ihres Lebens sind“ (21). Zoologisch gesichert sei dies nur für Wirbeltiere, doch im Zweifelsfall sollte man den Geltungsbereich eher weiter statt enger fassen. S. plädiert für eine „Asymmetrie des moralischen Universums“: Damit wendet sie sich gegen die auf Kant zurückgehende Reziprozität von Rechten und Pflichten. Um moralischer Akteur zu sein, so S., müsse man Selbstbewusstsein im vollen Sinne besitzen, d. h. das Wissen, „dass ich jemand bin, der sich so oder anders verhalten kann“. So, wie aber ein Mensch, auch wenn er diese Fähigkeit (temporär oder langfristig) nicht besitzt, deshalb nicht moralisch unberücksichtigt bleiben darf, so dürften auch Tiere nicht ausgeschlossen werden. Demnach sei die Zahl der moralischen Objekte (Rechtsträger) erheblich größer als die Zahl der moralischen Subjekte (Akteure bzw. Träger von Pflichten).

S. plädiert aber nicht für eine vollständige Gleichstellung. Zwar dürfe allein die Zugehörigkeit zu einer Spezies zu keiner ungerechtfertigten Bevorzugung führen – die Zurückweisung des (klassischen) Speziesismus. Doch gebe es „in der Tat Gründe, die dafür sprechen, dass wir bestimmte Pflichten nur gegenüber den Angehörigen der menschlichen Spezies haben“ (46). Denn komplexere Bedürfnisse implizierten auch weitgehendere Rechte. Konkrete tierethische Fragestellungen bestünden nun darin, menschliche und tierische Rechte dort abzuwägen, wo sie miteinander konkurrierten. Zunächst stellt sich S. der konkreten Frage der Tierversuche (2. Kap.). Obwohl sie zugesteht, dass im Zweifelsfall ein tierisches Leben für ein menschliches Leben geopfert werden könne,

lehnt sie die heutige Versuchspraxis rigoros ab und begründet diese Ablehnung umfassend – einerseits mit dem in vielen Fällen zweifelhaften Nutzen, andererseits mit der Leidintensität und der großen Zahl der betroffenen Tiere („ein Ausmaß, das nicht akzeptabel ist“ [85]). In der konkreten Frage des Fleischkonsums (3. Kap.) weist S. zunächst das häufig angebrachte Argument der historisch verstandenen „Natürlichkeit“ des Schlachtens und Essens von Tieren entschieden zurück: „Dass etwas schon immer so gemacht wurde, hat in einer moralischen Debatte für sich genommen kein Gewicht. Menschen haben immer wieder vergewaltigt, andere versklavt, Kriege geführt“ (94). Nicht nur, dass ein entsprechender naturalistischer Fehlschluss abgelehnt wird – S. betont außerdem, dass die heutige Zucht und Massentierhaltung weit von dem entfernt ist, was die meisten Menschen als natürlich betrachten, und dass wir in einer solchen Debatte auch nicht auf eine angebliche, Fleischkonsum rechtfertigende metaphysische „Natur des Menschen“ rekurrieren dürften.

Im 4. Kap. greift S. die Frage einer möglichen Nutzung von Tieren auf, die ohne Qual oder Todesfolge auskommt. Hierzu können der Blindenhund, das Haustier, aber auch der Konsum von tierischen Produkten wie Milch und Eiern gerechnet werden. Doch vor allem Letzteres sei in der heutigen industrialisierten Nahrungsindustrie nicht ohne Qualen und Töten (!) zu bekommen. Selbst einer „glücklichen“ Bio-Kuh würden elementare Bedürfnisse verweigert und Interessen missachtet: Der Nachwuchs wird unter Gewaltanwendung von der Mutter getrennt, soziale Einheiten können sich nicht entwickeln, „artspezifischen Tätigkeiten“ kann nicht nachgegangen werden (S. recurriert hier auf Martha C. Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz). Die Idee eines Vertrags von Mensch und Tier zu einem gegenseitigen Nutzen betrachtet S. ebenfalls als problematisch; die Idee dahinter ist der historisch verklärte Gedanke, dass wir Tieren Futter, Schutz vor der Witterung und Schutz vor Raubtieren bieten, während sie uns dafür mit Nahrung und Kleidung versorgen. Dem wird mit ausführlicher Begründung entgegnet, warum es „rechnerisch, technisch, platztechnisch unmöglich [sei], Tiere so zu halten, dass sie ein gutes Leben haben [...] und trotzdem noch ‚nebenher‘ etwas abwerfen“. Daher zieht die Autorin eine harte Konsequenz: „Wenn wir mit unseren moralischen Überzeugungen ernst machen und unser Geld nicht weiter in wirtschaftliche Systeme stecken wollen, die unethisch arbeiten, sollten wir vegan leben und so weit wie möglich auf tierische Produkte verzichten.“ (161)

Zusammenfassend plädiert S. für Freiheit und Autonomie für Tiere. Autonomie solle aber nicht im kantischen Sinne verstanden werden, sondern mehr in dem Sinne, dass das Schicksal der Tiere nicht fremdbestimmt sein soll und sie nicht als Besitz betrachtet werden dürfen: „[Ich denke], dass die Idee, ein empfindungsfähiges Wesen könnte einem anderen gehören, falsch ist – moralisch gesehen“ (178). Doch wie soll das Zusammenleben von Mensch und Tier gestaltet sein? Im 5. Kap. fordert S. einen „gleichberechtigten Umgang“ ohne eine (ohnehin unrealisierbare) „Trennung von menschlichen und tierischen Lebensräumen“ und ohne eine Idealisierung der „freien Natur“ (192f.). Wir seien aber nicht verpflichtet, in den Überlebenskampf unter Tieren einzuschreiten, da Wildtiere keine Rechte gegenüber anderen Wildtieren hätten. Wir sollten uns auch nicht anmaßen, die Natur umbauen und besser (leidfreier) machen zu können. Schließlich weist S. Schritte zu einer neuen Umweltethik auf, in der die Rechte tierischer sowie zukünftiger Individuen berücksichtigt werden. Demnach sollten wir „unsere ungehemmte Siedlungsaktivität eindämmen, unseren Landverbrauch [...] drosseln und unseren Ressourcen- und Energieverbrauch herunterfahren“ (209). Auf dem Weg in eine gewaltfreie Gesellschaft müssten wir außerdem aufhören, jedes Jahr 65 Milliarden (!) Landtiere unter Gewaltausübung zu halten und unter Gewaltausübung zu töten.

Mit ihrem Buch möchte S. aufrütteln; sie diskutiert, verflochten mit persönlichen Erfahrungen und vielen Details zur Tierhaltung und zum Umgang mit Tieren, tierethische Probleme auf hohem philosophischem Niveau. In einigen Fällen ist S.s eigentliche Begründung tiefergehend, als es zunächst erscheint: In Abgrenzung zum Utilitarismus betont sie die Unterscheidung von Tun und Lassen; bei Tierversuchen liege demnach nicht der Fall eines möglicherweise gerechtfertigten „milden Speziesismus“ vor, nach dem unter gleichen Bedingungen das Wohl des Menschen schwerer wiege als das des Tieres. Denn im Fall des zu heilenden Menschen müssen wir, so S., zwischen negativen

Pflichten – das Nichtschädigen des unbeteiligten Tieres – und positiven Pflichten – das Heilen des Kranken – unterscheiden, wobei negativen Pflichten prinzipiell ein höherer Stellenwert zukomme als den positiven. Im Bereich der Tiernutzung lehnt die Autorin das utilitaristische Argument ab, dass es doch besser für ein Lebewesen sei, ein glückliches Leben geführt zu haben und dann getötet zu werden, als niemals existiert zu haben. Grundlegend wendet sie ein, dass der „Wert des Lebens [...] mehr und sogar etwas ganz anderes als die Summe des Werts all der einzelnen schönen Erfahrungen“ sei (102). Das Leben von empfindungsfähigen Subjekten dürfe daher nicht mit einzelnen Glücks- oder Leiderfahrungen aufgewogen werden, sondern sei ein „Zweck an sich“ (116). In Abgrenzung zu Singers Präferenzutilitarismus und in Anlehnung an Jean-Claude Wolf betont S., dass auch derjenige Mensch, der keinerlei Zukunftspläne hat, Recht auf eine Zukunft hat, und überträgt diesen Gedanken auf Tiere, die ja nur in sehr beschränktem Umfang über Zeitbewusstsein verfügen und Zukunftspläne entwerfen können.

Mit ihrer mitleids- und interessenbasierten, aristotelisch-kantisch orientierten Tierrechtsethik entwickelt S. eine weitgehend eigene Konzeption, die zwar einen eingeschränkten Speziesismus rechtfertigt, dennoch aber zu weitgehenden Konsequenzen in der persönlichen Lebensgestaltung jedes Einzelnen führen muss. Bei der Entwicklung ihrer Theorie grenzt sie sich von verschiedenen etablierten ethischen Positionen ab. Was sie hierbei aber nicht umsetzen kann, ist, eine detaillierte theoretische Fundierung ihrer ethischen Prämissen herauszuarbeiten: Aus einer streng philosophischen Perspektive ist die Subjekthaftigkeit von Wirbeltieren nicht „gesichert“ (vgl. 21) – übrigens nicht einmal von anderen menschlichen Wesen –, wenn auch viele gute Gründe für die Zuschreibung dieser Eigenschaft sprechen. Darüber hinaus fällt auf, wie der Übergang von Mitleid als Basis der Moral zur Konstatierung, dass alle empfindungsfähigen Lebewesen gleich viel wert sind, äußerst rasch vollzogen wird.

Dennoch liegt in dieser Wertaussage und damit im Geist dieses Buches viel Potenzial, nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch: In unserer Gesellschaft lässt sich eine negative Korrelation von Anhängern des christlichen Glaubens und Vertretern einer Tierrechtsethik (bzw. Menschen, die eine solche Ethik durch ihren Lebensstil umsetzen) beobachten. Dies liegt m. E. nicht nur an einer im Christentum angeblich verankerten anthropozentrischen Weltanschauung, sondern auch daran, dass Tierethik häufig mit einer utilitaristischen Ethik – inklusive all ihrer ungewünschten Konsequenzen – in Verbindung gebracht wird. Mit ihrer radikaleren Konzeption, welche tierischem und menschlichem Leben unbedingte Würde zuerkennt, ohne dabei die Grenzen zwischen Mensch und Tier zu verwischen, ist S. weitaus besser an eine christliche Ethik anchlussfähig, was möglicherweise dazu beitragen kann, dass diese negative Korrelation – auch um der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens willen – mit der Zeit aufgehoben oder gar umgekehrt wird. J. GRÖSSL

PLATON, *Größerer Hippias*. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch (Platon Werke; Band VII/2). Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2011. 145 S., ISBN 978-3-525-30417-4.

Vor drei Jahren erschien in der von Ernst Heitsch, Carl W. Müller und Kurt Sier herausgegebenen Reihe „Platon Werke. Übersetzung und Kommentar“ der Band zum *Hippias Maior*. Obwohl ursprünglich C. W. Müller als Autor vorgesehen war, fügt E. Heitsch (= H.) nun selbst seiner ambitionierten Kommentarreihe einen weiteren Band hinzu. Damit kommt der Herausgeber nicht nur seinem Bestreben, die Reihe immer mehr zu komplettieren, entgegen – mittlerweile ist knapp die Hälfte der nach antikem Vorbild in Tetralogien eingeteilten Dialoge ediert –, sondern erfüllt mit dem Kommentar zum *Größeren Hippias* ein Desiderat der Platon-Forschung, existiert doch zu diesem Dialog seit Adelheid Haags (maschinenschriftlicher) Dissertation (1973) keine neuere deutschsprachige Monographie mehr.

H. hat sich mit seinem Kommentar die Aufgabe gestellt, den Text „dem heutigen Leser [zu] erschließen, philologische, historische und thematische Erläuterungen [zu] geben, die Argumentationsweise verständlich [zu] machen und erstrebt darüber hinaus eine Form, die es dem Benutzer erlaubt, die Interpretation möglicherweise parallel zur

Übersetzung zu lesen“ (8). Bei der Übersetzung versucht H. die von einem Philologen zu erwartende Korrektheit mit Lesbarkeit und Verständlichkeit für den modernen Leser zu verbinden. Dabei gibt er nach eigenen Bekunden einem geläufigen Deutsch zu Lasten philosophisch-terminologischer Einheitlichkeit (und somit Präzision) den Vorzug, wenn er den zentralen Begriff *kalos* nicht einheitlich mit „schön“, sondern auch mit „trefflich, geeignet, angemessen“ (43) wiedergibt. Doch böte die breite Extension des deutschen Wortes „schön“ eine hervorragende Möglichkeit, die Begriffsweite des griechischen *kalos* nachzuahmen und so dem Leser die damit verbundenen philosophischen Implikationen verständlich zu machen. Gerade dem gräzistisch Unversierten, an den sich H. explizit auch wendet, erschwert der Kommentator die Lektüre, indem er auf die Transkription griechischer Begriffe und Phrasen verzichtet.

In der seit Schleiermacher kontrovers geführten Authentizitätsdebatte gesellt sich H. zu den Echtheitsgegnern, ohne an dieser Stelle einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Diskussion zu liefern. So setzt er sich auch leider nicht mit den neueren Authentizitätsbefürwortern Ludlam (1991) und Vancamp (1995) auseinander. Als Argumente für eine Athetese nennt H. neben zwei aus der fein-philologischen Stilanalyse auch zwei inhaltliche: (1) die Inkohärenz des hippiaschen Charakters im *Hippias Maior* und *Minor*. Während der Protagonist des *Hippias Minor* als Vertreter des gesunden Menschenverstandes sich gegen Sokrates' widersinnige Schlussfolgerungen verwahrt, tritt im *Hippias Maior* ein bis zur Peinlichkeit arroganter wie dummer Sophist auf (114). Angesichts dieser Diskrepanz in der Darstellung fordert H. gute Gründe für die Annahme, Platon habe nach dem *Minor* einen weiteren Dialog mit Hippias als Protagonisten verfasst (111). (2) Ungeschickte Anknüpfungen an den *Hippias Minor*. Aus dem *Hippias Minor* (369b) übernimmt der Protagonist des Größeren Hippias (301b) teilweise wörtlich die Kritik an der sokratischen Methode, die punktuell Einzelheiten angreift, anstatt gegen die Sache als Ganze zu argumentieren. Doch während H. im *Hippias Minor* diesen Vorwurf im Hinblick auf eine wenig überzeugende Argumentation als berechtigt ansieht, fehle dieser Kritik im *Hippias Maior* jedes Fundament und sei nur Ausdruck der Unzufriedenheit des eitlen Sophisten mit dem bisherigen Gesprächsverlauf. H.s Hinweis auf die charakterliche Inkohärenz des Protagonisten im *Minor* und *Maior* trifft sicherlich einen wichtigen Punkt, doch erscheint die von H. ausgemachte unberechtigte Sokrates-Schelte als schwaches Argument, verkennt sie doch die Tradition sophistischer Methodenkritik. Diese erhebt immer wieder den Vorwurf, Sokrates befasse sich mit Petitesse, die sich im Laufe des Gesprächs aufaddierten und schließlich zum Gegenteil des anfangs Gesagten führten (so beispielsweise im *Gorgias* 487b; 489bc).

Bei der Bestimmung der fiktiven Chronologie ermittelt H. die ersten Jahre nach dem Nikiasfrieden von 421 v. Chr. (124). Hier wäre es hilfreich gewesen, Lampert („Socrates' Defence od Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-doing in ‚Plato's Lesser Hippias‘“, in: RP 64/2 [2002] 231–259) zu konsultieren, der bei seiner Datierung des *Hippias Minor* unter Zuhilfenahme des von ihm ebenfalls als platonisch angesehenen *Hippias Maior* den Spätfrühling des Olympia-Jahres 420 annimmt, wofür die agonistische Stimmung und die Bezugnahme auf die Olympiade im *Hippias Minor* sprechen. In der absoluten Chronologie folgt H. Wilamowitz und sieht den *Hippias Maior* als Produkt eines platonischen Schülers, welches in einer Phase entstand, in der die Probleme der Dihairesis und speziell der disjunktiven Definition erörtert wurden, aber noch nicht geklärt waren. Auch hier verzichtet H. auf eine Darstellung der Forschungsgeschichte, die durchaus Erhellendes hätte beigetragen können. Eine explizit dargestellte Chronologie findet man bei H. nicht, doch bringt er verstreut Allusionen und Abhängigkeiten zur Sprache.

Einem Missverständnis sitzt Hippias auch bei der Ausgangsfrage „*ti esti (to) kalon?*“ (287d3) auf, in der er „*to kalon*“ nicht als Subjekt, sondern als Prädikat fehldeutet und das Fragepronomen fälschlich als Subjekt versteht, so dass das von Sokrates intendierte „Was ist schön?“ zu „Was ist etwas Schönes?“ wird. H., der hier sehr schön das *principium caritatis* gegenüber Hippias anwendet, löst eine philosophische Verwirrung durch eine fundierte philologische Feinanalyse (und bringt so Licht in ein Dunkel, das Soreth und Haag nicht erhellt haben). Sokrates präzisiert seine Fragestellung, indem er „das Schöne selbst, durch das alles andere bestimmt wird und schön erscheint, wenn jene Gestalt dazukommt“, sucht. Auch hier versteht Hippias „schmücken“ (*kosmein*) und

„dazukommen“ (*prosgignesthai*) fälschlicherweise im Sinne von Schmuck und wertvollem Besitz, so dass er mit logischer Konsequenz – wie H. zu Recht bescheinigt – bei Gold als dem gesuchten Faktor landet (vgl. 69). Doch dieser Vorschlag ist zum Scheitern verurteilt, weil er in seiner Partikularität nur denjenigen Faktor bestimmt, der *manches* Schöne, aber nicht *alles* Schöne schön macht. Hippias' dritter Versuch verfehlt, wie H. richtig bemerkt, die eigentliche Frage, da Hippias nicht beantwortet, was das Schöne, sondern was das glückliche Leben sei. Dieses sieht er (einer volkstümlichen Güterlehre zufolge) in einem langen Leben in Gesundheit, Wohlstand, gesellschaftlicher Anerkennung, das nach der natürlichen Generationenfolge die Eltern überlebt und mit der Bestattung durch die eigenen Kinder sein übliches Ende findet. Wider Hippias' Erwarten zeigt sich Sokrates auch dieses Mal nicht zufrieden und befürchtet sogar Prügel von dem Unbekannten, in dessen Auftrag er Hippias zu diesem Thema befragt. H. arbeitet an dieser Stelle sehr schön heraus, warum der in Ignoranz für die Fragestellung an sich befangene Hippias der erwarteten Reaktion von Sokrates' Auftraggeber nur Unverständnis entgegenbringt. Auf diese abermals an den Tag gelegte Verständnislosigkeit reagiert Sokrates nach bekanntem Muster, indem er nicht die Definition direkt angreift, sondern ihre mangelnde Allgemeingültigkeit aufzeigt; so gelte das von Hippias als schön bestimmte Leben nicht für Götter und deren Nachkommen.

Sokrates greift nun zu einem Methodenwechsel und referiert seinerseits Vorschläge des Unbekannten, was das Schöne sei, mit der Bitte an Hippias, diese gemeinsam zu prüfen. Der erste von Sokrates im Namen des Unbekannten eingebrachte Vorschlag definiert das Schöne als das Passende, wobei Sokrates Hippias zur Wahl stellt, ob (a) das Passende das Schöne sei, (b) als solches erscheine oder (c) keines von beiden (293d6–294e10). Hippias optiert für (b) und wird von Sokrates mit dem Argument, dass sei das Schöne Täuschung und Betrug, widerlegt. Daraufhin führt Hippias die von Sokrates unterschlagene (und von H. unbemerkte) Möglichkeit (d) an, dass das Passende die Dinge sowohl schön sein als auch erscheinen lässt. Dagegen kontert Sokrates, dass dann das wahrhaft Schöne (*to onti kala onta*) niemals strittig sei. H. macht darauf aufmerksam, dass die Möglichkeit (e), dass das Passende die Dinge schön sein, aber nicht erscheinen lasse, nicht diskutiert wird, sondern nur im Resümee Erwähnung findet. Wenn H. diese Definition als abwegig beurteilt, hat er zwar Recht; doch leuchtet nicht ein, warum „erscheinen“ hier als optisch und nicht überhaupt sinnlich wahrnehmbar verstanden werden soll (81).

Der zweite Definitionsvorschlag, den H. recht knapp kommentiert, lohnt eine genauere Betrachtung: (1) Sokrates identifiziert das Schöne als das Brauchbare (*chresimos*) und erläutert (2) seine Definition am Beispiel der Augen. Die Augen *sind* schön, wenn sie brauchbar und fähig (*dynamatos*) sind zu sehen (294c4 ff.). Ungeschickt erscheint H.s. Übersetzung „Schön für die Augen“, zumal der griechische Text keine präpositionale Phrase, sondern eine Verbalphrase bietet (*kaloï hoi ophthalmoi eisin*). (3) Verallgemeinert wird brauchbar von x genau dann ausgesagt, wenn x seinen Zweck y erfüllt und die Fähigkeit hat, diesen Zweck y zu realisieren. (4) Sokrates exemplifiziert dies an Beispielen aus den Bereichen (a) des Körpers (295c6–d1), (b) der Lebewesen (295d1 f.), (c) der Transportmittel (695d2 ff.), (d) der Instrumente (295d2) sowie (e) der Handlungen und Gesetze (295d3 ff.). (5) Das Verhältnis von *brauchbar* und *fähig* bestimmt er entsprechend (3) als Identität, denn wozu x fähig ist, ist x auch brauchbar (295e5 f.). (6) Schließlich folgert er (aus 1), dass Fähigkeit (*dynamis*) schön ist (295d7). (7) Auf Hippias' Bestätigung, dass in der Politik die Macht (*dynamis*) am schönsten (*kalliston*) und die Machtlosigkeit (*adynamis*) am hässlichsten seien, erklärt Sokrates Weisheit für am schönsten und Unwissenheit für am hässlichsten. Wenn H. bei Sokrates' Replik *kalliston* mit „am besten“ wiedergibt, so ist dies für den Nichtgräzisten irreführend, denn es entsteht fälschlicherweise der Eindruck, Sokrates führe mit dem Superlativ von „gut“ eine neue Kategorie ein. Zu dem Superlativ an dieser Stelle verliert H. kein Wort, und auch Sokrates' Erklärung bleibt unkommentiert. So wäre von Seiten des Kommentators auch eine Verhältnisbestimmung von *sophia* und *dynamis* erwünscht. Ergiebiger ist Haags Dissertation, die hierzu feststellt, dass die *sophia* die größte *dynamis* sei, da sie den rechten Gebrauch der *chresma* ermögliche (vgl. Haag, 72). (8) Im nächsten Schritt bestimmt Sokrates, x zu tun heißt, fähig sein, x zu tun. (9) Sokrates folgert daraus, unabsichtlich Schlechtes zu tun, hieße demnach, fähig zu sein, Schlechtes zu tun. (10) Fähig sei man aufgrund einer Fähigkeit, so

dass also nicht *jede* Fähigkeit (wie in einer generalisierenden Definition erforderlich) schön sei. Der Schluss drängt zum Vergleich mit dem kleineren Namensvetter. So sieht Apelt im *Hippias Maior* eine Korrektur zum *Minor*, in der die in ihrer Ambivalenz verkannte *dynamis* zum Übeltäterparadoxon geführt hat. Zu Recht hat Soreth in ihrem *Hippias-Maior*-Kommentar Apelts These kritisiert und darauf aufmerksam gemacht, dass hier dem unfreiwillig Schlechtes Tuenden *dynamis* zugesprochen werde, wohingegen im *Hippias Minor* in diesem Fall eben keine *dynamis* angenommen werde (vgl. Soreth, 47, Anm. 2). Zu dieser Diskussion findet sich bei H. kein Hinweis.

Der dritte Vorschlag ist eine Erweiterung des zweiten mit der Einschränkung, dass das Schöne das Fähig- und Brauchbarsein sei, Gutes zu tun, (296d6–297e2). Dabei wird argumentiert, dass das Schöne das Nützliche sei. Das Nützliche bewirkt das Gute, und das Bewirkende ist nichts anderes als die Ursache. Ursache und Wirkung sind aber verschieden; also ist das Schöne nicht das Gute und das Gute nicht schön. H. folgt Dorothy Tarrant und sieht eine Äquivokation des Terminus „etwas anderes“ (*allos*) einmal im Sinne von „nicht identisch sein“ und das andere Mal im Sinne von „unterschiedlicher Qualität sein“ als Fehlerquelle für den Trugschluss. Er führt mit Guthrie und Woodruff auch Versuche an, diesen Schluss zu retten, verzichtet aber mit dem Verweis auf Kahn auf eine selbstständige Auseinandersetzung.

Beim vierten Versuch definiert Sokrates das Schöne als das akustisch *und* (*te kai*) optisch Angenehme (*hedy*). Aus dem Text wird deutlich, dass diese Konjunktion als Adjunktion (oder) zu verstehen ist. Danach sind drei Fälle des Schönseins zu unterscheiden:

- (1) das nur akustisch Angenehme,
- (2) das nur optisch Angenehme,
- (3) das sowohl akustisch wie optisch Angenehme.

Nach der Interpretation von H. scheitert diese Definition daran, dass Sokrates in der Widerlegung auf das konjunktive Verständnis zurückgreift, das die Fälle (1) und (2) unberücksichtigt lässt. Demnach wäre der Exkurs über kollektive und distributive Prädikationen überflüssig oder – wie H. unter anderem mutmaßt – Folge eines Wunschs des Autors, seine logischen Untersuchungen an dieser Stelle zu publizieren. Eine andere Interpretation vertritt Franz von Kutschera, die H. über drei Seiten wörtlich zitiert und seiner Deutung gegenüberstellt. Nach von Kutschera, der vom *pincipium caritatis* be-seelt ist, bleibt Sokrates beim anfänglichen adjunktiven Verständnis; so bietet die Unterscheidung von kollektiven und distributiven Prädikationen das entscheidende Instrument zur Widerlegung der Definition. Dem Leser bleibt die Entscheidung überlassen, welche Interpretation er für am überzeugendsten hält (der Rez. schließt sich von Kutscheras luzider Argumentation an).

Der fünfte und letzte Vorschlag (303d11–304a3) bestimmt das Schöne als das unschädlichste und beste Vergnügen. Indem der von Sokrates zitierte Unbekannte „am unschädlichsten und besten“ mit nützlich und das Schöne folglich mit dem nützlichen Vergnügen gleichsetzt, kann er auf die in 296e5–297d1 entwickelte Argumentation zurückgreifen: Wenn nun das Nützliche Ursache des Guten ist, dann folgt aus der Verschiedenheit von Ursache und Wirkung, dass weder das Gute schön noch das Schöne gut ist. So scheitert auch der letzte Definitionsversuch, und es bleibt unklar, warum ein schon einmal als untauglich erwiesener Gedanke (297d3–8) eine Wiederaufnahme findet. H., der darauf zu Recht aufmerksam macht, weiß auch keine andere Erklärung, als ein Versehen des Autors anzunehmen.

Der nun ernervte Hippias beklagt erneut die sokratische Kleinkrämerei, die zu nichts geführt habe, und stellt dieser die Rhetorik gegenüber, mit deren Hilfe er seine Interessen durchzusetzen vermag. Sokrates preist den in diesem Metier erfolgreichen Hippias glücklich und sieht sich selbst dagegen schwankend (*planomai*) und ratlos. Die Formulierung „schwanken“ (*planomai*) sollte aufhorchen lassen, findet sich doch solche Metaphorik im *Corpus Platonikum* sonst nur im *Hippias Minor* (372d6), wo am Ende des Dialogs auch ein schwankender Sokrates zurückbleibt. Einen Hinweis auf diese Allusion sucht man bei H. vergeblich.

Anschließend lässt Sokrates seinem Makarismus eine Kritik folgen, indem er wieder die mögliche Reaktion des von ihm immer wieder herangezogenen dritten Mannes refe-

riert: „Und doch, sagt er, wie willst du erkennen, wer eine Rede oder sonst eine Handlung schön präsentiert hat, wenn du nicht weißt, was das Schöne ist?“ (304d8-c2). H. sieht in dieser epistemologischen Prämisse den Leser vor einen Sachverhalt gestellt, der im *Laches* in verschiedener Weise problematisiert wird und erst in der Anamneselehre des *Menon* eine Erklärung findet. Für H. zeigt der Autor des *Hippias Maior* mit dieser Prämisse Verständnislosigkeit für die schon vor einigen Jahrzehnten diskutierten Problematik. H.s Urteil basiert auf der schon erwähnten Spätdatierung; geht man aber von einer Frühdatierung aus, so erübrigt sich diese Inkongruenz – jedoch nur unter der Prämisse der Echtheit des *Hippias Maior* (der Rez. vertritt zwar vorsichtig eine Frühdatierung, kann aber auch mit einem *non liquet* leben).

Immer wieder war von der Figur des Unbekannten die Rede, als dessen Sachwalter Sokrates sich gibt. H. zeigt im Verlauf der Argumentation genau auf, wie der Unbekannte immer mehr in den Hintergrund tritt und wie allmählich zum Schluss deutlich wird, dass Sokrates selbst sich hinter dieser Maske verbirgt. Unklar bleibt allerdings der Grund für dieses Versteckspiel. Hier wäre ein Kapitel über fingierte Autorität als Argumentationsstrategie bei Platon aufschlussreich gewesen, um so die Singularität und Besonderheit dieses literarischen Kunstgriffs zu würdigen.

Mit H.s Kommentar zum *Hippias Maior* liegt nun eine moderne Monographie zu diesem Dialog vor, die Philosophie und Philologie fruchtbar miteinander verbindet und eine überdies gut lesbare Übersetzung bietet. Allerdings kann sich der Rez. aufgrund der genannten Kritikpunkte bisweilen nicht des Eindrucks erwehren, dass der Kommentar mit schneller Feder verfasst worden sei. Auch der dargebotene Forschungsüberblick – die Visitenkarte eines jeden Kommentars – weist Mängel hinsichtlich seiner Vollständigkeit auf. Zudem macht H.s zu Lasten terminologischer Präzision geglättete Übersetzung und der Verzicht auf die Transliteration griechischer Begriffe dem gräzistischen Laien die Lektüre nicht immer leicht. So wurde zwar das Desiderat nach einer modernen Monographie erfüllt, zugleich aber die Chance vertan, einen für lange Zeit Standardsetzenden Kommentar zu liefern. J.-M. PINJUH

REICHENBACH-KLINKE, STEPHANIE, *Albert Camus' philosophischer Glaube an den Menschen*. Von den Reflexionen über die Todesstrafe zur Kritik am Christentum (Alber-Reihe Thesen; Band 58). Freiburg i. Br./München: Alber 2014. 328 S., ISBN 978-3-495-48636-8.

Das Buch von Stephanie Reichenbach-Klinke (= R.-K.) ist die überarbeitete Fassung ihrer Dissertationsschrift, die 2012 von der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, München, angenommen worden ist. In der Einleitung dazu stellt R.-K. kurz die Intention und die These ihrer Untersuchung vor. Für Albert Camus war die Todesstrafe das Thema seines Lebens. Im Essay *Réflexions sur la guillotine* (dt.: *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe*) von 1957 argumentierte er für die Abschaffung der Todesstrafe. R.-K. will in ihrer Untersuchung diesen Text, der schon zu Lebzeiten Camus' vergleichsweise wenig Beachtung fand, obwohl er für das Verständnis seines Werkes von größter Wichtigkeit ist, eingehend würdigen und seine philosophische Bedeutung vor dem Hintergrund des Gesamtwerkes herausarbeiten (15, vgl. auch 122).

Im Hauptteil ihrer Arbeit befasst sich R.-K. zunächst mit den philosophischen Grundlagen bei Camus (Teil I), bevor sie den zentralen Text ihrer Arbeit genau analysiert: *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe* (Teil II). Im ersten Kapitel zum Umgang mit Camus' Werk klärt die Autorin seinen Philosophiebegriff. Camus hatte eine Abneigung gegenüber einer rein theoretischen Philosophie (29) und distanzierte sich deutlich von einem Philosophieren, das allein Selbstzweck blieb (35). Sein Hauptinteresse galt einer praktischen Philosophie, die auch das Handeln des Menschen zu beeinflussen sucht und dem Menschen dienlich ist (27f.). Der Philosoph sollte durch sein Leben und seine Persönlichkeit seiner Lehre Wirklichkeit und Wirksamkeit verleihen (35). Als philosophische Sprache wählte Camus die bildhafte Ausdrucksform des Romans, da er sie für die Vermittlung philosophischer Ideen für geeignet hielt und mit ihr auch ein nichtakademisches Publikum erreichen konnte (31, 33).

Im Zusammenhang mit seinem Philosophiebegriff weist R.-K. Parallelen und Unterschiede zwischen seiner Philosophie und der Stoa auf. So nahmen etwa Camus und die Stoiker den Menschen deutlich in seiner körperlichen Unzulänglichkeit wahr und betonten sehr stark seine Endlichkeit. Während die Stoa jedoch mit Blick auf den Tod den Sterblichen mit all seinen Mängeln im (göttlichen) Kosmos geborgen sah, betrachtete Camus den Menschen als fest in der diesseitigen Welt verankert und wollte vor allem, dass das irdische Leben nicht zu Ende gehe (41, 53).

Gegenüber dem französischen Existenzialismus seiner Zeit nahm Camus ausdrücklich eine kritische Haltung ein (z. B. 58). Zwar bediente sich die Existenzialisten und er derselben philosophischen Sprache (57), doch machte er bei den Existenzialisten das Fehlen grundlegender Werte aus – insbesondere des Mitleids und Mitgefühls (62). Vor diesem Hintergrund versteht R.-K. Camus' Erzählung *Der Fall* als seine persönliche Distanzierung von seinen existenzialistischen Zeitgenossen. Mit dem Werk wollte er den Existenzialisten ihre Hybris vor Augen führen, ihre Unfähigkeit, mit anderen mitzufühlen und auf Augenhöhe mit ihnen zu kommunizieren, ihre Kluft zwischen Theorie und Leben (73f.).

Das zweite Kapitel widmet R.-K. der Komposition beziehungsweise Struktur des Gesamtwerks von Camus. Wie hauptsächlich seinen Tagebüchern zu entnehmen ist, sah Camus sein Werk in drei thematische Abteilungen bzw. Zyklen gebündelt (79): in die Abteilung I. des Absurden, II. der Revolte und III. der Liebe bzw. des Maßes. Dabei sind den einzelnen Zyklen Leitfiguren aus der antiken Mythologie vorangestellt. So ist dem Zyklus des Absurden die Figur des Sisyphos zugeordnet. „Sisyphos steht für die Position des Menschen in der Welt. Er ist von vornherein dazu verdammt, sein Tun als sinnlos zur Kenntnis zu nehmen“ (80). Im Mittelpunkt des Zyklus der Revolte befindet sich die Figur des Prometheus. Er ist der, „der sich gegen seine Situation – nämlich die, unwissend zu sein – auflehnt“ (80). Für den Zyklus der Liebe bzw. des Maßes, den Camus wegen seines frühen Unfalltodes nicht vollenden konnte, hatte er die Figur der Nemesis vor Augen, jedoch nicht unter der Rücksicht einer Rache Gottheit, sondern unter der der ausgleichenden Gerechtigkeit und des rechten Maßes (81). In allen drei Zyklen ist die Thematik der Todesstrafe bedeutsam.

Im dritten Kapitel legt R.-K. dar, welche Position der Mensch in Camus' Philosophie innehat, indem sie die drei Werkzyklen inhaltlich als drei aufeinander folgende Stufen menschlicher Entwicklung nachzeichnet und um die Stufe der Solidarität ergänzt. Das Anerkennen der Absurdität bildet die Ausgangssituation des Menschen. Auf der Stufe der Revolte lehnt sich der Mensch gegen die Leere des Absurden auf und wendet sich dem Nächsten zu, besonders wenn dieser gering und erbärmlich erscheint (102). Die Revolte veranlasst ihn zu moralischem Handeln und zur Identifikation mit dem Nächsten. Höchster Wert ist nun nicht mehr allein das Menschsein, sondern das Mitmenschsein (117). Die Empörung über die eigene Situation und die Erkenntnis, dass auch die Mitmenschen leiden, führen zur Erfahrung der Solidarität (104). Diese eint die Menschen zutiefst miteinander. Von daher verbietet sich auch die Todesstrafe, da sie die einzige unbestreitbare Solidarität der Menschen – die gemeinsame Front gegen den Tod – zerstören würde (106). Zur höchsten Stufe gelangt der Mensch durch die Liebe und das Maß. Das Einhalten des rechten Maßes wurde für Camus in seiner letzten Lebensdekade zur höchsten Norm (108).

Im zweiten Teil wendet sich nun R.-K. dem Text *Réflexions sur la guillotine* zu. Camus' Abscheu vor der Todesstrafe gründete in einer persönlichen Erfahrung. Sein Vater wurde durch den Anblick einer Hinrichtung schwer traumatisiert (128). Den Körper bei einer Hinrichtung der Vernichtung preisgegeben zu sehen, erschien ihm als höchstes Grauen (150).

R.-K. interpretiert das Menschenbild Camus', das in den *Betrachtungen zur Todesstrafe* zum Ausdruck kommt, in vier Deutungshorizonten, denen vier wichtige Kapitel bei der philosophischen Analyse dieses Textes entsprechen: Der Mensch 1. in seiner Körperlichkeit, 2. in der Welt, 3. in seiner Innerlichkeit und 4. im Kontext seiner Weltanschauung. Wie die Verf. in anhand verschiedener Texte (*Der erste Mensch*, *Der glückliche Tod*) und verschiedener literarischer Figuren (Zagreus, Meursault) nachweist, findet sich bei Camus eine ambivalente, aber dennoch stimmige Einschätzung des menschlichen

Körpers. Einerseits entlarvte er den Körper als etwas Unvollkommenes, Wehrloses und hoffnungslos Endliches und übergibt nie dessen Schwachheit und Zerbrechlichkeit (171 f.). Andererseits sah er in ihm und überhaupt im Menschen etwas Wunderbares und Staunenswertes (172). „Das Menschliche bei Camus besteht in der Verbindung von Körper, Geist und einer geheimnisvollen, quasi Leben spendenden Flamme oder Glut“ (171). Diese Einheit des Menschen verdient Achtung und Respekt. Dies gilt insbesondere auch für den Leib, „wie auch immer er beschaffen sein mag, gesund oder krank, kraftstrotzend oder kaum noch vorhanden“ (172). Denn in ihm wohnt die Flamme des Ich. Diese Flamme begründet die Lebenswürdigkeit eines jeden Menschen. Sie verbietet es dem Menschen, sich selbst zu töten oder das Leben anderer anzutasten.

Zur Lebenswelt des Menschen gehört es, einem Rechtssystem ausgeliefert zu sein. Dieses System wird, wie Camus in den *Betrachtungen zur Todesstrafe* hervorhebt, dem Menschen nicht gerecht, wenn es ihn zum Tode verurteilt, da es ihn dann jeglicher Wahlfreiheit und Wahlmöglichkeit beraubt und ihm damit die Menschenwürde nimmt (177 f.). Darüber hinaus argumentiert Camus, „dass der zum Tode Verurteilte übermäßig bestraft wird, da er nicht nur den physischen Tod, sondern zuvor auch ein psychisches Sterben hinter sich bringen muss“ (208). Für ihn handelte es sich bei der Todesstrafe nicht eigentlich um eine Strafe, sondern vielmehr um Rache beziehungsweise Vergeltung (195 f.). Auch bezweifelte er die abschreckende Wirkung dieser sogenannten Strafe (192). Ein Blick in die Innerlichkeit des Menschen und seine Emotionen zeige nämlich, dass der Mensch zwar große Angst vor dem Tod habe, diese ihn aber nicht zwingend dazu befähige, seine negativen Leidenschaften zu bezähmen (209 f., 228). Auch könne eine gewisse Todessehnsucht paradoxerweise neben die Todesangst treten und so die abschreckende Wirkung der Todesstrafe geradezu in ihr Gegenteil verkehren (217).

Für Camus ist für die Vorbeugung von Verbrechen und für die Gesellschaft, die sich zur Abschaffung der Todesstrafe durchringen soll, das Mitempfinden von großer Bedeutung (223 f., 229). Denn nur „wer in der Lage ist, selbst zu lieben bzw. grundsätzlich positiv zu empfinden, kann auch moralisch handeln“ (229, vgl. 220 f.).

Bei der Beurteilung des weltanschaulichen Kontextes, in dem der Mensch notgedrungen lebt, glaubte Camus, grundsätzliche Defizite am Christentum feststellen zu müssen. So kann der christliche Glaube eine Bestrafung mit dem Tod durch die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod relativieren (233, 243). Auch könne der christliche Glaube die Todesstrafe insofern logisch rechtfertigen, als mit ihm kein absolutes Urteil gefällt werde. Das absolute Urteil bleibe ja dem endgültigen Richterspruch Gottes im Jenseits vorbehalten (233, 244). Nach Camus ist es zu solchen Konsequenzen aus dem christlichen Glauben zumindest zum Teil nur durch die explizite Abkehr von der Lehre Christi gekommen (242, 244).

Camus' Sicht des Christentums war nach Auffassung der Verf.in insgesamt auffällig einseitig von augustiniischen Inhalten geprägt (260 f., 297). R.-K. geht deshalb der Frage nach, ob und, wenn ja, inwiefern zeitgenössische christliche Theologie seiner einseitigen Sicht des Christentums Korrigierendes und Relativierendes hätte entgegensetzen können (280, 297). In Karl Rahner sieht sie den Repräsentanten einer solchen Theologie. Mit seiner Theorie vom „anonymen Christen“ ist es Rahner gelungen, den Nichtchristen theologisch eine höhere Wertschätzung zuzuerkennen (285 f., 297). Ihm zufolge ist jedem Menschen – auch dem Nichtchristen, dem Atheisten – immer und überall die Gnade Christi auf prinzipiell erfahrbare Weise angeboten, so dass jeder zu einem echten Glauben und dadurch zum ewigen Leben und Heil gelangen kann. Rahner wäre mit diesen theologischen Ansichten, so R.-K., ein interessanter Gesprächspartner in den Fragen gewesen, die Camus an das Christentum hatte, zumal Camus an einem offenen und konstruktiven Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen sehr gelegen war (298, 284).

R.-K. hat ihr Werk in klarer, verständlicher und sehr schöner Sprache verfasst. Ihr gelingt es darin, das Thema der Todesstrafe bei Camus im Zusammenhang seines Gesamtwerks einer gründlichen philosophischen Analyse zu unterziehen und dabei sein Menschenbild deutlich hervortreten zu lassen. Dazu bezieht sie zahlreiche literarische Werke ein, die hier im Einzelnen kaum genannt wurden, und verbindet geschickt sachlich-argumentative mit poetisch-literarischen Texten des Autors. So ergibt sich ein eindrucksvolles Gesamtbild der Philosophie Camus'.

Besondere Erwähnung verdient die konstruktive Auseinandersetzung der Autorin mit seiner Kritik an der christlichen Jenseitshoffnung sowie mit seinem einseitigen Bild vom Christentum durch die Gegenüberstellung der Rahner'schen Gnadentheologie. Das Werk stellt zweifellos einen wichtigen wissenschaftlichen Beitrag zum besseren Verständnis der Philosophie Camus' dar.

J. HERZGSELL SJ

MESSNER, KATHRIN, *Paul Ricœur's biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 67)*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. XVIII/311 S., ISBN: 978-3-16-153169-9.

Dem aufmerksamen Leser der Werke von P. Ricœur (1913–2005) wird kaum verborgen bleiben können, wie zentral biblische Motive für das Verständnis seines Denkens seit jeher sind. Dennoch steht eine kritische Würdigung seiner philosophischen Bibellektüren bis dato aus. Was angesichts der teils heftig geführten weltanschaulichen Debatten im Frankreich der 60er und 70er Jahre aus philosophischer Sicht nicht weiter verwundern mag, motiviert auf der anderen Seite die evangelische Theologin K. Messner (= M.) zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Ricœur's biblisch-hermeneutischen Beiträgen. Dieser hat zwar zeitlebens kein Hehl aus seiner christlichen Herkunft gemacht, stand dabei aber zugleich jeder Form einer christlichen Philosophie oder gar Ontotheologie reserviert bis ablehnend gegenüber. Wohl deshalb wurde er mehrfach zum Ziel scharfer, zuweilen auch ungerechter Angriffe aus dem philosophischen ebenso wie aus dem theologischen Lager. Umso mehr erstaunt, wenn ausgerechnet D. Janicaud, der die neuere französische Phänomenologie eines *tournant théologique* bezichtigt, Ricœur explizit von seiner polemischen Kritik ausgenommen wissen will. Jeder Versuch eines posthumen Dialogs zwischen Ricœur's Denken und der Theologie wird also vielschichtig, ja zuweilen risikoreich bleiben müssen.

Ein Umweg über die *Intellektuelle Autobiographie* (1995), in der die zentralen Etappen von Ricœur's Denken nachgezeichnet und immer wieder mit wichtigen Lebensereignissen verbunden werden (vgl. 37; 45f. und 51–53), ermöglicht M. eine erste Annäherung an das Profil eines Denkers, für den Glauben und Vernunft gleichermaßen prägend sind (vgl. 21). Um den „Theologen“ Ricœur besser verstehen zu können, soll zuerst sein Gesamtwerk, das wie ein Gewebe aus philosophischen und theologischen Fäden erscheint, die „teils dichter, teils lockerer miteinander verwoben sind“ (11), in den Blick genommen werden. Wie spannungsreich und komplex die Beziehungen zwischen den beiden Sphären sind, lässt sich u. a. an der Schwierigkeit ablesen, geeignete Kriterien der Zuordnung (vgl. 13) einzelner Texte zum philosophischen bzw. zum „theologischen“ Denkstrang (vgl. 14–17) zu benennen – ein Problem, das durch einen „sehr summarischen Begriff des Theologischen“ (23) noch zugespitzt wird. Theologisch/Theologie/Theologe werden daher meist unter Führungszeichen gesetzt. Ricœur's kleinere „theologische“ Texte (vgl. 24–33), die nur zu einem sehr geringen Teil überhaupt auf Deutsch zugänglich sind, umfassen neben gewichtigen religionsphilosophischen und bibelhermeneutischen Arbeiten auch Predigten oder pädagogische Beiträge, die insgesamt eine sehr viel deutlichere „theologische“ Ausrichtung erkennen lassen (vgl. 33). Bei allen im „bibliographischen Durchgang“ (vgl. 11 und 36f.) durch Ricœur's Werk offen gebliebenen Fragen kristallisiert sich rückblickend doch nach und nach die prägende Stellung der Anthropologie und insbesondere des Gewissens (vgl. 29f. und 63f.) heraus. Beide bestimmen auch die Auswahl der drei für die vorliegende Untersuchung herangezogenen Texte.

In seinem Tübinger Vortrag *Amour et Justice* (1989) entwirft Ricœur Skizzen zu einer Ökonomie der Gabe, die zum einen auf eine wenn auch fragile Überwindung des schier unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Liebe und Gerechtigkeit „auf praktisch-ethischer Ebene“ (74) abzielen. Zum anderen setzen sie Theologie/Bibel und Philosophie auf der Ebene des Handelns in ein immer wieder neu auszubalancierendes Verhältnis einer „lebendigen Spannung“ (85), die als ternäre Struktur gelesen werden muss. Das fähige Selbst als Zentrum und Fundament von Ricœur's hermeneutischem Denken (vgl. 71) macht *Amour et Justice* zusammen mit einer „generative[n] Poetik der Liebe“ (91)

als universalier triadischer Struktur (vgl. 93; 284) zu einem geradezu paradigmatischen Text (vgl. 71 f.; 91). Bei aufmerksamer Lektüre begegnen wir mit M. sozusagen einem „Ricœur *in nuce*“ (65; 91 und 95), also einem Denker, der bewusst auf das Absolute verzichtet und seinen biblischen Glauben eher auf exegetische Arbeit denn auf theologische Metareflexion stützt.

Das dritte Kap. der Studie setzt sich folgerichtig ausführlich mit *Soi-même comme un autre* (1990), einer erweiterten, zugleich aber um die beiden bibelhermeneutischen Vorlesungen gekürzten Fassung der *Gifford-Lectures* (1986) auseinander. Das Vorwort bietet nicht nur eine kompakte Hinführung zur wohl reifsten Gestalt von Ricœurs Hermeneutik des Selbst; in seinen Schlussabsätzen finden wir zudem „eine der wenigen ‚direkten‘ Brücken“ (99) zwischen philosophischer und biblischer Hermeneutik. Um ihre Tragfähigkeit einschätzen zu können, schlägt M. einen längeren Umweg über die mehrstufige Entstehungsgeschichte dieses zentralen Textes ein (vgl. 101–111). In einem zweiten Schritt wird die triadische Spiralstruktur, die Ricœurs „hermeneutisch-phänomenologischen Bestimmung des Selbst“ (116) insgesamt zugrunde liegt, in groben Zügen für die ersten neun Abhandlungen umrissen (vgl. 117). Mit Blick auf die sogenannte *Kleine Ethik*, der bei der Ausarbeitung von *Soi-même comme un autre* aufgrund der Entdeckung der „ternäre[n] Struktur als [...] Gliederungsmerkmal schlechthin“ (104; vgl. 119, 127, 138 f. und 159) eine zentrale Bedeutung zukommt, werden die Argumentationsstränge von M. auf eine Weise verdichtet, die eine solide Basis für Ricœurs explorative Überlegungen zu einer „phänomenologische[n] Ontologie des Handelns“ (155) gewährleistet. Insofern sich im Phänomen des Gewissens Ethik und Ontologie überkreuzen, bleiben beide zwar an die vorausgehenden Überlegungen zu einer praktischen Weisheit zurückgebunden (vgl. 127 und 152), werden in ihrer Dynamik aber zugleich um eine vertikale Dimension, die die Spannung von Liebe und Gerechtigkeit aufgreift, erweitert (vgl. 155–158). Ricœurs ethische Reformulierung des Gewissensphänomens versteht sich dabei als rein philosophisches Unternehmen, das – zumal die Frage des *Woher?* des Gewissensrufes ausgeklammert bleiben muss – biblische Texte nur im Sinne von „mustergültige[n] Beispiele[n]“ (158) für menschliches Handeln in Betracht ziehen kann.

Zwar kennt Ricœur „als Philosoph keinen *theologischen* Offenbarungsgehalt biblischer Texte“ (159); dennoch scheint die Ruf-Antwort-Struktur, die uns im Phänomen des Gewissens ebenso wie in den beiden biblisch-hermeneutischen *Gifford-Lectures* begegnet, einen möglichen Brückenschlag zwischen philosophischer und theologischer Sphäre anzudeuten. Bei genauerem Hinsehen wird allerdings schnell deutlich, warum trotz aller verbindenden Ähnlichkeiten die Frage-Antwort-Struktur philosophischen Arbeitens klar von der Ruf-Antwort-Struktur biblischer Texte zu trennen ist (vgl. 162 f.; 215). Ein dritter Weg, der jenseits der exklusiven Alternative Philosophie oder systematische Theologie als nachgeordneter Diskurs (vgl. 163–166) ohnehin besser über den Umweg biblischer Texte gesucht werden sollte und für den Ricœur nachdrücklich wirbt, scheint nach M. von vornherein verstellt zu sein. Wirft man einen Blick auf *Le soi dans le miroir des Écritures* (2008), einen Text, der die Möglichkeit der Refiguration des Selbst vor dem polyphonen „schriftliche[n] Symbolnetzwerk der Bibel“ (188) thematisiert, wird diese Einschätzung insofern bestätigt, als Ricœur seine Leser – anders als die Bibel, die Gottes Nähe unterstreicht – mit einer „doppelten Abwesenheit Gottes“ (189) konfrontiert. Dass neutestamentliche Bezugsstellen knapp gesät sind und ihre Neuheit nur *via negativa* in den Blick kommt (vgl. 190 f.), fällt da schon kaum mehr ins Gewicht. *Le soi mandaté* (2008) stellt unterschiedliche Figuren des Selbst vor, das sich etwa als prophetisch oder christomorph verstehen kann (vgl. 216 f.). Ricœur unterstreicht darin nochmals seinen Vorbehalt gegen jede Form der absoluten Selbstsetzung und erinnert daran, dass jedes Selbst immer schon in Beziehung steht (vgl. 193). Dieser Gedanke kann zwar biblisch-hermeneutisch vertieft werden, ohne allerdings mit Ebelings theologischen Erwägungen zum Gewissen – die hier im Hintergrund stehen – zusammenzufallen (vgl. 202; 204 und 205 f.). Genau im Spannungsfeld von Gewissensautonomie und Glaubensgehorsam wird nach M. klar sichtbar, dass für Ricœur als Denker der Vermittlung eine „vollkommene Synthese zwischen Autonomie des Gewissens und Symbolik des Glaubens [...] aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit schlechterdings unmöglich“ (211) ist – selbst die *imitatio Christi* bliebe ein Geschehen zweiter Ordnung! Als

Philosoph hält er trotz aller Brechungen mit aller Entschiedenheit an der Autonomie des menschlichen Subjektes fest und kann nach M. nun auch zu Recht nur in einem spezifisch eingeschränkten Sinn als „Theologe“ bezeichnet werden (vgl. 209 f.).

Haben die drei bisher analysierten Texte Ricœurs Forderung des *parfaitement raisonnable* in einer gewissen Schwebelage belassen, unternimmt M. im abschließenden Kapitel eine kritische Würdigung aus spezifisch protestantischer Perspektive (vgl. 220). Sie unterscheidet rückblickend zwei Stufen der Debatte: eine innere auf der Ebene biblische und philosophische Hermeneutik sowie eine äußere auf der Ebene Philosophie und Theologie (vgl. 259). Konnten die biblische Hermeneutik Ricœurs und die Theologie auf der Ebene des Handelns mit Hilfe einer Ethik der Agape in ein positives Verhältnis zueinander gesetzt werden, müssen sie auf „rein diskursiver Ebene [...] zunächst voneinander getrennt werden“ (260; vgl. 249) – dies insbesondere deshalb, weil ein philosophischer Leser biblischer Texte nicht nur jeden Letztbegründungsanspruch, sondern auch ihre Heilsrelevanz einklamern muss (vgl. 232). Bis zu welchem Punkt Ricœurs Philosophie und die reformatorische Theologie vergleichbar sind und wo sie letztlich doch unvergleichlich bleiben, lässt sich nach M. am besten am Phänomen des Gewissens und der damit verbundenen Frage menschlicher Autonomie ablesen (vgl. 232). Ricœurs Vorschlag zur Reformulierung einer Gewissens-„Theologie“ im Anschluss an Paulus und Ebeling ist nicht einfach nur unzureichend, weil er beide in ein Korsett philosophischer Rationalität zwingt; er muss nach M. als schlicht unzulässig qualifiziert werden. Dies deshalb, weil Theologie als Soteriologie in ihrer Sicht „notwendig Rede von dem menschlich schlechthin ‚Unvernünftigen‘, nur bei Gott Möglichen sein“ (241) und bleiben muss. Zwar ist Ricœurs dialektisches Modell grundsätzlich mit einem theologischen Menschenbild vereinbar, wird aber dort unzureichend, ja geradezu verkehrt, wo es dem *sola fide* erkennbaren Zuspruch der Liebe Gottes als Fundament menschlicher Heilshoffnung nicht gerecht werden kann (vgl. 240; 242; 245 und 246). – Dass Ricœur mitunter auch überraschen kann, zeigen die posthum unter dem Titel *Vivant jusqu'à la mort* (2007) veröffentlichten Texte und Fragmente, in denen sich eine „Poetik der Auferstehung“ (251) anzudeuten scheint. Allerdings bleibt diese radikal andere Perspektive, in der sich ein um den Glauben ringender Philosoph zu erkennen gibt, „über den doppelten Umweg der Schrift und seines eigenen Todes“ (257) vermittelt und kann daher auch theologisch nur äußerst behutsam zur Sprache gebracht werden (vgl. 251–257).

Die vorliegende Studie greift mit dem Spannungsverhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik ein Desiderat in Ricœurs Werk auf. M. knüpft an von Ricœur vorgegebene, aber nicht weiter verfolgte und vielfach vergessene Spuren an und führt sie in den drei textanalytischen Kapiteln auf überzeugende Weise zusammen. Ergänzt um zahlreiche Anhänge – etwa zu den biblisch-exegetischen Beiträgen Ricœurs, dem Programm der *Gifford-Lectures* oder einer graphischen Darstellung der Systematik von *Amour et Justice* – kann die Arbeit ohne Umschweife als Meilenstein der theologischen Auseinandersetzung mit dem Denken Ricœurs gewertet werden. Das gilt auch dann, wenn Anfragen an Abgrenzungen zwischen Philosophie und Theologie, die zu einem Teil der spezifisch-protestantischen Perspektive geschuldet sein dürften, bleiben. Der grundlegend aporetische Charakter von Ricœurs Denken, der nicht einfach nur schizophoren ist, ließe über die kritische Würdigung hinaus durchaus auch kritische Rückfragen an das theologische Denken zu – etwa dann, wenn eine soteriologische Lesart auf eine eschatologische Hoffnungsperspektive, die als solche die Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ mit einbeziehen müsste, hin erweitert würde. P. SCHROFFNER SJ

JACOBI, RAINER-M. E. (Hg.), *Schmerz und Sprache. Zur Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers* (Beiträge zur Philosophie; Neue Folge). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2012. 153 S., ISBN 978-3-8253-5953-9.

Der Herausgeber vereinigt neben dem Text „Die Schmerzen“ Viktor von Weizsäckers fünf Beiträge mit unterschiedlichen interpretatorischen Zugängen zur Medizinischen Anthropologie in einem schmalen Sammelband. Rainer-M. E. Jacobi selbst schlüsselt den kulturhistorischen Ort des Essays auf, Reiner Wiehl zeichnet die Grundlinien des Weizsäckerschen Denkens mittels Präzisierung zentraler Termini nach, Roland Bor-

*gards* vergleicht *Weizsäckers* Text mit dem letzten Gedicht Rainer Maria Rilkes vor dessen Tod, *Johannes Picht* schreibt aus Sicht der Psychoanalyse und *Christian Link* aus der Perspektive der Theologie. Insgesamt ergibt sich so ein in sich weitgehend stimmiges und erhellendes Panoptikum, das einen guten ersten Einblick in die Vieldimensionalität des Denkens *Weizsäckers* ermöglicht.

*Rainer-M. E. Jacobi*, „Schmerz und Sprache. Zum Ort der Medizinischen Anthropologie“, nähert sich der Thematik über den ideengeschichtlichen Kontext der Zeitschrift „Die Kreatur“. *Weizsäcker* hatte den Essay „Die Schmerzen“ (1926) in eben dieser jüdisch-christlichen Kulturzeitschrift veröffentlicht und gehörte mit *Martin Buber* und *Joseph Wittig* zu deren Herausgebern. Der „Denk- und Begegnungsraum“ (19) der „Kreatur“, die zwischen 1926 und 1930 in nur drei Jahrgängen erschien, wurde außerdem von *Franz Rosenzweig*, *Walter Benjamin*, *Hugo von Hofmannsthal* oder *Florens Christian Rang* gebildet. *Jacobi* geht insbesondere auf Letzteren, die „Portalfigur des Anfangs“ (*Lothar Müller*), ein. *Rang* zähle zu den „großen ‚Suchenden‘“, die sich dem „oberflächlichen Gerinnsel der Bildungstradition“ (21) widersetzen. *Hofmannsthal* verortet die „Kreatur“ im Gesichtskreis einer apostrophierten Epochenverwandtschaft des frühen 20. und späten 18. Jhdts., deren Leitbegriff das „Leben“ (23) sei. Das stimmt mit *Bubers* Analyse überein, der mit Blick auf *Weizsäckers* Essay betont, „dass die erst vom Idealismus verleguneten, dann von der Psychologie verzerrten Grundverhältnisse der kreatürlichen Existenz wirklich gezeigt werden“ (24). *Jacobi* erinnert an den radikalen Zweifel, der das frühromantische Denken prägt. In diesem Kontext sei auch *Weizsäcker* zu lesen: „Erst vom Verhältnis zur Romantik her bestimmt sich der geistige Horizont, in dem sinnvoll nach der wirklichen Modernität der Medizin gefragt werden kann“ (26). Dabei sei der Zusammenhang von Schmerz und Sprache paradigmatisch. *Weizsäcker* ergänze die Rede von der Kreatürlichkeit des Seienden um die Formel der „geistigen Demut“. Seine Überlegungen gründeten im Ansatz einer ursprünglichen Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt. Im Kontext einer „Sprache im Zeichen der Trennung“ (39) hingegen sei es unmöglich, die menschliche Existenz adäquat zu beschreiben. Erst die Sehnsucht, „in mir das Wesen des anderen aufzunehmen“ (38) – für *Jacobi* eine Vorwegnahme des dialogischen Prinzips bei *Buber* –, werde der Haltung der Demut gerecht. In der Formel des „Ich im Du“ erkennt *Jacobi* den eigentlichen Kern der Epochenverwandtschaft. Der Schmerz sei der „Wecker aus dem Traum unserer ungestörten Identität mit der Welt“ (*Weizsäcker*, 138), ein „eigentümlicher ‚Schwebezustand‘ zwischen Zerfall und Einheit des lebendigen Seins“ (40). Die pathische Anthropologie *Weizsäckers*, formuliert vom Standpunkt des Arztes, überwinde die Sprache der Trennung und folge dem Leitbegriff des Lebens.

Der zweite Beitrag, „Die Schmerzen. Paradigma und Methode“, ist eine posthume, in sich schlüssige Zusammenstellung verschiedener Texte von *Reiner Wiehl* († 2010). Dieser entwirft ein terminologisches Koordinatensystem der Medizinischen Anthropologie und erschließt so deren Grundlinien. Ausgehend von der Endlichkeit des Menschen, die nicht nur durch pathische Kategorien wie Kontingenz oder Sterblichkeit, sondern auch durch Freiheit und Unfreiheit geprägt sei, verdeutlicht *Wiehl* die Ambivalenz des menschlichen Daseins. Eine der wichtigsten anthropologischen Bestimmungen sei, dass sich der Mensch in selbstreflexiver Weise zu seinem Sein als endliches Wesen verhalte. Die Folgen seien gravierend: „Der Tod wirkt in das Leben, das Leben ständig in das Sterben und den Tod hinein“ (48f.). Dem entspreche *Weizsäckers* These, dass Normalität und Anomalie, Krankheit und Gesundheit nicht präzise voneinander zu trennen seien. Damit sei auch die Grenzüberschreitung der Medizinischen zur Allgemeinen Anthropologie grundgelegt. Wenn *Weizsäcker* von der pathischen Existenz des Menschen, dem Primat der Krankheit vor der Gesundheit spricht (49), werde der Mensch damit weder für chronisch krank erklärt noch einseitig die Krankheit, das *primum movens* des Arzt-Patienten-Verhältnisses, in den Blick genommen. Vielmehr wolle *Weizsäcker* verdeutlichen, dass der Mensch sich „nicht primär und ständig als Handelnder und Schaffender“ (51) erfahre und seine Existenz über das Funktionieren von Funktionen hinausgreife. Leid und Schmerz seien elementare Erfahrungen des Lebens. Des Weiteren geht *Wiehl* auf *Weizsäckers* polare phänomenologisch-anthropologische Darstellung des Schmerzes ein. Demnach ist der Schmerz (a) dialogisch, auf Kommunikation bedacht, und zugleich antidialo-

gisch, (b) ein *principium individuationis* und dennoch allgemein, (c) strukturgebend und doch anarchisch, (d) sowohl schöpferisch als auch destruktiv. Vor allem aber sei der Schmerz omnipräsent. Es zeige sich, dass der Schmerz mehr sei als ein Paradigma der Ontologie der Störung. Er repräsentiere die „Komplementarität von Dinghaftigkeit und Subjektivität in jedem einzelnen Lebewesen“. (57). Damit seien die methodischen Schlüsselworte der Medizinischen Anthropologie angedeutet: die Einführung des Subjekts in die Medizin, die Komplementarität des Ontischen und Pathischen sowie die Antilogik. Letztlich gehe es darum, „analog zum Komplementaritätsprinzip der Kopenhagener Deutung der Quantenphysik“ (64) in der Medizinischen Anthropologie ein Bewusstsein für die wissenschaftliche Einstellung einerseits und den leidenden Menschen als solchen andererseits zu realisieren. Der heuristische Wert dieses Ansatzes sei nicht gering zu schätzen: Weizsäcker setze dem Dualismus der kantischen Vernunftkritik das methodische Prinzip der Komplementarität entgegen.

Roland Borgards setzt in einer komparativen Studie „Sprachen des Schmerzes. Zu einer liminalen Anthropologie bei Rainer Maria Rilke und Viktor von Weizsäcker“ „[d]ie Schmerzen“ Weizsäcker mit Rilkes letztem Gedicht „Komm du, du letzter, den ich anerkenne“ (beide Texte 1926) in Bezug. Dabei werden parallele Strukturen deutlich: Weizsäcker eröffnet seinen Essay mit einer Urszene des Arzt-Patienten-Verhältnisses – die kleine Schwester, die den jüngeren Bruder, der Schmerzen hat, mit der Hand berührt –, und auch Rilke spricht von einer Grenzsituation, nämlich dem letzten Schmerz vor dem Tode, der Endzeit menschlichen Lebens. Beide Autoren thematisieren den Schmerz demnach als Grenzphänomen. Und obwohl Weizsäcker in Prosa schreibt, Rilke hingegen Poesie, ist beiden Texten eine sehr formbewusste Stilistik zu eigen. Was den Inhalt betrifft, weist Borgards darauf hin, dass sowohl Weizsäcker als auch Rilke vom zeitgenössischen Verständnis des Schmerzes geprägt sind, das im Schmerz ein „Vexierbild [...] zwischen Figuration und Defiguration“ erkennt. Allerdings argumentiere Weizsäcker stark in Richtung eines produktiven „Werdeschmerzes“ (80), während bei Rilke die Destruktivität (im Gedicht die Verbrennung von Holz) in den Vordergrund trete. Inwiefern Borgard's Deutung der Anthropologie Weizsäcker's als liminal angemessen ist, bleibt zu diskutieren. Ungeachtet dessen ist die Analyse der jeweiligen Schlusspointen Weizsäcker's und Rilkes aufschlussreich: Während Weizsäcker's Argumentation in eine „wohlgeordnete Teleologie“ (88) mündet und vom „letzten Ziel“ und dem „Vater“ (88) die Rede ist, führt Rilke's Text „in ein unbestimmtes Offenes, dem alle Sicherheiten fremd bleiben müssen“ (90).

Johannes Picht (Schliengen) diskutiert in seinem Beitrag „Schmerz und Subjekt. Ein ärztlicher Dialog mit der Medizinischen Anthropologie“ den Subjektbegriff bei Weizsäcker aus der Perspektive der Psychoanalyse. Ausgehend von der Frage, ob jenseits des unmittelbar verfügbaren, breit gefächerten nützlichen Wissens *über* den Schmerz ein ebenso profundes echtes Wissen *vom* Schmerz des anderen möglich sei, widerspricht Picht der Auffassung vom Subjekt als „Einzelwesen, begabt mit Identität [...] und Autonomie“ (97), und entwirft stattdessen das Bild eines Subjekts, das sich „nur *durch* Kommunikation“ (98) aufrechterhält. Das Subjekt als solches sei eine Fiktion. Auch Weizsäcker spricht vom Menschen nicht als Subjekt, sondern als Kreatur: „Der Mensch wird als Geschöpf, von seinem Werden her und auf sein Werden hin, verstanden“ (99). Anhand eines Fallbeispiels erläutert Picht, wie diese Feststellung mit der Symptomatik des Schmerzes und ihrer Behandlung korreliere (104 ff.). Eine Schmerzäußerung sei nicht als Information über einen Sachverhalt aufzufassen, der ärztlicherseits mittels einer Diagnose zu objektivieren sei. Im Gegenteil sei der Arzt gefordert, „die Bedrängnis, die als Schmerz erscheint, im Medium der Interaktion auszutragen“ (110) und so die Unruhe, den Grund des Schmerzes, zu transformieren. An dieser Stelle ist kritisch zu fragen, ob Picht's konsequent psychoanalytische Interpretation, die zweifellos einzelne Aspekte des Weizsäcker'schen Ansatzes treffend präzisiert, der Ausgewogenheit der Medizinischen Anthropologie gerecht wird. Zwar betont Weizsäcker eine Komplexität des Schmerzphänomens, die eine verobjektivierende Diagnostik übersteige, doch spricht er nicht umsonst von einer Ordnung der Schmerzen, die ein je eigenes ärztliches Handeln erfordere.

Christian Link, „Die Ordnung der Kreatur. Eine theologische Annäherung“, deutet „[d]ie Schmerzen“ als Schlüsseltext der schöpfungstheologischen Verortung der Medizinischen Anthropologie. In der „Frage nach den Schmerzen und ihrer Bewältigung“

(131), dem „Seufzen der Natur“ (127), erkennt er einen noch tieferliegenden Schmerz, den „Schmerz der Trennung [des Menschen] von seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung“ (131). Von Beginn an macht der Autor deutlich, dass dieser theologische Zugang der Intention Weizsäckers adäquat sei: Dieser habe nicht nur eine innere Nähe zur Theologie, sondern sei zeitlebens von der Frage bewegt gewesen, „ob nicht die medizinische Fakultät [...] die der theologischen nächstverwandte“ sei. Entsprechend konsequent realisiert Link die theologische Analyse gleichsam als Spiegel des medizinischen Zugangs: Die Anfrage Weizsäckers an das „Ich-Märchen“ vom autonomen, in sich selbst stehenden und auf sich allein gestellten Menschen“ (117) interpretiert er ebenso theologisch wie die Urszene, die er mit der biblischen Urgeschichte in Gen 3 vergleicht (120). Den „Vater“, der in Weizsäckers Schlusszene als letztes Ziel menschlichen Lebens apostrophiert wird, übersetzt er mit „Gott“ (131). Alles in allem wirkt diese theologische Sichtweise stimmig. Neben anderen interpretatorischen Ansätzen liefert auch Link einen schlüssigen Zugang zu Weizsäckers Medizinischer Anthropologie.

Den Essay, der allen vorausgehenden Beiträgen zugrunde liegt, *Viktor von Weizsäcker* „Die Schmerzen“, hat der Herausgeber an den Schluss des Bandes gesetzt. Weizsäcker beginnt mit der bereits erwähnten Urszene: „Wenn die kleine Schwester den kleinen Bruder in Schmerzen sieht, so findet sie vor allem Wissen einen Weg: [...] streichelnd will sie ihn dort *berühren*, wo ihm weh tut. So wird die kleine Samariterin zum ersten Arzt.“ (133). Die Heilhandlung des Mädchens sei, so Weizsäcker, mehr als ein bloßer Reflex: Die Berührung entspringe der Wahrnehmung des Schmerzes und der Hinwendung zum Akt des Schmerzes. Was aber ist der Schmerz? Für den Leidenden sei der Schmerz „der deutlichste Vertreter der Affektion des Ich durch das Es, der Eigenheit durch Fremdheit“ (138). Dabei zeige sich die Polarität des Schmerzes, die schwebende Entscheidung zwischen Ich und Es, an deren Erfassung das objektive naturwissenschaftliche Denken scheitere. Der Schmerz sei Vorahnung des Todes, und zugleich sei nur das überhaupt schmerzfähig, was ein „wirkliches, d. h. lebendiges Miteinander“ (141) sei. Weizsäcker unterscheidet zwischen einem Zerstörungs- und einem Werdeschmerz – und kennt folgerichtig eine „Doppelordnung der ärztlichen Handlung“ (ebd.). Dennoch sei die Erfahrung der ärztlichen Praxis: Behandlungen hätten höchst wechselhafte Erfolge, gleiche Schmerzreize evozierten verschiedene Schmerzen. Es zeige sich: „Die ganze Person bedinge oder bilde den Schmerz“ (145). In der Erfahrung des Schmerzes finde sich „schon jener ursprüngliche sinnliche Zweifel, der unsere Existenz [...] als Kreatur in Frage stellt. [...] Wenn wir Schmerzen haben, so *leiden* wir, und wenn wir leiden, so ist etwas an und in uns, was nicht sein *soll*, was einer *gebotenen* Ordnung widerspricht“ (149). Diesen Widerspruch von Sollen und Dasein betrachtet Weizsäcker als „die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur“ (150). Die Aufgabe von Arzt und Patient bestehe daher nicht in der „Beseitigung des Schmerzes“, sondern der „Bewältigung der Schmerzarbeit“. (151). Jedoch könne man hiervon nicht sprechen, ohne vom „*letzten* Ziel“ zu reden (152). Eine Medizinische Anthropologie sei nicht in sich allgemeingültig. „Ihre Geltung hat keinen Halt in sich selbst“ (Ebd.). Der Mensch sei ein Geschöpf – und wie alle Geschöpfe habe er einen Vater. „So ist also das letzte Ziel der Gehorsam gegen den Vater“ (ebd.).

T. DENNEBAUM

## 2. Biblische und Historische Theologie

GUT UND BÖSE IN MENSCH UND WELT. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam. Herausgegeben von *Heinz-Günther Nesselrath* / *Florian Wilk* (Orientalische Religionen in der Antike; Band 10). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. VIII/240 S., ISBN 978-3-16-152574-2.

Der anzuzeigende Konferenzband umfasst zwölf Artikel. Der Reigen wird eröffnet von *B. U. Schipper*, ‚Gut und Böse‘ im Alten Ägypten (7–30). Der Verf. hebt gleich zu Beginn die Korrelation von kosmologischem Denken und ethischem Handeln hervor: Gut und Böse sind eingebunden in das Konzept des ägyptischen Kosmotheismus, der die

Welt als eine „gespaltene“ erfährt, gespalten zwischen Ma'at und Isfat. Diese kosmische Dimension ist die Voraussetzung für alle ethische Ordnung. Die Spannung zwischen Ordnung und Chaos als kosmischen Kräfte ist ein tragendes Element der ägyptischen Religion bis in die Spätzeit. Das nächtliche Ritual des Kampfes gegen das Böse ist auch für den einzelnen Verstorbenen bedeutsam, womit der moralisch-ethische Aspekt in den Vordergrund rückt. Damit ist ein dualistisches Prinzip gegeben hinsichtlich derer, die Ma'at tun, und derer, die sie befeinden. Das ethisch Böse wirkt sich jedoch aufgrund des Tat-Ergehen-Zusammenhangs negativ aus – bis hin zu einem endgültigen Verderben. Aus der kosmischen Größe Ma'at wird also eine ethisch-moralische, wie das Totenbuch mit seinem „negativen Sündenbekenntnis“ (Kap. 125) und Weisheitstexte wie der des Amenope (vgl. Spr 22,17–23,11) zeigen.

Es schließt sich an C. Mittermayer, Gut und Böse: Anforderungen an menschliches Handeln im Beziehungsgefüge zwischen Göttern und Menschen in den mesopotamischen Mythen (31–50). Zu den sumerischen Mythen wird festgestellt, dass sie eine wertende Gegenüberstellung von „gut/recht (handeln)“ und „schlecht handeln“ kennen. Die Begriffe für „Vergehen“, „Frevel“ umfassen auch die Folgen wie „Schuld“ und „Strafe“. Ein dritter Begriff gehört ursprünglich in den religiös-kultischen Bereich und meint etwas Verbotenes, ein Sakrileg, ein Tabu, „etwas Krankmachendes“, das sich vielleicht auf die Folge eines Fehlverhaltens bezieht. Der schon in Ägypten begegnende Zusammenhang von Tat und Ergehen führt zur Erkenntnis der Unausweichlichkeit der menschlichen Sündhaftigkeit (so das Weisheitsbuch: „Der Mann und sein Gott“, Z. 104f.). Deshalb ist kein Mensch vor einem scheinbar ungerechten Schicksal und vor Katastrophen gefeit. In historisierenden Texten wird die Vernichtung auf ein Fehlverhalten des Königs oder auf ein von den Göttern bestimmtes Schicksal zurückgeführt. Die akkadischen Mythen zeigen einen deutlichen Unterschied im Umgang mit der Thematik zu den sumerischen Texten. Letztere wollen „Vorbilder“ schaffen, positive wie negative, an denen sich der Mensch orientieren kann, und setzen durch die Vorstellung vom Tat-Ergehen-Zusammenhang einen deutlichen Kontrapunkt zum allgemeinen Wissen um die Sündhaftigkeit der Menschen und um das Leid. Vor allem im 1. Jahrtausend entsteht im assyrisch-babylonisch geprägten Raum die Vorstellung, „dass die Beziehung zwischen den Menschen und den Göttern sehr stark von göttlicher Seite aus bestimmt und gelenkt wurde“ (47). Der Mensch ist von den Göttern abhängig, dient aber auch ihren Zwecken. Das akkadische Menschenbild, zumindest in seiner spätbabylonischen Ausprägung, zeigt somit deutlich dunklere Züge als das sumerische (Atrahasis, Adapa). Die Willkür der Götter spiegelt sich in den Vorwurfsdichtungen der Weisheitsliteratur (Ludlul bel nemeqi II 34–36).

Ph. G. Kreyenbroek, Good and Evil in Zoroastrianism (51–61), greift in den iranischen Raum aus. Der Verf. sieht den Ursprung des zoroastrischen Dualismus in der „Theologisierung“ zeitgenössischer Bedingungen im Milieu der Gathas. Zarathustras Botschaft bietet keine Erklärung für die Entstehung des Bösen, sondern deutet den Konflikt zwischen seiner eigenen Gemeinschaft und einer anderen Gruppe als das Ergebnis des Antagonismus zwischen zwei Gruppen übernatürlicher Wesen, den Ahuras und den Daevas. Die die Welt regierenden Gesetze wurden vom guten Ahura Mazda gegeben. Sie müssen ausgeführt werden durch gute Geistwesen und von Menschen, deren Aufgabe es ist, die Mächte des Guten in ihrem Kampf gegen das Böse zu stärken. Im Laufe der Zeit wurde die komplexe Lehre von einem guten Urheber-Gott, der dennoch dem Bösen erlaubt, in der Welt aktiv zu sein, vereinfacht – ein Prozess, der zu einem radikalen Dualismus im späteren zoroastrischen Denken führte. Eine alternative Tradition gewann an Bedeutung, die wieder ein einziges erstes Prinzip postulierte, den Gott Zurvan („Zeit“), dessen Intentionen gut sind, der aber sowohl die guten wie die bösen Geister hervorbringt.

W. Blümer, Gutes und Böses aus Götterhand? Zum Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung des Menschen in der frühgriechischen Dichtung (63–81) führt uns an die Westküste Kleinasien mit ihren ionischen Kolonien. Nach dem Urteil des Verf.s wird in der Theogonie Hesiods „das Problem der Zuteilung von Gut und Böse an die Menschen eher aus der Perspektive der göttlichen Mächte behandelt“ (66). Dominant ist dabei der Einfluss der Göttin Hekate. Sie „ist die personifizierte Willkür

des Schicksals, das nach Belieben über die Menschen herrscht und dabei Gutes wie Schlechtes zuteilt“ (67). In den Erga nimmt Hesiod diese Kernaussage ausdrücklich zurück: „Die Mahnungen zur Gerechtigkeit bauen auf dem Grundgedanken auf, dass die Menschen für gutes Handeln belohnt und für schlechtes bestraft werden“ (ebd.). Jetzt dominiert Zeus, der durch „eheliche“ Verbindung mit Recht und Gesetz (Themis) eine Weltordnung geschaffen hat, aus der die Horen entstehen, die die Menschen beaufsichtigen, aber auch die Moiren, die den Menschen Gutes und Schlechtes zuteilen können. „Der Mensch ist kein Spielball in den Händen des Schicksals. Er hat die freie Wahl zwischen Gut und Böse in seinem Handeln und muss damit rechnen, dass seine Taten von Zeus unmittelbar belohnt bzw. bestraft werden“ (69). Für die Epen Homers gilt, dass „die Konzeption der Odyssee, wonach die Menschen für ihre Freveltaten bestraft und für Wohlverhalten belohnt werden“ (75), auch in der Ilias begegnet, zumindest hinsichtlich der beiden Hauptkämpfer Achill und Hektor. Und: „Ausgangspunkt des Unheils, dem die Helden der Illias begegnen, ist nicht die Hand der Götter, sondern das doppelte Fehlverhalten Agamemnons“ (80). Wo die Ereignisse von den Göttern gelenkt werden, sind die darin verwickelten Menschen nicht völlig willenlos, sondern treffen ihrerseits Entscheidungen, die den weiteren Verlauf der Ereignisse bestimmen können.

Mit K. Schmid, Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament (83–102), nähern wir uns der jüdischen bzw. dem ersten Teil der christlichen Bibel und ihren Wirkungsgeschichten. Die Thematik um „Gut und Böse“ hat sich in einem längeren Prozess entwickelt, dessen Anfänge in Gen 1–9 liegen, vor allem in den priesterschriftlichen Partien (P) und ihren Folgetexten – so die Ausgangsposition des Verf.s. Bei P fällt als Erstes in Gen 1 die wiederholte Billigungsformel auf. Demnach ist gut, „was so ist, wie es von Gott angeordnet worden ist“ (89). Diese Bewertung ist nicht nur funktional als „lebensförderlich“, sondern auch als inhaltliche Qualifikation zu verstehen. Da das „Verderbtsein“ mit der „Gewalttat“ verknüpft wird (Gen 6,12f.), muss auch in der abschließenden Wertung der Schöpfung als „sehr gut“ (Gen 1,31) der ethische Aspekt eingeschlossen sein. Die Billigungsformel *als solche* zeigt, dass eine Diskrepanz zwischen göttlicher Anordnung eines Werkes und seiner realen Beschaffenheit als *grundsätzlich möglich* erscheint – aufgrund der Erfahrung, dass die Welt über eine gewisse Eigendynamik verfügt (Gen 6,11–13). Der Prozess des „Verderbens“ der Welt ist schon dadurch angezeigt, dass die Landtiere keinen Vermehrungssegen erhalten (Gen 1,24f.), weil sie dem Menschen seinen Platz streitig machen können – eine drohende Instabilität. Hier zeigt sich auch, dass P zwischen Qualität (Billigungsformel) und Dauerhaftigkeit (Segen) bestimmter Ordnungen unterscheidet, so auch bei der Nahrungszuweisung an die Geschöpfe (vgl. Gen 1,29f. mit Gen 9,3). Im Unterschied zur Apokalypik kennt P den Begriff „böse“ nicht, stattdessen spricht sie von „Verderbtheit, Zerstörung“. Das Böse gibt es für sie nur als Minderung des Guten. Diese Konzeption verträgt sich nicht mit einem Dualismus, denn das Böse erscheint nicht als eigenständige Macht. Der wohl wichtigste Faktor, der dazu beigetragen hat, ist der aufkommende und von P bejahte Monotheismus, der fast zwangsläufig auf eine Transzendierung Gottes hinausläuft. Diese impliziert, dass Gott auch jenseits der Kategorien von „gut“ und „böse“ steht (vgl. Jes 45,5–7). Der nichtpriesterschriftliche Sintflutprolog und -epilog, die vom Verf. nach P datiert werden, was doch zu hinterfragen wäre, setzen einen anderen Akzent; Subjekt der Schuld ist der Mensch allein, sein „Planen des Herzens“ (Gen 6,5); ihr Resultat ist nicht nur eine akzidentielle „Verderbnis“, sondern ein „immer nur schlecht sein“ des Herzens „für alle Zeit“. Diese „verdunkelte Anthropologie“ geht nun allerdings zusammen mit einer komplexeren Gottesvorstellung und einer neutraleren Bewertung der Welt. In Gen 8,21 zieht die Bosheit der Menschen den Verzicht JHWHs auf ein weiteres Gericht nach sich. Die Welt hingegen wird neutral gesehen; sie ist nicht mehr „verderbt“, sondern ihr Schicksal fällt in die Verantwortung des Menschen, die aber nicht mehr ein künftiges Gericht begründen kann. Diese Anthropologie hat zur Folge, dass man das Problem von Gut und Böse durch eine Veränderung des Menschen zu lösen versucht (vgl. Dtn 30,6; Jer 31,33; Ez 36,26).

*D. Dimant*, *The Demonic Realm in Qumran Sectarian Literature* (103–117), wendet sich der frühjüdischen Wirkungsgeschichte der Bibel Israels zu. Die Mitglieder der Gemeinde sahen sich dem Kampf mit der Sünde und einer ihrer Folgeerscheinungen, der Unreinheit, ausgesetzt. Diese musste unbedingt vermieden werden, weil sie die Qumran-Leute für ihre Ausübung der priesterlichen Funktionen disqualifizierte. Das Neue liegt darin, dass die sich daraus ergebenden Widerwärtigkeiten der Verführung durch übernatürliche böse Wesen zugeschrieben wurden, die unter einer göttlichen Vollmacht wirken. Diese dualistische Weltordnung und die strikte Torah-Observanz sind verknüpft durch die Vorstellung, dass wegen der Versuchungen Belials und seiner Genossen die Gemeindemitglieder davon abgehalten werden, die Gebote der Torah zu beachten. Ihre Reaktion ist verkörpert in den Zeremonien, in denen Flüche über Belial und seinen Anhang geäußert werden. Diese übernatürlichen bösen Mächte können nur durch eine göttliche Intervention ermächtigt werden, deren Zeitpunkt von Gott bestimmt ist, der auf der Seite des Guten steht. Diese Begrenzungen des Bösen können jedoch das Theodizeeproblem nicht lösen, das in der Struktur eines dualistischen Weltbilds im Rahmen eines strikten Monotheismus angelegt ist.

*J. Dochhorn*, *Das Böse und Gott im Römerbrief – eine Skizze* (119–142), widmet sich dem Römerbrief des Paulus, mit dem die Wirkungsgeschichte der Bibel Israels in die Literatur des frühen Christentums hineinreicht. Gleich zu Beginn erklärt der Verf.: „Es gibt im Römerbrief zwar keine traktatförmige Behandlung der Problematik des Bösen und seines Verhältnisses zu Gott, wohl aber eine Rede vom Bösen, in der es auch um Gott geht“ (119). Der Begriff des Bösen ist vorwiegend anthropologisch bestimmt. Gott reagiert auf es strafend im Gericht; er ist auch an einem Kausalzusammenhang beteiligt, aufgrund dessen ein böses Tun Konsequenz des Götzendienstes ist (Röm 1,24–32). Bei seinem Erwählungshandeln achtet Gott nicht darauf, ob jemand Gutes oder Böses tut (Röm 9,11). Dabei gilt böses Tun als Folge einer Einwohnung der Sünde im Ich (Röm 19,20). Auch der Satan spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle (Röm 16,17–20). Die Liebe als Erfüllung des Gesetzes stellt das Gegenteil bösen Handelns dar (Röm 13,10). – Soweit einige Schwerpunkte, die sich aus der exegetischen Sondierung ergeben. Im Folgenden geht der Verf. näher auf die Anthropologie des Bösen ein, zunächst hinsichtlich der Menschen allgemein. Sie sind – Juden wie Griechen – der Sünde untertan (Röm 3,9). Beide stehen meristisch für die ganze Menschheit „vor oder jenseits des Offenbarwerdens der Gottesgerechtigkeit“ (125), die die Christen empfangen haben (Röm 3,21–31). Adam hat durch seine Sünde die Sündengeschichte der Menschen eröffnet (Röm 5,12–21). Den Heiden gilt der Vorwurf des Götzendienstes und des daraus folgenden bösen Verhaltens (Röm 1,18–32). In jüdischer Perspektive sind sie schlechthin Sünder, im Unterschied zu den Juden. Diese werden als „Richter“ über andere eingeführt, die zwar Gutes lehren, aber dennoch Schlechtes tun (Röm 2,17–23). Was die Christen betrifft, so ist zuerst die Rede von einem vorchristlichen Zustand (Röm 7,7–25). An anderer Stelle geht es um Christen, die in Wahrheit keine sind (Röm 16,17–20a). Fragt man nach den Ursachen des bösen Handelns, so ist auf die personhafte Rede von der Sünde zu verweisen (Röm 3,8; 5,12–21). Es ist das „adamistische Ich von der Sünde als einer personalen und ursprünglich externen Macht okkupiert, und zwar mit der Folge, dass nun nicht das Ich, sondern die Sünde handelt, wenn es handelt“ (130). Eine Theologie des Bösen, seines Verhältnisses zu Gott, führt zu folgenden Einsichten: Gott „ignoriert böses Tun und interessiert sich auch nicht für das Tun des Guten [...], wo es um das Zustandekommen einer positiv bestimmten Gottesbeziehung geht“ (135), so um die Rechtfertigung aufgrund des Christusereignisses (Röm 3,24f.28). Im Endgericht hat der religiöse Status keine Bedeutung; das Gericht erfolgt gemäß den Werken (Röm 2,5–11). „Das Verhältnis Gottes zum Bösen ist [...] offenbar komplex strukturiert. Christliche Theologie zeigt sich traditionell darum bemüht, Gott als nichtursächlich für das Böse zu sehen, zumindest für das moralisch Böse. Ausgehend von Paulus ist zu prüfen, ob damit für eine Theologie des Gottes Israels alles geleistet wird, was zu leisten ist“ (141) – ein Postulat, dem sich der Rez. gerne anschließt.

*U. Volp*, *Der Schöpfergott und die Ambivalenzen seiner Welt. Das Bild vom Schöpfergott als ethisches Leitbild im frühen Christentum in seiner Auseinandersetzung mit*

der philosophischen Kritik (143–159), geht auf frühe Kontroversen zwischen dem Christentum und der zeitgenössischen Philosophie ein; auch ein Stück Wirkungsgeschichte. Kelsos sieht in der Debatte mit Origenes – so der Verf. – „mit scharfem Blick das gedankliche Hauptproblem, welches ein Bekenntnis zu einem vollkommenen, guten Schöpfer einer alles andere als vollkommenen und guten Welt aufwirft. Unde malum wird zur Gretchenfrage der Kosmologie“ (149). Origenes entgegnet, dass die geschöpfliche Natur des Menschen sich nicht geändert habe; „aber die Abwendung bzw. Zuwendung des Menschen zur Tugend führte [...] eben doch zu einer Vermehrung bzw. Abnahme des Bösen in der Welt“ (151). Das Böse ist für ihn „nichts anderes als das Ergebnis einer Distanz zwischen Schöpfer und Schöpfung“ (ebd.). Einige Generationen später (4. Jhdt.?) stehen sich der Christ Makarios Magnes und der „Grieche“ als Gegner gegenüber: Die pagane Philosophie lehrt „ein ewiges, hierarchisch geordnetes Universum, das durch eine universelle Vorsehung gelenkt werde, die das gute Funktionieren der Gesamtheit gewährleiste[t]“ (152) – ein Widerspruch gegen die christliche Lehre von der eschatologischen Auferstehung der Körper und Vernichtung der Naturordnung. Makarios hält dagegen, dass der pagane Vorwurf der Ungenauigkeit und Unverständlichkeit der christlichen Offenbarung fehlgehe, weil beides das Ergebnis der Beschaffenheit und Begrenztheit des Menschen und aller anderen „Vernunftwesen“ in der jetzigen Phase des göttlichen Heilsplans ist. „Allein Gott ist unbewegt und ungeschaffen“ (153). Was die Ethik betrifft, so wird die leibliche Existenz des Menschen sehr negativ gewertet; Ziel des Christen ist deshalb eine „Vergeistigung“, eine Angleichung an die Existenz der Engel.

*M. Stein*, Der Dualismus bei den Manichäern und der freie Wille (161–176), befasst sich mit einer religiösen Richtung, die auch auf den jungen Augustinus eingewirkt hat. Ihre Lehre wird so beschrieben: „Der Mensch ist ein Glied in dem seit Urzeiten dauernden Kampf zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse, und seine Aufgabe ist es, erleuchtet durch Manis Botschaft und gestützt von seiner Kirche, jenes göttliche Licht aus den Fesseln des Fleisches und der Materie zu erlösen und somit beizutragen zur Errichtung eines neuen Paradieses“ (162f.). Einen freien Willen gibt es nicht, da die göttliche Substanz gegen ihre natürliche Veranlagung zum Guten von den Kräften des Bösen, wenn sie übermächtig werden, zur Sünde gezwungen wird (167).

*Th. Fuhrer*, Kann der Mensch ohne Fehler sein? Augustin über die Sünde (177–191). Die negative Antwort des großen Theologen ist eng mit seiner Erbsündenlehre verbunden. Diese beantwortet die Theodizeefrage dahingehend, dass Gott der Verantwortung für die moralischen Defizite der Menschen enthoben wird, wenn diese von sich aus das Böse tun und das Schlechte wählen. Trotz des freien Willens bedürfen sie immer wieder der göttlichen Gnade, um das Gute wollen zu können und den „guten Willen“ auch umzusetzen. Dieser ‚augustinische‘ Mensch „kann nicht nicht sündigen“ (185) (Pelagius), es sei denn, dass Gott den Willen ‚befreit‘, sodass „dieser nun auch für das Gute handlungsrelevant wird“ (ebd.).

*A. Neuwirth*, Die Entdeckung des Bösen im Koran. Überlegungen zu den koranischen Versionen des Dekalogs (193–209), geht von der Einsicht aus, dass der Islam eine spätantike Religion ist, die deutlich die jüdisch-christliche Tradition voraussetzt. So verwundert es nicht, dass es im Koran drei Versionen eines Dekalogs gibt, offenbar in Anlehnung an den „mosaischen“ Dekalog (Ex 20; Dtn 5). Was die Frage nach dem Bösen betrifft, kennt der Koran keinen Erbsündebegriff, keine Erlösungsnotwendigkeit, keine ausgearbeitete Theodizee. Auffällig ist dagegen die Tatsache, dass bereits seit mittelmekkanischer Zeit eine Bezeichnung für „Sünde“ belegt ist, „das Verfehlete“. In die gleiche Periode ist der früheste Dekalog (Q17: 22–39) zu datieren, eine „Neuproklamation“ des autoritativen älteren (mosaischen) Textes. Hervorzuheben ist die Verinnerlichung des Gebots der Eltern-Achtung. Diese zeigt einen neue Verantwortung des Einzelnen für seine Lebensführung, desgleichen die Einbeziehung von fremden Bedürftigen, etwa Waisen, in den Kreis der zu Umsorgenden. Hinter dem Dekalog steht als Negativfolie das anthropozentrische Weltbild der altarabischen Dichtung, deren Helden autonom über ihre Welt verfügen. Die neue Gesetzgebung ist jedoch theozentrisch: „es geht darum, nicht in Gottes Prärogative einzudringen“ (203). Da dieser Forderung nur durch absoluten Gehorsam begegnet werden konnte, „war allerdings die

Tür für eine tiefere Wahrnehmung des Bösen als ‚in der Natur des Menschen selbst liegend‘ zugeschlagen“ (207).

M. Tamcke, ‚Das reine Leben des Glaubens will ich nach deinem Vorbild erwerben‘: Der Kampf um das Gute und wider das Böse nach einer ostsyrischen Heiligenlegende (211–220). Nach der (angeblichen) Vita des Katholikos-Patriarchen Išo‘jabb III. sind Gut und Böse nicht zwei ebenbürtig miteinander ringende Kräfte. „Das Böse, das sind die Lüste, das ist die Ambivalenz des Leibes, des Menschlichen. Das Gute, das ist Nachfolge Christi und seiner Heiligen in Lehre und Leben“ (219). Und: „Das Gute ist das Geistige, das Göttliche. [...] Das Böse hingegen besteht in schlichten Gegebenheiten“ (ebd.), Mächten, die entmachtet werden müssen.

Der Band bietet einen faszinierenden Einblick in die Art und Weise, in der die verschiedenen Religionen mit der Frage nach Gut und Böse und der damit verbundenen Frage nach der Eigenverantwortung des Menschen umgehen. Es zeigt sich, dass die religiösen Systeme ihre je eigene Antwort finden. Dabei können polytheistische und dualistische Konzeptionen den Ursprung von Gut und Böse verschiedenen Mächten zuweisen, während ein Monotheismus die Ursache von beiden in dem einen und einzigen Gott suchen muss (Jes 45,7), was die Theodizeefrage bis heute nicht ruhen lässt. F. J. STENDEBACH

GERBER, CHRISTINE, *Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe* (Theologische Studien, Neue Folge; 6). Zürich: Theologischer Verlag 2012. 100 S., ISBN 978-3-290-17805-5.

Gemäß der Zielsetzung der Veröffentlichungsreihe hat Christine Gerber (= G.) ein handliches Bändchen vorgelegt, in dem sie die Erträge ihrer exegetischen Forschung in den Kontext aktueller theologischer Fragen stellt. Die Konjunktion „oder“ im Buchtitel illustriert diesen Spannungsbogen. Apostolat und Autorität des Apostels sind wichtige Begriffe auf der Beziehungsebene zwischen Paulus und seinen damaligen Adressatinnen und Adressaten. Die aktuell relevante Problemstellung besteht darin, ob und, wenn ja, wie „wir“ uns heute durch die authentischen Paulusbriefe angesprochen fühlen dürfen. Ist eine „Nostrifizierung“ (10; 16), als gehörten auch wir heute noch zum Adressatenkreis des Apostels, legitim? Es ist G.s Anliegen, „für das ‚Lesen fremder Briefe‘ zu sensibilisieren“ (17) und dabei zugleich einen besseren Zugang zur Korrespondenz des Apostels zu gewinnen. Hierbei spiele die Wahrnehmung seiner Briefe als tatsächliche schriftliche Kommunikation eine wichtige Rolle. Paulus schreibe keine Kunstbriefe wie etwa Cicero oder Seneca, sondern „echte“ Briefe, die „der Beziehungspflege in Zeiten räumlicher Trennung dienen“ (19).

Zum Aufbau der Studie: Nach der Einführung in die Thematik bietet das zweite Kap. die zugespitzte Deutung der Paulusbriefe als Instrumente der Beziehungspflege (vgl. 31). Diese grundsätzliche Einschätzung dient G. gleichsam als hermeneutischer Schlüssel zur Annäherung an den Begriff des Apostolats (Kap. III), zur Beschäftigung mit dem Rollenverständnis des Paulus (Kap. IV) und mit seinem Autoritätsanspruch (Kap. V). Zum Schluss kommt die Autorin auf die Problematik „vom Lesen fremder Briefe“ zurück, indem sie besonders auf die Gefahr der Distanzlosigkeit zwischen heutigen Verkündigern und dem „Ideal“ des Völkerapostels hinweist. Anstelle von Vereinnahmung gelte es, die „Fremdheit der Briefe immer wieder wahrzunehmen“ (93 f.) und die Funktionalisierung paulinischer Argumentationen für aktuelle kirchlich-theologische Zwecke (insbesondere für Fragen des Amtes) zu problematisieren. Positiv plädiert G. für ein „lebendiges Gespräch“ (93) im Umgang mit den Paulusbriefen, die kein „normativer Anfang“ für die Theologie seien, sondern als unabgeschlossene Kommunikation zur Teilnahme am Gespräch anregen.

G. greift im vorliegenden Essay umfangreich auf ihre Studie „Paulus und seine Kinder“ aus dem Jahr 2005 zurück. Insbesondere in den Kap. IV und V macht sie die Früchte ihrer Forschung zu Metaphern bei Paulus zugänglich. Die Lektüre eignet sich sehr, um diesbezüglich einen kompakten und kompetenten Zugang zu erhalten. Die Relevanz der Ausführungen hinsichtlich des Umgangs mit „fremden Briefen“ wird deutlich, indem G. aufschlüsselt, auf welche Weise Paulus seine Beziehung zu den Briefempfängern mit Hilfe von Metaphern darstellt. In Metaphern werden gleichsam kleine

Geschichten erzählt, die nicht nur darstellen, sondern auch werten. Besonders einprägsam ist das Beispiel von 2 Kor 11,2. Paulus tritt hier in die Rolle des Brautvermittlers, der die Gemeinde als Braut dem Bräutigam Christus zuführt. Durch die Zuweisung von Rollen werden Beziehungen und Verhaltensweisen kodiert. G. gelingt es, das konzentrierte Bild der Metapher aufzufalten und die Relevanz für das Beziehungsgefüge offenzulegen (53–63).

Verdienen auch die methodische Klarheit und Präzision höchste Anerkennung, so ergeben sich dennoch Anfragen im Blick auf G.s Schlussfolgerungen. Ohne Zweifel geht es bei den metaphorischen Beziehungsbildern des Apostels nicht um unsere heutige Beziehung zu Paulus oder zu Christus. Der Apostel kann die Rezeptionsgeschichte seiner Briefe unmöglich antizipiert haben. Andererseits bietet gerade die im Wortsinn benannte Übertragungsleistung von Metaphern einen Zugang für Dritte. Gleichsam in der Zuschauerrolle können wir uns heute noch fragen, ob wir uns im Bild wiederfinden oder nicht. Gerade durch die Verwendung von Metaphern hat Paulus Zugänge ermöglicht, so dass sich auch Gläubige angesprochen fühlen können, die nicht zu den konkreten Adressatinnen und Adressaten des Apostels gehörten. Geschah dies zufällig oder zumindest teilweise beabsichtigt?

G. geht nur zögerlich der Frage nach, wie konkret Paulus seinen Adressatenkreis im Blick hatte. Man muss dazu gar nicht allein auf den „anonymen“ Römerbrief rekurrieren. Auch die sehr persönliche korinthische Korrespondenz überschreitet die Funktion der Beziehungspflege mit Bekannten. So richtet sich 1 Kor ebenso an alle „die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen“ (1,1), und 2 Kor erwähnt „alle Heiligen in ganz Achaia“ (1,1). Ohne den Zweck der Beziehungspflege zu negieren, sollte man den Briefen nicht absprechen, dass sie im Bewusstsein einer grundlegenden Relevanz geschrieben wurden. Paulus hatte uns heute nicht in seinem Horizont, aber sein Horizont war auch nicht auf einen engen, ihm persönlich bekannten Adressatenkreis eingeschränkt. Will man beispielsweise den Zusatz in 1 Kor 1,1 nicht als katholisierende Glosse eliminieren, so zeigt sich gerade dort ein Anknüpfungspunkt, um die Rede von der Fremdheit der Briefe abzumildern.

In die gleiche Richtung kann nachgefragt werden, wenn es um G.s gewichtige These von der Beziehungspflege in den Paulusbriefen geht. Welche Beziehungen sind gemeint? Und kann man tatsächlich die gesamte Korrespondenz unter „Beziehungspflege“ subsumieren? Sicher wird in den Paulusbriefen ein ganzes Netzwerk von Beziehungen angesprochen. Es geht um Beziehungen zu Individuen, Gemeinden, Gegnern, staatlichen Autoritäten usw. Grundsätzlich wichtig ist jedoch, was G. selbst beobachtet, dass nämlich Paulus schon im Präschrift der Briefe „die Kommunikation zwischen sich und den Adressierten in eine Dreiecksbeziehung mit Gott und Jesus Christus“ (21) überführt. Dieses Spezifikum der Apostelbriefe scheint mir in G.s Essay zu wenig ausgeleuchtet. Sollte man Paulus nicht zugestehen, dass es ihm nicht allererst um die Bindung an sich, sondern um die gemeinsame Beziehung zu Gott durch Jesus Christus geht? Ist die Gemeinde in Korinth tatsächlich „eines Sinnes“ (1 Kor 1,10), wenn sie sich (bloß) an Paulus orientiert (89) oder ist hierfür nicht die gemeinsame Orientierung am „Sinn Christi“ (1 Kor 2,16) grundlegend, für den Paulus sich freilich als Zeuge und Nachahmungsobjekt anbietet (vgl. 1 Kor 4,16 und 11,1)? Schließlich halte ich es für angemessen, neben der durchgehenden Relevanz der Beziehungspflege auch hinzukommende Funktionen mehr zu beachten. Hier muss erneut nicht einzig auf den Römerbrief rekurriert werden, denn auch der 1. Korintherbrief ist nicht allein durch Beziehungspflege seitens des Apostels veranlasst. Paulus antwortet in diesem Brief ausdrücklich auf ein Schreiben aus Korinth (vgl. 1 Kor 7,1). Information und Austausch zu konkreten Problemstellungen geschehen nicht bloß nebenbei. Auch diese „sachliche Ebene“ schafft Anschlussfähigkeit, obgleich die konkreten Fragen zweifellos weit von der heutigen Lebenswelt entfernt sind.

Insgesamt verweist G. zu Recht auf die Problematik des Lesens fremder Briefe und damit auf die Fallstricke der „Nostrifizierung“. Die grundsätzliche hermeneutische Relevanz dieser Thematik macht das Bändchen besonders lesenswert. Zugleich ergeben sich dabei wertvolle Einblicke in die speziellen Forschungsgebiete der Autorin, wodurch zum Weiterstudium angeregt wird.

C. STRÜDER

LAUSTER, JÖRG, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München: Beck 2014. 734 S., ISBN 978-3-406-66664-3.

Was bringt der elegante, modern gestaltete, leserfreundlich eingerichtete, mit 64 Abbildungen und 24 bunten Tafeln ausgestattete Band dem Leser? Der Untertitel klingt zumindest für den katholischen Leser zunächst etwas ungewohnt. Zwar gab es aus katholischer Feder (Grabner-Haider) vor einigen Jahren schon eine „Kulturgeschichte des frühen Christentums“, aber was hier jetzt vorliegt, ist doch nach Ansatz und Anspruch etwas völlig anderes. Auf protestantischer Seite hat dagegen die Begriffs Kombination nicht nur Tradition, sondern zurzeit auch Konjunktur. Kaum ein Vorlesungsverzeichnis einer theologischen Fakultät, das nicht eine „Kulturgeschichte des Christentums“ anböte. Der Untertitel macht also neugierig, was sich unter einer „Kulturgeschichte des Christentums“ tatsächlich verbirgt. Nach Lektüre der beiden ersten Kapitel („Das Geheimnis des Anfangs“ und „Eine neue Religion entsteht“) wird sehr schnell klar: Hier redet nicht ein Kulturgeschichtler über christliche „Motive“, sondern ein Theologe über Kulturgeschichte, weil sie heute einen exzellenten Zugang zum christlichen Glauben bietet. Dabei sieht sich der Verf. (= L.), was den Begriff der Kulturgeschichte angeht, in der Tradition großer bzw. einstmals populärer Namen (Jakob Burckardt, Oswald Spengler usw.), freilich nach dem *cultural turn* mit seiner Vielfalt von Perspektiven. Dazu gehört auch die Redlichkeit, „die Koordinaten des eigenen Standpunktes anzugeben“ (17): Der Verf. ist deutscher Protestant und Professor für Systematische Theologie und Religionsgeschichte.

L. gliedert die ungeheure Masse seines Stoffes in elf Kap., die schon durch ihre Überschriften starke Akzente setzen und deren Themen jeweils exemplarisch ausgewählt sind. Die entsprechenden Abschnitte sind angenehm kurz, sehr prägnant formuliert und durch die angemerkte Literatur, vor allem auch neueste, so unterfüttert, dass der Leser sich zur Vertiefung eingeladen fühlt. – Zu den oben schon genannten kommen noch neun weitere Kapitel hinzu. Die Epoche nach der Konstantinischen Wende steht unter der Überschrift „Die Macht der Sieger“, die Stichworte lauten hier: „Die Macht der Sinne: Kirchenbau“, „Die Macht der Augen: das Christusporträt“, „Die Macht der Welt: Krieg, Geld und Sexualität“, „Die Intoleranz der Sieger: Bildungskriege gegen das Heidentum“. Das Kap. über das Mittelalter „Blühende Finsternis: die Christianisierung Europas“ behandelt folgende Aspekte: „Die Rückkehr der Wälder“, „Die Geburt neuer Imperien“, „Das Kloster als Wiege des Abendlandes“, „Licht aus dem Westen“ und „Die karolingische Renaissance“. Das folgende Kapitel „Der Aufstieg des Abendlandes“ zeigt in sieben Bereichen die tiefe Durchdringung der mittelalterlichen Kultur durch die Religion: „Christliche Weltherrschaft: das Papsttum“, „Kultur der Gewalt I: die Kreuzzüge“, „Kultur der Gewalt II: Ketzerverfolgung und Inquisition“, „Die Ordnung des Wissens: die Universität“, „Gottesdienst der Steine: Die Kathedralen“, „Himmel und Hölle: Göttliche Komödie“. Um die „Komplexität des mittelalterlichen Christentums“ aufzuzeigen, platziert der Verf. hinter „Inquisition“: „Ein heiliger Mensch: Franziskus von Assisi“ „den eindrucksvollsten Heiligen des Christentums“ (205). Das Kapitel „Wiedergeburten (!): „Das Christentum der Renaissance“ präsentiert „Neue Lebensgefühle“, die „Macht der Bilder“, „Religion im Auge des Betrachters: Raffael“, „Die Religion Michelangelos“. Das Reformationszeitalter steht unter der Überschrift „Alles fließt: die Reformationen (!) des Christentums“. L. unterscheidet außer der Reformation Luthers eine radikale, eine humanistische, eine zweite nach Luther (Zwingli und Calvin), eine Fürsten- und eine katholische Reformation. „Die Wucht des Barock“ behandelt „Gott und die Welt: Europas Aufbruch“, „Entfesselte Christentümer“ (der Dreißigjährige Krieg usw.), „Von Teufeln und Hexen“, „Rausch der Sinne: die Barockkultur des Auges“, „Harmonie des Universums: die Barockkultur des Ohres“. Das Kapitel „Das Licht der Aufklärung und das Christentum“ gliedert sich in die Stichworte „Fromme Modernisierer: Die Pietisten“, „Die Kraft der Vernunft“, „Die Erfindung des Romans aus dem Geist der Puritaner“. Die von Kosellek als „Sattelzeit“ bezeichneten Jahre zwischen 1770 und 1830 erhält ein eigenes Kapitel und trägt die Überschrift „Die Metamorphose des Christentums in der Sattelzeit“ mit den Abschnitten „Gott in Frankreich: der Große Umbruch“, „Säkularisation: Eine alte Welt stirbt“, „Das Chris-

tentum der Dichter und Denker“, „Romantische Transformationen“ und „Goethes Weltfrömmigkeit“. Die Stichworte des letzten Kapitels „Das vervielfältigte Christentum im 19. und 20. Jahrhundert“ lauten: „Säkularisierung als Vervielfältigung religiöser Haltungen“, „Konterrevolution: Erweckung, Konfessionalismus und Fundamentalismus“, „Katholische Abwehrkämpfe“, „Kulturprotestantismus“, „Bürgerliche Religion ohne Gott“, „Kampf gegen den Gott des Christentums“, „Das Glück auf Erden“, „Gott und die Natur“, „Die religiöse Verwandlung der Kultur“, „Die Misere des kurzen 20. Jahrhunderts“.

Die im engeren Sinne kulturgeschichtlichen Ausführungen des Autors hängen nicht in der Luft, sondern gründen immer in prägnant erzählter Geschichte *tout court*. Allein ihretwegen lohnt sich schon das Studium des Bandes. Wir denken hier z. B. an die Geschichte der Christianisierung Amerikas (351–359). Die im strikteren Sinne kulturgeschichtlichen Teile des Werkes mit ihren zahlreichen Autoren- und Künstlerporträts machen das Werk zu einer wahren Fundgrube. Mit Hilfe des Personenregisters kann man es wie ein Lexikon benutzen, um sich über das jeweilige Verhältnis dieser verschiedenen Persönlichkeiten und ihrer Werke zum Christentum zu informieren. Man begegnet Urteilen wie dem folgenden: Händels *Messias* sei der „gewaltige Versuch, mit den Mitteln der Musik die Wahrheit von der Offenbarung Gottes in der Person Jesus Christus gegen die aufkommende Kritik englischer Deisten am Christentum zu verteidigen“ (392). Oder: Bachs „Musik will einen musikalischen Gottesbeweis führen. [...] Die Faszination seiner Musik liegt in dem Ausgriff auf jene göttliche Ordnung, die man schwer denken, kaum glauben, aber offensichtlich doch hören kann. Darum ist seine Musik das größte Geschenk, das Luthers Erben der Welt machten“ (399).

Was bringt der Band in der ausdrücklich formulierten Intention des Autors? „Das Buch will erstens einen Beitrag dazu leisten, die Erscheinungsformen, Triebkräfte und Erfahrungen zu verstehen, die unsere Kultur geprägt haben, es hilft zu begreifen, woher wir kommen“ (13). „Eine Kulturgeschichte des Christentums ist, zweitens, der Versuch, seine kulturelle Vielfalt besser zu verstehen“ (14). „Das dritte und wichtigste Ziel dieser Kulturgeschichte ist es, das Verständnis des Christentums auf eine kontinuierliche Geschichte der Verzauberung der Welt hin zu erweitern“ (14). Mit diesem dritten Ziel greift der Verf. die bekannte von Max Weber ins Spiel gebrachte Vorstellung einer in der Moderne kontinuierlich fortschreitenden Entzauberung der Welt auf und stellt ihr die These entgegen, dass das Christentum, sofern es sich als transformationsfähig versteht, mit dieser Verzauberung der Welt fortfährt. Der Band ist also gegen den heutigentags bestehenden Defätismus geschrieben. Die vor allem mit Jesus Christus selbst in die Welt gekommene Verzauberung geht auch heute weiter. – Im Zusammenhang mit dem Begriff der „Verzauberung der Welt“, den L. treffend als Haupttitel gewählt hat, taucht an entscheidenden Stellen immer wieder der Terminus „Überschuss“ auf, das Aufleuchten einer anderen Dimension der Wirklichkeit, mit dem Ernst Troeltsch das Wesen der Religion definiert hat. Schon Kultur als solche „artikuliert über ihr zivilisatorisches Fundament hinaus einen mit keiner Funktion verrechenbaren Überschuss im Welterleben“ (13). Das Christentum versteht „den Überschuss als das Aufleuchten göttlicher Gegenwart in der Welt“ (ebd.). Einen solchen „Überschuss“ stellt vor allem Jesus Christus selbst dar – zumal seine Auferstehung im Glauben der Jünger: „Durch die Auferstehung sahen die ersten Christen im Kreuz das Aufleuchten einer anderen Dimension der Wirklichkeit, in der die Gesetze des Kampfes [...] erlöschen, aufhören, zur Ruhe kommen“ (34). Daraus ergibt sich für die Kulturgeschichte des Christentums: „Im Grunde kann man [...] [sie] als die Summe der Versuche einer jeden Zeit und einer jeden Epoche lesen, mit den jeweils zur Verfügung stehenden kulturellen Ausdrucksmitteln den persönlichen Umgang mit Christus im Bewusstsein lebendig, frisch und wirkkräftig zu halten“ (20). L. verwendet den Begriff des „Überschusses“ auch zur Charakterisierung besonderer Gestalten oder Leistungen der Kulturgeschichte: „Ficinos Theologie [zeichnet] eine aufregend originelle und freie Artikulation jener Überschusserfahrung ab, von der das Christentum lebt“ (260). Auch gegen Ende des Bandes, wo es u. a. um die Nachwirkungen christlicher Ideale geht, taucht der Begriff auf: „Durch die bloße Erinnerung an einen möglichen Wirklichkeitsüberschuss konnte der christliche Aufruf gegen die Sklaverei eine enorme affektive Kraft entfalten“ (554). L. verwendet den Begriff „Über-

schuss“ konsequent auch, um ein Phänomen wie die Häresie zu erklären: „Es ist der Sinn aller Ketzereien, durch ihren Protest, an diesen Überschuss zu erinnern, die Unruhe wach zu halten und eine stete Erneuerung des Christentums einzufordern“ (204). In einem ähnlichen Kontext stellt der Verf. fest: „In welcher Erscheinungsform auch immer, das Christentum bleibt notwendigerweise immer hinter dem zurück, was den transzendenten Überschuss der Person ihres Stifters ausmacht“ (204).

Die Kulturgeschichte des (westlichen!) Christentums, um die es im vorliegenden Band geht, ist ihrem zeitlichen Umfang nach weitgehend eine Kulturgeschichte der katholischen Kirche. Wie geht der Autor mit diesem katholischen Anteil an der Kulturgeschichte um? Mit großer Offenheit, ja Sympathie. Er hat sogar die Tendenz, auch aus katholischer Sicht eindeutig Negatives zu verstehen und verständlich zu machen. Immer wieder fallen erstaunlich positive Urteile. So heißt es nüchtern: „Die fortschreitende Institutionalisierung und Abkühlung der Lebensformen waren weder Verfall noch Erungenschaften der ersten Christen, sondern Resultat einer Entwicklung, die den Gesetzmäßigkeiten werdender sozialer Gebilde folgte“ (55). Von den Kirchenvätern heißt es lapidar: „Es ist die große Leistung der griechischen Kirchenväter, die christliche Theologie kulturell anschluss- und gesprächsfähig gemacht zu haben“ (115). Entsprechend fallen die Urteile über einzelne Kirchenväter aus; so heißt es von Augustins *De civitate*: „Theologisch ist das Buch von einzigartiger Originalität; es führt die christliche Geschichtstheologie als religiöse Deutung der historischen Ereignisse auf ganz neue Bahnen“ (125). Über das Mönchtum urteilt L.: „Das Ideal einer besonderen, am Höchsten ausgerichteten Lebensform ging in der Realität der monastischen Lebensweise nicht unter. Über allen unbestreitbar praktischen Nutzen eröffnet es bis heute der Kultur eine Tiefendimension“ (151). Ähnlich positiv lautet das Urteil über die mittelalterliche Scholastik: „Das nachmetaphysische Abendland unserer Tage stellt im Gegensatz zur philosophischen Tradition des Mittelalters aus Ermüdung und Erschöpfung diese Fragen nicht mehr; beantwortet sind sie deshalb noch lange nicht [...]. Die scholastische Theologie hat das Christentum zu einer denkenden Religion gemacht“ (229). Selbst im Ablass kann der Autor noch etwas Positives sehen: „Von der religiösen Grundidee her hat der römische Ablass [...] durchaus Stärken. Er liefert die Menschen ihrer Schuldhaftigkeit nicht bedingungslos aus, sondern erlaubt es, durch Bußleistungen etwas von der Schuld abzutragen“ (298). Über Trient heißt es: „[...] die Konzilsbeschlüsse [sind] passagenweise ein epochales Meisterwerk [...]. Im Dekret über die Rechtfertigung gelang eine meisterhafte Modernisierung scholastischer Gnadenlehre. Auch für die Konzilstheologie stand außer Frage, dass die Gnade allein von Gott und der Heilstat Christi herrührt“ (326). „Kaum bestreiten kann man, [...] dass die Konzilstheologie die Gefahren deutlich erkannten, die in den reformatorischen Lehren lagen, ebenso wie zuvor schon die Reformatoren auf Missstände der mittelalterlichen Gnadenlehre mit guten Gründen hingewiesen hatten“ (327). Entsprechend fällt das Urteil über die durch die Reformatoren herbeigeführte „Überdoktrinalisierung“ des Christentums aus: „Sie brachte zwar scharfsinnige theologische Werke hervor, die Reduktion auf den Lehrgehalt war jedoch aufs Ganze gesehen ein kulturgeschichtlich grandioser Rückschritt, von dessen Folgen erst die Aufklärung das Christentum wieder befreite“ (329). Über den katholischen Barock: [Er] „war eine gewaltige Anstrengung menschlicher Vorstellungskraft gegen die Wirklichkeit. [...] Der Barock war das letzte Hochamt christlicher Einheitskultur in Europa“ (384). Diese grundsätzliche Sympathie für die Leistungen des katholischen Christentums schließt andererseits deutliche Verdikte nicht aus. L. hält es für „bemerkenswert, dass die sexualethische Regelungswut der katholischen Kirche ein Kind der Moderne ist. [...] Theologisch steht der Ansatz keineswegs auf so festen Füßen, wie die Hartnäckigkeit der Verlautbarungen vermuten lässt [...]“ (524).

Der Optimismus des Verf.s, dass die „Verzauberung der Welt“ durch das Christentum auch in Zukunft weitergeht, beruht auf seinem Glauben an die schier unbegrenzte Transformationsfähigkeit des Christentums: „Auch dort, wo nach dem hier vorgestellten Modell auf einer zweiten Stufe der Emanzipation von der christlichen Tradition deren Gehalte nicht mehr übersetzt werden, warten ungeahnte Möglichkeiten, das christliche Welterleben zu bereichern“ (617). Aber, so fragt man sich: Ist dieser Glaube realistisch? Genügen wirklich ein paar weiterlebende, ursprünglich christliche Ideen

oder Ideale, um das Christentum in einer im Übrigen gegen es immun gemachten Gesellschaft überleben zu lassen? Zweifel sind hier wohl erlaubt. – Zu dem in COD fehlenden Kanon 28, für den Autor eine „bedauerliche Unterlassung“ (637), vgl. jetzt COGD I,150/1. H.-J. SIEBEN SJ

WOLFF, Uwe, *Iserloh*. Der Thesenanschlag fand nicht statt (Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg/Schweiz: *Studia Oecumenica Friburgensia*; 61). Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 2013. VIII/267 S., ISBN 978-3-7245-1956-0.

Der vorliegende Band ist dem katholischen Kirchen- und Reformationshistoriker Erwin Iserloh (1915–1996) gewidmet. Seit 1954 lehrte dieser (= I.) zunächst Neuere Kirchengeschichte in Mainz, ab 1964 erst Ökumenische Theologie, drei Jahre später Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Einem breiteren Publikum bekannt wurde er 1961, als er die Historizität des Lutherschen Thesenanschlags von 1517 in Zweifel zog. Der Reformator wurde durch I.s Deutung in gewissem Sinne salviert: Er habe keinen allgemeinen Aufruhr gesucht, sondern im akademischen Rahmen auf einen belastenden Missstand hinweisen wollen. I. war auch Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum*, betreute die Reihen *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* und *Katholisches Leben und Kirchenreform* und gab die Zeitschrift *Catholica* mit heraus. Bis heute nicht überholt ist seine Darstellung der Reformationszeit im vierten Band von H. Jedins *Handbuch der Kirchengeschichte* (1967). I. war seit 1970 Mitglied im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Jaeger-Stählin-Kreis). Er führte die große Tradition der neueren katholischen Lutherforschung fort, die von Gelehrten wie J. Greving, S. Merkle, J. Lortz und anderen begründet worden war und die leider mit ihm selbst als ihrem letzten großen Vertreter ein vorläufiges Ende genommen hat.

All dies legt es nahe, und das gerade auch im Blick auf den 500. Jahrestag der Veröffentlichung der Lutherschen Ablassthesen die Gestalt des großen Kirchenhistorikers noch einmal neu zu würdigen. Herausgeberin des Buches ist Barbara Hallensleben, selbst eine Schülerin I.s. Als Autor wird Uwe Wolff genannt, der als Protestant bei ihr promoviert wurde. – Anlage und Aufbau des Bandes sind ein wenig verwirrend: Den Hauptteil bildet eine von Wolff verfasste biographische Darstellung, der Autor wird aber weder in der Überschrift dieses Teils noch – im Unterschied zu den anderen Beiträgen – im Inhaltsverzeichnis genannt, wohl aber als Autor des Buches angegeben. Da dem Band noch eigene Lebenserinnerungen I.s beigegeben sind (123–153) und zudem eine bereits 2011 publizierte, sehr anregende Würdigung I.s durch Hallensleben (154–168) abgedruckt wird, wiederholen sich Informationen. Hinzu kommen die beiden wichtigsten Publikationen des Münsteraner Kirchenhistorikers zur Frage des Thesenanschlags (freilich in einer neuen Verbindung, die zwar für den Leser interessant sein dürfte, während der Historiker doch eher zu den Originalen greifen wird). Daran anknüpfend zeichnet der evangelische Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin die jüngeren Debatten um den Thesenanschlag nach (239–245). Da keine grundlegend neuen Quellenfunde aufgetaucht sind, so sein Fazit, ist auch weiterhin mit I. davon auszugehen, dass der Thesenanschlag in der bislang angenommenen Weise nicht stattgefunden hat.

Mit gemischten Gefühlen liest man den Artikel Wolffs. Bei der ausführlichen Schilderung eines Liebesverhältnisses von I.s akademischem Lehrer Hubert Jedin (65–82), die aus Papieren im Nachlass I.s rekonstruiert wird, fragt sich der Leser, ob hier nicht doch die Privatsphäre Jedins berührt wird. Öffentlich gemacht worden war diese römische Affäre bereits vor einigen Jahren durch eine Tochter der Geliebten Jedins. Die Gewissenskämpfe des großen Konzilshistorikers sind jedenfalls nicht besonders erbaulich, namentlich wenn man dessen eigene Selbststilisierung in seinen Lebenserinnerungen danebenhält. All dies hat freilich wenig mit I. selbst zu tun.

Den Band beschließt eine vollständige Biographie der Schriften Erwin I.s. Es wäre sicher sinnvoll gewesen, dabei nicht nur die eigenen Publikationen I.s anzuführen, sondern auch die Veröffentlichungen, die sich seiner Person und seinem Werk widmen, etwa die Würdigungen durch Remigius Bäumer in *Reformatio ecclesiae* oder durch Konrad Reppen im *Historischen Jahrbuch*. Auch vermisst man eine Nennung online

zugänglicher Dokumente (besonders der sehr nützlichen Dokumente unter <http://www.unifr.ch/iso/de/projekte/erwin-iserloh>).

Der vorliegende Band vereint mit den wichtigen Veröffentlichungen Erwin I.s zur Frage der Ablassthesen, dem Überblick Volker Leppins über die jüngeren Diskussionen und der instruktiven Würdigung seiner Anliegen durch Barbara Hallensleben wichtige und lesenswerte Beiträge. Er dient nicht nur dem Andenken Erwin I.s, sondern hält auch sein Anliegen, die Erforschung der Reformationsgeschichte, hoch. Damit stellt er eine Einladung an jüngere Forscher dar, dieses fortzuführen.

J. ERNESTI

KURZKE, HERMANN / SCHÄFER, CHRISTIANE, *Mythos Maria* – Berühmte Marienlieder und ihre Geschichte. München: Beck 2014. 303 S., ISBN 978-3-406-66956-9.

„Ohne den viele Jahre währenden Auf- und Ausbau des Mainzer Gesangbucharchivs hätte dieses Buch nicht entstehen können“ (277). In dem von Hermann Kurzke gegründeten Archiv der Johannes-Gutenberg-Universität sind über 4.000 Gesangbücher aus fünf Jahrhunderten gesammelt. Sie bezeugen die wechselhafte Geschichte vieler auch sehr bekannter Lieder, deren Texte häufig dem jeweiligen Zeitgeist angepasst wurden. Im vorliegenden Werk mit seinen 108 oft sehr bezeichnenden Abbildungen wird kritisch analysierend die Geschichte folgender 12 Marienlieder dargestellt: Maria durch ein Dornwald ging; Ave Maria zart; Die Schönste von allen; Maria Maienkönigin; Gegrüßet seist du, Königin; Mein Zuflucht alleine; Segne du, Maria; Maria breit den Mantel aus; Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn; Meerstern, ich dich grüße; Sagt an, wer ist doch diese; Wunderschön prächtige. Sieben von diesen Liedern stehen im Stammteil des neuen Gotteslobs, die anderen finden sich in vielen diözesanen Eigenteilen.

Was mag zunächst der Begriff „Mythos“ im Titel des Buchs bedeuten? Dass z. B. ein (trotz des Anscheins nicht sehr altes) Lied wie „Maria durch ein Dornwald ging“ „ein leise schauerndes Gefühl von etwas Uraltem, einst Dagewesenem, jetzt Verlorenem“ erweckt (9)? Bleibt Maria „ungreifbar, aber allfähig, eine Symbolfigur, der keine feste Bedeutung zugeordnet ist“? (21) Mythos hat diese Funktion: „Das bisher Unverstandene lässt sich jetzt in einen Zusammenhang einordnen. Es erhält bildliche, sprachliche und rituelle Kontexte, die als ‚Sinn‘ erlebt werden. Die mythischen Geschichten bieten Typen an, in denen sich Späteres wiedererkennen kann, indem es Früheres vergegenwärtigt. [...] Die Mythologie muss als Typologie gehandhabt werden, als Vorrat prototypischer Abläufe, die Sinnhorizonte bereitstellen“ (30). Geht es jedoch im Mythos manchmal nur „um etwas in der Imagination Konkretes, um die Verwirklichung eines Bildgehaltes, um das, was vom Unbewußten geträumt wird“ (43)? Der Autor lässt es offen, ob „der Mythos Maria tiefer Glaube ist oder ‚nur‘ Metapher“ (275); jedenfalls weiß er, dass beides allemal besser ist „als das aufgeklärte stumme Grauen, dass sich dann mit Alkohol, Tabletten und Videospiele betäubt“ (275). An der Kritik durch die Aufklärung ist etwas Richtiges, wie an der Religionskritik überhaupt; aber in der Stunde des Todes hat sie nichts anzubieten (274f.).

Geradezu im Kontrast zum Mythos hat etwa bei einem Lied wie „Maria Maienkönigin“ die Textanalyse nur noch „Nebel zum Ergebnis, farbigen Nebel, der Stimmungen bedient und zugleich alles in Unklarheit hüllt. Dieser Nebel ist überall dort einzusetzen, wo man Nebel braucht [...] zugunsten von nostalgisch aufgeladener Vergangenheitsbeschwörung“ (87), um alles „in ein sanftes Licht“ zu tauchen (88). In diesem Lied wird die Maienkönigin nur noch „zur papierenen Allegorie ohne mythische Kontur“ (88). Der Rez. fühlt sich an eine Aussage des II. Vatikanums erinnert: „Die Gläubigen aber sollen eingedenk sein, dass die wahre Andacht [zu Maria] weder in unfruchtbarem und vorübergehendem Gefühl noch in irgendwelcher Leichtgläubigkeit besteht, sondern aus dem wahren Glauben hervorgeht“, der alle Aussagen über Maria in Beziehung zu Christus setzt (LG 67). Manche Formen der Marienverehrung, die dies außer Acht lassen, könnten an das „Groß ist die Artemis der Epheser“ (Apg 19,28) und die entsprechende Devotionalienindustrie erinnern.

In der Geschichte gibt es durchaus eine nicht ganz kleine Gruppe von Marienliedern, in denen weder Gott noch Christus vorkommt (112). Dem ist dann auch durch nachträgliche Einfügung nicht mehr wirklich abzuhelfen. Auch von den Liedfassungen der Aufklärung gilt oft: „aus Mythos wird Ethos“ (249); es entstehen bloße moralische Appelle.

Das bei einer Umfrage für das neue Gotteslob meistgewünschte Lied war „Segne du, Maria“. Es fand diskussionslos abgesehen Eingang in den Stammtitel. „Theologische und ästhetische Bedenken hatten zu verstummten angesichts der Nachdrücklichkeit, mit der ‚das Volk‘ gesprochen zu haben schien“ (124). Grund für die Beliebtheit des Liedes mag zunächst seine „schmelzende, strahlende, terzenselige und zum genießerischen Verschleifen ermunternde Melodie“ gewesen sein (124). Textlich bedient das Lied das menschliche Bedürfnis, Kind zu bleiben und die Verantwortung abzugeben, „ein Kind, das realitätsflüchtig und kritiklos sein ganzes Leben einer Muttergottheit anheimgibt, die ihn [es] beschützen soll und in deren Segenszelt er [es] nach dem Tod zurück-schlüpft“ (126). Das Lied verdankt seine Gefühlsmacht ungestörter Regression. Es ist auch das Lied, das – nach Auffassung des Rez. zu Recht – in diesem Buch die schärfste Kritik erfährt. „Der Übergang zur Parodie ist fließend“ (143).

Ein Lied dagegen, das in der Analyse insgesamt vielleicht am meisten gelobt wird, ist „Meerestern, ich dich grüße“ (194–214). Es geht auf den lateinischen Hymnus „Ave maris stella“, wahrscheinlich aus dem 8. Jhd., zurück; doch hat es dieses Lied in seiner heutigen Fassung im neuen Gotteslob so niemals zuvor gegeben. Es ist „eine Kommissionsarbeit, und gar keine schlechte“ (196). Was schon der heilige Bernhard dem Bild vom Meerestern abzugewinnen weiß, ist ein „Paradestück hochmittelalterlicher Deutekunst“, wie ein ausführliches Zitat belegt (212). Sechs weitere Lieder finden wegen ihrer poetischen und musikalischen Qualität, vor allem in ihren ursprünglichen Fassungen, die ihnen dafür gebührende Anerkennung, selbst wenn eventuell theologische Bedenken bleiben.

Faszinierend an diesem Buch ist, wie es aufweist, dass in Bezug auf Kirchenlieder „Tradition kein statischer Prozeß im Sinn der unveränderten Weitergabe des ewig Alten ist, sondern ein produktiver Vorgang: Liedfassungen werden auf immer neue Weise den Jahrhunderten anverwandelt. Aber nicht nur das: Einige Lieder verselbständigen sich, wandern aus der kirchlichen Überlieferung aus, verändern dabei ihren Charakter, erreichen neue Popularität und kehren schließlich in frisch herausgeputzter Gestalt ins Kirchengesangbuch zurück. Der Kanon des in den Kirchen Gesungenen bildet sich immer wieder neu. In ihm spiegeln sich Vergangenheit und Gegenwart, kirchliche Lehre und Volksfrömmigkeit, kollektives Erleben und individuelle Erfahrung in immer wieder anderen Brechungen“ (197). Dabei ergibt sich in der Analyse der Liedtexte in ihrem geschichtlichen Wandel dieser allgemeine Befund: „Poetische Qualität härtet und schützt einen Text, poetische Mängel aber sind eine Art Karies; in die weichen Stellen dringen Veränderungen ein, die mit der Zeit ein Lied vollständig zersetzen können“ (102). Es kommt vor, dass, wo einmal eine große mythische Figur war, „bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, mit Sternen gekrönt“, „am Ende nur eine Kleiderpuppe“ (258) geblieben ist. In vielen Diskussionen begegnet das Argument, die dogmatische Richtigkeit sei wichtiger als die ästhetische Qualität; man kann fragen, ob nicht mangelnde ästhetische Qualität letztlich immer Ausdruck auch eines mangelhaften dogmatischen Verständnisses ist. Ästhetisch Misslungenes deutet „immer auf Unwahres, nur Vermeintes und nicht zu Ende Gedachtes, auf nur Gewolltes, Interessiertes und Propagandistisches hin“ (261).

Es zeigt sich in diesem kritischen Buch, wie sehr Kirchenlieder „ideale Paradigmata der Rezeptionsforschung“ (272) sind. P. KNAUER SJ

### 3. Systematische Theologie

VODERHOLZER, RUDOLF, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung*. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik. Regensburg: Pustet 2013. 208 S., ISBN 978-3-7917-2519-2.

Das vorliegende Buch des neuen Regensburger Bischofs enthält 12 Beiträge. Wenn man die folgenden drei kleineren (Michael Kardinal Faulhaber: Wegbereiter der katholischen Bibelbewegung. Eine Deutung seines Epitaphs, 173–181. Die mystische Mühle – ein hermeneutisches Kapitel, 182–184. Die Heilung des Aussätzigen [nach Mk 1,40–45/

Mt 8,2–4], 197–201) weglässt, bleiben neun Aufsätze, die nun ganz kurz vorgestellt werden sollen. Im ersten Artikel (Dogma und Geschichte. Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension als Moment der Erneuerung der Theologie, 17–36) geht R. Voderholzer (= Vo.) dem Problem der Wiedergewinnung der Geschichte in der Exegese nach. Als sich die Theologie in der Scholastik (insbesondere in der Zeit der Neuscholastik) wissenschaftstheoretisch zu begründen begann, tat sie dies unter Rückgriff auf Aristoteles. Für diesen war aber das geschichtlich einmalige, nicht notwendige, prinzipiell auch anders denkbare Ereignis nicht Gegenstand der Wissenschaft. So wurde die Geschichte (insbesondere die Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Vermittlung) ausgeblendet. Vo. zeigt nun en détail, wie die jüngere Theologie (angefangen mit Johann Adam Möhler und John Henry Newman) sich bemühte, der Geschichtlichkeit der Offenbarung ihren Platz im Gesamt der theologischen Wissenschaft wieder zurückzugeben. „Die Bezeugung und Aneignung der geschichtlichen Offenbarung muss notwendigerweise selbst geschichtlichen Charakter haben. Ein möglicher Erkenntnisfortschritt verdankt sich dabei, dies betont de Lubac mit Rousselot u. a. gegen alle neuscholastischen Versuche einer Konklusionentheologie, nicht so sehr den Gesetzen der Logik, als vielmehr der Kraft des persönlichen Glaubens, in dem, getragen vom Heiligen Geist und der andauernden Betrachtung der Kirche (vgl. Lk 2,19.51), alle Dimensionen des Christusereignisses ausgelotet werden“ (31). – Ist das Christentum im strengen Sinne eine Buchreligion? Dieser Frage geht Vo. in seinem nächsten Beitrag (Liest Du noch oder glaubst Du schon? Überlegungen zur Benennung des Christentums als „Buchreligion“, 37–49) nach. Judentum, Christentum und Islam werden sehr häufig unter die Kategorie „Buchreligion“ subsumiert. Literarisch ist dieser Begriff erstmals 1873 nachgewiesen beim Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller und dann in Meyers Konversationslexikon von 1886. Sachlich gibt es freilich eine lange Vorgeschichte. Schon im Koran (Sure 3,3–4) werden die Juden und Christen als „Leute der Schrift“ bezeichnet. Dieser Subsumierung des Christentums unter die Kategorie „Buchreligion“ stehen freilich Bedenken entgegen. Ein erster Hinweis mag schon die Tatsache sein, dass Jesus selbst keine eigenen Schriften hinterlassen hat. Vor allem aber versteht die christliche Theologie (vgl. z. B. Vat II DV) Offenbarung nicht (jedenfalls nicht in erster Linie) als Mitteilung von Wahrheiten über Gott, die in einem Buch aufgezeichnet wären, sondern als Gottes geschichtliche Selbstmitteilung, die in Jesus Christus zu einem definitiven Höhepunkt gelangt ist. „In Jesus Christus [...] sind Botschaft und Botschafter identisch [...]. Er ist das Reich Gottes in Person. Offenbarung ist ein personales Geschehen. Dieser Mitteilung als personaler Selbsterschließung entspricht der Glaube als Annahme der Offenbarung“ (45 f.). Im strengen Sinne ist das Christentum also keine „Buchreligion“, sondern eine „Person-Religion“, eine Religion, die durch und in Jesus Christus begründet wurde und wird. – Auf die soeben vorgetragenen Gedanken kommt Vo. noch einmal in dem folgenden Beitrag zurück: „Bibel und Koran. Christliches und islamisches Offenbarungsverständnis im Vergleich“ (50–60). Ich überspringe diesen Aufsatz und möchte den folgenden Beitrag von Vo. kurz vorstellen: „Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den Loci theologici durch die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum““ (61–81). Es handelt sich dabei um die (öffentliche) Antrittsvorlesung des Autors an der Theologischen Fakultät Trier vom 14. Dezember 2005. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ hatte eine längere Vorgeschichte. Nachdem sich das Lehramt der Kirche 1893 mit der Enzyklika „Providentissimus Deus“ und 1920 mit der Enzyklika „Spiritus Paraclitus“ zur Bibelauslegung geäußert und Pius XII. 1943 in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ die Methoden der historischen Exegese prinzipiell gutgeheißen hatte, erhofften viele vom Konzil ein Dokument zur Bibel. Die Theologische Vorbereitungskommission erarbeitete ein solches Dokument mit dem Titel „De fontibus revelationis“, das aber ganz von der neuscholastischen Schultheologie dominiert war und deshalb von den Konzilsvätern mehrheitlich abgelehnt wurde. Es war vor allem der Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings, dem als Theologe Joseph Ratzinger zur Seite stand, der mit seiner Wortmeldung am 14. November 1962 in der Konzilsaula das Schema „De fontibus revelationis“ mit zu Fall brachte. Es wurde dann ein völlig neues Dokument erarbeitet, aus dem die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“

entstand, die am 18. November 1965 verabschiedet wurde. Was Vo. vor allem herausarbeitet, ist die Tatsache, dass „Dei Verbum“ eine *christologische Zentrierung* hat. Schrift und Tradition kann man zwar als „fontes cognoscendi“ bezeichnen; diesen vorgeordnet ist aber die eigentliche Offenbarung, nämlich Jesus Christus. „Das ‚Verbum Dei‘ ist nicht in erster Linie das Schriftwort, auch nicht das kirchlich vermittelte Schriftwort, sondern das Fleisch gewordene Wort, das der Sohn des ewigen Vaters ist“ (70). – Die soeben angedeuteten Ausführungen werden noch einmal „durchgespielt“ in dem folgenden Aufsatz: „Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von ‚Dei Verbum‘ im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers“ (82–102). Vo. ist der folgenden (etwas zu kühnen?) Meinung: „Die relecture des Konziltextes im Licht der Schriften eines ihrer wichtigsten Mitgestalter und Kommentatoren [...] bestätigt die schon von verschiedenen Seiten geäußerte Auffassung, dass die Offenbarungskonstitution ‚Dei Verbum‘ ihre wirkliche Rezeption noch vor sich habe“ (102). Bedenkt man, dass Vo. seit 2008 als Direktor das „Institut Papst Benedikt XVI.“ geleitet hat, so wird man ihm ein gewisses Faible für Joseph Ratzinger zubilligen dürfen – dies umso mehr, als Vo. die Abhängigkeit Ratzingers von der französischen Theologie (etwa von Henri de Lubac) gar nicht leugnet.

Die bisherigen Aufsätze waren um das Thema „Offenbarung und Offenbarungszeugnis“ zentriert, die folgenden Beiträge handeln von der „Schriftauslegung“ samt der dabei vorgenommenen „Konkretionen“. In der Abhandlung „Zum Verständnis von ‚traditio/paradosis‘ in der frühen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der ‚Regula fidei‘“ (105–118) definiert Vo., was das Zweite Vatikanische Konzil unter Offenbarung versteht. Offenbarung wird in der Konstitution ‚Dei Verbum‘ beschrieben als ein geschichtlich-personales Geschehen mit dem Christusereignis als Höhepunkt. Diese Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Wort und geschichtlicher Tat kommt ans Ziel im Glauben der Kirche. Für die Bestimmung von Tradition und Schrift heißt dies: Weder die kirchliche Überlieferung noch die heiligen Schriften sind selbst Offenbarungsquellen, sondern sie sind *Vermittlungsformen*. Bei der Analyse des Traditionsbegriffs (und das ist die Stoßrichtung im vorliegenden Aufsatz) ist die Theologie in besonderer Weise auf die Zeit des Ursprungs verwiesen, nämlich auf die neutestamentliche Zeit und die Patristik. Hier lässt sich nun auch der Begriff „Regula fidei“ unterbringen. „Die Regula fidei [...] ist nicht mit einem bestimmten Text oder einer schon quasi lehramtlich fixierten Formel identisch. Es handelt sich nicht schon um allgemein gebräuchliche oder ausdrücklich verbindliche Credo-Texte, sondern zumeist um situationsbedingte, kontextabhängige Verdichtungen der Substanz des zu Glaubenden“ (110f.). – Was ist der geistige Sinn der Schrift? Dieser Frage geht der folgende Beitrag nach: „Der geistige Sinn der Schrift. Frühkirchliche Lehre mit neuer Aktualität“ (119–150). Es soll hier Antwort gegeben werden auf die Frage: Was besagt die klassische (im Grunde uralte, von den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte formulierte) Lehre vom geistigen Schriftsinn? Umgehend der Versuch einer Antwort: „Die uns heute so fremdartig anmutende Hermeneutik des Vierfachen Schriftsinns war nichts als ein genialer und durch viele Jahrhunderte hindurch praktizierter Versuch, jeden einzelnen Text immer vom Ganzen der Bibel her und auf das Ganze hin zu lesen und dabei nicht loszulassen, bis der Text so durchsichtig geworden war, dass er seine Bedeutung für die eigene Glaubensexistenz aufleuchten ließ“ (141f., Vo. zitiert hier Norbert Lohfink). – Die Wiederentdeckung der Lehre vom geistigen Schriftsinn (und vom Vierfachen Schriftsinn) kommt einem Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft gleich. Diese (fast möchte man sagen: revolutionären) Einsichten werden noch ein wenig vertieft in dem folgenden Beitrag: „Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern“ (Gregor der Große). Dogmatik und Rezeptionsästhetik“ (151–169). Die Rezeptionsästhetik untersucht den Vorgang der Aneignung eines Kunstwerks durch den Leser, Hörer oder Betrachter. Ihre grundlegende These lautet: Sinn und Bedeutung eines Kunstwerks bilden sich erst im Rezeptionsvorgang. Einer der Meister der Rezeptionsästhetik war Gregor der Große (Papst von 590–604). Gregor war nicht nur „Konsul Gottes“ (so genannt, weil er 572/573 [noch vor seiner „Bekehrung“] Stadtpräfekt von Rom gewesen war), sondern vor allem *Mönch*, der aus der Meditation lebte und von dort her die Kraft für die Ausübung seines Amtes bezog – wie überhaupt in der Mönchstheologie (früher und heute)

vieles von dem weiterlebt(e), was offenbar in der (wissenschaftlichen) Exegese verloren gegangen ist. – In einer Art Abgesang oder Epilog (Vo. spricht von „Konkretion“) nimmt der Autor Stellung zu dem Film „Die Passion Christi“ von Mel Gibson, der 2004 in unsere Kinos kam: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5; 1 Petr 2,24). Mel Gibsons ‚The Passion of the Christ‘ – Eine biblisch-theologische Analyse des Drehbuchs“ (185–196). Hier gleich das Fazit: „Der Film ist biblischer, als viele seiner Kritiker glauben. Erstens weil er, wie die Heilige Schrift selbst, Zeugnis- und Bekenntnischarakter hat; zweitens wegen seiner gesamtbiblischen, Altes und Neues Testament in eins schauenden Ausrichtung“ (194). – Ein Personenverzeichnis (204–206) und ein Bibelstellenregister (207 f.) schließen dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Vielleicht findet Vo. neben seiner Hauptarbeit als Bischof auch in Zukunft immer noch Zeit zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel. Die auf S. 13, Anm. 5 genannten Themen wären es wert, bearbeitet zu werden. R. SEBOTT SJ

STOSCH, KLAUS VON, *Theodizee* (UTB 3867). Paderborn: Schöningh 2013. 185 S., ISBN 978-3-8252-3867-4.

Die vorliegende Publikation versteht sich, wie es in der Einleitung heißt, als „Lehrbuch“ (16) zu Fragen der Theodizee. Theodizee wird dabei verstanden als „Rechtfertigung des Glaubens an einen guten, allmächtigen und allwissenden Gott angesichts offenkundig sinnlosen Leidens in der Welt“ (7). Die Relevanz der Befassung mit diesem Thema liegt dem Verf. (= S.) entsprechend auf der Hand angesichts der Tatsache, „dass das Theodizeeproblem längst zur wichtigsten Grundlage des Atheismus geworden ist“ (ebd.). Konkret unterscheidet S. zwischen zweierlei Typen von Übel: dem durch die Naturgesetze verursachten physischen Übel (*malum physicum*) und dem durch die menschliche Willensfreiheit verursachten moralischen Übel (*malum morale*) und geht daher davon aus, dass „eine Theodizee sowohl von der Existenz der Naturgesetze als auch der Existenz menschlicher Willensfreiheit her entwickelt werden muss“ (ebd.).

Im ersten Kap. macht der Verf. deutlich, dass Strategien einer Depotenzen und Bonisierung des Leidens nicht zielführend sind, da sie durch eine Universalisierung dramatisch an Plausibilität verlieren. Der erste Schritt jeder Theodizee sollte S. zufolge daher in der Anerkennung der Tatsache bestehen, „dass es schlechterdings sinnloses Leiden gibt bzw. dass es Leiden gibt, für das es keinen göttlichen Grund gibt“ (39) und es keine Theodizee geben darf, die sich unsensibel zeigt gegenüber der Wirklichkeit des „Schlechterdings-nicht-sein-Sollenden“. Im zweiten Kap. zeigt der Verf. die Schwierigkeit von Versuchen einer Lösung des Theodizeeproblems durch eine Modifikation der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Eine Einschränkung der Güte Gottes wirkt für den Autor die Frage auf, „wie man einen Gott, dessen dunkle Seiten Katastrophen wie Auschwitz zulassen, noch verehren kann“ (40). Eine Einschränkung der Prädikation der Allmacht Gottes ist s. E. „so lange ohne durchschlagende Wirkung, wie Gott als Schöpfer von allem gedacht wird und damit für das Übel in der Welt verantwortlich bleibt, auch wenn er nur sehr eingeschränkte oder gar keine Interventionsmöglichkeiten hat“ (ebd.). Was schließlich die Preisgabe der Zeitlosigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes angeht, so ermöglicht sie zwar „die Konzeption einer neuen Art des Gott-Welt-Verhältnisses und führt zu einer umfassenden Neuinterpretation der Eigenschaften Gottes“, doch erlaubt eine solche Neuinterpretation allein noch „keine hinreichende Bearbeitung des Theodizeeproblems“ (ebd.). Das dritte Kap. ist dem Problem des Übels und der Verteidigung der Naturgesetze gewidmet. Nach S. ist davon auszugehen, dass das natürliche Übel in der Welt durch dieselben Naturgesetze entsteht, die auch die Evolution des Menschen ermöglichen. Es lässt sich mithin dafür argumentieren, „dass diese Naturgesetze nicht verändert werden konnten, wenn der auf den Menschen hin zulaufende Evolutionsprozess möglich bleiben sollte“ (56), was zur Folge hat, dass man das natürliche Übel als Nebenfolge der Gesetzmäßigkeiten verstehen kann, die menschliches Leben ermöglichen. Unabhängig von der nicht beantwortbaren Frage, ob sich eine bessere Welt als die unsere denken lässt, wird auf diese Weise, wie S. betont, die Unlösbarkeit von Leben und Leid in dieser Welt deutlich, welche eine Bejahung des Lebens ohne Akzeptanz des Leidens unmöglich macht. Gegenstand des vierten Kap.s

ist das Problem der Willensfreiheit. Hier geht der Verf. davon aus, dass, selbst wenn man die Existenz der Willensfreiheit nicht beweisen könne, sich deren Existenz doch gegenüber ihren Infragestellungen seitens der Hirnforschung, der analytischen Philosophie und der lutherischen Theologie mit guten Gründen verteidigen lasse. Wichtig ist nach Ansicht des Autors vor allem, dass man die Willensfreiheit als ein dialogisch sich entwickelndes Phänomen begreift, „bei dem zwar eine autonome Selbstursprünglichkeit des Menschen gegeben ist, dieser aber zugleich auf das ihn ergreifende Entgegenkommen des Anderen angewiesen ist, um seine Bestimmung finden und seine Freiheit entfalten zu können“ (70). Von daher ist die Annahme von Willensfreiheit für uns Menschen unverzichtbar, wenn wir uns als moralische Personen mit eigener Kreativität und unverlierbarer Würde ernst nehmen wollen. Ausführlich geht S. im fünften Kap. auf das Argument von der Willensfreiheit ein. Ziel seiner Rekonstruktion dieses Argumentes ist es, „nicht nur zu zeigen, dass es logisch widerspruchsfrei möglich ist, an Gott zu glauben, sondern auch[,] dass die Annahme seiner Existenz trotz des Übels in der Welt eine plausible Denkmöglichkeit darstellt“ (87). Konkret entfaltet S. das Argument in fünf Schritten. Der erste Schritt besagt, dass die Postulierung von Personen mit einem freien Willen ein unumgängliches Erfordernis moralischen Handelns ist und mit den Mitteln der theoretischen Vernunft und der empirischen Wissenschaft nicht widerlegbar ist, der zweite Schritt hingegen, dass die Existenz von Personen, die in Freiheit das moralisch Richtige wählen können, besser – im Sinne von wertvoller – ist als die Existenz von Personen, deren Handeln durchgängig determiniert ist. Nach dem dritten Schritt ist es unmöglich, „jemandem die Freiheit zu eröffnen, ohne ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, auch das moralisch Falsche wählen zu können“ (89). Der vierte Schritt geht davon aus, dass jede vom Leiden betroffene Person in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte zu der Einschätzung kommen könne „dass der positive Wert des freien Willens das damit verbundene Risiko falscher bzw. leiderzeugender Entscheidungen aufwiegt“ (ebd.). Dem fünften Schritt zufolge lässt sich schließlich der christliche Glaube an die Begegnung mit Jesus Christus so entfalten „dass es zu einer rational verantwortbaren Hoffnung wird, dass tatsächlich jede Person am Ende ihrer Lebensgeschichte auch trotz aller erlittenen Leiden ‚Ja‘ zu ihrem Leben sagen wird“ (ebd.). Die besondere Bedeutung dieses Arguments besteht nach dem Verf. ausdrücklich darin, dass es zwar zunächst auf das moralische Übel abzielt, zugleich aber auch zur Bearbeitung der Frage nach dem natürlichen Übel unerlässlich ist. Im sechsten Kap. behandelt S. Fragen einer praktischen Theodizee. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Praxis, die praktische Theodizee oft als Alternative zu einer argumentativen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu verstehen, möchte er zeigen, „dass die theoretische Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu Überhangfragen führt, die notwendig eine Problemverlagerung zu Fragen der praktischen Vernunft erforderlich macht“ (112f.). Eine praktische Theodizee darf also nicht als Alternative zur argumentativen Auseinandersetzung verstanden werden, sondern stellt „ihre notwendige Ergänzung“ dar, „wie auch umgekehrt eine praktische Theodizee ohne argumentative Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu kurz greifen würde“ (113). In diesem Zusammenhang setzt sich der Verf. auch kritisch mit J. B. Metz auseinander, der in seinen Publikationen jede Form einer theoretischen Befassung mit dem Theodizeeproblem verwirft und stattdessen zu einem rettenden und tröstenden Handeln anstiften möchte. Den Versuch, eine Antwort auf die Frage nach dem Warum des Leidens zu geben, hält er schon deshalb für misslich, weil sie zu einer Beschwichtigung des Protests gegen Gott führe. Bei aller Berechtigung der Kritik an bestimmten Entwürfen argumentativer Theologie vermag der Verf. freilich nicht zu sehen, wieso die Einbeziehung einer Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem vor dem Forum der theoretischen Vernunft zwangsläufig zu einer „geschichtslosen und verblüffungsfesten Behandlung der Theodizeefrage“ (122) führen müsse, wie Metz behauptet. Eine argumentativ vorgehende Theodizee befindet sich vielmehr seiner Meinung nach so lange nicht im Gegensatz zur praktischen Theodizee, wie sie die Frage nach dem Leiden in der Welt nicht zum Verstummen bringen, sondern offenhalten will. Gerade die Eliminierung oder Kriminalisierung der Warumfrage und des Nachdenkens über sie kann s. E. dazu führen, dass die Rückfrage nach Gott nicht mehr mit ihrer letzten Ernsthaftigkeit gestellt wird. So drohe gerade bei einer einseitigen

Betonung der praktischen Theodizee „die Gefahr, die Theodizeefrage in reduktionistischer Weise von ihren theoretischen Implikationen zu trennen und dadurch stillzustellen“ (123). Das siebte Kap. geht von dem Problem aus, dass es im Blick auf das Übel in der Welt auf dem Forum der Vernunft genauso gut begründbar ist, an Gott zu glauben, wie den Glauben an Gott zu verweigern und dass angesichts dieser Pattsituation der Glaube nur dann von einem Akt der Willkür zu unterscheiden ist, wenn er auf dem Zeugnis eines besonderen Handelns Gottes gründet. Für die theologische Bezeugung eines solchen Handelns sind nach dem Verf. Kriterien erforderlich, die ihre theozidee-sensible Artikulation sichern. Die Theodizeesensibilität einer Rede von Gottes Handeln erweist sich ihm zufolge dadurch, dass sie verletzlich bleibt, d. h., ihr müssen Momente von Irritation, Unsicherheit und Erschrecken anzumerken sein. Weiterhin muss sie anamnetisch verfasst sein, d. h., sie muss so angelegt sein, dass bei ihrer Zuwendung zu Gott und ihrer Ausrichtung auf dessen Verheißungen das vergangene Leiden nicht ausgeblendet wird. Zudem muss diese Rede die ganze Wirklichkeit im Blick haben. Auf diese Weise kann Gottes Handeln als Wahrnehmungsschule auch für die leidvollen Seiten der Wirklichkeit begriffen werden. Nicht zuletzt geht es dabei „um die Wahrnehmung der Würde des Leidenden, die es absolut zu respektieren gilt“ (139). Gleichzeitig muss diese Rede als Widerlager und Protest gegen himmelschreiendes Unrecht gedacht werden. In eins damit muss sie aber auch der Tatsache Rechnung tragen, „dass der Mensch von Gott gewürdigt und befähigt ist, an der Verwandlung der Welt durch die Kraft der göttlichen Liebe mitzuwirken“ (ebd.). Schließlich muss sie von eschatologischer Unruhe geprägt sein und, immer auf die endgültige Durchsetzung von Gottes Güte und Gerechtigkeit verweisend, dieser antizipatorisch Geltung zu verschaffen suchen. Im achten Kap. versucht S., seine Überlegungen für den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Grundsätzlich geht er davon aus, dass die drei monotheistischen Religionen eine Solidargemeinschaft darstellen, die ihre Antworten im Dialog miteinander entwickeln sollten. Was den Islam angeht, so stimmt dieser dem Verf. zufolge in großen Teilen mit argumentativen Formen der Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem im Christentum überein, kennt aber auch „Strömungen, die die Tradition praktisch-authentischer Theodizee beerben“ (149). Von diesen Strömungen, so meint er, könne jede Theodizee lernen, „dass sie auf einer postulatorischen Ebene angesiedelt werden muss, wenn sie den moralischen Vorwürfen seitens des Protestatheismus überzeugend begegnen will“ (ebd.). Es geht also darum, dass wir „alle theoretische Rede von Gott unterfassen durch den Modus des Postulats, so dass deutlich wird, dass wir das Leiden des Anderen nicht ideologisch verklären, sondern einfach nur die Solidarität mit ihm nicht aufzugeben bereit sind“ (156). Denn da nur Gottes Liebe stärker ist als der Tod, ist es dem Menschen nicht möglich, ohne Gott kategorisch für den zu Tode Gemarterten einzutreten und dieses Eintreten als sinnvoll zu denken. Daher „können und dürfen wir uns das Postulat seiner Wirklichkeit auch vom Protestatheismus nicht ausreden lassen, ohne dass wir deshalb die berechtigten Intuitionen dieser Haltung ignorieren müssten“ (ebd.). Fasst man in dieser Weise die gesamte Gottesrede als Postulat auf – bekanntlich basierte schon das Argument von der Willensfreiheit auf einer postulatorischen Rede, insofern schon die Existenz der Willensfreiheit postuliert werden muss – dürfte der protestatheistische Vorwurf ihrer Amoralität nach Meinung des Verf.s ins Leere laufen.

Im Ganzen vermittelt das vorliegende Lehrbuch einen guten Einblick in die aktuelle Diskussion um das Theodizeeproblem. Bestimmte Engführungen werden vermieden. Hierzu gehört etwa der Versuch, Antwortversuche auf die Theodizeefrage mit dem Hinweis auf das Mysterium Gottes als vermessen abzulehnen. Für ebenso problematisch wie eine solche „*reductio in mysterium*“ (12) hält S. den Versuch, die theologische Arbeit darauf zu beschränken, „Handlungsanweisungen für ein angemessenes Verhalten Leidenden gegenüber zu geben“ (14). Richtig sei zwar, dass sich die Bedeutung religiösen Glaubens nicht ohne Beachtung der Praxis gläubiger Menschen erheben lasse. Daraus folge aber nicht, „dass der Glaube nichts weiter als (solidarische) Praxis und seine Reflexion nicht weiter als Handlungsanweisung ist“ (15). Gerade wenn man daran festhalten will, dass die Theologie „auch nach Auschwitz Wahrheitsansprüche stellt und stellen muss“, werde „die theoretische Frage drängend, ob die Rede von einem Gott der Liebe angesichts der Leidensgeschichte der Welt aufrechterhalten werden kann“ (ebd.).

Zugleich wendet sich Verf. aber auch gegen überzogene Erwartungen an das Projekt einer Theodizee, wenn er darauf verweist, dass das Beweisziel der in seinem Buch entwickelten Theodizee es nicht sei, „den Glauben an Gott angesichts des Übels in der Welt in einem positiven Sinn zu begründen“, sondern sein Anliegen sei es lediglich, diesen Glauben gegenüber den Einwänden von atheistischer Seite „mit guten Gründen aufrecht zu erhalten“ (11). Die von ihm entwickelte Theodizee wolle „im Letzten [...] keine Stilllegung der Frage nach Gott angesichts des Übels, sondern lediglich die Zurückweisung der Behauptung der Widersprüchlichkeit des Glaubens“ (ebd.). Das Theodizeeproblem soll also nicht „nicht gelöst, sondern begründet offengehalten werden“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

EWERSZUMRODE, FRANK, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae*. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive (Reformed Historical Theology; Band 19). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 290 S., ISBN 978-3-525-56947-4.

Es gab einmal eine Generation von katholischen Ökumenikern, die nur zu sehr den Eindruck erweckten: „Die wollen ‚uns‘ mit Gewalt evangelisch machen.“ Dieses Attestat kann man dem Beitrag „Mysterium Christi spiritualis praesentiae“ von Frank Ewerszumrode nicht ausstellen. Er erkennt unzweideutig den Maßstab an: „Römisch-katholische Theologie bekennt sich zur substantiellen Gegenwart [...] unter den Gestalten [...]. Eine orthodoxe Eucharistielehre muss sich daher zu allen drei Gegenwartsformen [sprich: gerade auch zur ‚somatischen Realpräsenz‘] bekennen.“ (228) – Die Frage ist vielmehr, ob sich hier nicht ein freilich intellektuell sehr reger Irenismus ausspricht, der zu Lasten gebotener Trennschärfe geht.

Doch erst einmal vorab: Mit seiner Untersuchung und resümierenden Beurteilung der Abendmahlslehre von Johannes Calvin wartet der Autor sicher mit einer der profiliertesten Arbeiten innerhalb des aktuellen deutschsprachigen theologischen Nachwuchses auf. Auf der Spur des von K. Lehmann und W. Pannenberg seinerzeit herausgegebenen Klassikers der Konsentheologie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ [vgl. 12–16] durchleuchtet der Verf. Calvins Abendmahlslehre hin auf ihre (entgegen dem s. E. bloßen Anschein des Wortlauts) Anschlussfähigkeit, ja Konvergenz mit katholischer Doktrin und Theologie zu Eucharistie und Realpräsenz. – Ausführlich referiert der Verf. hierzu die drei prinzipialen Niederschläge von Calvins Abendmahlslehre und wertet sie aus: den „Petit traité de la sainte cene“ von 1541, den (für Calvin nur bedingt aussagekräftigen) Zürcher Konsens mit Bullinger von 1549 und die „Institutio“ in der Fassung von 1559. Er dokumentiert, ebenso gerafft wie detailreich, ein Stück Geschichte reformatorischer und zumal reformierter Abendmahlstheologie (Luther, Bucer, Zwingli, Bullinger). (39–203) – Eine kompetente theologiehistorische Untersuchung, freilich in systematischer Absicht: Der Verf. kommt schließlich zum Ergebnis, dass substantielle Differenzen zwischen Calvins Lehre und katholischer Doktrin nicht bestehen, ganz besonders nicht in Sachen „somatischer Realpräsenz“; vielmehr haben sich gerade der hl. Thomas von Aquin und der Genfer Reformator viel zu sagen bzw. weisen hohe Konvergenzen auf. (205–275)

Und so lautet eine der griffigsten Formulierungen: „[Es] kann gesagt werden, dass Calvin auch die somatische Realpräsenz von Christi Leib und Blut vertritt, da Christus durch die Symbole, die Zeichen einer gegenwärtigen Sache sind, präsent ist, solange diese Präsenz weder materialistisch noch lokal verstanden wird. Daher entsprechen Deutungen, die die Gegenwart Christi *unter* den eucharistischen Symbolen ablehnen, Calvins Lehre nicht.“ (175) Entsprechend durchzieht die Dissertation der *Cantus firmus* des Verf.s, wonach Calvins Abendmahlslehre von zwei Motiven bestimmt ist: a) der Zurückweisung des „materialistischen“ bzw. „lokalen“ Missverständnisses der Gegenwart Christi; b) der Wahrung dieser Präsenz im Sinne des Angebotes („exhiberi“) von Christi Leib und Blut zur echten, substantialen Gemeinschaft der Glaubenden damit kraft der Verbindungsmächtigkeit des Heiligen Geistes. (67 f., 154–156, 175 f., 200 f. u. ö.) Der Verf. sieht in Calvins Ablehnung einer lokalen Gegenwart eine wichtige Verbindungslinie zur Eucharistielehre zumal des hl. Thomas (248–251).

Gegen diese (extrem) optimistische Konvergenzhermeneutik drängen sich jedoch gewichtige Anfragen auf. So ist sicher Gemeingut aller konventionellen Konzeptionen, die nachtridentinisch präsent waren (und sind), dass Christi Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten keine räumliche im Sinne der Zirkumskription (seines Leibes und Blutes) ist. Für den Aquinaten kommt dies der Nichtlokalität dieser Gegenwart gleich; denn solche Lokalität bedeutete für Thomas: Die Ausdehnung von Christi Leib müsste den Gestalten kondimensioniert werden. Des ungeachtet geht es um jene wahre Enthaltheit Christi unter den Gestalten, die strenge Selbst-Anwesenheit („substantial“) besagt, um Christus mit seinem Leib und Blut und allem, was (intrinsisch) zu ihm gehört, just am Ort der Gestalten gegenwärtig sein zu lassen, wobei diese eucharistische Gegenwart (!) exakt durch die Oberfläche der konsekrierten Gestalten umschrieben ist. Bei Thomas hierzu: C.g. IV,63f.; S.th. III,76,1–5 (bes. 76,5 arg/ad1). Nimmt man das Risiko einer ad hoc gedrängten Terminologie auf sich, so könnte man sagen: Was die überkommene katholische Doktrin und Theologie lehrt, ist keine räumliche Gegenwart, jedoch eine solche, die der räumlichen *förmlich* äquivalent ist (die eucharistische Gegenwart ist nach ihrer immanenten Beschaffenheit der räumlichen quasi-ebenbürtig). – Für Calvins Konzeption nun trifft freilich zu, was der Verf. herausarbeitet: Die durch das Wort geheiligten „Elemente“ bieten demnach jene substantiale Gemeinschaft mit Christus und zumal seinem Leib und Blut an, die für den gläubig Empfangenden durch die Verbindungsmächtigkeit des Heiligen Geistes Realität wird. Jedoch wagt der Rez. zumindest die Hypothese, dass dieses „Vermittlungs“-Konzept Calvins in puncto Verhältnis von Leib und Blut Christi eben zu den „Elementen“ im Unterschied zur *förmlichen* Äquivalenz (gegenüber der räumlichen Präsenz) eben eine *rein funktionale* besagt (vgl. Institutio IV,17,3 initio: „non secus acsi“): Christus steht so mit seinem Angebot zur wahren Gemeinschaft mit ihm, mit seinem Leib und Blut, hinter dem Wort und den Elementen, *als wäre* er in den Gestalten der Speise und des Trankes und „so“ räumlich gegenwärtig, jedoch ohne tatsächlich darunter anwesend zu sein. Wenn nun aber diese Hypothese zutrifft, dann gilt: Calvin hat sehr wohl das katholische Anforderungsprofil in Sachen „somatische Realpräsenz“ wesentlich unterschritten.

In Calvins Institutionen lässt sich dafür eine Reihe von Indikatoren benennen: Der Verf. erwähnt zwar, dass Calvin anerkenne, „dass seine Gegner beteuern, keine *praesentia corporalis* [i.e. ad modum corporum!] zu vertreten“ (166). Aber diese knappe Auseinandersetzung mit dem scholastischen Konzept nicht-zirkumskriptiver und so un-räumlicher Gegenwart dennoch unter den Gestalten (und so an deren Ort) in Inst. IV,17,13 wird vom Verf. nach Ansicht des Rez. sträflich untergewichtet. Denn sehr viel spricht dafür, dass Calvin darin das (und zwar: gemein-)scholastische Konzept einer „formellen Äquivalenz“ zur räumlichen Gegenwart zusammen mit der räumlichen verwirft: Für Calvin laboriert diese Distinktion unter innerer Unverständlichkeit, gleich wie man sie anlegt. Es ist kaum anzunehmen, dass Calvin die Lehre des hl. Thomas, Christi eigene Ausdehnung sei unter den Gestalten begleitend und so „per modum substantiae“ zugegen (III,76,4), wohlwollender beurteilt hätte. – Calvins (rhetorische) Frage (an die Gnesiolutheraner) nach dem Wozu der „oculta sub pane praesentia“ (IV,17,29) sollte sehr zu denken geben. Entsprechend ist deutlich indiziert, dass die sicherlich starken Formulierungen wie z. B. „sub symbolis corpus ac sanguinem Christi sumere, manducare, bibere etc.“ (z. B. IV,17,32) eben dynamisch gehalten sind, um die „statische“ „praesentia sub“ gerade nicht zu sanktionieren. Der Abstieg Christi zu uns durch den Heiligen Geist und die Elemente (IV,17,24) ist konstituiert gerade als Hochgezogenwerden zur substantiellen Gemeinschaft mit dem Christus im Himmel vermittels der gläubigen Entgegennahme der Elemente, desseits einer verborgenen Anwesenheit unter dem Brot (IV,17,16 und 31). (Dazu beim Verf. 173f., 179.) Man beachte auch IV,17,16 fine: reine „carnis et sanguinis participatio“ ohne „loci coniunctio atque contactus“. – Überhaupt perhorresziert Calvin das „latere sub“ (z. B. IV,17,13/25/31). – Dass sich schließlich Calvin im Kontext der „manducatio impiorum“ dezidiert ausspricht gegen die im Gefolge von Petrus Lombardus etablierte Drittgröße „sacramentum et res“, welche für das Altarsakrament der unter den Gestalten gegenwärtige Christus ist (IV,17,33): Wie kann dies anders verstanden

werden, als dass er die *praesentia substantialis sub speciebus* schlicht nicht anerkennt (und nicht nur gemäß einer Missdeutung im „lokalen“ oder „materialistischen“ Sinne)?

Analoge Anfragen wären an die Vermittlungsversuche des Verf.s in Sachen „Transsubstantiation“ (232–257) zu richten. Da der Rez. also zum Ergebnis kommt, dass ungleich mehr für seine Hypothese (der erheblichen, substanziellen Divergenz) spricht, stellt sich für ihn die hermeneutische Frage: Hat der Verf. (abbreviativ gesagt) eher Calvin im Lichte des hl. Thomas interpretiert – oder umgekehrt? Die Frage scheint dem Rez. schwer bis gar nicht zu beantworten zu sein.

Trotz dieser ausgesprochenen Vorbehalte: Der Rez. zollt dem Verf. für seinen Rückgriff auf die Protagonisten der Reformation in konsenstheologischer Absicht ehrlich Anerkennung; Anerkennung für eine versierte theologiehistorische Leistung mit hohem Niveau. Was nämlich die nicht unbeträchtlichen Zweifel angeht: Der Beitrag bewegt sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist kontextiert in der stark ökumenisch-konsensual ausgerichteten katholisch-systematischen Theologie der Gegenwart. Von daher sind konzeptionelle Defizite (z. B. in Sachen „somatische Realpräsenz“, „Wandlung“) zu einem gut Teil vorprogrammiert, um so auf den fachdisziplinären Diskurs selbst zurückzufallen. Hier hat sich ein Sprachspiel etabliert, dessen Leistungsfähigkeit seinerseits kritischer Aufarbeitung bedürfte, wie auch sein Hintergrundaussen noch viel zu wenig entschlüsselt ist.

K. OBENAUER

VECHTEL, KLAUS, *Eschatologie und Freiheit*. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Innsbrucker theologische Studien; Band 89). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014. 347 S., ISBN 978-3-7022-3419-5.

Hinter dem recht abstrakten Titel und dem ziemlich offenen Untertitel dieser Studie (Habilitationsschrift Mainz; Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2014) verbirgt sich ein sehr konkretes, höchst existenzielles Problem: Ist der Tod tatsächlich das Ende meiner Freiheitsgeschichte, in der ich mich durch meine Entscheidungen zu dem mache, als der ich dann nach Ende des irdischen Lebens vor Gott stehe, bereit, das ewige Leben zu empfangen oder eben nicht? Und bedeutet das dann ggf. auch, dass ein Mensch, der sich Gott und der Liebe gegenüber total verschlossen hat, für immer verloren ist (Hölle)? Oder gibt es für die menschliche Freiheit auch nach dem Tod – trotz der kirchlichen Lehre vom Tod als „Ende des Pilgerstandes“ und das heißt auch als „Ende jeder Umkehrmöglichkeit“ – noch die Chance, das „Vorzeichen“ des eigenen Lebens zu bestimmen, „ohne dass damit die Endgültigkeit der Lebensgeschichte in Frage gestellt [...] wäre“? (13). Verf. geht diesen Fragen im Gespräch mit den beiden großen deutschsprachigen Theologen des 20. Jhdts., K. Rahner und H. U. v. Balthasar, nach. Ihre diesbezüglichen Überlegungen und Aussagen werden im Rahmen ihrer zunächst jeweils kompakt dargestellten theologischen Gesamtentwürfe sorgfältig erhoben. Rahner geht hinsichtlich der Fragestellung der Studie von der These aus, dass es „unmöglich [ist], dass eine menschliche Freiheitsgeschichte über den Tod hinaus weitergeht“ (97). Doch unterscheidet er – im Blick auf die traditionelle Lehre vom Fegfeuer, d. h. von einer postmortalen Reinigung – zwischen der mit dem Tod gegebenen Endgültigkeit des in der Zeit Gewordenen *und* der eigentlichen Vollendung, in der der Mensch das, was er geworden ist, „ausreift“, „einholt“, „integriert“. Mehr noch: Das Fegfeuer „eröffnet den Raum [...] für eine postmortale Freiheitsgeschichte bei dem, dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war“ (123), etwa für Föten, Kleinstkinder, Demente usw. Für Rahner selbst ist dies aber eine „Ausnahme“. Doch setzen an diesem Punkt einige Theologen, auch der Verf., ein, um „angesichts der Tatsache, dass viele Menschen sterben, bevor sie zu einer reifen und begründeten Grundentscheidung gekommen sind“ (124), so etwas wie die Möglichkeit zu einer „eschatologischen Umkehr“ zu postulieren, mindestens in dem Sinne, dass postmortal „eine Stellungnahme des Menschen gegenüber Gott und der Wahrheit seines Lebens“ (127) zu erwarten ist. Allerdings kann es sich bei Rahner hier um keine Revision der im Leben getroffenen Endgültigkeit der Freiheit handeln, also um keine „Nachgeschichte“ nach der irdischen Zeit, sondern nur um ein Sichauszeitigen dessen, was in der irdischen Freiheitsgeschichte grundgelegt ist.

Dieses Auszeitigen könnte freilich – so Verf. in Weiterführung der Gedanken Rahners – als ein „Freiheitsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen verstanden werden“ (266).

Andere Akzente setzt v. Balthasar. *Zum einen* ist sein Denken zentriert um das Heildrama in Jesus Christus, in welchem die menschliche Freiheit radikal unterfasst wird vom trinitarischen Gott, dessen postmortales Gericht – nach v. Balthasar ein eminent personales, also freiheitliches Begegnungsgeschehen – alle als ein „heilhaftes“ und „läuterndes“ Geschehen erfahren werden. *Zum anderen* aber stellt sich damit die Frage: „Wie kann die christliche Theologie eine im unbedingten Heilswillen Gottes [...] begründete universale Hoffnung auf das Heil aller Menschen vertreten und zugleich an der menschlichen Freiheit gegenüber Gott festhalten?“ (152). Gibt es für einen Menschen, dessen Freiheit im Bösen festgefahren ist, noch einen neuen Anfang? Hier sucht v. Balthasar mit seiner spezifischen Deszensus-Lehre zu begründen, dass Gott nach dem Tod jedem Menschen, auch dem scheinbar Verlorenen, in der absoluten Schwäche und Ohnmacht seines Sohnes begegnet, um ihm, gewissermaßen als „eschatologisches Angebot“, das Geschenk „einer jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe“ zu machen (230 f.). Da es sich um ein „Angebot“ handelt, das in Freiheit anzunehmen ist, ergibt sich keine Apokatastasislehre als zwingende Konsequenz, wohl aber eine begründete Hoffnung auf das Heil aller. Allerdings bleibt in diesem Punkt bei v. Balthasar eine Reihe von Inkonzinnitäten und Unklarheiten, die Verf. herausstellt und diskutiert (240).

In einem Rückblick auf die gewonnenen Ergebnisse, die trotz einer gewissen Polartät der zwei Theologen doch hinsichtlich der Fragestellung der Arbeit konvergieren, stellt Verf. fest, dass für beide das postmortale Geschehen zwar ein „Freiheitsgeschehen“ ist, dass aber beide eine „eschatologische Umkehr“ im Sinne einer Revision der im Leben erfolgten Freiheitsentscheidung nicht für möglich halten. Hier gehen nun neuere Veröffentlichungen, denen Verf. sich in den letzten Abschnitten seiner Arbeit zuwendet, einen Schritt weiter. Doch bevor wir darauf eingehen, sei rückblickend auf den bisherigen Gang der Studie mit Nachdruck deren höchste Qualität herausgestellt: Mit großer Sorgfalt und zugleich mit hohem didaktischen Geschick sowie sprachlicher und stilistischer Klarheit werden die beiden Koryphäen der Theologie des 20. Jhdts. hinsichtlich des Themas befragt und dargestellt. Vor allem die einleitenden Gesamtskizzen beider Theologien sind wahre „Kabinetstückchen“, die – ganz abgesehen von der spezifischen Fragestellung der Studie – als kurzgefasste, sehr klare und einprägsame Einführungen in das Denken Rahners und v. Balthasars dienen können.

Doch stellt sich mir trotz dieser hohen Qualität eine grundsätzliche Frage: Warum wurden für die Fragestellung der Arbeit überhaupt Rahner und v. Balthasar als Bezugspunkte gewählt und warum machen sie den Hauptteil der Studie aus? Die Frage stellt sich deshalb, weil doch schon beim ersten Zusehen deutlich wird, dass bei den beiden Theologen die These vom Tod als „Ende des Pilgerstandes“, d. h. als jener Zeit, in der menschliche Freiheit sich auszeugen kann, einen offenbar unüberschreitbaren Fixpunkt bildet. Insofern steht bereits geradezu apriori fest, dass die Antwort auf die Fragestellung der Arbeit bei beiden – trotz aller „Elastizität“ ihrer Antworten und sich anbahnender neuer Perspektiven – eingeschränkt ist und nicht recht weiterkommen kann. Entsprechend geht Verf. am Ende seiner Studie dann auch auf einige neuere Entwürfe ein, die sich (1) nicht mehr so unbedingt an der These vom „Tod als Ende des Pilgerstandes“ orientieren und (2) einen postmortalen „Zeit-Raum“ postulieren, in dem es in Freiheit zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern kommen kann (oder eben nicht kommt), weil ohne ein solches interpersonales Versöhnungsgeschehen sich das Gericht Gottes über die menschliche Konfliktgeschichte hinwegsetzen würde. In diesen neueren Entwürfen stellt sich also neu die Frage: Gibt es nicht doch die Möglichkeit einer postmortalen Umkehr des Menschen? Diese Frage wird auch (und nicht nur einmal) vom Verf. gestellt, aber nach den langen, alles Weitere in den Schatten stellenden Ausführungen über Rahner und v. Balthasar in den letzten Teilen der Studie doch wohl nicht grundsätzlich genug behandelt. So vermisse ich das prinzipielle Aufwerfen der Frage: Kann überhaupt eine *endliche* Freiheit, sich endgültig festlegend, über ihr *unendliches* Geschick entscheiden? Phänomenologisch(!) lässt sich diese Endlichkeit an Fol-

gendem ablesen: Auch eine während der Lebenszeit sich total verweigernde Freiheit kann die Grundoption ihrer Verweigerung revidieren, bis der Tod einem solchen möglichen Bekehrungsprozess ein Ende setzt. Dies würde aber bedeuten, dass die Zufälligkeit des Todeszeitpunkts über das endgültige Geschick (mit)entscheiden würde. „Hätte“ dieser Mensch – so könnte man rasonieren – noch einige Zeit gelebt, „hätte“ er sich vielleicht doch noch anders entschieden. Die *Zufälligkeit* des Todes ist somit ein Indikator der Endlichkeit der Freiheit, die in der irdischen Lebenszeit nie eine wirklich endgültige Gestalt annehmen kann, sondern grundsätzlich stets auf Veränderungen hin offenbleibt. Ist aber denkbar, dass die Zufälligkeit des Todes (zumal dann, wenn man diese nochmals im Willen Gottes begründet sieht) letztlich darüber entscheidet, ob der Mensch mit gelungener oder misslungener Freiheitsentscheidung ins Gericht kommt und so dann zur positiven oder negativen Vollendung bestimmt wird? Wenn das alles nur schwer oder gar nicht denkbar ist, bekommt die Lösung von Magnus Striet und anderen Theologen (eine Lösung, die, wenn ich es recht verstehe, Verf. nicht ablehnt) eine hohe Plausibilität. Danach wartet Gott mit verbender Liebe und unendlicher Geduld unendlich lange auf eine ggf. auch erst nach dem Tod stattfindende Umkehr des Menschen als Voraussetzung dafür, dass dieser Anteil am ewigen Leben gewinnen kann. Dass Verf. solche und ähnliche Fragen zwar nicht eingehend behandelt, aber doch am Ende seiner Arbeit aufwirft und dringlich macht, gehört mit zu den schon oben gewürdigten positiven Seiten dieser bemerkenswerten Studie.

G. GRESHAKE

HOYE, WILLIAM J., *The Emergence of Eternal Life*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2013. 295 S., ISBN 978-1-10704-121-9.

Über viele Jahre hat der gebürtige Amerikaner William J. Hoye (= H.) in Münster Systematische Theologie gelehrt: zunächst an der dortigen Pädagogischen Hochschule und – als diese aufgelöst wurde – an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Obwohl er inzwischen Emeritus ist, publiziert er weiterhin rege. Sein neuestes Buch, *The Emergence of Eternal Life* überschrieben, ist der Eschatologie gewidmet. Es geht ihm zum einen um den Aufweis, dass es ein Leben nach dem Tod gibt; zum anderen möchte er die Relevanz dieses Punktes für das Hier und Jetzt zeigen (13).

H. verbindet fundamentaltheologische und dogmatische Überlegungen. Nach einer knappen Einleitung (Kap. 1: 1–12) diskutiert er zunächst verschiedene Gründe, die gegen ein Leben nach dem Tod angeführt werden können (Kap. 2: 13–76), um dann positiv darzulegen, was für die traditionelle christliche Lehre spricht (Kap. 3: 77–110). H. fasst diese dahingehend zusammen, dass das Leben nach dem Tod in der Einheit mit Gott besteht (14, 20f., 111). Diese Einheit beschreibt er näherhin als Schau, also im Sinne der *visio beatifica* (Kap. 4: 111–168). Dass diese Schau beseligend ist, verweist auf die Verknüpfung von Anthropologie und Theologie, d. h., Gott erfüllt das unter den Bedingungen von Raum und Zeit notwendigerweise unerfüllt bleibende menschliche Sehnen nach Glück und Wahrheit (Kap. 5: 169–179). Erfüllt sich die Zeit in der Ewigkeit, dann hat das Hier und Jetzt wirklich Bedeutung, weil es das Feld der Einübung und Vorbereitung ist. So ist das Verhalten des Menschen keineswegs unerheblich, sondern hat Ewigkeitsbedeutung (Kap. 6: 180–236). Wie eng Zeit und Ewigkeit christlichem Verständnis nach verwoben sind, zeigt sich nach Auffassung von H. schließlich im Konzept der leiblichen Auferstehung (Kap. 7: 237–275). Demnach ist die christliche Lehre nichts Abstraktes oder rein Theoretisches; vielmehr entspricht sie zutiefst dem Menschen (Kap. 8: 276f.).

H. hat eine systematisch-theologische Studie vorgelegt, die einen stringenten Gedankengang entfaltet. Verweise auf Sekundärliteratur und eine Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand fehlen entsprechend, geht es doch nicht um theologie- oder werkgeschichtliche Erörterungen. H. rekurriert bevorzugt auf Thomas von Aquin, Nicolaus Cusanus und Karl Rahner; immer wieder verweist er ferner auf Carl Friedrich von Weizsäcker. Diese Autoren kommen ausführlich zu Wort, während evangelische Theologen wie beispielsweise Karl Barth, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel fehlen. Mehrfach, vielleicht ein wenig unvermittelt, wird hingegen der *Katechismus der katholischen Kirche* angeführt (155, 217, 263f.). Unklar bleibt allerdings, warum und inwieweit die genann-

ten Autoren eigentlich Autorität beanspruchen können. Wenn H. mutmaßt, Karl Rahner hätte bestimmte Aussagen getroffen, weil sie dem ähneln, was Thomas lehrt (86), dann unterstellt er, dass dem Aquinaten eine prinzipiell exponierte Stellung zukommt, sein Denken einen unbedingten Referenzpunkt darstellt. Ist dem aber wirklich so? Unter welchen Bedingungen denn? Hier wäre es hilfreich gewesen, hätte Hoye seine Prämissen expliziert. So wirkt es mitunter, als reformuliere er in Manier der Manualien des 19. und 20. Jhdts. ein letztlich thomistisches Verständnis von Eschatologie. Statt eine Verkehrung des rechten Theorie-Praxis-Verhältnisses in der Moderne zu bedauern und die Kontemplation von Wahrheit als Höchstform des Lebens zu preisen (122–129), wäre zu klären, wie der Glaube seinem Inhalt nach unter den gegebenen Erkenntnisbedingungen artikuliert werden kann. Es fehlt die Anbindung an die aktuelle Debattenlage innerhalb der neueren Dogmatik, sogar der katholischen. *The Emergence of Eternal Life* führt dabei eigentlich vor, dass die scholastische Tradition wichtige Impulse für die heutige theologische Urteilsbildung bereithält und darum nicht einfach übergangen werden darf. Zudem macht das Buch deutlich, wie sehr sich die Wahrnehmung des Zeitlichen ändert, wenn mit dem Ewigen gerechnet wird. Das ist gerade in ethischer Hinsicht bedeutsam und angesichts der zahlreichen politischen wie ökonomischen Krisen der Gegenwart höchst aktuell. Bei der Eschatologie handelt es sich um keine Spekulation über das Jenseits, sondern es geht um das Hier und Jetzt.

B. DAHLKE

HANDBUCH PFINGSTLICHE UND CHARISMATISCHE THEOLOGIE, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von *Jörg Haustein* und *Giovanni Maltese*. Mit einem Vorwort von *Michael Bergunder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 563 S., ISBN 978-3-525-52201-1.

Das Aufkommen der Pfingstbewegung vor rund einem Jhd. hat das konfessionelle Gefüge des Christentums dauerhaft verändert: Seriöse Hochrechnungen gehen davon aus, dass in rund zehn Jahren bereits ein Drittel der Christen weltweit den Pfingstkirchen angehören wird. Die etablierten Kirchen ignorierten diese Entwicklung zunächst weitgehend oder kritisierten den „Proselytismus“ und das aggressive Auftreten der Pfingstgruppen. Papst Benedikt XVI. warnte bei seinen Reisen in die Länder des Südens, in denen rund 80 Prozent der Pfingstchristen und Charismatiker leben, immer wieder vor deren „simplen Botschaften“ und gefühlsbetonten liturgischen Feiern. In Anbetracht der pastoralen Praxis einiger Pfingstgruppen mögen kritische Anfragen durchaus berechtigt sein. Jedoch scheint eine auf dem Gefühl der Überlegenheit basierende pauschale Ablehnung des Pfingstchristentums nicht angemessen. Deutliche Zeichen setzte Papst Franziskus, als er im Juni 2014 bei einem Treffen mit rund 200 Pfingstlern die evangelikalen Christen um Vergebung für Übergriffe und Verunglimpfungen durch Katholiken bat.

Jenseits aller Gesten aber stellt der Austausch auf theologischer Ebene einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der Pfingstkirchen dar. Der Heidelberger Theologe und Religionswissenschaftler *Michael Bergunder* nennt in seinem Vorwort (11–13) zu dem hier besprochenen Handbuch, in dem er auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit der weltweiten pfingstlichen und charismatischen Bewegung eingeht, das „nur schleppend in Gang kommende theologische Gespräch zwischen pfingstlichen und protestantischen Kirchen im deutschsprachigen Raum“ als eines der wichtigsten Desiderate. Vielfach würde gar behauptet, dass es „in der Pfingstbewegung keine den etablierten Kirchen entsprechende Theologie gäbe“ (11).

Die deutschsprachige Theologie ist von dem lebhafteren theologischen Austausch im anglophonen Bereich weitgehend abgekoppelt, was u. a. mit der zahlenmäßig (noch) unbedeutenden Größe und der eher praktisch als theologisch-akademisch orientierten pastoralen Ausbildung in den Pfingstkirchen zusammenhängen dürfte. Auch wissenschaftssoziologische/-strukturelle Aspekte dürften eine Rolle spielen: Die relevanten Publikationen erscheinen in Englisch, einschlägige wissenschaftliche Zeitschriften werden nicht überall vorgehalten, Theologie wird an konfessionellen Fakultäten gelehrt und studiert, so dass es für pfingstliche Theologen schwierig ist, dort Fuß zu fassen. Etc.

Um den Dialog zwischen pfingstlicher und nichtpfingstlicher akademischer Theologie im deutschen Sprachraum zu fördern, haben die beiden evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler *Jörg Hausteine* (London) und *Giovanni Maltese* (Heidelberg) die mühsame Aufgabe übernommen, ein Handbuch der pfingstlichen und charismatischen Theologie zu erstellen, das „eine Art vorläufige und einführende Zustandsbeschreibung des theologischen Diskurses der englischsprachigen pfingstlich-theologischen akademischen Landschaft bieten [soll], um deren Rezeption zu befördern“ (17). Zu diesem Zweck haben die Herausgeber insgesamt 17 Beiträge namhafter und einflussreicher pfingstlicher und charismatischer Theologen ausgewählt und ins Deutsche übersetzt. Es handelt sich hierbei um Beiträge aus den Jahren 1993 bis 2010, die in englischer Sprache in Sammelbänden oder Zeitschriften erstveröffentlicht wurden.

Die Artikel stammen von Theologinnen und Theologen pfingstlicher oder charismatischer Prägung, die – mit einer Ausnahme – alle an nordamerikanischen oder britischen Einrichtungen tätig sind. Viele von ihnen haben ihre theologische bzw. philosophische Ausbildung an renommierten Universitäten absolviert und sind bzw. waren in Leitungsgremien ihrer Kirchen tätig.

Da eine Systematisierung der neueren Debatten innerhalb der Pfingsttheologie bisher fehlte, kam den Herausgebern die schwierige Aufgabe zu, zentrale Themenfelder des theologischen Diskurses zu identifizieren. Sie orientieren sich bei ihrer Auswahl und Gliederung mithin nicht an der gängigen Systematik des theologischen Fächer- und Themenkanons, sondern an „Debatten und Themen, die aus Sicht der Herausgeber relevant für etablierte theologische Fragestellungen sind und darin zugleich neue Perspektiven eröffnen“ (17). Ziel der Herausgeber ist mithin nicht die „Repräsentativität bezüglich der großen Bandbreite pfingstlicher Theologien [...], insbesondere hinsichtlich der theologisch wenig interessanten Extreme der Bewegung“. Das Anliegen besteht vielmehr darin, „für große Gebiete der Theologie [zu] zeigen, wie pfingstliche Theologen die etablierte Theologie mit originellen und akademisch fundierten Beiträgen bereichern können“ (17).

Die ausgewählten Beiträge gruppieren sich somit um folgende Themenfelder: Hermeneutik und Exegese; Geschichte und Identität; Pneumatologie und Soteriologie; Geist-Erfahrung und Glossolie; Ethik und soziale Gerechtigkeit; Ekklesiologie und Ökumene sowie Mission, Eschatologie und interreligiöser Dialog. Für die einzelnen Themenfelder wurden Texte ausgewählt, die exemplarisch für relevante pfingsttheologische Positionen stehen. Wo es sich anbot, wurde anhand der Textauswahl das Spektrum der vertretenen Positionen aufgezeigt. Bei der Durchsicht der einzelnen Kapitel zeigt sich dem Leser deutlich das, was der den Assemblies of God angehörende Theologe *Steven M. Studebaker* in seinem Beitrag zur pfingstlichen Soteriologie und Pneumatologie schreibt: „Pfingstliche Theologen bemühen sich [...], eine dezidiert pfingstliche Theologie zu entwickeln. Diesem Bestreben geht die Erkenntnis voraus, dass sich Pfingstler im Großen und Ganzen darum bemüht haben, ihre pneumatologischen Anliegen mit den geerbten theologischen Paradigmen auszudrücken, die für ihre Zielsetzung jedoch ungeeignet sind; daher rührt das Bedürfnis nach einer *pfingstlichen* Theologie“ (211). Die *Propria* pfingstlicher Theologie kommen am deutlichsten in jenen Beiträgen zur Geltung, die sich etwa mit pneumatologischen Fragen, mit der Bedeutung der Glossolie und der Geisttaufe befassen.

Einige Schlaglichter mögen genügen, um das Spektrum der abgehandelten Themen zu beleuchten: In welchem Verhältnis stehen die historisch-kritische Methode und der spirituell-vorkritische Umgang mit biblischen Texten? Wie soll mit dem Spannungsverhältnis von Historizität/Faktizität und Wahrheit biblischer Aussagen umgegangen werden? Wie ist die Zungenrede einzustufen? Kann sie als sakramentales Zeichen der Gegenwart Gottes gesehen werden? Ist sie ein physischer Anfangsweg der Geisttaufe oder eine Geistesgabe? Wie kann ein kirchliches Selbstverständnis, das über die konkrete Gemeindeebene hinausgeht, entwickelt und begründet werden? Etc.

Zur besseren Verortung und Kontextualisierung dieser und vieler weitere Fragen stellen die *Herausgeber* den 17 Einzelbeiträgen eine äußerst kenntnisreiche Einleitung (15–65) voran, in der sie auf der Basis der in den vergangenen beiden Jahrzehnten erschienenen Monographien und Herausgeberschriften einen Überblick über die aktuel-

len pfingstlich-theologischen Debatten und Ansätze bieten. Schon diese Gesamtschau nötigt dem Leser größte Hochachtung ab. Hilfreich ist weiterhin die ausführliche Bibliographie (491–522), die sich an der thematischen Gliederung des Bandes orientiert und somit den Zugang zu den zentralen Werken der einzelnen Themenfelder erleichtert. Abgerundet wird das Handbuch durch ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister (527–563).

Die Herausgeber haben mit diesem Werk in mehrfacher Hinsicht eine Pionierleistung erbracht: Es ist ihnen gelungen, die komplexen theologischen Debatten innerhalb der in sich heterogenen Pfingstbewegung zu systematisieren und zentrale Themenfelder zu identifizieren. Die Pionierleistung besteht weiterhin darin, exemplarische Texte zu verschiedenen Positionen auszuwählen, zusammenzustellen und sie der deutschsprachigen Theologie durch Übersetzung und Bündelung zugänglich zu machen. Schließlich ist ein besonderer Verdienst darin zu sehen, dass die Herausgeber die einzelnen Texte in ihrer Einführung kontextualisieren und im Gesamt der pfingsttheologischen Debatte verorten. Man kann sich dem von Michael Bergunder in seinem Vorwort geäußerten Wunsch nur anschließen, „dass mit diesem Band das Gespräch zwischen pfingstlicher und nicht-pfingstlicher akademischer Theologie in Deutschland überhaupt erst einmal in Gang kommt“ (13).

Nach dem Erscheinen dieses Buches kann niemand mehr behaupten, dass „die Pfingstler keine Theologie hätten“ (13). Gleichwohl gilt es zu bedenken, was der presbyterianische Theologe *Timothy B. Cargal* (107–109) schreibt, nämlich dass es vielfach eine Diskrepanz zwischen akademischer Pfingsttheologie und der Praxis der Prediger in den Ortsgemeinden gebe, die dieser oftmals skeptisch gegenüberstünden. Auch vor diesem Hintergrund wäre ein intensiverer theologischer Austausch wünschenswert, der die akademische Pfingsttheologie stärken und ihre Akzeptanz und Relevanz innerhalb der pfingstlichen und charismatischen Bewegung erhöhen würde. V. STRASSNER

#### 4. Praktische Theologie

NEUBAUER, OTTO, *Mission Possible*. Das Handbuch für die neue Evangelisation. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2013. 272 S./farb. Abb., ISBN 978-3-86744-157-5.

Auf den ersten Untertitel folgen noch drei weitere: Kursbuch für missionarische Schulungsprozesse in Gemeinden und Gruppen – Beispiele und Erfahrungen aus Gemeinde- und Stadtmissionen – Reflexionen zu den neuen Missions- und Dialog-Herausforderungen in der gegenwärtigen Gesellschaft. – Zu Anfang steht ein kurzes und sehr persönliches Vorwort von Kardinal Schönborn, der sich selbst ins Missionieren hat „herauslocken“ lassen; danach (8–21) ein „persönliches Zeugnis“ des Verf.s, das er 2011 Benedikt XVI. und dessen Schülerkreis in Castel Gandolfo vorgetragen hat. Schließlich geben zwei Seiten eine Hinführung. Der Stoff ist in sechs Kapitel gegliedert; eine zweite Gliederung (K1–K8), einzelnen Kapiteln oder Unterkapiteln zugeteilt, verweist auf Materialien zu einem zehnteiligen Missionskurs (168–177 beschrieben).

I. Warum eigentlich Mission? Es gilt, das Glück mit anderen zu teilen. Die Liebe des Vaters sendet den Sohn (allerdings besser mit einer Botschaft als [32] Nachricht), und der sendet uns (nicht etwa bloß Paulus). Das Konzil hat wiederholt davon als der eigentlichen Aufgabe der Kirche gehandelt, aber trotz *Evangelii Nuntiandi* Pauls VI. ohne größere Wirkung. Der zentrale Inhalt der Botschaft ist der Anbruch von Gottes Reich, zum Heil der Menschen, und der entscheidende Weg ist das Zeugnis von Leben und Glauben in Gemeinschaftlichkeit. –

II. Wie geht heute Mission? Als Dialog. Das Konzil ruft die Kirche zu einem neuen Selbstverständnis: statt Herrin Dienerin der Menschheit, im Sinne von Jesu Mitleid mit der Misere des Menschen. Liebe und Achtung ersetzen Belehrung und Überberedung durch den Austausch von Erfahrungen und Fragen. Wahrheit ist nicht Eigentum [gar Besitz], sondern wird empfangen und weitergeschenkt (62: Marthe Robin über ihren Kinderkatechismus: darin sei keine Liebe). – III. Welchen Geist braucht solche Mission?

Vertrauen auf den Hl. Geist, Wahrhaftigkeit, Einheitsbemühen, Dienstfeier. Kernpunkt: Barmherzigkeit. Ein missverständliches Wort, das auf Unverständnis der „Gerechten“ trifft, schon bei Jesus selbst, heute in einer unbarmherzigen Gesellschaft, die die Kirche leicht auf eine Moral-Institution reduziert (78–81: Versuch am Beispiel der Abtreibung). Es geht (Joh 15,15) um unvoreingenommenen Aufbau von Freundschaft.

IV. Welche Beispiele helfen? (90–193). Hier wird berichtet, wie die „Gemeinschaft Emmanuel“ und an ihren Evangelisationsschulen ausgebildete junge Leute ein neues lebendiges Miteinander mit Pfarrgemeinden erreicht haben, von der einjährigen Vorbereitung bis zur Durchführung in zwei Grundrichtungen: Die Kirche macht sich auf den Weg zu den Menschen (Hausbesuche, Straßenmission, Hauskreise, Schulbesuche, Treffen in Cafés, Banken, Diskotheken, Geschäften ...) – Die Menschen werden eingeladen in die Kirche („Offene Kirche“, Aussprache (Anhören) über Glück und Kummer, Gebet miteinander, Anbetung, neue Gottesdienstformen ...). Hilfreich sind Schautafeln zu Organisation und Leitung, Programmraaster mit konkreten Anleitungen und Tipps für die einzelnen „Bausteine“, vom Hausbesuch bis zum Glaubens-Dinner bei Freunden oder Straßenfesten, der „Valentinsaktion“ (Liebesbriefe von Gott) sowie Treffen mit Armen und Kranken und eigenen Missionsgottesdiensten ... Schließlich geht es um das ermutigende Experiment von großen Stadtmissionen in Wien (2003), Paris (2004), Lissabon (2005), Brüssel (2006) und Budapest (2007).

V. Wer trägt heute diese Mission? Ernstliche Anfragen an die amtliche Kirche: „Vom hohen Ross steigen“ (196). „Wie sehr hat die Kirche selbst den Aufruf zu einer tiefgreifenden Umkehr in sich aufgenommen?“ (197). Aufbruch aus den geschlossenen Milieus. In der Tat sollte es eher absichtslos um die Menschen gehen als um Platz und Einfluss der Kirche in der Gesellschaft (203). Der seelsorglichen Anthropozentrik: „Christus hat sein Leben am Kreuz für die Menschen (!) hingegeben – in Gehorsam zum Vater“, gäbe ich doch gern einen Stubser in Richtung Theo-/Patrizentrik (unter Verweis auf die Gebets-Innigkeit zwischen Vater und Sohn [Joh 17], so sehr beide offenbar nichts anderes füreinander haben als just uns). Nicht zuletzt steht eine neue missionarische Gemeinsamkeit von Laien und Klerikern an, in gegenseitigem Dienst, gegen Klerikalismus und Machtdenken auf beiden Seiten [oder ginge es eher um die Spannung von „Volk“ und Amt? Wobei zu ersterem auch der „gewöhnliche“ Klerus zählt und mit letzterem nicht der Bischof gemeint ist, sondern die Ordinarie]. Stichwort Entweltlichung. – VI. Welche Rolle kann das Christentum in Europas Gesellschaft spielen? Das Werte-Vakuum wächst; Wahrheitssuche und Herzensbildung; Vom Vater-Gott her sind alle Menschen Geschwister, alle Menschen und Völker gleich; Verzeihung könnte den Teufelskreis der Feindschaft sprengen; die Schöpfungsbotschaft dem vergreisenden Europa neue Lebensfreude schenken. – Ein Anhang bringt Dankberichte zu Gemeindefeldmissionen, in Auswahl eine Vorstellung von Glaubens- und Missionskursen (auch in der evangelischen Kirche), ein Gebet um Barmherzigkeit (nach Texten von Sr. Faustyna), zuletzt ein Verzeichnis verwendeter und weiterführender Literatur.

Ein praktisches Handbuch, kein wissenschaftliches Werk, aber eines, auf das für Praxis wie Theorie auch hier mit Dank und nachdrücklicher Empfehlung hinzuweisen ist.

J. SPLETT

PATZELT, WERNER J. / BACK, GERLINDE, *Agape*. Sinn und Form einer ökumenischen Laienliturgie. Frankfurt am Main: Verlag und Vertrieb der action 365 2014. 158 S., ISBN 978-3-941290-29-7.

Die Kirchen haben es in unserer Zeit und in unseren Breiten nicht leicht. Das trifft für die katholische Kirche ebenso zu wie für die evangelische; denn sie haben ihren Weg in einer weitgehend säkularen Gesellschaft zu finden und zu gehen. Diese ist durch Optionen bestimmt, die viele der überlieferten Formen des kirchlichen Lebens und des gläubigen Sprechens haben erschaffen lassen. So befinden sich die Kirchen in einer Situation der Schwäche. Sie zeigt sich – in der katholischen Kirche, die die Verf. des vorliegenden Buches nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend im Blick haben – auch darin, dass die Zahl der Priester, die ein einigermaßen flächendeckendes Gottesdienstangebot gewährleisten könnten, stark zurückgegangen ist und weiter abnehmen wird. Dies ist einer der

situationsbedingten Gründe dafür, dass der Einsatz christlicher Laien zur Weitergabe des Glaubens und zur Gestaltung kirchlich bestimmten Lebens ganz neu dringlich geworden ist.

Eine seit einigen Jahrzehnten existierende geistliche Bewegung von katholischen und evangelischen Christen, die ihren laikalen und ökumenischen Charakter immer stark betont hat, läuft unter dem Namen „action 365“. Ihre Mitglieder leben aus der täglichen Begegnung mit dem in der Bibel aufbewahrten Wort Gottes und bezeugen ihren Glauben in diakonischen Taten. In dieser „action 365“ ist vor einigen Jahrzehnten aufgegriffen und dann immer wieder gelebt worden, was die Christen der Urkirche schon praktizierten: die Liturgie der Agape. Die Erfahrungen, die sich daraus ergaben, haben die Verf. dieses Buches ermutigt, die „ökumenische Laienliturgie“ der Agape tief zu durchdenken und dann mit dem Ziel darzustellen, dass sich auch andere Gruppen christlicher Laien für eine solche Praxis öffnen. Dabei war es ihnen wichtig, die „Agape“ so zu konzipieren, dass sie sich in das nicht in Frage gestellte Gefüge der (katholischen) Kirche und ihrer Theologie sowie Liturgie einpasst. Es wird lediglich an die noch nicht genügend ausgeschöpften Potenziale der Laien appelliert. Sie können und sollen neu aktiviert werden. Eine eigene Weise, dies zu tun, ist die Feier der Agape. Es liegt den Verf. daran, ihren Sinn so zu bestimmen, dass Überschneidungen mit der Feier der Eucharistie vermieden werden. Dabei betonen sie, dass die Agape als eine eigenständige liturgische Feier zu begehen ist und also nicht als ein gut gemeintes Anhängsel an einen eucharistischen Gottesdienst verstanden werden soll.

Die Agapefeier hat eine lockere, gleichwohl nicht ins Ungefähre zerfließende Form. Sie hat einen konkreten Anfang sowie ein konkretes Ende. Sie hat zwei Schwerpunkte: das Gespräch und das Mahl. Das Gespräch gilt dem Austausch über die Glaubenserfahrungen, beim Mahl werden Brot und Wein geteilt und verzehrt. Die Anwesenden werden durch eine zuvor bestimmte Person durch die Feier geleitet. Sie sorgt sich um einen geordneten Verlauf. Bei all dem wird sorgfältig darauf geachtet, dass die Grenzen zur sakramentalen Eucharistiefeier, der ein geweihter Priester vorsteht, nicht verletzt werden.

Das Buch stammt aus einem stets spürbaren Einsatz für die in ihm vorgestellte Praxis der Agape und ist gleichzeitig historisch und theologisch bemerkenswert solide erarbeitet. Das ist umso mehr zu würdigen, als seine Verf. nicht als Fachtheologen tätig sind. Sie haben das gar nicht magere Spektrum der einschlägigen Literatur zum Thema Agape, ihre Geschichte, ihre Bedeutung für das Leben der Kirche, durchgearbeitet und ausgewertet. Zugleich beziehen sie ihre eigenen Positionen, die freilich in inzwischen langjährigen Erfahrungen verwurzelt sind. Ein langes Kapitel im vorliegenden Buch – „Die Geschichte der Agapefeier: Umstände und Erbe“ (43–85) – gilt der sorgfältigen Auswertung der neutestamentlichen und dann patristischen Quellen, aus denen erkennbar wird, dass es in der frühen Christenheit eine erstaunlich entfaltete Praxis der Agapefeiern gab. In vielem berührten sie sich mit Praktiken, die in den antiken Kulturen nicht unbekannt waren. Die Autoren geben auch über die Ursachen Rechenschaft, die dazu führten, dass die Agapefeiern in der Kirche zurückgingen; der eucharistische Gottesdienst in seiner sakramentalen Gestalt und unter der Leitung eines geweihten Priesters besetzte mehr und mehr das Feld des gemeinsamen Feierns des Gedächtnisses Jesu. Zwei weitere Kapitel des Buches gelten der heutigen Praxis der Agapefeiern – „Agapefeiern heute“ (87–105) und „Die Praxis der Agapefeier“ (107–135). Hier wird erneut empfohlen, diese Feiern so zu platzieren, dass ihre Eigenständigkeit erkennbar bleibt. Die Verf. setzen sich von Vorschlägen, die vereinzelt umgesetzt wurden oder in einschlägigen Veröffentlichungen empfohlen werden, nachdrücklich ab. Aber sie geben Hinweise auf die ganz praktische Durchführung von Agapefeiern: Wie laufen sie ab? Wie sollen die Räume, in denen sie stattfinden, geordnet sein? Welche Art von Musik und Gesang soll die Gespräche umrahmen? Wie lassen sich die Aufgaben der beim Agapemahl Anwesenden sinnvoll aufteilen? Worauf ist zu achten, damit die Grenzen zwischen der Agapefeier und der Eucharistiefeier nicht undeutlich werden?

Was die Autoren in ihrem Buch vorlegen, verdient eine breite Beachtung. Und es wäre zu wünschen, dass ihr Anliegen ein konkretes Echo in der Kirche fände – darin, dass in dieser und der kommenden Zeit die (ökumenische) Laienliturgie der Agape neu

entdeckt und von vielen tatsächlich gefeiert wird. Es sei abschließend noch gewürdigt, wie lebendig und geschmackvoll das Buch graphisch gestaltet ist: im Format, in den Farben, in den Schrifttypen, in den Bildern. Man erkennt die Hand des Graphikers G. Pott aus Wiesbaden. W. LÖSER SJ

HEIDL, SABINE, *Psychische Störungen und ihre Begutachtung im Ehenichtigkeitsprozess* (Adnotationes in ius canonicum; 48). Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 218 S., ISBN 978-3-631-59163-5.

Die wohl am häufigsten zitierte und kommentierte und im Eheprozess verwendete Rechtsvorschrift des CIC/1983 dürfte c. 1095 sein, der folgendermaßen lautet: „Unfähig, eine Ehe zu schließen, sind jene: 1° die keinen hinreichenden Vernunftgebrauch haben; 2° die an einem schweren Mangel des Urteilsvermögens leiden hinsichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und zu übernehmen sind; 3° die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen nicht imstande sind.“ Die Nrn. 1 und 2 behandeln die Eheschließungsunfähigkeit, die Nr. 3 die Eheführungsunfähigkeit. (Eine Statistik der Deutschen Bischofskonferenz von 2005 ergab, dass sich 43 % der Klagegründe in der ersten Instanz auf c. 1095 bezogen. Vgl. 28 A. 55.)

Dass Sabine Heidl (jetzt: S. Konrad), die sich die Vorschrift des c. 1095 noch einmal vornimmt, durchaus zu neuen Ergebnissen kommt, hängt damit zusammen, dass die Autorin die alten kanonistischen „Trampelpfade“ verlässt und sich resolut auf den Sachverständigenbeweis und (damit zusammenhängend) auf Psychologie und Psychiatrie der Ehe einlässt. Doch nun der Reihe nach.

Das vorliegende Buch (ursprünglich eine Dissertation an der theologischen Fakultät der Ludwig Maximilians-Universität München bei Elmar Güthoff) hat vier (ungleich lange und verschieden wichtige) Teile. Teil 1 (Der Sachverständigenbeweis in CIC und DC, 15–26) stellt den Sachverständigen vor. Der CIC/1983 und die Instruktion „Dignitas Connubii“ (= DC) von 2005 sehen in allen Fällen, in denen die fachliche Kompetenz des jeweils für die Angelegenheit zuständigen Richters überstiegen wird, (öffentliche) Sachverständige zur Unterstützung vor, so auch speziell in Fällen der psychischen Eheunfähigkeit gemäß c. 1095, in denen Sachverständige des medizinischen und psychologischen Fachs konsultiert werden (c. 1680; Art. 203, § 1 DC). Der Sachverständige soll nicht nur in seinem Fachgebiet kompetent sein, sondern DC stellt auch generelle Anforderungen im Hinblick auf seine „religio“ und seine „honestas“. Der Sachverständige muss also den Prinzipien der christlichen Anthropologie folgen (vgl. 25). Es liegt in der Hand des Richters, einen oder mehrere Sachverständige zu bestellen.

In Teil 2 des vorliegenden Buchs (27–38) wird die psychische Eheunfähigkeit beschrieben. Der c. 1095 normiert die beiden Arten der Eheschließungsunfähigkeit (Nr. 1 und 2) und die Eheführungsunfähigkeit (Nr. 3). Personen, die aufgrund von Geisteskrankheit oder schwerer Geistesstörung zum Zeitpunkt der Eheschließung keinen Ehekonsens leisten können, sind eheschließungsunfähig (c. 1095, 1°). Eine weitere Art der psychischen Eheschließungsunfähigkeit normiert c. 1095, 2°, in dem es heißt, dass jene, die an einem schweren Mangel des Urteilsvermögens hinsichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und zu übernehmen sind, leiden, unfähig sind, eine Ehe zu schließen. In c. 1095, 3°, geht es (im Gegensatz zu c. 1095, 1° und 2°), wie bereits angeführt, nicht um die Eheschließungsunfähigkeit, sondern um die Eheführungsunfähigkeit. Wer aus Gründen der psychischen Beschaffenheit wesentliche Pflichten der Ehe zu übernehmen nicht im Stande ist, kann keinen gültigen Konsens abgeben. – Zwischenruf des Rez.: Ich habe Schwierigkeiten mit dem folgenden Satz der Autorin: „Obwohl in den Fällen der Eheführungsunfähigkeit gemäß c. 1095, 3° der Ehewille einwandfrei sein kann, ist der Konsens rechtsunwirksam, wenn die wesentlichen ehelichen Pflichten nicht erfüllt werden können“ (36). Läuft dieser Satz nicht auf die Behauptung hinaus: Obwohl der Ehewille (Konsens) einwandfrei sein kann, ist der Ehewille (Konsens) rechtsunwirksam? Dies wäre wohl nur dann möglich, wenn es sich bei c. 1095, 3° nicht um einen Willensmangel handeln würde, sondern um ein Ehehindernis.

In Teil 3 des Buches (39–62) geht es um die psychologischen und psychiatrischen Gutachten. Der Richter hat im jeweiligen Fall von möglicher psychischer Eheunfähigkeit zu entscheiden, ob er einen psychologischen oder einen psychiatrischen Sachverständigen heranzieht. Für die Gutachten in Eheprozessen sind vor allem die psychiatrischen Gebiete der Psychopathologie und der Neurologie relevant. In der Psychiatrie und der Psychotherapie haben sich zwei Systeme (das DSM-IV und die ICD-10) zur Klassifikation psychischer Erkrankungen durchgesetzt. Sie sind die derzeit weltweit gültigen psychiatrischen Klassifikationssysteme.

Bis hierher sind die Ausführungen von Heidl naturgemäß recht abstrakt. Das ändert sich nun in Teil 4 des Buchs (63–196), in dem die folgenden elf psychischen Störungen (in concreto) abgehandelt werden:

1. Substanzmissbrauch und Abhängigkeiten (63–97). Sowohl die physischen als auch die psychischen Abhängigkeiten werden durch *Substanzen* ausgelöst. Bei der physischen Abhängigkeit wird die Substanz exogen dem Körper zugeführt, die psychische Abhängigkeit wird durch einen endogenen Suchtstoff ausgelöst, der im Körper selbst ausgeschüttet wird. Die Gedanken und das Verlangen des Abhängigen konzentrieren sich in beiden Fällen bewusst oder unbewusst auf das entsprechende Suchtmittel oder die entsprechende Suchthandlung. Alkohol- und Drogenkonsum können je nach Einzelfall jede der drei Arten der psychischen Eheunfähigkeit gemäß c. 1095 bewirken. Bei zum Zeitpunkt der Eheschließung vorliegender Spiel-, Arbeits- oder Internetsucht können möglicherweise die Eheschließungsunfähigkeit gemäß c. 1095, 2° und die Eheführungsunfähigkeit gemäß c. 1095, 3° vorliegen.

2. Persönlichkeitsstörungen (97–117). Persönlichkeitsstörungen äußern sich durch extrem ausgeprägte Verhaltensweisen, die als sozial unangemessen wahrgenommen werden und die Lebensqualität des Betroffenen erheblich beeinträchtigen. Sie weisen vielfältige Manifestationen auf. Der Vernunftgebrauch der Personen mit Persönlichkeitsstörungen ist nicht beeinträchtigt, so dass die Eheschließungsunfähigkeit gemäß c. 1095, 1° nicht in Betracht kommt. Bezüglich der Eheunfähigkeit kommen bei Persönlichkeitsstörungen ausschließlich die psychischen Eheunfähigkeiten gemäß c. 1095, 2° und 3° in Frage.

3. Affektive Störungen (117–126). Krankhafte Veränderungen der Stimmung, die sich zwischen tiefster Niedergeschlagenheit (Depression) bis hin zur Hochstimmung (Manie) bewegen, werden als affektive Störungen bezeichnet. Menschen mit Depressionen bezweifeln ernsthaft, dass sich ihr extrem niedergeschlagener Zustand jemals verändern wird, während manische Personen von maßlosem Optimismus und Größenideen geradezu überwältigt sind. Bei den bipolaren Störungen wechseln sich manische und depressive Phasen ab. Hinsichtlich der Ehefähigkeit gelten für Depression, Manie und die bipolaren Störungen, dass sowohl der mangelnde Vernunftgebrauch (c. 1095, 1°), die mangelnde Freiheit für die Entscheidung zur Eheschließung und das mangelnde Urteilsvermögen (c. 1095, 2°) als auch die Eheführungsunfähigkeit (c. 1095, 3°) in Betracht kommen können.

4. Psychoaffektive Unreife (126–131). Von psychoaffektiver Unreife spricht man, wenn eine Person im affektiven Bereich ihr entsprechendes Entwicklungsalter nicht erreicht hat. Diese Unreife kann sowohl allein als auch zusammen mit anderen Störungen auftreten. Hinsichtlich ihrer Symptome (dependentes Verhalten; Unfähigkeit, Gefühle, Triebe und Leidenschaften zu beherrschen; gestörtes Sozial- und Beziehungsverhalten) könnte die psychoaffektive Unreife der sogenannten infantilen Persönlichkeitsstörung entsprechen. Es ist davon auszugehen, dass die Unreife den Vernunftgebrauch (c. 1095, 1°) nicht beeinträchtigt. Die Entscheidungs- und Willensfreiheit, die innere Freiheit und die Fähigkeit zum Abwägungsprozess (c. 1095, 2°) sowie die Fähigkeit zur Erfüllung der wesentlichen ehelichen Pflichten (c. 1095, 3°) können durch die Unreife allerdings erheblich beeinträchtigt sein.

5. Wahnhafte Störungen (131–137). Ein Wahn ist eine inhaltlich falsche, krankhaft entstandene und die Lebensführung beeinträchtigende Überzeugung, an welcher der Betroffene beharrlich festhält, obwohl sie mit den bisherigen Erfahrungen und der nachprüfbaren Realität unvereinbar ist. Unter einem Wahn versteht man also eine unkorrigierbare falsche Beurteilung der Realität, die das Leben des Betroffenen bestimmt. Heidl

zählt 13 verschiedene Formen von Wahn auf. Allgemein bekannt sind wohl der Verfolgungswahn, der Größenwahn und der Eifersuchtswahn. Der Vernunftgebrauch ist bei einer wahnhaften Störung normalerweise nicht beeinträchtigt, so dass sich schlussfolgern lässt, dass der c. 1095, 1° im Eheprozess eher nicht in Frage kommt. Hinsichtlich des mangelnden Urteilsvermögens (c. 1095, 2°) ist zu unterscheiden, ob die entsprechende Wahnvorstellung Auslöser für den Ehemangel ist oder nicht. Auch die Eheführungsunfähigkeit (c. 1095, 3°) kann durch eine wahnhafte Störung beeinträchtigt sein.

6. Homo- und Bisexualität (138–144). Die Homo- und Bisexualität werden zwar nicht mehr als psychische Störungen klassifiziert, sind aber dennoch für die psychische Eheunfähigkeit relevant, da sie dem christlichen Eheverständnis widersprechen. Der c. 1095, 1° kann bei der Homo- bzw. Bisexualität nicht in Frage kommen, da diese sexuellen Neigungen den Vernunftgebrauch in keiner Weise beeinträchtigen. Auch das Urteilsvermögen hinsichtlich einer Eheschließung (c. 1095, 2°) ist nicht unbedingt beeinträchtigt. Bei Homosexuellen, die keine oder fast keine psychosexuellen Reaktionen auf das andere Geschlecht zeigen, ist ein mögliches Nichterfüllungsvermögen, besonders im sexuellen Bereich, zu erwarten (c. 1095, 3°).

7. Psychosexuelle Anomalien (144–158). Für den Begriff „psychosexuelle Anomalie“ gibt es keine eindeutige Definition. Allgemein kann darüber gesagt werden, dass es sich um eine psychisch bedingte Verhaltensweise im sexuellen Bereich handelt, die vom (normalen) Geschlechtstrieb abweicht. Es handelt sich um zwanghafte, bizarre und ungewöhnliche sexuelle Phantasien, Impulse und Praktiken, die der Betroffene nicht unter Kontrolle hat. – Zu den schweren psychosexuellen Störungen, welche die Fähigkeit zur Übernahme der ehelichen Pflichten beeinträchtigen, gehören die gesteigerte sexuelle Appetenz, Geschlechtsidentitätsstörungen und die Paraphilien (Pädophilie, Sadismus, Masochismus, Transvestitismus).

8. Neurotische Störungen (158–173). Den neurotischen Störungen ist gemeinsam, dass eine körperliche und psychische Symptomatik vorliegt, welche aber nicht durch eine andere psychische Erkrankung oder eine organische Ursache erklärt werden kann. Man unterscheidet gemeinhin zwischen Angststörungen und Zwangsstörungen. Die verschiedenen Manifestationen der Angststörungen führen zu komplexen Überlegungen in Bezug auf die psychische Ehefähigkeit. Dem Betroffenen geht die Fähigkeit verloren, durch den Willen die unbewussten Impulse zu kontrollieren. Die unbewussten Impulse, welche die Menschen mit Zwangsstörungen erfahren, können die innere Freiheit so sehr einschränken, dass die Ehe ab einem gewissen Schweregrad nicht gültig geschlossen werden kann.

9. Essstörungen: Bulimie und Anorexie (173–178). Von Bulimie Betroffene sind einerseits von regelmäßigen Essanfällen geplagt; andererseits vermeidet der Betroffene eine Gewichtszunahme und erbricht durch Herbeiführen eines Brechreizes das Essen wieder. Von Anorexie Betroffene haben starke Angst vor Gewichtszunahme oder Angst davor, dick zu werden, obwohl Untergewicht besteht. Die psychischen Folgen beider Formen von Essstörungen sind die Verminderung des Selbstwertgefühls und die soziale Isolation. Anorexie und Bulimie können einen schweren Mangel des Urteilsvermögens verursachen und auch die Eheführungsfähigkeit beeinträchtigen.

10. Schizophrenie (178–187). Die Schizophrenien sind eine besonders schwere Form von psychischen Störungen, die psychotische Symptome aufweisen. Psychotische Symptome beschränken sich im engen Sinn auf Wahnphänomene und ausgeprägte Halluzinationen. Weiterhin gehören zur Schizophrenie Symptome wie desorganisierte Sprachäußerungen, unlogisches Denken, wechselhafte Affektivität, Angstzustände, Autismus sowie wechselhafte Gefühlsregungen. Diese Symptome beeinträchtigen in hohem Maße die Bewältigung der alltäglichen Lebensaufgaben und damit auch die Führung einer Ehe.

11. Neurologische Störungen (187–196). Bei einigen psychischen Störungen liegt die Ursache im hirnnorganischen Bereich. Hierhin gehören vor allem die verschiedenen Demenzen und die Epilepsie. Der kontinuierliche Abbau der geistigen Fähigkeiten bei der entsprechenden Person lässt erkennen, dass die Eheunfähigkeit gemäß c. 1095, 1°, 2° und 3° vorliegt.

Überblickt man noch einmal die gesamte Studie von Heidl, so ist unschwer zu erkennen, dass die kirchliche Gerichtsbarkeit besonders im Bereich der psychischen Eheunfä-

higkeit, auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Psychologie und der Psychiatrie angewiesen ist. Vermutlich werden aber die Eherichter oft große Schwierigkeiten haben, die entsprechenden Gutachten der Psychologen und Psychiater überhaupt zu verstehen und zu bewerten. Dies ist eine Folge der immer rasanter werdenden Spezialisierung der verschiedenen Wissenschaften. – Diverse Verzeichnisse (Quellen, Bundesgesetze, Literatur, Abkürzungen, Stichwortverzeichnis; 201–218) schließen dieses interessante Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Besonders gefallen hat mir die Art und Weise der Darstellung. Die Autorin hat immer den Leser im Blick, den sie behutsam führt und dem sie auch schwierige Sachverhalte eingängig zu vermitteln vermag. R. SEBOTT SJ

ENGLERT, RUDOLF, *Religion gibt zu denken*. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken. München: Kösel 2013. 431 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978-3-466-37062-7.

Der Duisburger Religionspädagoge Rudolf Englert hat eine Religionsdidaktik vorgelegt, deren Ziel es ist, das theologische und denkerische Profil des Religionsunterrichts zu schärfen. Der Grundlegung einer Lehrstückdidaktik, die unter Bezugnahme auf die gegenwärtige Situation des Religionsunterrichts und der Religionsdidaktik entfaltet wird (15–100) folgen 19 Lernstücke, die um „die Denkbare Gottes kreisen“ (102) und in vier Abschnitten die komplexen Zusammenhänge von Vernunft und Glaube, Erfahrung und Sprache, Gott und Mensch, Glauben und Verstehen abschreiten. (101–410)

Englert spitzt seine Analyse zur gegenwärtigen Situation des Religionsunterrichts auf drei Problemzonen zu: Zum einen postuliert er eine Relevanzproblematik des Fachs mit Blick auf das Interesse an vertieften theologischen Fragestellungen im Zeichen individualisierter Religiosität (36). Zum anderen diagnostiziert er eine Substanzproblematik, die er dem Versagen der akademischen Theologie und damit eng zusammenhängend einer mangelhaften theologischen Expertise von Religionslehrerinnen und Religionslehrern zuschreibt. Schließlich diagnostiziert er mit Blick auf die geforderte Kompetenzorientierung des Religionsunterrichts eine Kompetenzproblematik, weil die Lernenden in den wenigsten Fällen und trotz des Vorhandenseins spiral-curricularer Bildungspläne die „Erfahrungen fortschreitenden Könnens“ machten. Für Englert (= E.) sind diese Problemzonen freilich nicht nur Ausweis eines fachlichen Defizits, sondern „tiefgreifendere Verschiebungen im Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Theologie und Wissenschaftskultur, kirchlichem und kulturellem Leben“ (36).

Der Mut des erfahrenen Religionspädagogen ist beeindruckend, denn er analysiert unter Verwendung empirischer Daten die theologische Durchdringungstiefe des Religionsunterrichts und stellt ohne Umschweife fest: In „der von mir beobachteten Praxis habe ich nur selten Stunden gefunden, in denen der Lehrer so etwas wie fachliche Expertise einbringt“ (104).

Seiner Ansicht nach wird dieses Defizit durch die „Wende vom Bezeugen zum Beobachten“ mitbedingt. Dabei geht es sehr grundlegend um einen „Wandel im religiösen Wahrheitsverständnis“, d.h. vom „Bezeugen einer Wahrheit zum Beobachten von Zeugnissen“ (46). Nicht die fachliche Expertise stehe bei den Lehrenden im Vordergrund, sondern gefordert sei die Fähigkeit, „erst einmal auf die Fragen und Konstruktionen derer zu hören, mit denen sie ins Gespräch kommen wollen“ (41). Hinter dieser methodischen Vorgehensweise verberge sich freilich ein tiefgreifender Mangel, nämlich ein „schwächer gewordenes Zutrauen in die eigene Auskunfts-fähigkeit“. Eine Tatsache, die eng mit reduzierten „Geltungsansprüche[n]“ (49) zusammenhänge, die den Religionsunterricht und die akademische Theologie (25, 41) gleichermaßen betrafen(n). E. folgert: „Wir haben die Grenzen theologischen Denkens, seiner Reichweite, seiner Begründbarkeit, seiner Kommunikabilität, so stark verinnerlicht, dass wir, außer im Sprechen zu Gott, kaum mehr von Gott, sondern eigentlich nur noch von ‚Gott‘ sprechen. Gott meint nicht mehr Gott an sich und als solchen, sondern ein überliefertes Zeichen, eine kulturelle Konvention, mittels der wir nach dem zielen, was, letztlich unfasslich und unseren Zeichensystemen entrückt, hinter ‚Gott‘ zu ahnen ist“ (48).

Vor diesem Hintergrund attestiert er dem gegenwärtigen Religionsunterricht ein kognitives Defizit. Der Religionsunterricht im Bereich der Primar- und Sekundarstufe I glänze zwar mit Methodenreichtum, ohne aber die vom Inhalt her geforderte kognitive

Durchdringungstiefe zu erreichen (vgl. 16–18 u. ö.). Erfahrungen fortschreitenden Könnens, so das ernüchternde Fazit, würden im Religionsunterricht allzu selten angebahnt (vgl. 28). Nicht zuletzt im Gefolge der performativen Religionsdidaktik sieht E. eine „Tendenz zur Abwertung von Kognition und Rationalität im Prozess religiösen Lernens“ (93) Die Analysen des Autors zielen darauf ab, dass der Religionsunterricht sich wieder stärker „um die Entwicklung von theologischem Unterscheidungsvermögen bemüht“ (40).

Um die theologische Kompetenz vor allem der Lehrenden zu stärken, schlägt er den Einsatz theologischer Lehrstücke vor, damit gerade „die Auseinandersetzung [...] mit theologischen Grundfragen strukturierter erfolgt“ (30). E. legt seiner Lehrstückdidaktik drei Prinzipien zugrunde: das Prinzip des Exemplarischen, das Prinzip des Genetischen, das Prinzip des Dramaturgischen, und skizziert mögliche Ansatzpunkte (75–87). Er will damit kein neues Konzept für den Religionsunterricht vorstellen, sondern lediglich dazu beitragen, „einige Lücken zu schließen, die im gegenwärtigen Religionsunterricht beobachtbar sind“ (71).

Aus den im Titel angekündigten „19 Lehrstücken“ werden schließlich „19 Lernstücke“ mit der Option zum Lehrstück. Diese setzen bei „der persönlichen und fachlichen Reflexion des Lehrers“ (103) an und bieten einen primär kognitiven Zugang, um sich mit der Unabschließbarkeit der Gottesfrage auseinanderzusetzen. Die kenntnisreich erarbeiteten Lernstücke berücksichtigen entsprechend der Skizze der Lehrstückdidaktik humanwissenschaftliche, literarische, philosophische und theologische Quellen und werden ergänzt durch Bildreihen, die das jeweilige Thema des Lernstücks variieren. – Unter der jeweils abschließenden Rubrik vom „Lernstück zum Lehrstück“ gibt der Verf. unter den Stichworten: Relevanz, Zugänglichkeit und Dramaturgie sparsame Hinweise für eine mögliche unterrichtliche Umsetzung.

Angesichts der nachdrücklichen Kritik am gegenwärtigen Religionsunterricht ist es bedauerlich, dass E. es bei Lernstücken für *Lehrende* bewenden lässt. Der einschlägig interessierte Leser dieser Religionsdidaktik wartet vergebens auf einen differenzierten Vorschlag, wie der Religionsunterricht in der Primar- bzw. Sekundarstufe zum *Lehrstück* werden kann, in dem die Frage nach Gott nicht banalisiert, sondern in dem der berechtigten Forderung nach theologischer Urteils- und Unterscheidungsfähigkeit tatsächlich Genüge getan wird. E. belässt es dabei, dass aus diesen „Lernstücken auch Unterricht werden kann und soll“ (102), und begnügt sich mit der Dokumentation von Lernstücken, die „fast nicht unterrichtspraktisch erprobt oder gar mehrfach durchgespielt und variiert worden sind“ (102). So sinnvoll es sein mag, die fachliche Expertise der Lehrenden zu stärken (vgl. 103) – die Tatsache, dass E. seine Kritik nicht in einen konkreten Entwurf für den Religionsunterricht umsetzt und damit über seine Kritik hinausgehend aufzeigt, wie der teilweise zu Recht bemängelten theologischen Durchdringungstiefe unterrichtspraktisch in Primar- und Sekundarstufe begegnet werden könnte, ist ein bedauerlicher Mangel der vorgelegten Lehrstückdidaktik. Das Buch löst in didaktischer Hinsicht die auf der Rückseite des Buches suggerierte Relevanz „für den Religionsunterricht in Sek I“ keinesfalls ein, denn die eigentlich interessante, unterrichtliche Konkretisierung dieser Lernstücke bleibt letztlich den Lehrenden überlassen.

Man wird den von E. formulierten Kriterien für religiöse Diskursfähigkeit (vgl. 56) zustimmen. Es fällt aber auf, dass die Anbahnung dieser Kompetenz überwiegend an kognitiven Fähigkeiten und der Bereitschaft festgemacht wird, sich tiefer in einen Sachverhalt *hineindenken* zu wollen. Aus anthropologischer Sicht ist dieser Ansatz ergänzungsbedürftig; denn wer die Gottesfrage aufgreift, stellt zugleich die Frage nach dem eigenen Menschsein. Theologisches Unterscheidungsvermögen ist nicht nur die Summe diskursiver Prozesse, sondern setzt aus anthropologischer Sicht selbstreflexive Fähigkeiten voraus. Gerade unter den veränderten gesellschaftlichen Vorzeichen muss der Religionsunterricht sich dieser *anthropologischen* Voraussetzungen neu vergewissern. Die Fähigkeit des Einzelnen zur Selbstwahrnehmung und zur Selbstreflexion ist anthropologische Voraussetzung für eine theologische Durchdringungstiefe, wo sich erworbenes Wissen in ein Verstehen von innen her übersetzt.

E. zeigt in dem vorliegenden Lehrwerk auf profilierte Weise, dass Religion zu denken gibt. Denn das Anliegen der Anbahnung einer tragfähigen theologischen Kompetenz

(der Lehrenden) steht in dieser Religionsdidaktik ganz im Zeichen der Gottesfrage: „Theologische Kompetenz heißt ganz wesentlich auch: vertiefte Einsicht in die Unabgeschlossenheit der Gottesfrage“ (371). Für theologische Gesprächsanlässe bieten die präsentierten Lernstücke, die um die „Denkbarkeit Gottes kreisen“, hier vor allem die Lernstücke zur Gottesfrage (243–307), eine gute Grundlage und regen durch eine fragenorientierte Didaktik zur persönlichen Auseinandersetzung an. Allerdings gilt diese Feststellung nach Anlage des Buches kaum für den Religionsunterricht der Sekundarstufe. Lehrpersonen, die sich im Selbststudium der denkerischen Grundlagen von Religion (neu) vergewissern möchten, sei dieses Werk nachdrücklich empfohlen; ebenso bietet es ausgezeichnete Anregungen für Gesprächsanlässe im Theologiestudium und der kirchlichen Erwachsenenbildung.

J. KITTEL

# 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 3 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Helmut Hoving*

Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse 321

*Helmut Jakob Deibl / Sebastian Pittl*

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums.  
Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform 336

*Roman Beck*

Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung  
des Transparenzregulativs für die Grundlage  
zwischenmenschlicher Interaktionen 366

## BEITRÄGE

*Franz-Josef Bormann*

Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe 389

*Hermann-Josef Sieben SJ*

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA).  
Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen 400

*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. HELMUT HOPING

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Institut für Systematische Theologie  
Platz der Universität 3  
79098 Freiburg i. Br.  
helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de

HELMUT JAKOB DEIBL

Katholisch-Theologische Fakultät der  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A–1010 Wien  
Österreich  
helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

SEBASTIAN PITTL

Institut für Weltkirche und Mission  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sebastian.pittl@univie.ac.at

DR. ROMAN BECK

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

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Moraltheologie  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen  
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

Die im Heft verwendeten 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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz: Röser MEDIA, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

# Sein und Zeichen

## Zur karolingischen Eucharistiekontroverse

VON HELMUT HOPING

### 1. Einführung

Brot und Wein, die zentralen Elemente der Eucharistie, bezeichnen nicht nur, sondern sind wahrhaft Christi Leib und Blut. Um die Vermittlung zwischen Sein und Zeichen wurde in den Abendmahlsstreitigkeiten seit dem frühen Mittelalter bis zum evangelischen Abendmahlsstreit intensiv gerungen. In der Vermittlung von Sein und Zeichen sieht der protestantische Literatur- und Medienwissenschaftler Jochen Hörisch die ontosemiologische Leistung des Abendmahls, das für ihn jahrhundertlang als kulturelles Leitmedium diente, bevor es durch das Simulacrum des Geldes abgelöst wurde.<sup>1</sup>

Im folgenden Beitrag geht es mir nicht um die Triftigkeit von Hörischs Substitutionsthese, sondern um seinen semiologischen Zugang zu den von Paschasius Radbertus und Ratramnus in der Eucharistiekontroverse des 9. Jahrhunderts vertretenen Positionen. Da die Feier der Eucharistie bis zur Bibelübersetzung Martin Luthers nicht als Abendmahl bezeichnet wurde (in der katholischen Kirche und Theologie ist dies bis heute unüblich), spreche ich nicht vom ersten Abendmahlsstreit, sondern von der karolingischen Eucharistiekontroverse.

Die karolingische Eucharistiekontroverse hat unterschiedliche Rekonstruktionen erfahren. Josef Rupert Geiselman meinte, Paschasius Radbertus habe den ambrosianischen Realismus beziehungsweise Metabolismus mit seiner Identität von historischem und sakramentalem Leib Christi weiterentwickelt, während Ratramnus deren Differenz herausstellte und dabei über Augustinus hinausgehend einem dynamisch-symbolistischen Verständnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie sehr nahekam.<sup>2</sup> Hans Jorissen vertrat dagegen die Auffassung, Ratramnus habe die Realpräsenz Christi in Brot und Wein wie Augustinus realsymbolisch mit Hilfe des platonischen Teilhabegedankens gedacht, während Paschasius Radbertus, der eigentliche Neuerer, einen über Ambrosius hinausgehenden extremen Realismus vertreten habe.<sup>3</sup>

Doch es fällt auf, dass sich Radbert und Ratramnus gleichermaßen auf Ambrosius wie auf Augustinus berufen. Dabei werden der Sakramentsbegriff und

<sup>1</sup> Vgl. J. Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt am Main 1991.

<sup>2</sup> Vgl. J. R. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 144–219; ders., *Abendmahlsstreit*, in: LThK 1 (21957/1986) 33–35, 33.

<sup>3</sup> Vgl. H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965; ders., *Abendmahlsstreit*, in: LThK 1 (21993) 36–39, 38 f.

die Zeichentheorie Augustins von den beiden mittelalterlichen Mönchen ganz unterschiedlich interpretiert – mit Folgen für das Verständnis der somatischen Realpräsenz Christi. Und es ist keineswegs so, dass Ratramnus Augustinus besser verstanden hätte als Radbert.

## 2. Die Sakramente als Zeichen und die Wirklichkeit der Eucharistie<sup>4</sup>

Die Ursprünge der Semiotik, der „Wissenschaft von den Zeichen, Zeichensystemen und Zeichenprozessen in Natur und Kultur“<sup>5</sup>, reichen zurück bis in die Antike. Die Stoiker unterschieden zwischen *semainon* (Zeichen), *semainomenon* (Inhalt des Zeichens) und *pragma* (Gegenstand des Zeichens); in der modernen Semiotik entspricht dies in etwa der Einteilung in Signifikant, Signifikat und Referent.<sup>6</sup> Der größte Semiotiker der Antike nach Aristoteles und den Stoikern war Augustinus.<sup>7</sup> Für Umberto Eco besteht seine epochale Leistung darin, fünfzehn Jahrhunderte vor Ferdinand de Saussure Gattung und triadische Struktur des Zeichens erkannt zu haben.<sup>8</sup>

Neben den Stoikern und Boethius ist Augustinus die wichtigste Quelle für die mittelalterliche Zeichentheorie.<sup>9</sup> Im Hintergrund der karolingischen Debatte über die Signifikation von *nihil* und *tenebrae*<sup>10</sup> steht etwa Augustins Schrift „De magistro“ (389), in der Augustinus die Frage erörtert, ob wir durch Wörter, die sprachliche Zeichen sind, lehren und lernen.<sup>11</sup> Dabei wird auch die Frage aufgeworfen, ob es Signifikationen von etwas geben könne, das nicht existiert.<sup>12</sup> Eine Schlüsselrolle in der karolingischen Eucharistiekontroverse spielt die Zeichentheorie in „De doctrina christiana“ (397/426), in der Augustinus neben sprachlichen auch natürliche Zeichen behandelt.<sup>13</sup>

<sup>4</sup> Zur Zeichentheorie Augustins vgl. C. P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Würzburg 1969; ders., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus. Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974; H.-J. Sieben, Die ‚res‘ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, de doctrina christiana I–III (1975), in: Ders., Augustinus. Studien zu Werk und Wirkungsgeschichte, Münster 2013, 22–42; S. Raffaele, Die Semiotik Augustins, in: Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, herausgegeben von R. Volp, München 1982, 79–113.

<sup>5</sup> W. Nöth, Semiotik, Semiologie, in: HWPh 9, Darmstadt 1995, 601.

<sup>6</sup> Vgl. U. Eco, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt am Main 1977 (ital.: Segno, Milano 1973).

<sup>7</sup> Vgl. E. Coseriu, Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis zu Rousseau. Neu bearbeitet und erweitert von J. Albrecht. Mit einer Vor-Bemerkung von J. Trabant, Tübingen 2003, 121 f.

<sup>8</sup> Vgl. U. Eco, Semiotics and the Philosophy of Language, London 1984, 33.

<sup>9</sup> Zur mittelalterlichen Zeichentheorie vgl. St. Meier-Oeser, Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin/New York 1997, 1–170; U. Zabnd, Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters, Tübingen 2014.

<sup>10</sup> Vgl. Fredugisius, De nihilo et tenebris (um 800).

<sup>11</sup> Vgl. Augustinus, De magistro 3 (Opera – Werke; Band 11, 116–118).

<sup>12</sup> Vgl. M. L. Colish, Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae – A Study in Theological Method, in: Spec. 59 (1984) 757–795.

<sup>13</sup> Vgl. C. Chazelle, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, in: Tr. XLVII (1992) 2–36; dies., The Crucified God in the Carolingian Era: Theo-

In der Kontroverse ging es darum, das „stark an der Unterscheidung von *res* und *signum* ausgerichtete Abendmahlsverständnis Augustins mit der immer stärker realpräsentisch ausgerichteten Frömmigkeit in Ausgleich zu bringen“<sup>14</sup>.

Für Augustinus können Menschen „keine Religion teilen, ob sie nun wahr oder falsch ist, ohne dass sie durch ein gemeinsames System von sichtbaren Zeichen oder Symbolen miteinander verbunden sind“<sup>15</sup>. Sakramente im weiteren Sinne sind Zeichen, die sich auf göttliche Dinge beziehen,<sup>16</sup> im Unterschied zu magischen Zeichen, bei denen die Wirkung übernatürlicher menschlicher Kräfte beansprucht wird. In „*De doctrina christiana*“ legt Augustinus eine allgemeine Definition des Zeichens vor, die bis ins Hochmittelalter hinein als verbindlich angesehen wurde: „*Signum [...] est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*“ – ein Zeichen ist ein Ding, das neben dem sinnlichen Eindruck, den es den Sinnen mitteilt, aus sich etwas anderes in das Denken kommen lässt.<sup>17</sup> Jedes *signum* ist eine *res*, aber nicht jede *res* ein *signum*. Den Bereich der *res* unterteilt Augustinus in *sensibilia*, die sinnlich wahrgenommen werden, und *intelligibilia*, die nur einem geistigen Verstehen zugänglich sind.<sup>18</sup> Den sprachlichen Zeichen kommt gegenüber den nichtsprachlichen ein Vorrang zu, da sich alles, was durch nichtsprachliche Zeichen bezeichnet wird, auch durch die sprachlichen ausdrücken lässt, nicht aber umgekehrt.<sup>19</sup> Buchstaben sind Zeichen für Worte.<sup>20</sup> Bei Augustins Zeichentheorie handelt es sich um eine ontologische Theorie, da die gesamte Wirklichkeit unter die Kategorien *res* und *signum* eingeordnet wird und jede Wissenschaft entweder von Dingen oder von Zeichen handelt. „*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum.*“<sup>21</sup>

---

logy and Art of Christ's Passion, Cambridge 2011, 220; W. Otten, Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustin in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie, in: DRCH 80 (2000) 137–156.

<sup>14</sup> V. Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, Tübingen 2012, 149.

<sup>15</sup> Augustinus, Contra Faustum XIX, 11 (CSEL 25,1, 249–797): „In nullum autem nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilibus consortio colligentur.“

<sup>16</sup> Augustinus, Epistola 138 (CSEL 44, 131): „[Signa] cum ad res divinas pertinent sacramenta appellantur.“

<sup>17</sup> Augustinus, De doctrina christiana II, 1 (CCSL 32, 32). – Petrus Lombardus zitiert die Definition in seinen Sentenzen. Vgl. ders., Sententiae in IV libris distinctae 4,1,3. Es wird vermutet, dass Origenes die Quelle von Augustins allgemeiner Zeichendefinition sein könnte. Vgl. Origenes, In Rom 4, 2 (PG 14, 968A; SC 539, 208: „*Signum* namque dicitur, cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur“). Zur lateinischen Übersetzung des Römerbriefkommentars durch Rufin siehe C. P. Hammond Bammel, Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung, Freiburg i. Br. 1985.

<sup>18</sup> Vgl. Augustinus, De magistro XII, 39 (Opera – Werke; Band 11, 182): „*Namqua omnia percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia.*“

<sup>19</sup> Vgl. Augustinus, De doctrina christiana II, 3 (CCSL 32, 34).

<sup>20</sup> Vgl. Augustinus, De doctrina christiana II, 4 (CCSL 32, 34).

<sup>21</sup> Augustinus, De doctrina christiana I, 2 (CCSL 32, 7).

Bei den Zeichen unterscheidet Augustinus zwischen den natürlichen Zeichen (*signa naturalia*) und den gegebenen Zeichen (*signa data*).<sup>22</sup> Die *signa data* unterteilt Augustinus in *signa propria* und *signa translata*, in eigentliche und übertragene Zeichen. Ein Beispiel für ein übertragenes Zeichen ist der Ausdruck „Stier“, sofern er nicht das Tier bezeichnet, sondern das Symbol des dritten Evangelisten. Eine komplexe Unterklasse der *signa translata* bilden die Sakramente, die sich aus zwei Zeichen zusammensetzen: zum einen aus der sichtbaren Materie: Wasser bei der Taufe, Brot und Wein bei der Eucharistie; zum anderen aus dem Wort, wodurch das sichtbare Element zum Sakrament wird. „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.“<sup>23</sup> Das *verbum sacramenti* macht das sichtbare Element zum *signum sacrum*, zum heiligem Zeichen,<sup>24</sup> weshalb Augustinus vom Sakrament auch als *visibile verbum* sprechen kann. Bei den Sakramenten ist zu unterscheiden zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Wirklichkeit beziehungsweise der göttlichen Kraft des Sakraments.

Nun nennt Augustinus in „De doctrina christiana“ die eucharistische Brotrede Jesu in der Synagoge von Kafarnaum (Joh 6) eine *figurata locutio*, eine bildliche Rede.<sup>25</sup> Der zentrale Satz der Rede lautet: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,52). Bei einem wörtlichen Verständnis, so Augustinus, würde Jesus ein Verbrechen gebieten, nämlich das Fleisch eines Menschen zu essen und sein Blut zu trinken. Handelt es sich bei den *Verba Testamenti*, die der Priester bei der Konsekration über die Gaben von Brot und Wein spricht, um eine *tropica locutio* oder gehen sie darüber hinaus? Empfangen wir Christi Leib und Blut nur im bildlichen Sinne (*in figura*) oder wahrhaft (*in veritate*)? Dies sind die Fragen, die in der karolingischen Eucharistiekontroverse verhandelt werden.

### 3. Die „Libri Carolini“, das Kloster Corbie und der Bildbegriff

Das mit dem karolingischen Hof eng verbundene Benediktinerkloster Corbie war Ausgangspunkt der Eucharistiekontroverse. Es gibt zahlreiche Faktoren, die erklären, warum es zu dieser Kontroverse kam, darunter die durch Amalarius von Metz angestoßene Debatte um den dreifachen Leib Christi, ebenso die Messhäufigkeit in den karolingischen Klöstern, wo die Mönche täglich zelebrierten und die Eucharistie regelmäßig für die Seelen der Verstor-

<sup>22</sup> *Augustinus*, De doctrina christiana II, 2 (CCSL 32, 32 f.). – Charles Sanders Peirce spricht von „indices“ und „symbols“. Vgl. A. Atkin, Peirce's Theory of Signs (2010). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by E. N. Zalta (<http://plato.stanford.edu/entries/peirce-semiotics/>) (Zugang: 14. Januar 2015).

<sup>23</sup> *Augustinus*, In Iohannis evangelium tractatus LXXX, 3, 5 f. (CCSL 36, 529).

<sup>24</sup> Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei X,5,16 (CCSL 47, 277).

<sup>25</sup> Vgl. *Augustinus*, De doctrina christiana III, 16 (CCSL 32, 91).

benen darbrachten.<sup>26</sup> Denn die tägliche Messzelebration verschärfte die Frage nach dem Verhältnis von Kreuzesopfer Christi und Messopfer und machte es notwendig, neu nach der Wirklichkeit der Eucharistie zu fragen. Schließlich sind die „Libri Carolini“ zu nennen, auf die ich hier näher eingehen möchte.<sup>27</sup> Das „Opus Caroli regis contra synodum“ (790/793)<sup>28</sup>, so der Originaltitel des Werkes, wurde von Theodulf von Orléans († 821) im Auftrag Karls des Großen († 814) als Antwort auf die Entscheidungen des 2. Konzils von Nizäa (787) im Bilderstreit verfasst, wobei durch zum Teil ungenaue Übersetzungen der Konzilsdekrete, etwa die fehlende Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung, der Eindruck entstanden war, den Ikonen gebühre in der Orthodoxie Anbetung.<sup>29</sup> Die „Libri Carolini“ vertreten zwar keinen Ikonoklasmus, sie tolerieren die Bilder, sprechen ihnen aber eine ausschließlich pädagogische und ästhetische Funktion zu, wobei Bild, Wahrheit und Wirklichkeit auseinanderfallen.

Für das Sakrament der Eucharistie hatte dies zur Folge, dass die Kategorie des Bildes als unzureichend zurückgewiesen wurde. Im vierten Buch heißt es dazu:

Denn das Mysterium des Blutes und Leibes des Herrn ist nun nicht Bild (*imago*) zu nennen, sondern Wahrheit, nicht Schatten, sondern Leib, nicht Vorbild des Künftigen, sondern das, was durch die Vorbilder voraus abgebildet wurde.<sup>30</sup>

Denn Christus sagte nicht: „Dies ist ein Bild (*imago*) des Leibes“, sondern er sagte „Das ist (*est*) mein Leib.“<sup>31</sup> Das Mysterium des Herrenleibes kann nicht Bild (*imago*) genannt werden, weil es Wirklichkeit (*veritas*) und nicht Typus (*figura*) ist:

Cum [...] nec artificium opus vera Christi possit imago dici nec corporis et sanguinis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura.<sup>32</sup>

Für Augustinus mit seinem platonischen Bildverständnis wäre diese Trennung von Bild und Wirklichkeit nicht nachvollziehbar gewesen.

<sup>26</sup> Vgl. D. Ganz, *Theology and the Organisation of Thought*, in: *The New Cambridge Mediaeval History*; vol. II, Cambridge 1995, 758–785, 778.

<sup>27</sup> Auf die Bedeutung der „Libri Carolini“ hat auch Hans Jorissen hingewiesen. Vgl. H. Jorissen, *Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten*, in: *Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, herausgegeben von J. Wohlmut, Bonn 1989, 97–111, 126–129.

<sup>28</sup> *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)* (MGH. Conc. tom. 2, Suppl. I), herausgegeben von A. Freeman unter Mitwirkung von P. Meyvaert, Hannover 1998. Nach den Forschungsergebnissen von Ann Freeman wurden die „Libri Carolini“ von dem westgotischen Theologen Theodulf von Orléans, seit 800 theologischer Berater Karls des Großen, verfasst.

<sup>29</sup> Vgl. zu den „Libri Carolini“ D. Ganz, *Theology and the Organisation of Thought*, 773–777.

<sup>30</sup> *Libri Carolini* IV, 14 (ed. Freeman, 523): „Non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id quod exemplaribus praefigurabatur.“

<sup>31</sup> *Libri Carolini* IV, 14 (ed. Freeman, 524): „Nec ait: Haec est imago corporis et sanguinis mei, sed: Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.“

<sup>32</sup> Ebd.

Zwischen 831 und 833 verfasste der Mönch Paschasius Radbertus den Traktat „De corpore et sanguine Domini“. Es handelt sich um die erste „wissenschaftliche Monographie über die Eucharistie“<sup>33</sup>. Abt Warin vom Schwesterkloster Corvey, ein Schüler Radberts, hatte für seine Mönche um eine Abhandlung zur Eucharistie gebeten. Die zweite Auflage (843/844) seines Eucharistietraktates sandte Radbert kurz nach seiner Wahl zum Abt des Klosters Corbie an Karl den Kahlen, den jüngsten Sohn Ludwigs des Frommen († 840) aus zweiter Ehe. Die Auflage enthält neben einer Widmung an den Frankenkönig mehrere Berichte über Eucharistiewunder aus den *Vitae Patrum*. Unter den Kritikern Radberts waren Rabanus Maurus und Gottschalk von Orbais. Hinkmar von Reims, der in der Prädestinationsfrage gegen Gottschalk stand, teilte die Sicht Radberts.<sup>34</sup>

Bei einem Besuch im Kloster Corbie lernte Karl der Kahle den Mönch Ratramnus kennen, den er um ein Gutachten zur Frage der Wirklichkeit von Leib und Blut Christi im Sakrament der Eucharistie bat. Man geht allgemein davon aus, dass „De corpore et sanguine Domini“ (nach 843) von Ratramnus gegen das gleichnamige Werk Radberts gerichtet ist, der darin aus nachvollziehbaren Gründen aber namentlich nicht genannt ist. Radberts Kritiker werfen ihm eine „kapharnaitische“ Sicht der Eucharistie vor. Damit ist ein wörtliches Verständnis der eucharistischen Brotrede Jesu gemeint. Radberts Sicht der Eucharistie ist aber, wie sich zeigen wird, differenzierter und hat mit Theophagie nichts zu tun.

In ihren Schriften zur Wirklichkeit der Eucharistie setzten sowohl Radbert als auch Ratramnus die Zeichentheorie Augustins voraus, wobei nicht der allgemeine Begriff des *signum* im Vordergrund stand, sondern der spezifische Begriff *figura*, der auch in den „Libri Carolini“ neben *imago* begegnet. *Figura*, von *figere*, bilden, formen, gestalten, diente in der lateinischen Patristik als Übersetzung von *τύπος*, Urbild beziehungsweise Vorbild, der schon im Neuen Testament mehrfach belegt ist. So nennt Paulus Adam *τύπος τοῦ μέλλοντος*, *figura futuri*, „Vorbild des kommenden Christus“. Tertullian, der diese Typologie aufgreift, bezeichnet Adam und Mose als *figura Christi*, Eva als *figura ecclesiae*. Ebenso nennt er die eucharistischen Elemente Brot und Wein *figura*, nämlich *figura corporis et sanguinis Christi*. Davon unterscheidet er das *corpus veritatis*, den historischen, sinnlich wahrnehmbaren Leib Christi.<sup>35</sup>

Auch Ambrosius nennt Brot und Wein *figura corporis et sanguinis Christi*; so werden sie auch in der Wandlungsepiklese des vom Mailänder Bischof überlieferten Eucharistiegebets bezeichnet.<sup>36</sup> Anders als die alttestamentli-

<sup>33</sup> M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926.

<sup>34</sup> Vgl. Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, herausgegeben von D. Nachtmann, München 1998.

<sup>35</sup> Vgl. Tertullian, *Adversus Marcionem* III, 19, 4; ebd. IV, 40, 3.

<sup>36</sup> Vgl. Ambrosius, *De sacramentis* IV, 21–22 (FC 3, 148 f.). – In dem seit Gregor dem Großen verbreiteten *Canon Romanus* fehlt dagegen der Ausdruck *figura corporis et sanguinis*.

chen Vorbilder der Eucharistie, das Manna und das Opfer des Hohenpriesters Melchisedek, die Ambrosius Schatten (*umbra*) des Sakraments nennt, ist die Eucharistie aber nicht irgend ein Bild, sondern gefülltes Bild und wird auch Wahrheit (*veritas*) und Licht (*lux*) genannt.<sup>37</sup> Um den Vorgang zu beschreiben, der sich bei der Konsekration der Gaben von Brot und Wein ereignet, verwendet Ambrosius die Verben *convertere*, *transfigurare*, *mutare* und *commutari*. Durch die in der Kraft des Geistes gesprochenen schöpferischen Worte des menschengewordenen Wortes Gottes, die *Verba Testamenti*, werden Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt.<sup>38</sup> Davon geht auch Radbert aus, dessen Position im Folgenden dargestellt wird.

#### 4. Brot und Wein als „figura et caracer corporis et sanguinis Christi“

Wie Tertullian und Ambrosius nennt Radbert die konsekrierten Gaben von Brot und Wein Bild (*figura*) des Leibes und Blutes Christi. In Brot und Wein sind Christi Leib und Blut aber nicht nur *in figura*, sondern *in veritate* gegenwärtig: *in figura* sind Leib und Blut Christi gegenwärtig, da sie nicht sinnlich wahrgenommen werden, *in veritate*, weil Christus die Wahrheit ist und daher die Worte Christi wahr sein müssen, die der Priester bei der Konsekration spricht – mag die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi auch eine *in mysterio* sein. Radberts Position wird besonders deutlich an folgendem Zitat:

Da daher das Sakrament mystisch ist, so können wir auch nicht leugnen, dass es ein Bild (*figura*) ist; wenn es aber ein Bild ist, so müssen wir fragen, wie es denn Wirklichkeit sein kann [...] Abbild oder Abprägung (*caracter*) der Wirklichkeit ist, was äußerlich wahrgenommen wird, Wirklichkeit (*veritas*) aber, was von diesem Mysterium innerlich richtig erkannt oder geglaubt wird. Denn nicht jedes Bild (*figura*) ist Schatten oder Unwirklichkeit (*falsitas*).<sup>39</sup>

Radbert verbindet *figura* und *veritas*, indem er auf Hebr 1,3 zurückgreift. Christus, der Sohn Gottes, wird an dieser Stelle als *χαρακτήρ τοῦ ὑποστάσεως αὐτοῦ*, als Abdruck, Abprägung oder Abbild des unsichtbaren göttlichen Wesens bezeichnet. Radbert betrachtet damit wie zahlreiche Kirchenväter die sakramentale Gegenwart Christi in Analogie zu seiner Menschwerdung. Wie Christus Abbild (*caracter*) des unsichtbaren Gottes ist, sind Brot und Wein Abbild (*caracter*) des Leibes und Blutes Christi. Radbert vergleicht Brot und Wein auch mit den Schriftzeichen als Abdruck (*caracter*) der gesprochenen Worte.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Vgl. Ambrosius, *De mysteriis*, 48 f. (FC 3, 242 f.).

<sup>38</sup> Ambrosius, *De mysteriis*, 52 (FC 3, 246).

<sup>39</sup> Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* IV: „Unde quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus. Sed si figura est, quaerendum quomodo veritas esse possit. [...] sit figura vel caracter veritatis quod exterius sentitur, veritas vero quicquid de hoc mysterio interius recte intellegitur aut creditur. Non enim omnis figura umbra vel falsitas“ (= Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*. Cum appendice: Epistola ad Fredugardum, cura et studio Bedae Paulus, Turnhout 1969, 28 f.).

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 29.

Den Satz, den man Radbert besonders ankreidete, hatte er aus Ambrosius übernommen: „Das wahre Fleisch Christi, das gekreuzigt und begraben wurde, ist wirklich das Sakrament seines Fleisches.“<sup>41</sup> Radbert nimmt eine Identität von historischem und sakramentalem Leib Christi an und spricht von einer Wiederholung (*reiteratio*) des Kreuzesopfers Christi im Sakrament der Eucharistie. Damit verdunkelt er die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi. Allerdings ist man bei unbefangener Lektüre seines Eucharistietraktats erstaunt, wie sehr sich Radbert darum bemüht, das Verhältnis des historischen und des sakramentalen Leibes Christi ausgeglichen zu bestimmen. So unterstreicht er immer wieder, dass der Leib des Auferstandenen kein physischer, sondern ein geistiger Leib ist, da bei der Auferweckung Christi sein Leib in einen pneumatischen verwandelt wurde, worin Radbert die Identität von historischem und sakramentalem Leib begründet sieht.<sup>42</sup> Mehrfach betont Radbert auch, dass es sich beim täglichen Opfer Christi in der Eucharistie um ein mystisches Opfer handelt.<sup>43</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis des Kreuzesopfers Christi und des Opfers der Eucharistie hatte schon Alcuin in seinem Kommentar zum Hebräerbrief aufgeworfen, und sie wurde seitdem intensiv diskutiert.<sup>44</sup> Eine endgültige lehramtliche Klärung erfolgte erst auf dem Konzil von Trient, angestoßen durch Luthers Kritik an der katholischen Messopferlehre: Das Opfer der Eucharistie, so erklärt das Tridentinum, ist keine Wiederholung, sondern eine sakramentale Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) des Kreuzesopfers Christi.<sup>45</sup> Wie Ambrosius sagt Radbert vom Sakrament der Eucharistie, dass es „durch den Priester auf dem Altar auf Christi Wort hin durch den Heiligen Geist in göttlichem Auftrag konsekriert wird. Daher bezeugt der Herr laut: ‚Das ist mein Leib‘.“<sup>46</sup> Wenn der Priester die *Verba Testamenti* spricht, wird Christi Wort Wirklichkeit: „vere hoc fit quod dictum est: *Hoc est corpus meum*“<sup>47</sup>. In der sakramentalen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sieht Radbert ebenso ein Wunder wie in der Verwandlung des sterblichen in den

<sup>41</sup> Ebd. 30: „Vera utique caro Christi quae crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum“. Vgl. Ambrosius, De mysteriis ad neophytos (I, IX, 53).

<sup>42</sup> Das übersieht Chazelle, *The Crucified God in the Carolingian Era and Art of Christ's Passion*, 216, wenn sie den sakramentalen Leib Christi als Leib im physischen Sinne (*physical sense*) bezeichnet.

<sup>43</sup> Vgl. Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini II (ed. Paulus, 23): „in mysterio cotidie veraciter immolatus“; ebd. IV (ed. Paulus, 28): „vero cotidie pro mundi vita mystice immolari“; ders., Epistola ad Fredugardum (ed. Paulus, 151): „immolatur pro nobis cottidie in mysterio“.

<sup>44</sup> Vgl. Alcuin, Ad Hebraeos 10 (PL 100, 1077B-D).

<sup>45</sup> Vgl. DH 1740.

<sup>46</sup> Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini IV (ed. Paulus, 28): „quod per sacerdotem super altare in verbo Christi per Spiritum Sanctum divinitus consecratur. Unde ipse Dominus clamat: *Hoc est corpus meum*.“

<sup>47</sup> Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini XV (ed. Paulus, 94). Vgl. ders., De corpore et sanguine Domini II (ed. Paulus, 22); ders., De corpore et sanguine Domini IV (ed. Paulus, 28). – Ausführlich entfaltet Radbert die Position, die Ambrosius zur eucharistischen Konsekration einnimmt, in: Ders., De corpore et sanguine Domini, XV (ed. Paulus, 92–97).

verklärten Leib Christi. Wenn Radbert erklärt, aus der Substanz (*substantia*) des Brotes und Weines werde bei ihrer Konsekration der Leib und das Blut Christi<sup>48</sup>, so reicht er damit schon nahe an die spätere Transsubstantiationslehre heran. Ganz anders als Radbert versteht Ratramnus das *Hoc est corpus meum*.

### 5. Brot und Wein als „pignus et species corporis et sanguinis Christi“

Karl der Kahle hatte Ratramnus um die Klärung folgender Frage gebeten: Empfangen die Gläubigen bei der Kommunion den Leib und das Blut Christi *in mysterio* oder *in veritate*?<sup>49</sup> Damit verbunden waren weitere Fragen, die Ratramnus gleich zu Beginn seines Gutachtens formuliert: Können Leib und Blut Christi allein mit den Augen des Glaubens oder auch sinnlich wahrgenommen werden? Handelt es sich beim Leib Christi, den wir empfangen, um denselben Leib, den Maria geboren hat, der starb, der begraben wurde und der auferstand?<sup>50</sup> Im Hintergrund der Fragen stehen vermutlich die ersten Berichte von Eucharistiewundern. Das älteste ist das Wunder, das sich zwischen 730 und 750 in Lanciano bei Chieti ereignet haben soll. Ein Mönch, der an der Realpräsenz Christi in Brot und Wein zweifelte, bemerkte bei der Zelebration der heiligen Messe sichtbare Veränderungen von Brot und Wein in menschliches Fleisch und Blut. Da Radbert mit Ausnahme von Eucharistiewundern eine sinnliche Wahrnehmung von Leib und Blut Christi in Brot und Wein bestreitet, und Ratramnus dies kaum verborgen geblieben sein dürfte, wird vermutet, dass es in Corbie und Corvey einzelne Mönche gegeben hat, die meinten, Leib und Blut Christi würden sich bei der Konsekration in die Substanz von Brot und Wein wandeln, sodass sie sinnlich wahrnehmbar seien.<sup>51</sup>

Wie sieht Ratramnus das Verhältnis von historischem und sakramentalem Leib Christi sowie von Bild (*figura*) und Wirklichkeit (*veritas*)? Ratramnus geht davon aus, dass die Eucharistie „im Bild und als Gedächtnis des Todes unseres Herrn“ gefeiert wird, „um in Erinnerung zu rufen, was sich unabhängig von unserem gegenwärtigen Gedächtnis ereignet hat“<sup>52</sup> und als Ereignis der Vergangenheit nicht zurückgerufen werden kann.<sup>53</sup> Im Gedächtnis (*memo-*

<sup>48</sup> Vgl. *Paschasius Radbertus*, De corpore et sanguine Domini III (ed. *Paulus*, 27): „Unde nec mirum Spiritus Sanctus qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit, etiam si ipse panis ac vini substantia carnem sui sanctificationem operator.“

<sup>49</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini II (*Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini. Texte original et notice bibliographique, édition renouvelée par *J. N. Bakhuizen van den Brink*, Amsterdam 1974, 42).

<sup>50</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini V (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 44).

<sup>51</sup> So von *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 8.

<sup>52</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini C (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 69): „in figuram sive memoriam dominicae mortis ponatur ut quod gestum est in praeterito praesenti revocet memoriae.“

<sup>53</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XXXVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 43):

ria) wird das Mysterium des Leidens und Sterbens Christi gegenwärtig. Brot und Wein werden daher Leib und Blut Christi genannt.<sup>54</sup> Während Radbert *figura* und *veritas* im Begriff des Abbildes (*character*) miteinander verbindet, stellt Ratramnus sie stärker zueinander in Gegensatz. Unter *figura* versteht er ein Bild wie im Wort Jesu: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist“ (Joh 15,5).<sup>55</sup>

Die Einsetzungsworte vergleicht Ratramnus mit einer *figurata locutio*, wie in den Worten Jesu über das lebendige Brot und den Weinstock: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“. „Denn hinsichtlich ihrer Substanz sind Brot und Wein nicht Christus, so wie die Reben keine Apostel sind.“<sup>56</sup> Unter *veritas* versteht Ratramnus eine unverhüllte Wirklichkeit (*res manifesta*), die „durch reine und klare“ und das heißt „natürliche Zeichen mitgeteilt wird. So sagt man etwa, Christus ist geboren aus der Jungfrau, hat gelitten, ist gekreuzigt worden, gestorben und begraben worden.“<sup>57</sup>

Denn Mysterium kann eine Wirklichkeit nicht genannt werden, in der nichts verborgen, nichts den körperlichen Sinnen entzogen, nichts mit einem Schleier bedeckt ist.<sup>58</sup>

Brot und Wein konzipiert Ratramnus als Bild (*figura*) einer geistigen, nicht-leiblichen Wirklichkeit, sodass

das Brot, welches Leib Christi, und der Kelch, welcher Blut Christi genannt wird, Bild ist, weil Mysterium, und dass kein geringer Unterschied besteht zwischen dem Leib, der in der Form des Mysteriums existiert, und dem Leib, der gelitten hat, begraben worden ist und der auferstand. Denn dies ist der eigene Leib des Erlösers, und in ihm ist keine Bildhaftigkeit und kein Hinweis auf etwas anderes.<sup>59</sup>

Der historische Leib Christi, der auferweckt wurde, existiert *in veritate*. Der verklärte Leib Christi, den wir im Himmel schauen werden, wird sich uns, im Unterschied zum sakramentalen Leib Christi, ohne Bild und Zeichen zeigen.<sup>60</sup>

---

„cum semel in seipso passus sit et resurrexit nec dies illi iam possint revocari, quoniam praeterierunt“.

<sup>54</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini, XXXIX–XL (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 44 f.).

<sup>55</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini VII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 34): „Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens [...] omnia aliud dicunt et aliud innuunt.“

<sup>56</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini VIII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35): „nam substantialiter nec panis Christus nec vitis Christus nec palmites apostoli“.

<sup>57</sup> Ebd. 34: „Veritas vero est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatæ; utpote cum dicitur Christus natus de virgine, passus, crucifixus, mortuus et sepultus.“

<sup>58</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini IX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35): „Quoniam mysterium dici non potest in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contactum.“

<sup>59</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini, XCVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 59): „quod panis qui corpus Christi, et calix, qui sanguis Christi appellatur, figura sit, quia mysterium, et quod non parva differentia sit inter corpus, quod per mysterium existit, et corpus, quod passum est, et sepultum, et resurrexit. Quoniam hoc proprium salvatoris corpus existit, nec in eo vel aliqua figura, vel aliqua significatio“. Vgl. ebd. LXIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 51).

<sup>60</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XCVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 59): „nec in eo vel aliqua figura vel aliqua significatio“.

Ratramnus trennt den sakramentalen vom verklärten Leib Christi und die unvollkommene Erkenntnis durch das Sakrament von der himmlischen Schau des Leibes Christi.<sup>61</sup> Anders als Radbert nimmt Ratramnus keine substantielle Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi an. Den sakramentalen Leib Christi, den wir empfangen, nennt er Unterpfang (*pignus*) und Bild (*species*)<sup>62</sup> des verklärten Leibes Christi im Himmel, den wir bei Gott schauen werden.<sup>63</sup> Christi Leib und Blut empfangen wir unter dem Schleier des sakramentalen Zeichens des Brotes in *mysterio*, nicht *in veritate*: „Unter dem Schleier (*velamen*) des leiblichen Brotes und des leiblichen Weines ist der geistliche Leib Christi und das geistliche Blut da“<sup>64</sup>. Brot und Wein sind Bilder der Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Himmel. Es handelt sich um eine Gegenwart „nach dem unsichtbaren Wesen“<sup>65</sup>.

Wie Radbert beruft sich Ratramnus auf Ambrosius, obschon dieser eine Identität des historischen und verklärten Leibes Christi mit dem sakramentalen Leib annimmt.<sup>66</sup> Es ist unklar, ob Ratramnus die Position des Bischofs von Mailand falsch verstanden oder einfach ignoriert hat.<sup>67</sup> Jedenfalls ist Ratramnus der Auffassung, dass sich Brot und Wein unter der Konsekration nicht verwandeln.<sup>68</sup> Im eucharistischen Brot des Altares wird der Leib Christi, den Maria geboren hat und der von den Toten auferstand, bezeichnet (*signatur*).<sup>69</sup> Das eucharistische Brot benennt (*clamat*) den Leib Christi.<sup>70</sup> Die Gegenwart Christi in der Eucharistie ist für Ratramnus keine leibliche, sondern eine spirituelle.<sup>71</sup> Denn das eine ist, was die Sinne äußerlich wahrnehmen, Brot und Wein, das andere, was sich innerlich dem Geist der Gläubigen zeigt.<sup>72</sup> Die Gläubigen, die das Sakrament der Eucharistie empfangen, werden spirituell genährt „secundum vero quod creduntur“<sup>73</sup>. Die Eucharistie schenkt dem,

<sup>61</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 38); ebd. XVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 37); ebd. LXXI-LXXII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 52). Siehe *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 22.

<sup>62</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini, LXXXXVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 56).

<sup>63</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini LXXXXVII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 56).

<sup>64</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 37): „sub velamento corporei panis corporeique vini spiritale corpus Christi spiritualisque sanguis existit“.

<sup>65</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XLIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 55): „secundum invisibilem substantiam“.

<sup>66</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini LIX-LX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 49).

<sup>67</sup> Vgl. *J. F. Fabey*, The Eucharistic Teaching of Ratram of Corbie, Mundelein 1951, 50–52; *D. Ganz*, Corbie in the Carolingian Renaissance, Sigmaringen 1990, 89; *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 5.

<sup>68</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XII (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 36).

<sup>69</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XCVI (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 59).

<sup>70</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini IX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35).

<sup>71</sup> Vgl. *Chazelle*, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 24.

<sup>72</sup> Vgl. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini IX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 35).

<sup>73</sup> *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini XIX (ed. *Bakhuizen van den Brink*, 38).

der sie gläubig empfängt, die „lebendige Kraft“ (*virtus vitalis*) des Auferstandenen<sup>74</sup>, die „Kraft des göttlichen Wortes“ (*divini potentia verbi*)<sup>75</sup>. – Wie reagiert Radbert auf seinen Kritiker?

## 6. „non omnes qui beatum Augustinum legunt, eum intellegunt“

Fredugard, ein nicht näher bekannter Mönch des karolingischen Klosters von Saint-Riquier (Centulum), den Radbert eine Zeit lang unterrichtet hatte, war besorgt, Augustins Bezeichnung der eucharistischen Brotrede Jesu als *figurata locutio* könnte die Position seines Lehrers ins Wanken bringen. Radbert antwortete Fredugard mit einem Brief, dem er ein Kompendium von Väterzitate und die Erklärung des letzten Abendmahls aus seinem Kommentar zum Matthäusevangelium beifügte.<sup>76</sup> In seinem Brief versichert Radbert seinem früheren Schüler, Augustinus nenne die Brotrede Jesu deshalb eine *tropica locutio*, weil es nicht darum gehe, Christi physisches Fleisch zu essen und sein physisches Blut zu trinken.<sup>77</sup> Augustinus lehre aber, dass wir in Brot und Wein wahrhaft den Leib und das Blut Christi empfangen. Zum Beleg führt er folgendes Zitat an: „Empfange in dem Brot, was am Kreuz hing, und im Kelch, was aus der Seitenwunde floss.“<sup>78</sup> Wir wissen heute, dass das Zitat nicht von Augustinus stammt, sondern von Faustus von Riez.<sup>79</sup> Allerdings findet sich in Augustins Psalmenkommentar ein ganz ähnlicher Satz: „Und weil er [Christus; H. H.] in diesem Fleisch auf Erden gelebt hat, gab er uns dieses Fleisch zur Speise des Heils. Niemand isst nun aber von diesem Fleisch, ohne zuvor angebetet zu haben.“<sup>80</sup>

Ratramnus wird Augustinus nicht gerecht, weil er die Bezeichnung der eucharistischen Brotrede Jesu als *figurata locutio* auf die *Verba Testamenti* so überträgt, dass er sich dabei eng an den Begriff des Zeichens (*signum*) und Bildes (*figura*) in „De doctrina christiana“ hält.<sup>81</sup> Die allgemeine Zeichendefinition Augustins reicht aber nicht aus, um seine Sicht der Wirklichkeit der Eucharistie zu bestimmen. Denn die Sakramente im engeren Sinne sind Zeichen *sui generis*. Es handelt sich bei ihnen weder um ein natürliches Zeichen, wie der Rauch Zeichen des Feuers ist<sup>82</sup>, noch um ein Symbol,

<sup>74</sup> Vgl. Ratramnus, De corpore et sanguine Domini XVIII (ed. Bakhuizen van den Brink, 38).

<sup>75</sup> Ratramnus, De corpore et sanguine Domini LXIII (ed. Bakhuizen van den Brink, 50).

<sup>76</sup> Das Kompendium und der Abschnitt aus Radberts Matthäuskommentar sind der 3. und 4. Auflage seines Eucharistietraktats beigelegt.

<sup>77</sup> Vgl. Radbert, Epistola ad Fredugardum (ed. Paulus, 146 f.).

<sup>78</sup> Radbert, Epistola ad Fredugardum (ed. Paulus, 147, 149).

<sup>79</sup> Vgl. Sermo Denis 3 (19, 7–9).

<sup>80</sup> Augustinus, Enarrationes in Psalmos XCVIII, 9 (CCSL 39, 1385): „Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit: nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.“

<sup>81</sup> Vgl. Chazelle, Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, 27.

<sup>82</sup> Vgl. Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus XXVI, 11, 19 f. (CSEL 36, 265); LXXX, 3, 9–12 (CSEL 36, 529).

wie das Kreuz Zeichen des christlichen Glaubens ist<sup>83</sup>. Das Sakrament der Eucharistie wird uns nicht nur dem äußeren Zeichen nach gereicht; wir empfangen wahrhaft den Leib und das Blut Christi – so Augustinus in „De civitate Dei“ (413–426).<sup>84</sup> In einem seiner Briefe erklärt Augustinus, dass das Sakrament des Leibes und Blutes Christi Leib und Blut Christi sind: „sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est“<sup>85</sup>. Radbert hat in diesem Punkt durchaus Augustinus auf seiner Seite, sodass er gegenüber seinem Schüler Fredugard erklären kann, nicht alle, die Augustinus lesen, würden ihn auch verstehen: „Ex quo datur intellegi, quia non omnes continuo qui beatum Augustinum legunt, eum intellegunt.“<sup>86</sup>

### 7. Ausblick: Signifikation und Substantiation

Keine hundert Jahre nach dem Tod des Mönchs Ratramnus verurteilte die Synode von Vercelli (1050) die Bezeichnung der Eucharistie als „similitudo, figura et pignus corporis et sanguinis Christi“<sup>87</sup>. Ratramnus war zu dieser Zeit schon weithin vergessen. Als Autor seines Werkes „De corpore et sanguine Domini“ galt Johannes Scottus Eriugena, der Theologe und Dichter am Hofe Karls des Kahlen. Während Ratramnus persönlich niemals für heterodox erklärt wurde, zog Berengar von Tours, der sich auf den Eriugena zugeschriebenen Eucharistietraktat berief, gleich mehrere Verurteilungen auf sich. Für Berengar, der die dialektische Methode in der Theologie anwendete, ist eine Wandlung der Substanz von Brot und Wein, wie sie Radbert annimmt, ausgeschlossen, da sich die *species* von Brot und Wein unter der Konsekration nicht verändert.<sup>88</sup> Ausgangspunkt bei Berengar ist nicht mehr die Frage nach dem Verhältnis von *signum*, *figura* und *veritas*, Zeichen, Bild und Wirklichkeit, sondern diejenige der Substanz der eucharistischen Elemente, die in der karolingischen Eucharistiekontroverse noch nicht im Zentrum stand. In der Auseinandersetzung mit Berengar legten Lanfrank von Bec und sein Schüler Guitmund von Aversa die Grundlagen für die Lehre von der *conversio substantialis*, der Wandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Christi Leib und Blut.<sup>89</sup> Seitdem dominierte ein substanzontologischer Zugang zur Eucharistie.

<sup>83</sup> Vgl. *Augustinus*, De doctrina christiana II, 46 (CCSL 32,7).

<sup>84</sup> Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XXI, 25 (CCSL 48, 798): „sed re vera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere; hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus“.

<sup>85</sup> *Augustinus*, Epistola XCVIII, 9 (CCSL 31,531).

<sup>86</sup> *Radbert*, Epistola ad Fredugardum (ed. *Paulus*, 151).

<sup>87</sup> *Mansi*, Amplissima Collectio Conciliorum XIX, col. 773 f.

<sup>88</sup> Vgl. *Beringerius Turonensis*, Rescriptum contra Lanfrancum, herausgegeben von R. B. C. Huygens, Turnhout 1988.

<sup>89</sup> Vgl. *Lanfranc of Canterbury*, On the Body and Blood of the Lord; *Guitmund of Aversa*, On the Truth of the Body and Blood of Christ in the Eucharist, translated by M. G. Vaillancourt, Washington D. C. 2009.

Erneut virulent wurde die Frage der Signifikation im innerreformatorischen Abendmahlsstreit. Auf dem Marburger Religionsgespräch (1529)<sup>90</sup> erklärte Luther gegenüber Huldrych Zwingli, der eine ausschließlich tropische Deutung der *Verba Testamenti*<sup>91</sup> vertrat, dass in und unter dem Zeichen des Brotes Christi Leib wahrhaft gegenwärtig sei, so dass *Hoc est corpus meum* mehr bedeute als ein *significat*.<sup>92</sup> In Verbindung mit der Rezeption der modernen Semiotik und Sprechakttheorie entwickelte sich in der Theologie des 20. Jahrhunderts die Auffassung, die Wandlung der Gaben von Brot und Wein sei eine Art Transsignifikation, eine Bedeutungsumwandlung, was sie ohne Zweifel ist. Doch die Gegenwart Christi in Brot und Wein hängt nicht von menschlicher Signifikation ab, sie wird auch nicht durch das Bewusstsein der Gemeinde konstituiert. Wenn daher Brot und Wein für uns eine neue Bedeutung erhalten, dann deshalb, weil sie eine neue Wirklichkeit geworden sind. Da es in einer nichtaristotelischen Ontologie aber so etwas wie eine Substanz des Brotes und Weines nicht gibt, könnte man statt von ihrer *Transsubstantiation* von der *Substantiation* des Leibes und Blutes Christi im Sakrament der Eucharistie sprechen.<sup>93</sup>

## Summary

Following the semiological observations made by the evangelical literary and media scientist Jochen Hörischs concerning the Lord's Supper, the foregoing article deals with a sign-theoretical *relecture* of the Carolingian eucharistic controversy. Until now, the sign-theoretical aspect of the controversy has not played a central role in theological research on the eucharistic controversy of the ninth century (Josef Rupert Geiselman, Hans Jorissen), though it has gained increasing attention among mediaevalists. Both Paschasius Radbertus and Ratramnus invoke Saint Augustine's sign-theory as well as the term *figura* found in the writings of Saint Ambrose. After a brief introduction into Augustine's sign-theory as presented in *De doctrina christiana*, an overview is given on the emergence and the development of the Carolingian eucharistic controversy. It is then shown how Radbertus and Ratramnus each determine

<sup>90</sup> Vgl. Das Marburger Religionsgespräch (1529), herausgegeben von G. May, Gütersloh 1979.

<sup>91</sup> Vgl. Huldrych Zwingli, Antwort auf die Predigt Luthers gegen die Schwärmer (1527), in: *Ders.*, Schriften IV (ed. Th. Brunnschweiler), Zürich 1995, 1–31; *ders.*, Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum (1527), in: *Ders.*, Sämtliche Werke 5 (ed. E. Egli), Zürich 1982, 548–758.

<sup>92</sup> Vgl. Martin Luther, Marburger Religionsgespräch (1529): WA 30,3; 137,12 f. Zu beachten ist Luthers frühere Stellungnahme in: *Ders.*, Dass diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch fest stehen, wider die Schwarmgeister (1527): WA 23; 177, 27–29.

<sup>93</sup> Vgl. H. Hoping, Mehr als Brot und Wein. Zur Phänomenologie der Gabe, in: Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?, herausgegeben von Th. Böhm, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 187–202, 196. – Vgl. jetzt auch R. Spaemann, Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung, in: IKAz 3 (2014) 199–202.

the relation between being and sign with regard to the reality of the Eucharist. With his realistic understanding of eucharistic signification, Radbertus sees himself as the superior exegete of Augustine and his teacher Ambrose, while accusing Ratramnus of interpreting the *verba testamenti* symbolistically as *figurata locutio*. The question of the eucharistic signification also lies at the heart of the controversy between Berengar of Tours and Lanfranc of Bec, as well as the Protestant eucharistic controversy between Martin Luther and Huldrych Zwingli.

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

## ABHANDLUNGEN

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

*Dietrich Böhlen SJ*  
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Eud. 4.41).  
Serubbabohs Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation  
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

*Hermann Josef Sieben SJ*  
Excoeris conciliorem. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

*Matzma 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 aktuellen *quaestio 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 3 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Helmut Hoving*

Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse 321

*Helmut Jakob Deibl / Sebastian Pittl*

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums.  
Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform 336

*Roman Beck*

Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung  
des Transparenzregulativs für die Grundlage  
zwischenmenschlicher Interaktionen 366

## BEITRÄGE

*Franz-Josef Bormann*

Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe 389

*Hermann-Josef Sieben SJ*

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA).  
Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen 400

*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. HELMUT HOPING

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Institut für Systematische Theologie  
Platz der Universität 3  
79098 Freiburg i. Br.  
helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de

HELMUT JAKOB DEIBL

Katholisch-Theologische Fakultät der  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A–1010 Wien  
Österreich  
helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

SEBASTIAN PITTL

Institut für Weltkirche und Mission  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sebastian.pittl@univie.ac.at

DR. ROMAN BECK

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

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Moraltheologie  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen  
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

Die im Heft verwendeten 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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz: Röser MEDIA, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

# Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums

## Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform

VON HELMUT JAKOB DEIBL UND SEBASTIAN PITTL

### 1. Vorweg

[Die Kirche] ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends. [...] Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank [...]. Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickeln, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten wandte sich der Kardinal von Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, während des Vorkonklaves im Rahmen der letzten Papstwahl an die versammelten Kardinäle. Rückblickend lässt sich sagen, dass sie eine wesentliche Stoßrichtung seines seit März 2013 währenden Pontifikats zusammenfassen: die Überwindung eines „theologischen Narzissmus“<sup>2</sup> und die Öffnung der Kirche für das „Außerhalb“ ihrer selbst. Symptomatisch zeigte sich dies in Franziskus' erster Auslandsreise, die den neuen Bischof von Rom nicht in eine der westlichen Metropolen führte, sondern an den „Heterotopos“ Lampedusa, die Insel am Rande Europas, vor der jedes Jahr Tausende Flüchtlinge im Meer ertrinken, die eigentlich beseelt von der Hoffnung auf ein besseres Leben waren.<sup>3</sup> Der Verzicht auf das Beziehen des „Zentrums“ der päpstlichen Wohnung steht ebenso in dieser Linie wie Formulierungen aus dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium“, in dem von „heilsamer ‚Dezentralisierung‘“, von der „Dynamik des Aufbruchs“, und dem „Herausgehen aus sich selbst“ die Rede ist, sowie vor der Gefahr einer „kirchlichen Introversion“ gewarnt wird.<sup>4</sup> Das Herausführen der Kirche aus

---

<sup>1</sup> Bergoglio überreichte dem kubanischen Kardinal Jaime Ortega auf dessen Bitte hin ein Manuskript seiner Rede. Dieser veröffentlichte den Text. Die obige deutsche Übersetzung folgt der Übersetzung der Katholischen Nachrichten-Agentur. Der gesamte Text sowie das spanische Original sind frei zugänglich im Radio-Vatikan-Blog von Pater Bernd Hagenkord: <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (letzter Aufruf: 15.03.2015).

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu: S. Pittl, Lampedusa als Ort der Theologie. Eine topologische Interpretation des Pontifikats Papst Franziskus', in: J. Gallegos-Sanchez/M. Luber (Hgg.), Eine arme Kirche für die Armen, Regensburg 2015, 141–166.

<sup>4</sup> Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“, 24. November 2013, 16, 21 und 27.

sich selbst, ihre „Dezentrierung“, scheint ein programmatisches Anliegen von Papst Franziskus zu sein.

Die prominente Stellung, die dem Motiv der Exzentrizität in den Gesten und Texten von Papst Franziskus zukommt, gibt Anlass zu der Frage, ob die innerhalb der katholischen Kirche während der letzten Jahrzehnte wahrnehmbare Tendenz zur größeren Schärfung einer „katholischen Identität“ die einzig mögliche christliche Antwort auf die Erfahrung des Herausrückens der christlichen Kirchen aus der Mitte der europäischen Gesellschaften ist, oder ob sich nicht ein anderer (verheißungsvoller und den Signaturen unserer Zeit eher entsprechender) Weg darin auftut, diesen Verlust an Zentralität in positiver Weise in das Ringen um eine christliche „Identität“ aufzunehmen, das heißt bewusst zu übernehmen.<sup>5</sup> Das Wagnis dieser Deutung soll im Folgenden in Zeitgenossenschaft mit dem spanisch-salvadorianischen Jesuiten Ignacio Ellacuría unternommen werden, dessen Todestag sich am 16. November 2014 zum 25. Mal gejährt hat und dem dieser Text daher in besonderer Weise gewidmet ist.

Das Motiv der Exzentrizität prägt sowohl die Biographie als auch die Philosophie und Theologie Ellacurias und gibt uns eine Möglichkeit an die Hand, sein sich in so viele Bereiche zerstreutes, auf Grund seiner Ermordung jäh abgebrochenes Werk<sup>6</sup> unter einem einheitlichen Fokus zu betrachten. Nicht allein ein historisches oder systematisches Interesse lässt uns jedoch den Gedanken der Exzentrizität aufgreifen, sondern das uneingelöste Versprechen seiner Aktualität. Diese besteht darin, dass die exzentrische Perspektive Ellacurias eine Alternative in die heute (auch im kirchlichen Bereich) in unübersehbarer Häufigkeit auftretenden, nicht selten exklusivistischen Identitätsdiskurse<sup>7</sup> einzubringen vermag und daher fruchtbare Anknüpfungspunkte sowohl für eine theologisch-philosophische Fundierung als auch für ein kreatives Fortdenken von Papst Franziskus' Anliegen der Überwindung eines theologischen Narzissmus beziehungsweise generell für eine moderne Form religiösen Glaubens jenseits fundamentalistischer Ausprägungen bietet.

Indem er diese Anknüpfungspunkte aufzeigt, möchte der folgende Text auch einen Beitrag dazu leisten, das aus kirchenpolitischen Gründen in den letzten Jahrzehnten weitgehend unterbrochene Gespräch zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie wieder aufzunehmen. Für die kritische Diskussion der Fragen, die mit dem Pontifikat Franziskus' in den

<sup>5</sup> K. Appel, Theologie im Zeichen des Nihilismus. Herausforderungen der katholischen Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ETSt 1/1 (2010) 91–110.

<sup>6</sup> Insbesondere das philosophische Hauptwerk Ellacurias blieb ein Fragment. Sein Schüler Antonio González ordnete behutsam die schon fertig gestellten Teile und gab sie 1990 unter dem Titel „Filosofía de la realidad histórica“ heraus. Vgl. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990 (*I. Ellacuría*, Philosophie der geschichtlichen Realität, Aachen 2010 [im Folgenden: PdgR. Die in runder Klammer aufgeführten Seitenangaben im Fließtext beziehen sich auf diese Ausgabe]).

<sup>7</sup> Vgl. A. Kreuzer, Die Kunst, nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft, in: ThPQ 161 (2013) 69–81.

Mittelpunkt der theologischen Aufmerksamkeit gerückt wurden, scheint eine solche Wiederaufnahme ein unverzichtbares Element zu sein.

In den folgenden Abschnitten wird das Motiv der Exzentrizität in drei Schritten herausgearbeitet: in der prophetisch-martyrialen Gestalt des Lebens Ellacurías, im Primat der Zukunft, der sein originelles Zeitkonzept prägt, und schließlich in seinem Verständnis von Kirche.

## 2. Martyriale Existenz als exzentrische Lebensform

„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ Dieser Satz Jesu, der uns im 15. Kapitel des Johannesevangeliums überliefert ist,<sup>8</sup> verweist nicht nur auf Jesu eigenes Leiden und Sterben um seiner Freunde willen, sondern eröffnet zugleich die Tradition der christlichen Märtyrerinnen und Märtyrer, ohne deren zeugnishaft Nachfolge Jesu die Entstehung der Kirche nicht denkbar ist. Zeigt sich im Mitsterben mit Christus in der Taufe der Durchgang durch den Tod als konstitutives Charakteristikum jedes christlichen Lebens, so gibt es doch geschichtliche Momente – und vielleicht sind es gerade jene, in denen die Botschaft Jesu am bedrohlichsten erscheint –, in denen sich am Schicksal bestimmter Menschen dieses Wesensmerkmal christlicher Existenz besonders verdichtet und augenscheinlich wird.

Die Ermordung der sechs Jesuiten Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, ihrer Haushälterin Julia Ramos und deren 15-jähriger Tochter Celinia durch Eliteeinheiten der salvadorianischen Armee vor 25 Jahren, am 16. November 1989, während eines zwölf Jahre dauernden und mehr als 70.000 Menschenleben fordernden Bürgerkriegs, ist ein solches Ereignis, in dem das oft anonyme, verdrängte und unsichtbar gemachte Leiden und Sterben Hunderttausender lateinamerikanischer Christinnen und Christen, Laien, Ordensleute und Priester, die unter unmenschlichen Bedingungen ihren Glauben an den Gott Jesu zu leben versuchten, Gesichter und Namen erhielten.<sup>9</sup>

An diesem Ereignis zeigt sich auch, was das christliche Martyrium von destruktivem Masochismus, hochmütiger Verachtung des fremden wie des eigenen Lebens oder der verzweifelten und kompromisslosen fundamentalistischen Selbstbehauptung der eigenen Identität und des eigenen Wahrheitsanspruchs, wie sie gerade in unseren Tagen in erschreckender Gewalttätigkeit hervorbrechen, unterscheidet: seine wesenhafte Exzentrizität. Martyriale Existenz lebt von einem „Außerhalb ihrer selbst“. Sie ist sich selbst entzogen

<sup>8</sup> Joh 15,13.

<sup>9</sup> Für nähere Informationen rund um die Ermordung der sechs Jesuiten vgl. die detaillierte Darstellung auf der Homepage der Hochschule der Jesuiten in San Salvador: <http://www.uca.edu.sv/martires/CasoJesuitas/LosAntecedentes.php> (letzter Aufruf: 03.11.2014); sowie R. Lassalle-Klein, Blood and Ink. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University of Central America, New York 2014.

und vermag gerade dadurch inmitten der Verfolgung, des Hasses und der Vernichtung einen jede weltliche Logik der Rache und der Vergeltung hinter sich lassenden gastlichen Raum<sup>10</sup> zu eröffnen, in dem sich die Botschaft Jesu vom Kommen des Reiches Gottes in ihrer überraschenden Unvorhersehbarkeit je neu zu aktualisieren vermag.

Dieses „Außerhalb“ des christlichen Martyriums ist keine abstrakte Wahrheit oder Ideologie, keine Leerstelle oder ein unzugängliches Mysterium, sondern sind die von Jesus angesprochenen, sehr konkreten „Freunde“, die sich bei näherer Betrachtung als Aussätzige und Krüppel, Prostituierte und Zöllner, Blinde, Lahme und Verspottete zeigen, als diejenigen also, die man mit Ellacuría das „gekreuzigte Volk“<sup>11</sup> nennen kann.

Das gekreuzigte Volk stellt für Ellacuría in jeder Epoche das fundamentale Zeichen der Zeit dar, in dessen Licht alle anderen Zeichen interpretiert werden müssen.<sup>12</sup> In ihm zeigen sich zugleich die „Sünde der Welt“<sup>13</sup> wie die erlösende Präsenz Christi unter den Armen. Es ist für Ellacuría eine geschichtliche wie eine theologale Realität, die den Christen unweigerlich vor die Frage stellt: „Was habe ich gemacht, um es zu kreuzigen? Was mache ich, damit es vom Kreuz herabgenommen wird? Was muss ich machen, damit dieses Volk aufersteht?“<sup>14</sup>

Ellacurias Leben, Denken und Sterben lässt sich bei aller Fragmentarität in radikaler Weise vom Dienst an diesem gekreuzigten Volk her verstehen.<sup>15</sup> Im Alter von nur 19 Jahren verließ der gebürtige Baske, der zwei Jahre zuvor der Gesellschaft Jesu beigetreten war, das „Zentrum“ Europa, um sein Leben fortan, mit Ausnahme seiner Studien in Quito, Innsbruck und Madrid, an der Peripherie der damaligen Welt, in El Salvador, zu verbringen. Die ignatianische Spiritualität der Indifferenz, die keinen auf das eigene Ego fixiert bleibenden Versuch der Abtötung der eigenen Leidenschaften und Wünsche meint, sondern eine Bewegung der Öffnung der Person zu Gunsten der stets neuen und überraschenden Präsenz Gottes beschreibt, führte Ellacuría zu einer zunehmenden Offenheit und Sensibilität für die skandalöse Anwesenheit Gottes in den Armen, von der er sein Leben mehr und mehr in Besitz nehmen ließ.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Vgl. K. Appel, Die Gabe des Gastes, in: U. Irrgang/W. Baum (Hgg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012, 13–24.

<sup>11</sup> I. Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: Ders./J. Sobrino (Hgg.), Mysterium Liberationis II, Luzern 1996, 823–850.

<sup>12</sup> Vgl. I. Ellacuría, Discernir ‚el signo‘ de los tiempos, in: Ders., Escritos teológicos II, San Salvador 2000, 133–135.

<sup>13</sup> Ebd. 134.

<sup>14</sup> I. Ellacuría, Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España, in: Ders., Escritos teológicos II, 589–602, 602.

<sup>15</sup> Für überblicksmäßige Darstellungen der Biographie Ellacurias auf Deutsch vgl. T. Forner-Ponse, Art.: Ellacuría Beascochea, Ignacio, in: BBKL; XXVIII. Band, Nordhausen 2007, 558–575; sowie ders., Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 13–16. Die ausführlichste bisher erschiene Biographie bietet: Th. Whitfield, Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador, Philadelphia 1995.

<sup>16</sup> Vgl. I. Ellacuría, El tercer mundo como lugar óptimo de la vivencia cristiana de los Ejer-

Als Intellektueller, Philosoph und Theologe strebte er weder eine akademische Karriere noch die Anerkennung der kulturellen Eliten an, sondern stellte sein Denken in fundamentaler Weise in den Dienst der Befreiung der Armen:

Das Wesentliche [des lateinamerikanischen Philosophierens] besteht darin, philosophisch an einer möglichst umfassenden und uns angemessenen Befreiung unserer Völker und unserer Personen zu arbeiten; die Konstitution der [lateinamerikanischen] Philosophie wird sich dann von selbst ergeben.<sup>17</sup>

Ellacuría war so sehr von der gesellschaftlichen Dimension jedes Denkens überzeugt, dass er von der Notwendigkeit einer geschichtlichen Verifizierung philosophischer und theologischer Diskurse sprach.<sup>18</sup> Jedes Denken, jede wissenschaftliche Theorie sollte sich zuletzt daran messen lassen, welche geschichtlichen Auswirkungen es beziehungsweise sie für die verarmten Bevölkerungsmehrheiten mit sich brachte. Dies deutet hin auf ein Verständnis von Geschichte (und damit auch von Zeit), welches sich von unterschiedlichen Formen der Mythisierung von Geschichte absetzt: vom Mythos einer Siegesgeschichte, welcher die Vergangenheit perpetuiert, von der Voraussetzung historischer Objektivität und Neutralität von Geschichte, welche meint, ein endgültiges Urteil über Geschichte fällen zu können, und vom modernen Mythos evolutionär zerdehneter (menschen)leerer Kosmosgeschichte. Vielmehr haben Zeit und Geschichte (wie noch auszuführen ist) für Ellacuría ontologisch mit der Eröffnung von Zukunft zu tun.<sup>19</sup>

---

cicios, in: *Ders.*, *Escritos teológicos IV*, San Salvador 2002, 215–234. Für eine Analyse des ignatianischen Hintergrunds der Theologie Ellacurias vgl. *M. Maier*, Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurias, in: *ZKTh* 126 (2004) 83–109, 89–93.

<sup>17</sup> *I. Ellacuría*, *Función liberadora de la filosofía*, in: *Ders.*, *Escritos políticos I*, San Salvador 1991, 93–121, 118. – Die Frage, ob und auf welche Weise eine „authentische“ lateinamerikanische Philosophie zu erreichen sei, prägt seit den Debatten von Leopoldo Zea und Augusto Salazar Bondy die philosophischen Auseinandersetzungen auf dem Kontinent. Vgl. *L. Zea*, *En torno a una filosofía americana*, Mexiko 1945; sowie: *A. Salazar Bondy*, *Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko 1968.

<sup>18</sup> Dies meint bei Ellacuría nicht, dass das Denken sich in seiner sozialen Funktion erschöpfe. Dem Denken kommt nach Ellacuría zwar ein Moment der Autonomie gegenüber jeder sozialen Bedingtheit zu. Diese sei aber stets nur eine relative, keine absolute Autonomie.

<sup>19</sup> „Geschichte“ in das Innerste von Wissenschaft und Metaphysik und den Logos der Theologie zurückzuführen, kann als grundlegendes Anliegen des philosophischen und theologischen Werkes Ellacurias bezeichnet werden. In seiner „Philosophie der geschichtlichen Realität“ schreibt Ellacuría dazu: „Die Geschichte wurde [...] aus dem Bereich der Wissenschaft und der Metaphysik herausgelöst, weil ihre scheinbare Kontingenz nicht mit der scheinbaren und oberflächlichen Dauerhaftigkeit und Universalität der Realität zu vereinen war. Hier wollen wir sie in den Kernbereich der Wissenschaft und der Metaphysik zurückführen, denn wenn man sie in ihrer ganzen konkreten Realität [...] betrachtet, dann ist die Geschichte das Wahrheitskriterium schlechthin, das Kriterium für die Offenbarung dessen, was die Realität ist.“ (PdGR, 523) Theologisch sucht Ellacuría zu zeigen, dass „die Geschichte die Hauptverwirklichung der heilschaffenden Begegnung des Menschen mit Gott darstellt“ (*I. Ellacuría*, *Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus*, in: *Conc(D)* 13 [1977] 639). Nicht Natur und Person sind der ausgezeichnete Ort der Offenbarung Gottes und der Offenbarung dessen, was die Realität ist, sondern die Geschichte ist es.

Nach seiner Ernennung zum Rektor der Universität der Jesuiten in San Salvador (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA) im Jahr 1979 versuchte er, inmitten des salvadorianischen Bürgerkriegs auch die Universität auf den Dienst an den armen Bevölkerungsmehrheiten hin auszurichten:

Im Prozess der Befreiung der lateinamerikanischen Völker kann die Universität nicht alles machen. Aber das, was sie zu tun hat, ist unverzichtbar. Und wenn sie an dieser Aufgabe scheitert, dann ist sie als Universität gescheitert und hat ihren geschichtlichen Auftrag verraten,

schrieb Ellacuría 1975.<sup>20</sup> Als Institution, die einerseits selbst eine soziale Größe darstellt und andererseits ausgezeichneter Ort der kritischen Auseinandersetzung mit der Kultur und dem Wissen der jeweiligen Gesellschaft ist, kann sich die Universität für Ellacuría niemals völlig von ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext abnabeln. Sie muss daher ein genuines Interesse daran haben, auf ihre spezifische akademische Weise zur gerechten Transformation dieses Kontextes beizutragen.<sup>21</sup> In diesem Sinne versuchte Ellacuría als Rektor die Struktur der Universität zu gestalten und ihre öffentliche Präsenz durch die Etablierung neuer Zeitschriften, die Gründung eines universitäts-eigenen Verlags sowie einer eigenen Druckerei und die Installierung eines Radiosenders zu erhöhen. Inmitten des repressiven und zensorischen Klimas der Bürgerkriegszeit etablierte er einen Lehrstuhl, der der Diskussion der salvadorianischen Realität gewidmet war und an dem Wissenschaftler/innen, Philosophen und Philosophinnen, Politiker/innen, Gewerkschafter/innen und Vertreter/innen kirchlicher Organisationen offen die Probleme des Landes diskutieren konnten.

Durch seine Tätigkeit als Rektor und seine zahlreichen Auftritte in der Öffentlichkeit wurde Ellacuría nach der Ermordung des Erzbischofs Óscar Romero in den 80er-Jahren rasch zu einem der wichtigsten und einflussreichsten kritischen Kommentatoren der salvadorianischen und der lateinamerikanischen Realität. Er sprach im Fernsehen und im Radio, wurde von zahlreichen Korrespondenten ausländischer Medien konsultiert, und vermittelte im Konflikt um die Entführung der Tochter des Präsidenten Duarte. Bei all dem ließ er sich von keiner politischen Seite vereinnahmen, kritisierte sowohl Regierung und Militär als auch Vertreter der Guerilla und blieb seiner Überzeugung treu, dass der einzige Maßstab für den Erfolg politischer, sozialer und ökonomischer Reformen die Verbesserung der Lebensbedingungen der armen Bevölkerungsschichten sein könne. Sein wachsender öffentlicher Einfluss, die Unbeirrbarkeit seines Urteils sowie sein kompromissloses Eintreten für eine friedliche Lösung des bewaffneten Konflikts brachten ihm die Feindschaft sowohl der Militärs als auch des radikalen Flügels der Guerilla ein. Der von ihm

<sup>20</sup> I. Ellacuría, *Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?*, in: *Ders.*, *Escritos universitarios*, San Salvador 1999, 49–92, 88.

<sup>21</sup> Vgl. I. Ellacuría, *Universidad y política*, in: *Ders.*, *Escritos universitarios*, 169–202; sowie: *Universidad, derechos humanos y mayorías populares*, in: *Ebd.* 203–220.

verfasste Leitartikel „Zu Befehl, mein Kapital“<sup>22</sup>, in dem er die Regierung auf Grund einer zunächst angekündigten, dann aber wieder zurückgenommenen Agrarreform scharf kritisierte, bewirkte die Streichung staatlicher Subventionen für die UCA und löste eine Serie von Bombenanschlägen gegen Einrichtungen der Universität aus. Wiederholt erhielt Ellacuría Morddrohungen, zweimal musste er für je 18 Monate ins Exil. Dem Ratschlag von Freunden, angesichts seiner infolge der hohen Arbeitsbelastung sichtbar angegriffenen Gesundheit doch einmal Urlaub zu nehmen, begegnete er mit dem Hinweis, dass sich auch die verarmte Bevölkerung nicht vom Krieg und der Armut erholen könne und das einzige, was er zu tun vermöge, darin läge, für ihre Befreiung und ihren Frieden weiterzuarbeiten, ohne auf seine eigene Müdigkeit oder Krankheit Rücksicht zu nehmen.

Als Ellacuría am 16. November 1989 schließlich auf Befehl höchster Vertreter des Militärs von einer Eliteeinheit der salvadorianischen Armee ermordet wurde, war sein Tod die Konsequenz eines Lebens, das sich schon viel früher für die Ärmsten des salvadorianischen Volkes hingeeben hatte. Ob und in welchem Grad sein Zeugnis eine wirksame Aktualisierung und Weitergabe der Botschaft des Evangeliums in unserer Zeit zu sein vermag, liegt nicht zuletzt in der Verantwortung derjenigen, die sich in seinem Gedächtnis selbst zur exzentrischen Lebensweise einer christlichen martyrialen Existenz inspirieren lassen.

### 3. Die Exzentrizität der Zeit als Eröffnung von Zukunft

Die bisherigen Überlegungen haben in einer biographischen Annäherung eine exzentrische Lebensform vorgestellt. Noetisch entspricht dieser der Verzicht auf „Sicherheitsnetze“ der philosophischen und theologischen Konzepte in der Gestalt ungeschichtlicher, immer schon gegen jegliche Einwände abgesicherter Begründungsfiguren. Dagegen rückt Ellacuría – wie bereits ausgeführt – die Frage nach der geschichtlichen Verifizierung sämtlicher Diskurse und das Anliegen einer Vergeschichtlichung philosophischer und theologischer Begriffe in den Vordergrund.<sup>23</sup> Dieses Programm stellt für ihn jedoch keine bloße Sollens-Vorschreibung dar, sondern wird aus fundamentalen philosophischen Überlegungen entwickelt. Zentral ist dabei die Frage nach dem Zeitverständnis:

Die Präsenz der Zeit in der Geschichte ist offensichtlich. Schon weniger offensichtlich ist, welche Zeit sich in der Geschichte präsentiert und wie sich die Zeit in der Geschichte präsentiert.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> I. Ellacuría, A sus órdenes mi capital, in: *Ders.*, Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989). Escritos políticos I, San Salvador 1991, 649–656.

<sup>23</sup> Zu Ellacurias Methode der „Vergeschichtlichung“ theologischer und philosophischer Begriffe vgl.: *Tb. Formet-Ponse*, Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens, Aachen 2013, 279–297.

<sup>24</sup> *Ellacuría*, PdgR, 345; vgl. 345–347.

Versucht man, Geschichte in den sie grundlegend konstituierenden Momenten zu explizieren, stößt man Ellacuría zufolge auf vier nicht mehr weiter ableitbare Perspektiven: Materie, Raum, Zeit und Leben.<sup>25</sup> Diese Elemente können als irreduzible nicht mehr in die Linie einer genealogischen Entwicklung gebracht werden, sodass eines aus dem anderen mit logischer Notwendigkeit deduziert werden könnte. Dennoch ist ihre Reihenfolge nicht beliebig, zeigen sie doch einen steigenden Grad der Selbstvermittlung der Realität an; mit anderen Worten: Die einzelnen Elemente stellen Perspektiven dar, die einen bestimmten Grad an Komplexität und Differenziertheit jeweils nicht unterschreiten können. Eine Betrachtung des Raumes in seinen fundamentalen Strukturen (etwa der newtonsche Raum) kommt anfänglich noch ohne die Begriffe der Zeit und des Lebens aus, Leben hingegen kann nie ohne die Perspektiven von Materie, Raum und Zeit gedacht werden, sondern legt sich in seiner Materialität immer schon raum-zeitlich aus. Bei der Auseinandersetzung mit geschichtlichen Realitäten führt ein Absehen von einem der Elemente in problematische Abstraktionen: Eine bestimmte Gattung der Literatur, politische und soziale Bewegungen oder rechtliche Systeme, können nur dann angemessen in den Blick gebracht werden, wenn man sie im Hinblick auf den Raum und die Zeit ihres Auftretens betrachtet.<sup>26</sup> Je mehr sich die Sichtweise der Wirklichkeit differenziert, desto weniger lassen sich die vier genannten Elemente voneinander trennen.

Zur Explikation der „grundlegende[n] Momente“ (47) Materie, Raum und Zeit verwendet Ellacuría Präpositionen, Präfixe und Adverbien, welche eine (Blick-)Richtung und eine Dynamik andeuten. Dadurch wird deutlich, dass es sich dabei nicht um „Grundbausteine“ der Wirklichkeit handelt, sondern um Perspektiven, in denen sich Realität vermittelt. Dies zeigt sich besonders an der Kategorie der Materie.

### 3.1 Materie, Respektivität, Realität

„Materie“ verweist nicht auf kleinste Elemente, aus denen sich die Wirklichkeit zusammensetzen ließe und von denen abgesehen es nur den leeren Raum gäbe. Sie steht nicht für das abstrakte Prinzip der Atomisierung des Seins (und mithin einer mechanistischen Konstruktion des Seienden), sondern ist Ausdruck einer relationalen Verbundenheit, der gegenüber es „keine statischen, vollständig mit sich selbst identischen Realitäten“ (31) gibt. Ellacuría verwendet dafür den von Zubiri<sup>27</sup> stammenden Neologismus der „Respekti-

<sup>25</sup> Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 47.

<sup>26</sup> Interessant ist hierbei auch, dass Ellacuría „Leben“, indem er es als eine dieser vier nicht weiter ableitbaren Perspektiven auffasst, nicht auf seine evolutive Entwicklung reduziert (wiewohl er sehr ausführliche Reflexionen zur Evolutionstheorie anstellt, vgl. *Ellacuría*, PdgR, 93–113), sondern in der Unmittelbarkeit seines Auftretens zu denken versucht.

<sup>27</sup> Die Philosophie des baskischen Philosophen Xavier Zubiri bildet den wichtigsten Bezugspunkt der philosophischen Überlegungen Ellacurias. Leider ist das Werk des Schülers von

vität“ (51). Die Perspektive der Materie ist gekennzeichnet einerseits durch das Adverb „fuera“, was den Aspekt des Außerhalb-Voneinanders aussagt, und andererseits durch die Präposition „de“, was ein Sein-von-den-Anderen zum Ausdruck bringt. Verwiesen ist damit auf einen grundlegenden Abstand (*fuera*), der nicht der leere Raum zwischen den Atomen ist, sondern eine der Materie innewohnende Aufspreizung („Gedehnhtheit“), welche nicht mehr auf die Differenz von zwei mit sich selbst identischen Entitäten zurückgeführt werden kann. Mit der Präposition *de*, mittels der im Spanischen die fundamentalste Form der Vermittlung zweier Begriffe (etwa im Sinne eines Genitivs) ausgedrückt ist, wird der Aspekt einer Bezogenheit, das heißt einer Vermittlung, die kausaler Einwirkung vorausgeht, ausgesprochen. Die Perspektive der Materialität alles Seienden, ausgedrückt mit „fuera“ und „de“, bedeutet eine prinzipielle Schranke gegenüber seiner Rückführung auf kleinste, isolierte Identitäten, aus welchen sich – einem konstruktiven Prinzip folgend – die Dinge aufbauen ließen. Mit jener Bestimmung der Materialität ist aber noch ein weiterer wichtiger Punkt verbunden: Materie ist nicht als ein Bestand, als Material zu denken, das in einen nachträglichen Prozess der Formierung eingeht, von dem es noch einmal abgehoben werden könnte. Sie *ist* – im strengen Sinne – nur als ein Sich-Materialisieren, das sich als Spannung von Abständigkeit und Vermittlung je neu konfigurieren muss; am Seienden ist dies der Aspekt, sich „Aktualität“ (49) zu geben. Der Charakter der Widerständigkeit, welcher klassisch mit Materie in Verbindung gebracht wird, ist primär als ein kritisches Prinzip zu denken, nämlich als Widerständigkeit einerseits gegen ein bestimmtes Verfahren immer weitergehender Abstraktion (idealiter bis zur Rückführung auf mit sich identische isolierte Einheiten), andererseits gegen den Gedanken, es gebe einen ruhenden Bestand der Materie, welcher allen Dingen zu Grunde liege.

Die im Begriff der Respektivität ausgesagte relationale Verbundenheit (als Spannung von Abständigkeit und Vermittlung) darf nicht als statisches Netz oder festgehaltener Verweisungszusammenhang („alles verweist auf etwas“, „alles hängt mit allem zusammen“, „alles ist Beziehung“) verstanden werden, sondern meint eine fundamentale, freilich noch unbestimmte Offenheit. Sie muss über eine Struktur des „Gebens“ genauer bestimmt werden als „ein ‚Von-sich-Geben‘, bei dem das ‚Geben‘ ‚sich selbst‘ nicht zerstört, sondern in einer einheitlichen Spannung erhält“ (32). Diese Spannung ist der Abstand von einem an sich haltenden Pol (sich selbst) und einer sich weggebenden

---

Husserl, Ortega y Gasset und Heidegger im deutschen Sprachraum kaum rezipiert. Lediglich das frühe Hauptwerk „*Sobre la esencia*“ (dt.: *Vom Wesen*, München 1968) ist auf Deutsch übersetzt. (Vgl. dazu: *F. Inciarte*, Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos, in: *PhR* 14 (1967) 220–238; sowie: *H. Widmer*, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodells nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, in: *FZPhTh* 21 (1974) 67–138). Eine gute Einführung in seine Philosophie bieten: *Tb. Fornet-Ponse*, Xavier Zubiri interkulturell gelesen, Nordhausen 2010; sowie, in englischer Sprache, die Beiträge der dem Denken Zubiris gewidmeten Sondernummer der Zeitschrift „*TheoForum*“: Xavier Zubiri (1898–1983) – The Philosopher, the Theologian and the Impact of His Thought, *TheoForum* 40/1 (2009).

Geste (von sich geben), welche jedoch nicht unabhängig von dieser Spannung als selbstständige (und in eine nachträgliche Vermittlung zu bringende) Entitäten zu denken sind. Ellacuría nennt diese Spannung eine „ursprüngliche Spaltung“ (32). In bestimmterer Weise, als weiter oben ausgeführt, zeigen sich in dieser Struktur Abständigkeit (*fuera*) und Vermittlung (*de*), zumal die beiden Momente (‚sich selbst‘ und ‚von sich geben‘) nie zusammenfallen, aber auch niemals außerhalb ihrer Beziehung existieren können. In der Respektivität ist überdies eine erste Form reflexiver Struktur angelegt. Das „sich selbst“ gibt sich von sich weg, bleibt aber in diesem Geben bei sich, oder genauer: konstituiert sich in seinem Selbst erst im Akt des Gebens. In der Bewegung des von sich Weggehens ereignet sich ein Zurückkommen, welches das „sich selbst“ erhält. Diese reflexive Struktur einer Zurückwendung (*re-flectere*) setzt kein reflektierendes Subjekt voraus, von dem die Bewegung ihren (intentionalen) Ausgangspunkt nehmen könnte, und ist jedem willentlichen Akt, wie wir ihn mit dem Begriff des Reflektierens zumeist verbinden, vorgängig. Im Rückgang auf die unmittelbarsten Elemente der geschichtlichen Realität zeigen sich also reflexive (respektive) Strukturen an, die fundamentaler sind als das Finden eines absoluten Ursprungs des primordialen Bei-sich-Seins.<sup>28</sup> Wir könnten auch von einer ursprünglichen Exzentrizität sprechen, welche der Subjektivität noch vorausgeht.

In der engen Verschränkung von Respektivität und Materialität kündigt sich bereits ein Hinweis auf ein Denken von Geschichte an. Dies sei nun, ohne auf die komplexen Überlegungen Ellacurias im Detail eingehen zu können, an einem zentralen Satz erläutert:

Alle Respektivität ist materiell, aber nicht nur materiell, und alle Materialität ist respektiv, aber nicht in ihrem abstrakten Charakter der Materialität, sondern in ihrem konkreten Charakter der materiellen ‚Realität‘. (25)

Dieses Diktum besteht aus zwei Teilen, wobei der erste von der Respektivität ausgeht, der zweite von der Materialität. Beide Abschnitte haben überdies jeweils eine verdeutlichende Einschränkung.

1) Dass sich der relationale Charakter der Wirklichkeit materiell äußere (alle Respektivität ist materiell) will zum Ausdruck bringen, dass es kein Überspringen der sich innerweltlich vermittelnden Bezüge gibt. Nicht soll der geschichtlichen Wirklichkeit eine andere jenseitige Welt gegenübergestellt werden oder etwas „Geistiges“ gedacht werden, das aus dem Vermittlungszusammenhang der Materialität herausfiele – die geistige und letztlich auch theologische Dimension zeigt sich vielmehr in deren Offenheit auf Zukunft

<sup>28</sup> Ellacuría recurriert damit auf eine ähnliche Grundstruktur wie Hegel im Bewusstseinskapitel der „Phänomenologie des Geistes“, wo gezeigt wird, wie sich im Versuch das Wissen des Unmittelbaren zu finden, eine Struktur der Vermittlung eröffnet, wiewohl auch dort noch nicht von einem reflektierenden Subjekt die Rede ist. Vgl. K. Appel/*Th. Auinger* (Hgg.), Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1. Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft, Frankfurt am Main 2009, 9–103.

hin. Von hier aus haben auch Geschichte und Eschatologie ihren Ausgangspunkt zu nehmen: Weder ist die eine bloß retrospektive Betrachtung der Vergangenheit noch die andere die Negation der Wirklichkeit im Gegenüber zu einer jenseitigen Ewigkeit. Die Respektivität, so fährt Ellacuría fort, sei aber nicht nur materiell: In der Materialität ist die Respektivität noch nicht erschöpfend dargestellt; die Artikulation der Spannung aus „sich selbst“ und „von sich geben“ ist in jedem betrachteten Element der geschichtlichen Wirklichkeit bis hin zu den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen in je neuer Weise zu erfragen und in der Praxis des Handelns zu konkretisieren.

2) Der zweite Abschnitt, der besagt, dass alle Materialität respektiv sei, ist weiter oben bereits angeklungen: Es gibt keine unbezügliche Materie, keine ersten Bausteine der Wirklichkeit. Der Zusatz, dass es nicht um den abstrakten Charakter der Materialität, sondern um sie in ihrem konkreten Charakter der materiellen Realität gehe, muss nun genauer untersucht werden. Sogleich fallen die Wörter „abstrakt“, „konkret“ und „Realität“ auf: Einer abstrakten Betrachtung wird eine konkrete, die mit Realität in Verbindung steht, gegenübergestellt. Es geht um einen „Blick“ (womit eine weitere Dimension von Respektivität angesprochen ist), der Realität als Realität zu denken sucht:

Respektivität ist nicht dasjenige ‚worin‘ eine Realität sich auf eine andere bezieht, sondern dasjenige, wonach oder wodurch alle Realität als Realität konstituiert ist. (51)

Respektivität ist, wie oben schon angedeutet, nicht einfach eine Form von Relationalität. Realität darf nicht in ein Gewand abstrakter Wesensbegriffe eingehüllt werden, indem man eine letzte fixierte Struktur der Welt (und sei es, dass sie in der Relationalität aller Dinge liege) meint aufweisen zu können, welche die Wirklichkeit doch nur auf unwirkliche (abstrakte) Weise darstellte. Realität als Realität, das heißt in ihrem konkreten Charakter zu fassen, bedeutet das Ende der Möglichkeit, Realität theoretisch zu durchschauen. Ihr kann lediglich geschichtlich in einer bestimmten Praxis entsprochen werden.<sup>29</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Rückgang auf die „ersten“ Elemente der Realität zu einer Blickumkehr der Philosophie geführt hat: Ihre Option ist im Letzten nicht eine reflexive Durchdringung der Welt, sondern sie muss einen Beitrag auf dem Weg zur Entsprechung der Realität darstellen. Der Gedanke der Realität erhält bei Ellacuría eine so wichtige Bedeutung, dass es scheint, er würde die klassisch dem Logos zugeschriebene Funktion einnehmen, insofern in ihm die Welt erkennbar wird. Die Realität stellt das transzendente Prinzip der Einheit dar, auf dem jede weitere Form der Einheit gründet.<sup>30</sup> Diese Verknüpfung von Realität und Logos bedeutet aber, dass Welt erst in einer bestimmten Praxis intelligibel wird.

<sup>29</sup> Ellacuría steht diesbezüglich ganz in der Tradition der kantischen und hegelschen Wissens- und Erkenntniskritik.

<sup>30</sup> Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 29 f.

3.2 *Raum und Zeit*

Die Elemente Raum und Zeit werden von Ellacuría nach der Materie behandelt und sind als jene Weisen anzusehen, in denen sich das (in materieller Respektivität) Seiende vermittelt. Sie dürfen nicht als Behälter verstanden werden, in welchem sich die Materie befindet oder bestimmte Ereignisse vollziehen, sondern man muss sie „radikal als etwas ansehen, was aus den materiellen Dingen entspringt“ (63), indem sie sich verräumlichen und verzeitlichen. Darin zeigt sich eine ähnliche Konzeption wie bei Leibniz' Monade.<sup>31</sup>

Die fundamentalste Form der Verräumlichung besteht darin, dass der Raum die erste Strukturierung und Stabilisierung der Materie darstellt, indem er ihr einen Ort gibt, der nicht mehr übersprungen und beliebig ausgewechselt werden kann.<sup>32</sup> Es gibt eine Kontinuität räumlicher Vermittlung des Seienden, die erst komplexere Formen bis hin zum organischen Leben und der Geschichte ermöglicht.<sup>33</sup> In der räumlichen Vermittlung wird „aus der Gedehntheit [der Materie] Ausgedehntheit, Ex-tension“ (64); aus der „tensidad“ wird „ex-tensidad“, die für die Materie konstitutive Präposition „de“ erfährt eine weitergehende Bestimmung und räumliche Ausrichtung, welche mit der Präposition „ex“ angezeit ist.

Der stabilisierende Charakter darf jedoch nicht mit einem statischen verwechselt, sondern muss prozessual gedacht werden – gibt es doch eine zunehmend sich ausdifferenzierende Verräumlichung. Dinge können zunächst noch passiv über das Besetzen eines Raumes beschrieben werden, Tiere und Menschen hingegen weisen immer auch eine aktive Form der Verinnerlichung des Raumes auf, etwa indem sie sich in ihrer Bewegung Raum eröffnen. Die Form der Verräumlichung hängt schließlich auch vom Kontext ab: Ein Stein, der einen Ort besetzt, kann in seiner bloßen Vorhandenheit gesehen werden, kann darin aber auch zum Grenzstein werden, dessen Anerkennung einen historischen Streit über Territorien besiegelt. In diesem Falle vermag der Stein Raum in einer tieferen, geschichtlich relevanten Weise zu strukturieren.

„Zeit“ gibt dem strukturierenden Moment des Raumes eine weitere Bestimmung und Verinnerlichung. Weil sie einen höheren Grad der Vermittlung aufweist als der Raum, behandelt Ellacuría sie im Anschluss an diesen. In der räumlichen Ausgedehntheit zeigen sich Weisen eines „Nachhers“ an, welche der räumlichen Ausgedehntheit eine zeitliche Zer-dehnung (dis-tension) einschreiben. Diese wird mit dem Präfix „dis“ versprachlicht. Die Zeit, deren Richtung sich immer als ein „Von – bis“ (74) erweist, stellt in gewisser Weise die Wahrheit des Raumes (und der Materie) dar, insofern Zeit jener Offenheit, die schon Materie und Raum konstituiert, einen expliziten Ausdruck geben kann. Zeit ist in ihrem Vergehen immer auf Zukunft hin ausgerichtet

<sup>31</sup> Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 40–63.

<sup>32</sup> Vgl. Ellacuría, *PdGR*, 64.

<sup>33</sup> Vgl. Ellacuría, *PdGR*, 67.

und bringt die Dehnung, welche auch Materie und Raum darstellen, aktiv und innerlich hervor: „Dem ‚Aufenthaltsort‘ des räumlichen Punktes steht das ‚Vorübergehen‘ des ‚Jetzt‘ gegenüber, das ‚Jetzt‘ ‚ist‘ nicht, sondern ‚geht vorüber‘.“ (76)

Bemerkenswert ist Ellacuría's grandiose Bestimmung des Jetzt als „Transkurrenz“:

Die Transkurrenz besteht darin, dass das Gegenwärtige-Jetzt selbst in konstitutiver und formaler Hinsicht ein Jetzt-von-bis ist, etwas, das an sich selbst und von sich aus offen ist für seine eigene Vergangenheit und seine eigene Zukunft. (76)

Das „Jetzt“ lässt sich nicht durch die Metapher des Punktes, der zwischen anderen Jetztpunkten liegt, veranschaulichen und ist kein Fließen einer Zukunft in eine Vergangenheit, sondern muss als Ausdruck einer nicht mehr verräumlichbaren Ausgespanntheit (Distension des Jetzt-von-bis) gedacht werden, welche die aktive Vermittlung von Vergangenheit und Zukunft ist. Aus der Ausgespanntheit eines Jetzt werden Vergangenheit und Zukunft entlassen, das Jetzt *ist* ein Sich-Entlassen in diese Modi der Zeit. Wenn es eine Offenheit für die Vergangenheit und Zukunft gibt, ist Vergangenheit nicht bloß als fixierter Bestand zu denken und Zukunft nicht als Behälter von Möglichkeiten, deren Aktualisierung sich in jedem Moment neu entscheidet. Dagegen stellt Zeit eine „offene Kontinuität“<sup>34</sup> dar, was im Leben der Pflanzen, der Tiere und der Geschichte des Menschen am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Menschliches Leben wäre ohne diese offene Kontinuität der Zeit, in welcher das gegenwärtige Jetzt offen für seine Vergangenheit und Zukunft ist, nicht denkbar. Es müsste Vergangenheit stets als fremde erfahren, zu der das Jetzt des Daseins in Diskontinuität steht, und Zukunft wäre gänzlich unter der Macht eines Schicksals, das in jedem Moment darüber entscheidet, welche der wie in einem Behälter befindlich vorgestellten Möglichkeiten realisiert werden oder nicht.<sup>35</sup> Weder eine Treue zur Vergangenheit noch Zukunftsprojekte noch ein Vertrauen in Freundschaft wären möglich.

Der Begriff des „Lebens“ soll an dieser Stelle nur hinsichtlich der uns interessierenden Frage nach Offenheit von Zeit eine Andeutung finden. Der Lebensprozess bringt Lebendiges hervor, indem die „Generierung“, das heißt das Entstehen einer neuen Generation, nie eine bloß numerische Verdoppelung der Elterngeneration darstellt. Diese Offenheit zeigt sich aber nicht nur durch die Generierung in den einzelnen Lebewesen einer Art, sondern auch durch die „Origination“ (Weiterentwicklung durch Mutation) als Transzen-

<sup>34</sup> Vgl. *Ellacuría*, PdGR, 72.

<sup>35</sup> In hervorragender Weise hat die abgründige, todbringende Vorstellung einer Zukunft als Behälter von Möglichkeiten, über deren Aktualisierung jede Sekunde völlig ohne Zusammenhang mit der bisherigen Geschichte entscheidet, der Film *Lola rennt* (1998, Tom Tykwer) vorgeführt. Mit der Vorstellung der Zukunft als eines Behälters von Möglichkeiten bricht Ellacuría. Sie wäre lediglich eine in ein Noch-Nicht projizierte Gegenwart ohne ontologische Eigenständigkeit. Dagegen muss Zukunft, wie noch zu zeigen ist, als die fundamentale (nicht aus der Gegenwart ableitbare) Offenheit der Zeit selbst angesehen werden.

denz der Arten selbst.<sup>36</sup> Letztere ist nicht als eine Eigenschaft des Lebens (beziehungsweise des Lebendigen) neben anderen zu verstehen, sondern als dessen grundlegende Seinsweise, insofern „Realität selbst transzendental offen in einem offenen Dynamismus“ (27) ist. Was Kennzeichen der Realität als Realität ist und sich in der Generierung im Übergang von einer zur nächsten Generation, in der Origination aber im Übergang zu einer neuen Art zeigt, ist schließlich die Bestimmung der menschlichen Realität schlechthin. In der „Welt des Realen“ komme „eine konstitutiv offene Realität“ vor, „und zwar die menschliche Realität“ (27). Diese Offenheit ist nicht ein statisches Wesensmerkmal des Menschen, sondern ereignet sich im Menschen als geschichtlichem Wesen in seinem Sein-in-Geschichte. Der Mensch, so könnten wir sagen, *ist* Übergang.

### 3.3 Die zeitlichen Strukturen der menschlichen Realität

Die menschliche Realität betreffend unterscheidet Ellacuría vier Arten von Prozessen, welche sich in jeweils eigenen Zeitformen verzeitlichen. Den physischen Prozessen entspricht die Sukzession, den biologischen Prozessen das Alter, den psychischen Prozessen die Dauer, den biographisch-geschichtlichen Prozessen die Präzession. All diesen Zeitformen ist das Moment offener Zukunft eingeschrieben. Sie lassen den Zukunftscharakter der Zeit jedoch in zunehmend bestimmender Weise hervortreten.

Für die Sukzession charakteristisch ist, dass „das Jetzt aufhören muss zu sein, um sich unmittelbar in ein ‚Vorher‘ zu verwandeln“ (369). In diesem Übergehen, das die Vergangenheit gegenüber einer Gegenwart konstituiert, bringt sich zwar bereits ein „Nachher“ (eine erste Form von Zukunft) hervor, doch hat dieser Vorgang noch kaum „kreativen Charakter“, sondern steht vorrangig unter dem Signum der Vergangenheit, in welche jegliches Geschehen einmündet. Das Nachher ist „bestenfalls ein Ersatz für die Gegenwart“ (369).

Die biologische Zeit ist die des „Alters“. Diese darf nicht als zyklische Zeit des Lebensprozesses, der einen ewigen Kreislauf des Geboren-Werdens und Vergehens durchläuft, aufgefasst werden. Das bereits von der Sukzession bekannte Moment des Vorher – Nachher als Weise der Distension ist konstitutiv für alle Zeitformen, sodass eine zyklische Zeit nicht denkbar scheint. Sie müsste den Lebewesen (dem Lebendigen) in ihrer eigenen Weise sich zu zeitigen äußerlich bleiben. Das Alter zeichnet sich gegenüber der Sukzession durch einen höheren Grad der Selbstvermittlung aus. Lebewesen sind vom Gedanken einer Einheit her zu verstehen, allerdings nicht vorrangig im Sinne eines Organismus, der sich irgendwie in der Zeit durchhält, sondern in ihnen wird jene Grundstruktur der Materialität sichtbar, die Ellacuría als Spannung des Sich-Selbst und des Von-sich-Gebens charakterisiert hat. Das Sich-Selbst meint hier die lebendige Struktur, die ein Lebewesen darstellt, das Von-sich-

<sup>36</sup> Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 93–101.

Geben das, was diese Strukturen im Laufe eines Lebens zu geben vermögen, oder anders gesagt, die Weise, wie sie sich zu (ver)äußern vermögen. Das Verhältnis der lebendigen Strukturen und ihrer Möglichkeiten, sich zu geben, bestimmt das Alter. In der Jugend hat ein Lebewesen andere Möglichkeiten, sich der Wirklichkeit zu geben (zu wachsen, sich zu entwickeln etc.) als in der Reife des Lebens. Bestimmte Möglichkeiten haben ihre bestimmte Zeit, bestimmte Stufen des Alters stellen sich für verschiedene Arten von Lebewesen anders dar und dauern unterschiedlich lange. Es gibt überdies Zeiten rascher Entwicklung und solche, die einen erreichten Status länger bewahren. Ellacuría sucht damit nach einem Zeitkonzept, das den Lebewesen sowohl im Spezifikum ihrer Art als auch in ihrer individuellen Eigenart entspricht. Die Zeit des Alters stellt im Gegensatz zur Sukzession, die lediglich ein „Nachher“ im Sinne des bloßen Ersatzes ausbilden kann, eine innere Kontinuität dar und verweist auf eine Ganzheit, zumal sich das Verhältnis der lebendigen Strukturen zu den Möglichkeiten des Von-sich-Gebens erschöpft und im Tode zu einem Ende kommt, das dem Lebewesen und seiner Zeit nicht (wie ein Aufhören der Sukzession) bloß äußerlich ist, sondern als Grenze angehört. Das Alter steht besonders unter dem Signum der Gegenwart, insofern sie „die gesamte Vergangenheit aufnimmt und in ein Nachher wirft, das keine bloße Sukzession, sondern strikte kontinuierliche Fortsetzung ist“ (374). Zeit ist nicht mehr das bloße Vergehen, sondern erfährt eine aktive Form der Vermittlung.<sup>37</sup>

Die „Dauer“ stellt (neben der Präzession) eine Zeitform dar, die nur dem Menschen eigen ist. Sie meint eine Bewegung von der Vergangenheit zur Zukunft, wobei diese Bewegung nicht von irgendwelchen Jetztpunkten durchlaufen wird, sondern ein Fortschreiten der Vergangenheit ist, das auf Zukunft drängt. Dauer ist nicht allein aktive Vermittlung von Zeit als Ausprägung einer Ganzheit der Zeit (wie das Alter), sondern ein Ergreifen von Zukunft. Ist die Sukzession das Ablösen eines Jetzt durch ein anderes, so die Dauer eine Anreicherung des Jetzt. Nicht ein Jetzt macht in einer Bewegung, die in die Vergangenheit weist, einem anderen Platz, sondern das Jetzt vermag sich im Fortschreiten der Zeit zu differenzieren. Hatte die Sukzession die Bewegung gewissermaßen ereilt, das heißt, war ihr die Bewegung des Vergehens geschehen, so ist die Dauer nun selbst Bewegung als Drängen auf Zukunft hin. Der Mensch *ist* die Vermittlung seiner Vergangenheit auf Zukunft hin. Vergangenheit ist nicht wie in der Sukzession das Ziel, in welches jegliches Nachher mündet, sondern gibt sich selbst eine Zukunft. Als menschliche

---

<sup>37</sup> In die heute meist an der Naturwissenschaft orientierten Zeitvorstellungen oder die im weitesten Sinne existenzialistischen Zeitentwürfe ein Konzept der *Zeit des Lebendigen*, wie es Ellacuría zu entwickeln sucht, einzubringen, gehört wohl zu den vorrangigen Desideraten im Bereich der Naturphilosophie.

Zeitform steht die Dauer bereits unter einem Primat der Zukunft, wengleich sie die Zeit noch aus Sicht der Vergangenheit betrachtet.<sup>38</sup>

Die „Präzession“ steht ebenfalls unter einem Primat der Zukunft, doch bedeutet sie eine Umkehrung der Bewegung der Zeit. Ist die Dauer das Hindrängen der Vergangenheit auf die Zukunft, so ist die Präzession das Zukommen der Zukunft, welche „die Gegenwart und deren Übergehen in die Vergangenheit bestimmt“ (379). In seinen Projekten der Zukunft antizipiert der Mensch seine Gegenwart, mit der er niemals zusammenfällt, sondern auf die er als Wesen der „Offenheit“ für die Zukunft“ zurückkommt.<sup>39</sup> In diesem Primat der Zukunft, der ein Sich-Verstehen aus einer sich perpetuierenden Gegenwart verhindert, tritt der exzentrische Charakter der Zeit hervor, der auch die Seinsweise des menschlichen Daseins prägt.

Vergangenheit erhält in der Präzession eine neue, unableitbare Bedeutung: Die Wirklichkeit geht, wenn sie sich erfüllt hat, in die Vergangenheit über und „derealisiert“ sich. Dadurch wird sie aber nicht zum toten Bestand, sondern zur Möglichkeit für Zukunft. „Die Möglichkeit ist die reale Form, in der die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebt, wenn sie sich einmal derealisiert hat.“ (378) Als solche ist sie offen für eine Gestaltung der Zukunft, die im Projekt, im Entwurf, diese Möglichkeiten neu fortschreibt.

Ist die Dauer das Sich-Anreichern eines Jetzt und hat somit konstruktiven, bildenden Charakter, so zeigt sich in der Präzession ein Bruch. Eine Zukunft zu entwerfen, was zu den höchsten Möglichkeiten des Menschen als personales wie geschichtliches Wesen zählt, bedeutet, „den Rhythmus aus Sukzession, Alter und Dauer zu durchbrechen“ (380 f.). Das Neue hat nicht nur das Moment der Anreicherung einer Vergangenheit an sich (Dauer), sondern auch den Bruch mit ihren unveränderten Fortschreibungen. Die Präzession ist die eigentliche, „zeitliche“ Zeit; erst sie ermöglicht es, „der Zeit eine andere Zeit zu geben“ (381) und sie nicht bloß als Prolongation der Gegenwart zu verstehen. Dauer und Präzession als gegenläufige Bewegungen, als konstruktives und unterbrechendes Moment, spannen das „zeitliche Feld“ (382) auf, in welchem sich menschliches Dasein in seinem personalen Sein und als geschichtliches Sein zeitigt. Die Dauer, in deren Fortschreiten die Präzession angesiedelt ist, kann niemals verlassen werden und markiert in gewisser Weise die Endlichkeit und Geworfenheit, auf welche die Präzession verwiesen bleibt. Die Präzession hingegen verhindert, dass der Mensch im Strom des Andauerns gänzlich zu Hause ist und letztlich von der im Alter vorausgesetzten Ganzheit gedacht werden kann. Die Einheit der nicht zu trennenden Bewegungen der Zeit zeigt den Menschen als endlich-zukunftsoffenes, exzentrisches Wesen. Nur „von einer Offenheit für die Zukunft [...] können die zuvor behandelten Zeiten zu ihrer Fülle gelangen“ (381).

<sup>38</sup> Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 379.

<sup>39</sup> Bezüge zum Zeitkonzept Heideggers sind unübersehbar, können an dieser Stelle aber nicht diskutiert werden.

### 3.4 Ausblick – die Frage nach der Geschichte

(1) Über die Zeit der Präzession ergibt sich auch der Einstieg in die Frage nach der Geschichte. Kann in einer geschichtlichen Situation zwar Zeit vorrangig als Sukzession, Alter oder Dauer vorherrschen, so ist Geschichte dennoch nie ohne Präzession, das heißt ohne Projekt und Entwurf von Zukunft. Nicht die historische Rekonstruktion einer Vergangenheit ist schon Betrachtung von Geschichte, sondern erst die Frage, in welcher Weise sich das Moment der Präzession in einer geschichtlichen Situation, in einem Volk, in einem Land mit einer bestimmten Vergangenheit zeigt. Aus dem Primat der Zukunft ergibt sich eine konkrete Option, die wahrzunehmen ist und die sich an den Fragen orientiert: Was kann Zukunft eröffnen? Was kann Menschen, Gruppen, einem Volk Zukunftschancen geben? Was kann Würde verleihen, um Zukunft zu gestalten? Für viele Völker müsse sich Ellacuría zufolge Präzession heute als ein „Prozess der Befreiung realisieren“ (384).

(2) Nicht die Anthropologie mit ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen ist für Ellacuría der letzte und umfassendste Horizont der Betrachtung der Realität, sondern das „In-Geschichte-Sein“ des Menschen. Möglicherweise zeigt sich darin auch eine Weiterentwicklung von Heideggers Konzept des Daseins als „In-der-Welt-Sein“. In theologischer Hinsicht ergibt sich daraus eine bedeutsame Konsequenz für den Gedanken der Inkarnation, insofern dieser strikt als Menschwerdung in Geschichte interpretiert werden müsse: „Es gibt eine personale Gotteserfahrung, aber die Realität Gottes in ihrer Fülle ist nur in der geschichtlichen Realität in Erscheinung getreten“ (524).

(3) Geschichte ist für Ellacuría nicht primär Historiographie, sondern aus dem Blick einer utopischen Geschichtsphilosophie zu denken. Die geschichtsphilosophischen Fragen nach Ziel, Ende, Einheit und Subjekt der Geschichte und nach der Geschichte als Wahrheitskriterium schlechthin sind für ihn nicht überholt, sondern müssen eine ideologiekritische und befreiende Funktion annehmen. Aufgedrängt werden uns diese Fragen nicht von einem abstrakten Interesse, sondern der konkreten Erfordernis unserer Zeit. Heute bestehe eine große Dringlichkeit, die Einheit der Geschichte beziehungsweise das Ganze der Realität neu in den Blick zu nehmen: „Objekt‘ der Philosophie“ kann nichts Partikuläres, sondern nur das „dynamisch betrachtete Ganze der Realität“ (24) sein. Sosehr Ellacuría die Eigenzeit von Lebewesen, Menschen, Völkern etc. zu erfragen sucht, gibt es auch eine „Einheit der Geschichte“, die nicht mehr mit totalitären (kolonialistischen) Ansprüchen verwechselt werden darf, sondern die zu denken uns auf Grund der internationalen Verflechtungen und der globalen Risiken und Probleme zur Aufgabe wird:

Die Geschichte ist vor Kurzem in eine neue Epoche eingetreten, sie hat eine neue Höhe der Zeiten erreicht, die sich durch ihre geschichtlich reale universale Einheit charakterisiert, sowie durch die ebenfalls geschichtlich reale Möglichkeit, mit ihrem eigenen Ende rechnen zu müssen, also mit einem Ende, das zu einem großen Teil von ihr selbst und ihrem gegenwärtigen und zukünftigen Tun abhängt. (409 f.)

Die Frage nach dem Ende der Geschichte stellt sich heute in einer nie dagewesenen Weise als Bedrohung und wird selbst zum geschichtlichen Thema:

Probleme, die sich in Begriffen der Natur stellten, stellen sich heute in Begriffen der Geschichte. In Begriffen der Natur könnte man weiter so verfahren, „als ob“ die Materie ewig und unendlich wäre, also als würde sie sich in geschichtlichen Ausmaßen niemals erschöpfen. Nicht so in Begriffen der Geschichte, wenn man kein Gleichgewicht zwischen den Möglichkeiten der Natur und den aktuellen Bedürfnissen der Menschen zu Wege bringt. (62)

Eine mögliche Antwort auf die globale Bedrohung und Ungerechtigkeit ist für Ellacuría in der PdGR (in anderen Texten finden sich viele konkrete Analysen) der bis heute höchst aktuelle, prophetische<sup>40</sup> Vorschlag für eine Umwidmung der Rüstungsausgaben in einen Entwicklungsetat, was dem Charakter der Zeit als Präzession, das heißt als Eröffnung von Zukunft für viele Menschen und Völker entspräche. Damit wäre eine konkrete Utopie bezeichnet, „Geschichte auf menschlichere Ziele hin“ zu lenken. „Die Möglichkeit eines Endes der Geschichte könnte sich so in die Möglichkeit zu einer neuen geschichtlichen Etappe verwandeln.“ (410)

Die Gestalt von Kirche müsste sich so verändern, dass diese Utopie in ihr einen konkreten Ort erhält. Als gesellschaftlich-geschichtliche Realität dürfte sie sich nicht vorrangig von ihrer eigenen Fort-Dauer, die sie selbst ins Zentrum stellt, her verstehen, sondern müsste vom Moment der Präzession, das heißt einer hoffnungsvollen Zukunft für diejenigen ohne Hoffnung, gedacht werden. Ihre Gestalt würde damit eine exzentrische, was der nächste Abschnitt nun genauer darzustellen sucht.

#### 4. Die Kirche der Armen als exzentrisches Volk Gottes

Diesen Gedanken aufgreifend, versuchen die folgenden Überlegungen, anhand der beiden programmatischen Texte „Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament“<sup>41</sup> und „Das gekreuzigte Volk“<sup>42</sup> dem Motiv der Exzentrizität in der Ekklesiologie Ellacurias nachzuspüren.

<sup>40</sup> Vgl. Micha 4,3.

<sup>41</sup> *I. Ellacuría*, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament (im Folgenden KdA), in: *Ders./Sobrinó* (Hgg.), *Mysterium Liberationis II*, 761–787.

<sup>42</sup> *I. Ellacuría*, Das gekreuzigte Volk (im Folgenden GV), in: *Ders./Sobrinó* (Hgg.), *Mysterium Liberationis II*, 823–850. Diese beiden Texte können als die wichtigsten Beiträge Ellacurias zur Ekklesiologie gelten. Eine deutsche Übersetzung weiterer ekklesiologischer Schriften Ellacurias erschien 2011 unter dem Titel: *Eine Kirche der Armen*. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg i. Br. 2011. Eine aufschlussreiche systematische Darstellung der ekklesiologischen Grundgedanken Ellacurias (in englischer Sprache) bieten: *K. Burke*, *The Ground Beneath the Cross*, Washington 2000, 125–202; sowie: *M. E. Lee*, *Bearing the Weight of Salvation. The Soteriology of Ignacio Ellacuría*, New York 2009, 114–121. Der Band von *Lee* enthält darüber hinaus eine lesenswerte Diskussion der ekklesiologischen Perspektiven Ellacurias mit den kritischen Anfragen, die in jüngerer Zeit von Seiten der „Radical Orthodoxy“ an die Theologie der Befreiung gestellt wurden. Vgl. ebd. 134–160.

## 4.1 Die sakramentale Exzentrizität der Kirche

Dass die Kirche keine selbstbezügliche Realität sein kann, ohne sich selbst zu verraten, wurzelt für Ellacuría in ihrem – beim Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten – sakramentalen Charakter. Dieser bezeichnet eine konstitutive Offenheit der Kirche. Ein Sakrament ist nicht Selbstzweck, sondern zentriert sich rund um das, dessen „Zeichen und Werkzeug“ es ist. Nach Ellacuría ist die größte Gefährdung für die Kirche in der Geschichte weniger von den Häresien und Schismen als von der latenten Versuchung ausgegangen, ihre wesenhafte sakramentale Exzentrizität durch die Konstruktion in sich abgeschlossener Identitätskerne zu verraten. Ist Kirche primär um die Abwehr von Abweichungen konzentriert, steht der Gedanke ihrer unverfälschten *Dauer* im Mittelpunkt, und sie droht, indem sie zu sehr um den Erhalt ihrer Identität bemüht ist, das Zukunftsmoment der *Präzession* zu verlieren. Ellacuría schreibt dazu – in auffallender Ähnlichkeit zu den Äußerungen Bergoglios, die wir an den Anfang dieses Artikels gestellt haben –:

Nur wenige Versuchungen haben der Kirche mehr zu schaffen gemacht als die, sich als Selbstzweck zu begreifen, und die, jede ihrer Handlungen im Hinblick auf das zu bewerten, was ihrem Bestand oder Ruhm förderlich oder abträglich ist. [...] Eine um sich selbst kreisende Kirche [...] ist kein Heilssakrament mehr; sie ist eine geschichtliche Macht mehr, die der Dynamik der geschichtlichen Mächte folgt.<sup>43</sup>

Diese „narzisstische“ Ekklesiologie fügt sich nahtlos in die Markenlogik moderner Ökonomie mit ihrem ständigen Imperativ zur Profilschärfung, zum „Branding“ und zur Generierung von „corporate identities“ ein.<sup>44</sup> Mit dem sakramentalen Charakter der Kirche scheint sie unvereinbar. Dieser lässt sich freilich nur dann glaubhaft bezeugen, wenn er nicht bloß als abstrakte Eigenschaft behauptet, sondern in allen kirchlichen Vollzügen deutlich wird:

Die Kirche muss nicht nur sich selbst von zwei Punkten außerhalb ihrer her verstehen, nämlich von Jesus Christus und von der Welt her, auch ihr ganzes Handeln muss diesen Charakter der Exzentrizität haben.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> KdA, 767 f.

<sup>44</sup> Der deutsche Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn hat in diesem Zusammenhang sehr treffend von einer McKinsey-Theologie gesprochen. Vgl. *Ch. Geyer*, „Es gibt keine Hellenisierung des Christentums. Papst Benedikt XVI. wird 85“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 13.04.2012 (Feuilleton), auch abrufbar unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/papst-benedikt-xvi-wird-85-es-gibt-keine-hellenisierung-des-christentums-11716941.html> (letzter Aufruf: 07.07.2015).

<sup>45</sup> KdA, 767. In eine ähnliche Richtung, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen, weisen die „exzentrischen“ Überlegungen von Hans-Joachim Sander: „Das theologische Denken des Außen arbeitet mit einer strukturellen Zweifaltigkeit aus Glauben und Geschichte, Geist und Realität, religiöser Abstraktion und pastoraler Konkretion, Gottesbegriff und menschlichem Leben. Diese Zweifaltigkeit verhält sich wie das Innen und das Außen eines Ortes; es gibt keinen Ort, ohne dass ihm das Andere dieses Ortes gegenübersteht und ohne dass das Eigene dieses Ortes sich davon unterscheidet. [...] In diesem Sinn stellt der Ort eine Struktur dar, die einer Ellipse und eben nicht einem Kreis gleicht. Es gibt nicht nur den einen Mittelpunkt, um den der Kreis gezogen wird und auf den hin er in sich ruht, sondern zwei Brennpunkte, in deren Spannung die Ellipse aufgezo-gen wird.“ (*H.-J. Sander*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 17.)

#### 4.2 Die Notwendigkeit geschichtlicher Konkretion

Soll der sakramentale Charakter der Kirche die von Ellacuría geforderte geschichtliche Leibhaftigkeit gewinnen, verlangt er eine stets neu zu leistende, gewissenhafte Analyse der Verhältnisse, aus denen in einem bestimmten geschichtlichen Kontext jeweils befreit werden soll. Es ist nach Ellacuría

nicht möglich, von Erlösung anders zu reden als von konkreten Situationen aus. Erlösung ist immer Erlösung *von* jemandem und damit auch *von* etwas. Und zwar in einem Maße, dass man die Charakteristika des Erlösers immer nur von den Charakteristika des zu Erlösenden her in den Blick bekommt.<sup>46</sup>

Jedes „abstrakte Theoretisieren“ über die Erlösung zeige sich bei genauerer Betrachtung nicht nur selbst immer schon als ein geschichtlich bedingtes; es steht „in seiner Abstraktheit dem realen Sinn von Erlösung möglicherweise“ (ebd.) sogar entgegen.

Erlösung kann auf Grund der Respektivität und Materialität der Realität auch nicht als bloß „innere“ oder „geistige“ Erlösung des Menschen verstanden werden, sondern muss sich – wie im dritten Abschnitt deutlich wurde –, um real zu sein, in die komplexe Einheit der geschichtlichen Realität (Materie, Raum, Zeit, Leben) wirkmächtig einschreiben. Es gibt für Ellacuría keine Erlösung des Individuums ohne Erlösung der Gesellschaft, keine Erlösung des Geistes ohne Erlösung der Natur. Erlösung reduziere sich zwar nicht auf ein rein innergeschichtliches Geschehen: Dieses stellt jedoch „das konstitutive Zeichen [dar,] außerhalb welchen sich das transzendente Heil des Menschen nicht gegenwärtig machen kann“<sup>47</sup>. Die spezifisch christliche Form der Transzendenz ist für Ellacuría daher keine Flucht aus der Geschichte, sondern

etwas, was transzendiert in; und nicht [...] etwas, was transzendiert aus; [...] etwas, was zugleich vorantreibt und zurückhält. In dieser Vorstellung heißt, sich geschichtlich – und das meint personal – nach Gott auszustrecken nicht, das Menschliche, die reale Geschichte preiszugeben, sondern zu seinen [des Menschlichen] Wurzeln vorzustößen, es heißt, dass das, was schon wirklich gegenwärtig war, noch dichter und wirksamer gegenwärtig wird.<sup>48</sup>

Kirche als Mitvollzieherin des christlichen Erlösungshandelns kann daher für sich trotz der notwendigen Trennung von Kirche und Staat keinen geschützten geschichtslosen Raum beanspruchen; genauso wenig kann sie sich als bloß geistige Gemeinschaft oder geschichtsenthobene, überzeitliche Institution verstehen, sondern sie muss zu jeder Zeit je neu ihre geschichtliche *Leibhaftigkeit* gewinnen, wobei „Leib werden“ für Ellacuría durch folgende Aspekte charakterisiert wird:

<sup>46</sup> KdA, 762.

<sup>47</sup> I. Ellacuría, *Historia de la salvación y salvación en la historia*, in: *Ders.*, *Escritos teológicos* I, 519–534, 533.

<sup>48</sup> I. Ellacuría, *Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, in: *Ders./J. Sobrino* (Hgg.), *Mysterium Liberationis* I, Luzern 1995, 313–360, 318.

Es bedeutet zunächst, dass etwas leiblich präsent und somit wirklich präsent wird [...]. Es bedeutet außerdem, dass etwas dadurch, dass es Leib wird, realer wird, dass es sich realisiert, indem es etwas anderes wird, aber nicht aufhört zu sein, was es war. Es bedeutet ferner, dass etwas Aktualität gewinnt in dem Sinn, den wir dem Leib als Aktualität der Person zuschreiben. Es bedeutet schließlich, dass etwas, was zuvor nicht handeln konnte, nunmehr in der Lage ist zu handeln.<sup>49</sup>

#### 4.3 Die Gegenwart Christi in der Geschichte

Aus theologischer Perspektive gründet die Leibhaftigkeit der Kirche in der Fleischwerdung des *logos* in Jesus von Nazareth. Diese ist gemäß der christlichen Tradition kein historisch isolierbares Einzelereignis, sondern setzt sich nach dem Tod und der Auferstehung Christi durch die Jahrhunderte hindurch fort. Gegenüber einer bruchlosen (fundamentalistischen) Identifizierung der Kirche mit dem Leib Christi macht Ellacuría allerdings einen „ekklesiologischen Vorbehalt“<sup>50</sup> geltend: Kirche darf ihren Auftrag sowie ihre Verheißung, in der Geschichte zum Leib Christi zu werden, nicht wie einen festen Besitz, über den sie jederzeit verfügen könne, verstehen. Eine solche Kirche wäre keine Nachfolgerin der exzentrischen Lebensweise Jesu, sondern würde sich nach dem Muster der Parabel des Großinquisitors von Dostojewskij in eine selbstbezügliche despotische Macht verwandeln, die ihr eigenes Heil an die Stelle Christi setzen würde. Stattdessen muss sich die Kirche in einem Akt radikaler Kenosis von der Präsenz Christi in den Armen und Unterdrückten dieser Welt bestimmen lassen, in denen sich für Ellacuría die geschichtliche Kontinuität und Leibwerdung Christi in noch ursprünglicherer Weise fortsetzt als in der Kirche im engen Sinn: „[...] sodass die Kirche nicht ohne Weiteres der geschichtliche Leib Christi wäre und dass auch außerhalb der Kirche von einem wahren Leib Christi gesprochen werden könnte“.<sup>51</sup>

Zum einen weist diese kenotische Verfassung der Kirche erneut auf eine Bewegung der Dezentrierung hin, zum anderen kann im Hinblick auf Ellacurias Bestimmung des Alters gesagt werden, dass eine Kirche, die sich vom „Bestand“ des Sich-Selbst her versteht, nicht jedoch von der Spannung aus Sich-Selbst und dem sich entäußernden Von-sich-Geben, und die sich in unterschiedlichen Epochen immer wieder neu konfigurieren muss, eine tote Kirche ist. Ekklesiologisch gewendet, besagt die Transkurrenz des Jetzt, dass die Kirche in jedem Augenblick von ihrer Offenheit für Vergangenheit und Zukunft zu denken ist, wovon auch die Kontinuität, Leib Christi zu sein, abhängt. Dies schließt zum einen die Treue zu den bisherigen Versuchen ein, die Leibhaftigkeit Christi darzustellen, zum anderen die Offenheit für die je neuen Orte, an denen sich die Leibwerdung Christi fortsetzt.

<sup>49</sup> KdA, 764.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Ebd.

## 4.3.1 Das gekreuzigte Volk als exzentrischer Leib Christi

Die Leibhaftigkeit Christi in den Armen fasst Ellacuría in den Begriff des *gekreuzigten Volkes*.<sup>52</sup> In den konkreten, verdrängten beziehungsweise oft nicht einmal wahrgenommenen Leidenserfahrungen der verarmten Bevölkerungsmehrheiten der Erde manifestiert sich für Ellacuría in besonderer Weise der gekreuzigte Christus.<sup>53</sup> In ihnen findet seine Kreuzigung ihre geschichtliche Fortsetzung, in ihnen wird deren sich gegen jegliche Mythisierung und Sakralisierung sperrende Realität erst vollständig verstehbar. Die Realität des gekreuzigten Volkes und die Realität der Kreuzigung Jesu erhellen sich für Ellacuría dabei gegenseitig: Einerseits stellt das „gekreuzigte Volk“ für Ellacuría den hermeneutischen Ort dar, von dem aus betrachtet sowohl der geschichtlich-reale Kern als auch die erlösende Kraft der Kreuzigung Jesu neu in den Blick kommen, andererseits werfen die Passionserzählungen der Evangelien ein neues Licht auf das Leiden und Zugrundegehen eines Großteils der Menschheit, insofern sie das milliardenfache Leiden der Armen und Marginalisierten nicht bloß als Ort der Verzweigung und des Todes, sondern als Ort einer besonderen Präsenz Christi deuten.

Eben diese Präsenz des Gekreuzigten, die zugleich mit der Gegenwart des Kreuzes auch die Gegenwart der Auferstehung impliziert – denn „die Tatsache der Kreuzigung und des Todes allein ist keine Erlösung“<sup>54</sup> –, bringt Ellacuría dazu, dem Leiden der Armen selbst in einer gewissen [!] Weise eine erlösende Bedeutung zuzusprechen und in ihrem Kampf für eine offene Zukunft eine zumindest bruchstückhafte Aktualisierung der Realität der Auferstehung zu erkennen. Weder Leiden noch befreiendes Handeln der Armen treten dabei in

<sup>52</sup> Es ist nicht feststellbar, ob der Begriff des „gekreuzigten Volkes“ zuerst von Ellacuría oder Óscar Arnulfo Romero, dem Erzbischof von San Salvador, verwendet wurde. Ellacurias Text über das gekreuzigte Volk stellt jedenfalls die früheste systematische Entfaltung des Begriffs dar. Im deutschsprachigen Bereich erreichte der Terminus vor allem durch die Schriften des langjährigen Weggefährten und Mitbruders Ellacurias, Jon Sobrino, Bekanntheit (vgl. dazu u. a. die ins Deutsche übersetzten Schriften: *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998; *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador. Fakten und Überlegungen*, Fribourg [u. a.] 1990; *Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“*, in: A. Autiero [Hg.], *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge 2000, 141–156; *Theologie und Menschenrechte aus Sicht der gekreuzigten Völker*. [Festvortrag anlässlich der Verleihung des Menschenrechtspreises an Jon Sobrino durch die Karl-Franzens-Universität Graz], Graz 1992.) Die Schriften Sobrinos stellen eine kreative Fortschreibung und Aktualisierung der grundlegenden Intuitionen Romeros und Ellacurias dar. In ihrem systematischen Gehalt knüpfen sie in den wesentlichen Punkten an die Überlegungen Ellacurias an. Vgl. dazu auch: M. Ebenhoch, *Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie*, Frankfurt am Main 2008; sowie: M. Maier, *Theologie des gekreuzigten Volkes. Der Entwurf einer Theologie der Befreiung von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino*, Diss. Innsbruck 1992.

<sup>53</sup> Vgl. dazu auch die Ansprache Papst Franziskus' im Rahmen seines Besuchs des Flüchtlingszentrums „Astalli“ in Rom am 10. September 2013: „Die leeren Klöster gehören nicht euch, sie sind für das Fleisch Christi, das die Flüchtlinge sind“ (online unter: [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130910\\_centro-astalli.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html); letzter Aufruf: 15.03.2015).

<sup>54</sup> GV, 849.

Konkurrenz zu Leiden und Heilshandeln Christi – liegt doch ihre soteriologische Bedeutung allein darin begründet, dass sich in ihnen in unableitbarer Gnade Christus selbst in geschichtlicher Weise gegenwärtig setzt.<sup>55</sup>

Die Rede von der erlösenden Bedeutung des Leidens der Armen ist anstößig. Diese Anstößigkeit ist jedoch für Ellacuría eine bloße Reaktualisierung des ursprünglichen Skandalons der christlichen Botschaft, die sowohl die angebliche Natürlichkeit und Schicksalhaftigkeit bestehender Macht- und Unterdrückungsstrukturen als auch viele „weltliche“ Emanzipations- und Revolutionskonzepte radikal in Frage stellt:

Die Erlösung von der Kreuzigung Jesu und des Volkes her zur Sprache zu bringen ist Ärgernis und Torheit, vor allem, wenn man der Erlösung einen in der geschichtlichen Realität verifizierbaren Inhalt geben will, wobei „verifizierbar“ hier nicht bedeutet „voll ausschöpfbar“. [...] Durchaus skandalös ist es [...], die Notleidenden und Unterdrückten als geschichtliches Heil der Welt hinzustellen. Skandalös für viele Gläubige, die zwar die Verkündigung, der Tod Jesu bringe der Welt das Leben, nicht mehr für anstößig halten, aber weder theoretisch noch gar praktisch akzeptieren können, dass dieser Tod, der Leben bringt, heute real in den Unterdrückten der Menschheit sich vollzieht. Skandalös ist jene Vorstellung aber auch für jene, die die geschichtliche Befreiung der Menschheit anstreben. Es ist nämlich ein leichtes, die Unterdrückten und Notleidenden als die Erlösungs- und Befreiungsbedürftigen anzusehen, nicht dagegen, in ihnen die Erlöser und Befreier zu erblicken.<sup>56</sup>

Einmal mehr begegnet in diesen Formulierungen der exzentrische Blickwinkel eines christlichen Glaubens, der die Erlösung nicht von der Mitte, sondern von den Rändern her erwartet.

Die tiefe Einheit zwischen dem Leiden des gekreuzigten Volkes und der Passion Jesu sowie die darin gründende Hoffnung auf Erlösung versucht Ellacuría, ausgehend von den Gottesknechtliedern Jesajas, zu veranschaulichen. Diese seien bereits für die ersten Christen eine der wichtigsten Folien für die Interpretation des Leidens und Sterbens Jesu gewesen; es ist daher für Ellacuría bemerkenswert, wie sehr sich diese Texte auch als hermeneutischer Schlüssel für ein theologisches Verständnis der Leidensrealität der armen Bevölkerungsschichten in der sogenannten „Dritten Welt“ eignen: Wie der Gottesknecht und Jesus sei auch das gekreuzigte Volk verachtet und zum Abschaum der Leute (Jes 49,7) geworden. Es sei nicht schön an Gestalt (Jes 53,2), werde von den Menschen gemieden, sei voll Schmerzen und mit

<sup>55</sup> Vgl. dazu Mt 25,31–46 sowie das Pauluswort in Kol 1,24, das in der Rede von der Ergänzung dessen, „was an den Leiden Christi noch fehlt“, sowohl die menschliche Mitverantwortung als auch die geschichtliche Offenheit des Heilshandelns Christi thematisiert. Da die Rede von der erlösenden Präsenz Christi im gekreuzigten Volk nicht impliziert, dass dieses die heilvolle Realität Christi in vollständiger oder gar letztgültiger Weise repräsentiert, ist es nicht nötig, sich daran zu stoßen, dass im „gekreuzigten Volk“ natürlich nicht alle Aspekte in gleicher Weise zu finden sind, die die traditionelle Soteriologie von Jesus Christus aussagt. (Vgl. dazu: *N. E. Bedford*, Jesus Christus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino, Aachen 1995, 192–214.) Dass die Realität Jesu Christi und des „gekreuzigten Volkes“ nicht einfach „ident“ sind, steht andererseits jedoch wiederum nicht Ellacurias Hinweis entgegen, dass erstere sich in letzterer in besonderer Dichte gegenwärtig zu setzen vermag.

<sup>56</sup> GV, 825–826.

Krankheit vertraut (Jes 53,3). Es gelte als von Gott verlassen und geschlagen (Jes 53,4), leide tatsächlich jedoch auf Grund der Verbrechen und Sünden anderer (Jes 53,5). Der augenscheinlich trostlosen Lage zum Trotz zeigt sich in den Gottesknechtliedern zugleich mit der leidvollen Wirklichkeit des Gottesknechts eine tiefere Dimension, die den Sinn der Geschehnisse umzukehren vermag und den von allen Verachteten zum Eckpunkt der Heilsgeschichte Gottes werden lässt. So ist ausgerechnet der verachtete Gottesknecht von Gott auserwählt (Jes 42,6) und wird zum Erlöser der Welt (Jes 53,11), indem er die Sünde und das Unheil stumm auf sich nimmt (Jes 53,7). Gott findet schließlich Gefallen an seinem Knecht und rettet ihn (Jes 53,10).

#### 4.3.2 Das gekreuzigte Volk als Subjekt der (Heils-)Geschichte

Akzeptiert man die anstößige Erwählung des Schwachen und Niedrigen, des Verachteten und Törichtigen (1 Kor 1,27–28) als das Eingangstor der göttlichen Gnade in die Geschichte, so ist es nach Ellacuría ein Leichtes, in den Armen und Leidenden den geschichtlichen Leib Jesu zu entdecken. Gerade die Armen und Ausgeschlossenen zeigen sich dem gläubigen Blick auf Grund ihrer besonderen Nähe zum leidenden Christus als das privilegierte Subjekt der (Heils-)Geschichte. Gerade ihr Handeln ist es, über welches das göttliche Heil in der Geschichte Wirklichkeit zu werden versucht.

In dieser Perspektive zeigt sich eine Blickumkehr gegenüber einer geschichtsphilosophischen Tradition, welche das Subjekt der Geschichte mit einer bestimmten Avantgarde des Fortschritts identifiziert. Die Anerkennung der Armen als Geschichtssubjekt bricht mit aller weltlichen Logik der Macht, ohne sich in einen illusionären geschichtslosen Raum zurückzuziehen. Sie verabschiedet sich von der Vorstellung, das Heil könne „von oben“, als „Veranstaltung der Herren dieser Welt“<sup>57</sup> in der Geschichte realisiert werden, um stattdessen die Verwirklichung des Reiches Gottes in engste Verbindung zur „Subjektwerdung der Armen“<sup>58</sup> zu setzen.<sup>59</sup> Natürlich benötigen die Armen

<sup>57</sup> I. Ellacuría, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: *Ders./Sobrinó* (Hgg.), *Mysterium Liberationis I*, 313–360, 338.

<sup>58</sup> Vgl. B. Bleyer, *Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie*, Regensburg 2009.

<sup>59</sup> Eben diese Perspektive scheint auch Papst Franziskus zu leiten. Vgl. dazu die bemerkenswerte Ansprache des Papstes am 28.10.2014 vor den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des internationalen Treffens von „Volksbewegungen“ in Rom: „Diese Begegnung der Volksbewegungen ist ein Zeichen, ein wichtiges Zeichen: Ihr seid gekommen, um vor Gott, vor der Kirche, vor den Völkern, Zeugnis abzulegen für eine Realität, die man oft mit dem Mantel des Schweigens bedeckt. Die Armen erfahren die Ungerechtigkeit nicht nur am eigenen Leib, sie bekämpfen sie auch! Sie geben sich nicht mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis zufrieden. Sie verlassen sich nicht auf die Hilfe der NGOs, auf Hilfspläne oder Lösungen, die nie kommen oder die – sollten sie doch kommen – letztendlich nur in eine Richtung gehen: zu betäuben oder zu kontrollieren. Das ist ziemlich gefährlich. Ihr hört, dass die Armen nicht mehr warten, dass sie ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen wollen; sie organisieren sich, sie lernen, arbeiten, sie fordern – ja praktizieren – jene so besondere Solidarität, die leidende Menschen zusammenschweißt – arme Menschen –, und die unsere Zivilisation zu vergessen haben scheint, bzw. nur allzu gern vergessen möchte“ (online unter: <http://w2.vatican.va/con->

in den Prozessen ihrer Subjektwerdung Unterstützung, wie auch Ellacuría anerkennt; es wäre aber eine grundlegende Verkehrung der biblischen Botschaft, die Initiative der Armen durch das stellvertretende Handeln einer kleinen Elite zu ersetzen, die *im Namen* des gekreuzigten Volkes dieses zu befreien suchte. Aufgabe der Kirche wäre es, diesen radikalen Perspektivenwechsel mitzuvollziehen, sich ganz von der Realität und der geschichtlichen Mission des gekreuzigten Volkes durchdringen zu lassen, um so diesem Bruch mit der weltlichen Macht geschichtlichen Raum und Ausdruck zu verschaffen. Dies vermag die Kirche nicht aus sich selbst heraus, etwa im Sinne eines heroischen Aktes der Selbstsetzung, sondern nur, insofern sie in einer Bewegung der Dezentrierung durchlässig wird für das Heilshandeln Christi im gekreuzigten Volk, dem stets die erste Initiative zukommt.

#### 4.3.3 Die Gefahr der Identifizierung des gekreuzigten Volkes

Dass die Realität des gekreuzigten Volkes nicht wiederum selbst identifiziert und vereinnahmt werden kann (analog etwa zur Identifikation des Proletariats mit den Interessen der Partei in den kommunistischen Regimen), gewährleistet die radikale Offenheit kirchlichen Handelns. Die Gottesknechtlieder Jesajas, anhand derer Ellacuría Charakteristika des gekreuzigten Volkes darzulegen versucht, wehren jeder endgültigen Identifikation der gleichermaßen geschichtlichen wie transzendenten Realität des gekreuzigten Volkes mit einer bestimmten Gruppe oder Klasse, die sich als ideologischer Unterbau eines totalitären Systems missbrauchen lassen könnte. Leidender Knecht Jahwes kann für Ellacuría

jeder sein, der die beschriebene Sendung voll und ganz erfüllt. Genauer gesagt: leidender Knecht Jahwes wird jeder zu Unrecht wegen der Sünden der Menschen Gekreuzigte sein, denn alle Gekreuzigten bilden eine einzige Einheit, eine einzige Größe, auch wenn diese Größe Haupt und Glieder mit verschiedenen Funktionen in der Einheit der Sühne hat.<sup>60</sup>

Diese Feststellung zwingt die Kirche zu jeder Zeit zum je neuen Wagnis der Bestimmung der geschichtlichen Kontexte, in denen die Konturen des gekreuzigten Volkes am deutlichsten werden, ohne dass sie jemals endgültig über diese Realität verfügen könnte.

Die Betonung der Transzendenz des gekreuzigten Volkes bietet den Christen und Christinnen jedoch keinen Vorwand für eine alle Unterschiede nivellierende Flucht aus der konkreten Verantwortung in den nebulösen Raum einer ungeschichtlichen, genauso allgemeinen wie im Letzten nichtssagenden Erlösungslehre. So ist etwa für Ellacuría aus der Perspektive El Salvadors in den 1970er- und 1980er-Jahren im Lichte der Gottesknechtlieder trotz der

---

tent/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\_20141028\_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html; letzter Aufruf: 15.03.2015).

<sup>60</sup> GV, 844.

Unmöglichkeit einer letzten Identifizierung hinreichend deutlich, wo das gekreuzigte Volk eher zu finden ist und wo nicht:

Die Erste Welt liegt nicht auf dieser Linie, gewiss aber die Dritte; die reichen und unterdrückerischen Klassen sind jener Rolle nicht fähig, wohl aber die unterdrückten Klassen; die sich in den Dienst der Unterdrückung stellen, sind es nicht, soviel sie auch in diesem Dienst zu leiden haben mögen, dagegen die, die für Gerechtigkeit und Befreiung kämpfen.<sup>61</sup>

Man mag die etwas schematische Art und Weise, in der Ellacuría im angeführten Zitat „Erste“ und „Dritte Welt“, „reiche und unterdrückerische“ und „unterdrückte“ Klassen einander gegenüberstellt, kritisieren und auf die Notwendigkeit weiterer Differenzierungen verweisen. Ellacuría selbst war sich der Problematik von Kategorien wie „Dritte Welt“<sup>62</sup> oder „unterdrückte Klasse“ bewusst. Wie Dietrich Bonhoeffer<sup>63</sup> hielt er aber daran fest, dass die Notwendigkeit wissenschaftlicher Differenzierungen nicht zum Vorwand werden dürfe, die eigene Positionierung zu vermeiden. Globale Zusammenhänge, deren Analyse auf Grund ihrer Komplexität die Forderung nach genaueren Analysen zu jedem Zeitpunkt als berechtigt erscheinen lässt, verlangen dennoch zu jedem Zeitpunkt nach einer ethischen Beurteilung und einer existenziellen Verortung innerhalb derselben. Dass Armut ein komplexes, in Bezug auf seine Ursachen und mögliche Lösungsstrategien stets neu zu untersuchendes Phänomen ist und es natürlich auch in der „Ersten Welt“ erschreckende Formen von Armut gibt, darf nach Ellacuría nicht zu einem Vergessen der Dramatik der Realität der Armut in den Ländern des „Südens“ führen. Die Armut habe in diesen Ländern nochmals andere Dimensionen als die Formen der Armut in den „westlichen“ Ländern.<sup>64</sup> Eine Sichtweise, die darauf verweist, dass Armut letztlich überall zu finden und Leiden ein

<sup>61</sup> GV, 848.

<sup>62</sup> In den erhalten gebliebenen Zusammenfassungen, die Ellacuría für eine von ihm 1974 an der Universidad Centroamericana „José Simeón Cañas“ in San Salvador gehaltenen Vorlesung mit dem Titel „Eine lateinamerikanische Lektüre der ‚Geistlichen Übungen‘ des Heiligen Ignatius“ verfasste, weist Ellacuría darauf hin, dass er den Begriff „Dritte Welt“ nicht als „einen im strengen Sinn politischen, sondern als einen theologischen Begriff“ verstehe. Als politische Bezeichnung umfasse der Begriff der „Dritten Welt“ „zu viele Unterschiede und komplexe Konstellationen, als dass er als eine einheitliche Realität verstanden werden könne“. (Vgl. *I. Ellacuría, Lectura latinoamericana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, in: *Ders., Escritos teológicos IV*, San Salvador 2002, 59–06, 88.) Zu den schwierigen Fragen, wie sich der theologische und der politische Begriff der „Dritten Welt“ voneinander unterscheiden lassen und worin die Einheit des theologischen Begriffs der „Dritten Welt“ liege, vgl. ebd. 88–94.

<sup>63</sup> Vgl. den Abschnitt „Der theoretische Ethiker und die Wirklichkeit“, in: *D. Bonhoeffer, Ethik*, München 1949, 68–74.

<sup>64</sup> Ellacuría verweist etwa darauf, dass die Situation der Arbeitslosen oder Obdachlosen in den „westlichen“ Ländern, in denen es wenigstens ein Mindestmaß an sozialer Absicherung und entsprechenden sozialen Einrichtungen gebe, nochmals zu unterscheiden sei von der Situation dieser Menschen in „südlichen“ Ländern, sowohl was die Verbreitung dieser Phänomene als auch was ihre „Qualität“ betrifft. Noch mehr als die Armen Europas oder der USA stehen für Ellacuría die Armen dieser Länder im Abseits der globalen Öffentlichkeit. Zur Frage nach der Bestimmung der „Armen“ in der Theologie der Befreiung vgl. *G. Gutiérrez, Die Armen und die Grundoption*, in: *Ellacuría/Sobrimo* (Hgg.), *Mysterium Liberationis I*, 293–312.

Moment jedes menschlichen Lebens sei, nivelliere bestehende Unterschiede und beraube das Phänomen seines sozialen und geschichtlichen Charakters. Es entkontextualisiere die Armut und enthebe diese somit ihrer geschichtlichen Leibhaftigkeit.

Eine wahrhaft sakramentale Kirche kann sich nach Ellacuría nur ausgehend von „realen“ Armen in konkreten geschichtlichen Kontexten konstituieren. Nur ausgehend von der Leiblichkeit Christi in den Armen kann sie auch selbst geschichtliche Leibhaftigkeit gewinnen: „Die Kirche [ist] *par excellence* Kirche der Armen und als Kirche der Armen geschichtlicher Leib Christi.“<sup>65</sup> Ohne das Wagnis konkreter Kontextualisierungen, die stets danach fragen müssen, in welchen Kontexten sich die Armut jeweils in ihrer größten Dramatik zeigt, steht der sakramentale Charakter der Kirche in der Gefahr, eine bloße Idee zu bleiben.

#### 4.4 *Der universale Charakter einer Kirche der Armen*

Eine Kirche, „in der die Armen das Hauptsubjekt und das Prinzip der inneren Strukturierung sind“<sup>66</sup>, ist trotz des Primats der Armen keine exklusive Kirche. Im Gegenteil, gerade eine „Kirche der Armen“ ist für Ellacuría besonders geeignet, die Universalität des christlichen Heilsauftrags wiederzugewinnen, da die Armen nicht nur einen Großteil der Weltbevölkerung repräsentieren und allein schon deshalb als bevorzugter Ort einer wahrhaft universalen Gottesrede gelten müssen, sondern die Wahrheit der geschichtlichen Realität sowie der Offenbarung Gottes sich gemäß der biblischen Tradition bevorzugt an der „Unterseite“ der Geschichte zeigt. Die Verstummten und Vergessenen – Obdachlose, Arbeitslose und Fremde – durchqueren alle gesellschaftlichen Kategorien, weil sie keine spezifische Rolle für sich beanspruchen können. Sie verfügen über keinen Status und keine Identität, die ihnen Sicherheit bieten könnte, und verkörpern gerade in dieser identitären Nacktheit das universal Menschliche. In den Ausgeschlossenen und an den Rand Gedrängten, den Nicht-Personen unserer Gesellschaft, offenbart sich somit auf paradoxe Weise deren verdrängte Wahrheit. Insofern kann die Kirche, „wenn sie sich unter den Armen inkarniert, indem sie in letzter Instanz ihr Leben ihnen weihet und indem sie für sie stirbt [...], christlich zum wirksamen Heilszeichen für alle[!] Menschen werden“ (ebd.). Ein solches Heilszeichen verdankt seine Glaubwürdigkeit nicht der Verteidigung der „eigenen“ Identität, sondern der wirksamen Vollziehung einer geschichtlich konkreten befreienden und Zukunft eröffnenden Praxis zu Gunsten der Armen und Unterdrückten.

<sup>65</sup> KdA, 764.

<sup>66</sup> KdA, 781.

## 5. Exzentrizität als Herausforderung für die Theologie – eine Schlussbemerkung

Wir haben in dieser Arbeit das Motiv der Exzentrizität in der Biographie, im Geschichts- und Zeitkonzept sowie in der Ekklesiologie Ellacurías untersucht. Abschließend möchten wir die Herausforderung, die sich aus einem „exzentrischen“ Denken, das heißt einem Denken, das sich in radikaler Weise von dem anderen seiner selbst her bestimmt, ergibt, auf die Theologie selbst zurückwenden. Wie vermag sich das Motiv der Exzentrizität in die theologische Arbeit einzuschreiben?

Eine Antwort auf diese Frage kann an der auf Anselm zurückgehenden Bestimmung der Theologie als *fides quaerens intellectum* anknüpfen. Der „intellectus“ ist in diesem Satz nicht ein sich selbst suchendes, sich selbst einsehendes und bestimmendes Subjekt – es ist nicht von einem *intellectus quaerens intellectum* die Rede –, sondern wird ermöglicht von einem andern, das ihm vorausliegt und ihn erst in Bewegung setzt. Der intellektuelle Diskurs der Theologie zeigt sich in dieser Bestimmung damit als ein Diskurs, der seinen Anfang wie sein Zentrum gewissermaßen außerhalb seiner selbst hat. Er ist nicht selbstgenügsam, sondern wird erst durch diese Verwiesenheit auf sein „außen“ in der eigentümlichen Spezifität, die ihm gegenüber anderen intellektuellen Diskursen zukommt, eröffnet.

Um die *fides* vor dem Missverständnis einer bloß privaten Überzeugung zu schützen, hat Ellacuría von der Theologie als „intellectus praxis fidei“, also dem reflexiven Moment christlicher beziehungsweise kirchlicher Praxis gesprochen. Diese Formulierung verweist auf dieselbe Grundstruktur wie die Formel Anselms; sie akzentuiert jedoch stärker, dass der Glaube keine statische, sondern eine dynamische, sich selbst in jedem geschichtlichen Kontext je neu realisierende Größe ist, und verschiebt gleichzeitig das Schergewicht vom Moment der „Einsicht“ zur reflexiv begleiteten Praxis. Theologie ist für Ellacuría nur insofern wahrhaft christliche Theologie, als sie sich der sakramentalen Praxis des Volkes Gottes, die selbst wiederum wesentlich von ihrem „außen“ bestimmt wird, einschreibt und sich von ihr her versteht. Dies bedeutet nicht die Aufgabe einer notwendigen kritischen Distanz. Es mag Momente geben, in denen die Einordnung der Theologie in die christliche beziehungsweise kirchliche Praxis vielleicht sogar nur in der Form kritischen Widerspruchs möglich ist.

Die eben entfaltete Perspektive vermag einen neuen Blick auf das viel diskutierte Verhältnis von Kirche und Theologie zu eröffnen. Die bleibende Verwiesenheit der Theologie auf die Kirche „stört“ die Theologie, wenn sich diese als eine in sich selbst ruhende intellektuelle Disziplin zu begreifen versucht. Sie bewahrt die Theologie vor der Gefahr der Selbstzentrierung und mahnt die notwendige Öffnung der Theologie für ein Außerhalb ihrer selbst an. Diese läuft freilich nur dann nicht ins Leere, wenn die kirchliche Praxis auch ihrerseits der Versuchung des „Kreisens um sich selbst“ widersteht und

ihren exzentrischen, sakramentalen Charakter glaubhaft verkörpert. Eine „arme Kirche für die Armen“<sup>67</sup>, die sich wesentlich von der geschichtlichen Leibhaftigkeit Christi im gekreuzigten Volk her versteht, wird auf Grund ihres exzentrischen Charakters in besonderer Weise kritisches Korrektiv gegenüber jeder Form des „theologischen Narzissmus“ sein. Theologische Diskurse sind wie alle wissenschaftlichen Diskurse nicht nur vom Streben nach „Wahrheit“ bestimmt, sondern unterliegen auch der Beeinflussung durch die soziokulturellen Faktoren der Umwelt, innerhalb derer diese Wahrheits-suche stattfindet. Der soziale Hintergrund der Lehrenden an theologischen Fakultäten etwa macht sich in den Diskursen der Theologie ebenso bemerkbar wie ihr Streben nach Anerkennung in der akademischen Welt oder die ökonomischen Rahmenbedingungen wissenschaftlicher Arbeit an sich. Selbst die Rede von der „Option für die Armen“ steht auf Grund dieser Faktoren in der Gefahr, bisweilen mehr der Profilierung einer bestimmten theologischen Richtung und ihrer Proponenten und Proponentinnen zu dienen als eine tatsächliche und nachhaltige Blickumkehr anzuzeigen. Die Verortung in dem Projekt einer „Kirche für die Armen“ vermag für Ellacuría die Theologie aus dieser gefährlichen Verweltlichung zu befreien beziehungsweise diese zumindest kritisch infrage zu stellen. Sie zwingt die Theologie, sich auch selbst die Bewegung der Dezentrierung zu eigen zu machen, die von jeder kirchlichen Praxis gefordert ist:

Die Theologie und die Theologen sollten [...] [sich in die Armen inkarnieren], um zu dienen, nicht um bedient zu werden, nicht um die Theologie, sondern um die Armen zu retten. Es geht nicht um eine neuerliche Benützung und Ausbeutung der Armen im Sinne einer methodologischen Ressource [...] der Theologie<sup>68</sup> [...]. Es geht um eine Selbstentleerung [...] der Theologie und der Theologen (die sich entäußern, aus sich selbst und aus ihrer Assimilierung an die intellektuellen Milieus, innerhalb derer sie ihre weltliche Anerkennung gewinnen wollen, herausgehen müssen).<sup>69</sup>

Dieser Hinweis meint bei Ellacuría, der selbst sein Leben lang am „Schreib-tisch“ gearbeitet hat, keinen Zug zu einer antiintellektualistischen Grundhaltung. Im Gegenteil: Die reflexive Durchdringung des Glaubens ist für Ellacuría, wie gezeigt, ein unverzichtbares Element dieses Glaubens selbst. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, der Kirche(n) und der Theologie wird heute aber wohl vor allem davon abhängen, ob es ihnen inmitten der Bedrohungen, die in unserer Zeit von der Gewalt identitärer Fundamentalismen ausgehen, gelingt, zu neuen Formen authentischer Verleiblichung ihres exzentrischen Charakters zu finden. Die weltweiten Reaktionen auf die Initiativen und Gesten des derzeitigen Papstes geben diesbezüglich Anlass

<sup>67</sup> *Papst Franziskus*, *Evangelii Gaudium*, 198.

<sup>68</sup> Eine ausgezeichnete Darstellung der Methode der Theologie nach Ellacuría bietet *F. de Aquino Júnior*, *Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría*, Regensburg 2014.

<sup>69</sup> *I. Ellacuría*, *Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina*, in: *Ders.*, *Escritos teológicos I*, 139–162, 155.

zur Hoffnung. Ein (Neu-)Entdecken des theologischen und philosophischen Erbes Ignacio Ellacurías kann einen Beitrag leisten, die unter Papst Franziskus wahrnehmbare Öffnung der Kirche aus ihrer Selbstbezüglichkeit auf kreative Weise zu begleiten und weiterzudenken.

### Summary

Commemorating the 25<sup>th</sup> anniversary of the assassination of the Spanish-Salvadorian philosopher and theologian Ignacio Ellacuría (SJ) the present article intends to prove the topicality of his philosophical and theological thinking, still lacking deeper reception in the German speaking world. The leading perspective under which his biography, philosophy and theology are being treated is the motif of „eccentricity“, which in the article is interpreted in multiple ways: a) The overcoming of an egoistic self-centredness characterizes Ellacuría’s martyrial existence. b) His (philosophical) concept of time and history is marked by a thinking of openness which hinders all being in time and history from collapsing into self-referential forms of identity. c) Church has to understand herself from her „outside,“ which is beyond her power of disposition. The article tries to show how the „eccentric“ thinking of Ellacuría offers promising connecting points for an understanding of time, history, life and church beyond self-referential (fundamentalist) discourses.

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*89. Jahrgang · Heft 1 · 2014*

## ABHANDLUNGEN

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

*Dietrich Böhlen SJ*  
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1. Ebd. 4.41).  
Serubbabels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation  
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

*Hermann Josef Sieben SJ*  
Excoecris conciliorem. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

*Matzina 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 aktuellen *quaestio 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 3 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Helmut Hoving*

Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse 321

*Helmut Jakob Deibl / Sebastian Pittl*

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums.  
Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform 336

*Roman Beck*

Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung  
des Transparenzregulativs für die Grundlage  
zwischenmenschlicher Interaktionen 366

## BEITRÄGE

*Franz-Josef Bormann*

Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe 389

*Hermann-Josef Sieben SJ*

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA).  
Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen 400

*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. HELMUT HOPING

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Institut für Systematische Theologie  
Platz der Universität 3  
79098 Freiburg i. Br.  
helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de

HELMUT JAKOB DEIBL

Katholisch-Theologische Fakultät der  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A–1010 Wien  
Österreich  
helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

SEBASTIAN PITTL

Institut für Weltkirche und Mission  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sebastian.pittl@univie.ac.at

DR. ROMAN BECK

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

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Moraltheologie  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen  
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

Die im Heft verwendeten 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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz: Röser MEDIA, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

## Vertrauen durch Transparenz

### Über die Bedeutung des Transparenzregulativs für die Grundlage zwischenmenschlicher Interaktionen

VON ROMAN BECK

#### 1. Problemaufriss

„Transparenz“ kann auf eine beeindruckende Erfolgsgeschichte zurückblicken: Seit der erstmaligen Verwendung des Begriffs als ein Regulativ für politische Vorgänge in den 1960er-Jahren<sup>1</sup> hat er sich zu einem Schlagwort entwickelt, das den öffentlichen Diskurs bestimmt. Erinnerung man sich an den medialen Furor, der das Bekanntwerden dubioser Geschäfte des Altbundespräsidenten Christian Wulff begleitete oder an die Reaktionen der Öffentlichkeit auf die undurchsichtigen Kosten für den neuen Limburger Bischofssitz, kann als Regel gelten: Die Forderung nach Transparenz wird immer dann laut, wenn fragwürdige Machenschaften oder Informationen verheimlicht oder verschleiert wurden – und nun publik gemacht werden sollen. Transparenz scheint die Vorstellung einer demokratischen Gesellschaft auf den Punkt zu bringen, in der mündige Bürger ihre Urteile in Kenntnis der Faktenlage bilden können. Es überrascht daher nicht, wenn Transparenz als einer der Schlüsselbegriffe der Gegenwart angesehen wird.<sup>2</sup> Doch wie das Pendel nach Erreichen des Wendepunktes in die andere Richtung schlägt, werden mit Verbreitung der Transparenzforderung in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen auch jene Stimmen laut, die darin eine latente Gefahr sehen: Die zunehmende Forderung nach (mehr) Transparenz zeige ein tiefes gegenseitiges Misstrauen der Bürger, das die Basis des Zusammenlebens, ja die Grundfeste der Gesellschaft erschüttere; die Herstellung von Transparenz bewirke das Ende (der Notwendigkeit) jenes Vertrauens, das die Grundlage von sozialen Beziehungen darstelle. Vor über zehn Jahren sprach Onora O’Neill in den renommierten *Reith-Lectures* der BBC von einer „Kultur des Argwohns“ (*culture of suspicion*), die sich in immer neueren Transparenzforderungen und Transparenzregelungen zeige.<sup>3</sup> Ins gleiche Horn stieß kürzlich Byung-Chul Han in einer Polemik gegen die „Transparenzgesellschaft“:

Die Forderung nach Transparenz wird gerade dann laut, wenn es kein Vertrauen mehr gibt. In einer auf Vertrauen beruhenden Gesellschaft entsteht keine penetrante Forde-

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Meyers Enzyklopädisches Lexikon; Band 23, Mannheim [u. a.] 1978, 655.

<sup>2</sup> Vgl. N. Stebr/C. Wallner, Transparenz: Einleitung, in: S. Jansen/E. Schröter/N. Stebr (Hgg.), Transparenz. Multidisziplinäre Durchsichten durch Phänomene und Theorien des Undurchsichtigen, Wiesbaden 2010, 9–19.

<sup>3</sup> O. O’Neill, A Question of Trust. The BBC Reith Lectures 2002, Cambridge 2002, 18.

rung nach Transparenz. Die Transparenzgesellschaft ist eine Gesellschaft des Misstrauens und des Verdachts, die aufgrund des schwindenden Vertrauens auf Kontrolle setzt.<sup>4</sup>

Diese pauschalen Urteile regen zu kritischen Nachfragen an: Ist es wirklich so, wie es die beiden Autoren insinuieren, dass Transparenz als neues gesellschaftliches Regulativ Vertrauen zerstört und darüber den sozialen Zusammenhalt gefährdet? Die These mutet insofern geradezu kontraintuitiv an, als normalerweise davon ausgegangen wird, dass Transparenz im Sinne einer rückhaltlosen Offenlegung aller wichtigen Informationen zum diskutierten Sachverhalt zerstörtes Vertrauen regenerieren könne. Wenn etwa die Medien zu einer umfangreichen Aufklärung von dunklen Machenschaften einer Person drängen, dann verweisen sie reflexartig auf die Wiederherstellung des verlorenen Vertrauens, um die Forderung nach einer Veröffentlichung aller wichtigen Informationen argumentativ zu stützen.

Diese Diskrepanz in der Beurteilung soll zum Anlass genommen werden, einen kritischen Blick auf die Vorstellung von Transparenz zu werfen, die den provokativen Thesen O'Neill's und Han's zu Grunde liegt, und sie mit empirischen und ideengeschichtlichen Befunden zu konfrontieren. Danach soll der Zusammenhang zwischen Transparenz und Vertrauen beziehungsweise Misstrauen untersucht werden, der zumindest in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit als unbestreitbar vorausgesetzt werden kann. Hierzu ist eine Analyse des Vertrauensphänomens wichtig, bevor der konkrete systematische Stellenwert von Transparenz für die Entstehung oder dem Verlust von Vertrauen fokussiert wird.

## 2. Das gesellschaftliche Regulativ der Transparenz

Mit dem Phänomen des Vertrauens, seiner Genese und sozialetischen Bedeutung hat sich Onora O'Neill immer wieder beschäftigt, wovon ihre Monographie "Autonomy and Trust in Bioethics" das bekannteste Zeugnis sein dürfte.<sup>5</sup> Innerhalb ihrer Vertrauensstudien sind auch ihre Untersuchungen zur Transparenz entstanden, bei der sie die Grammatik der konkreten Transparenzforderungen analysiert und die Konsequenzen einer solchen Transparenzpraxis für die Gesellschaft im Allgemeinen und für die Stärkung beziehungsweise Minderung von Vertrauen im Besonderen eruiert. Glaubt man O'Neill, so setzen die meisten Transparenzanforderungen (*transparency requirements*) einen „einseitigen Standard für öffentliche, unternehmensinterne oder andere Kommunikation“ voraus, der lediglich die Zugänglichkeit oder Veröffentlichung von Informationen regelt, ohne epistemischen und ethi-

<sup>4</sup> B.-C. Han, Transparenzgesellschaft, Berlin, 2012, 79. Seine Transparenzkritik erneuerte er mehrfach, zuletzt prägnant in B.-C. Han, Der Terror der Transparenz, in: Der blaue Reiter 35 (2014) 34–36.

<sup>5</sup> O. O'Neill, Autonomy and Trust in Bioethics. The Gifford Lectures, University of Edinburgh, 2001, Cambridge 2002.

schen Anforderungen genügen zu müssen.<sup>6</sup> Bei einer solchen Auffassung wird nachvollziehbar, weshalb O'Neill der Meinung ist, dass Transparenz „weder Anreize für vertrauenswürdigen Verhalten gibt, noch vernünftige Gründe gibt, jemandem Vertrauen zu schenken“<sup>7</sup>. Denn bei der Veröffentlichung von Informationen sei nicht ausgeschlossen, dass sie falsch oder ungenau seien (*misinformation*) und angesichts ihrer Fehlerhaftigkeit sogar absichtlich verbreitet würden (*desinformation*), dass sie also insgesamt die Zuverlässigkeit der Kommunikationspraxis verschlechtern könnten.

Eine evidenzbasierte Kontrolle der zum Teil anonym veröffentlichten „Mis“- und „Desinformationen“ sei im Zeitalter der modernen Kommunikationsmittel nur schwer möglich.<sup>8</sup> Selbst wenn jene berichtigt würden, könne nicht gewährleistet werden, dass die Richtigstellung jene Menschen erreichte, welche die ursprüngliche fehlerhafte Information erhalten hätten. Da Transparenz nur die Offenlegung bestimmter Informationen, nicht aber die Zuverlässigkeit der offengelegten Informationen verbürge, könne die vordergründige Befolgung des Ideals vielfach für eigene Interessen missbraucht werden. Daraus folgert O'Neill, dass Transparenz kein Garant für verlässliche Information und nur ein mangelhaftes Mittel gegen Lüge, Korruption, Missbrauch etc. im öffentlichen und unternehmerischen Bereich sei.<sup>9</sup> Durch eine Flut von verbreiteten Desinformationen schaffe Transparenz im Endeffekt sogar wachsendes Misstrauen.<sup>10</sup> Stattdessen plädiert sie für eine Renaissance moralischer Kommunikationsstandards, die als wahre vertrauensgenerierende Faktoren anzusehen seien, aber durch das „neue Ideal des Informationszeitalters“ marginalisiert worden seien. Im Blick hat sie hierbei die Verbotsnorm, andere zu belügen, zu täuschen oder zu betrügen:<sup>11</sup>

Nur wenn wir eine Öffentlichkeits- und Mediengesellschaft aufbauen, in der wir uns darauf verlassen können, nicht getäuscht zu werden, sind wir in der Lage zu entscheiden, wem und was wir vernünftigerweise vertrauen können.<sup>12</sup>

Ihr abwertendes Urteil beruht indes auf einer Vorstellung von Transparenz, die nur einen selektiven Ausschnitt dessen erfasst, was mit dem Regulativ insgesamt verhandelt wird. Denn untersucht man verschiedene gesellschaftliche Kontexte, in denen Transparenz den Status einer „Leitmetapher“ erworben

<sup>6</sup> O. O'Neill, *Transparency and the Ethics of Communication*, in: C. Hood/D. Heald (Hgg.), *Transparency – The Key to better Governance?*, Oxford 2006, 75–90, 81. Übersetzung (auch im Folgenden) von R. B.

<sup>7</sup> Ebd. 82.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 83 f.

<sup>9</sup> Ebd. 84.

<sup>10</sup> Ähnlich argumentiert auch Han, *Transparenzgesellschaft*, 68.

<sup>11</sup> Vgl. O'Neill, *A Question of Trust*, 70: „If we want to restore trust we need to reduce *deception* and *lies* rather than *secrecy*. [...] Unless there has been prior deception, transparency does nothing to reduce deception; and even if there has been deception, openness is not a sure-fire remedy.“

<sup>12</sup> Ebd. 98.

hat,<sup>13</sup> findet man nicht nur Forderungen und Regelungen, die lediglich die Zugänglichkeit oder Veröffentlichung von Informationen beanspruchen. Beispielsweise im Vertragsrecht hat der Gesetzgeber das so genannte „Transparenzgebot“ erlassen, welches die Verpflichtung umfasst, „die Rechte und Pflichten [...] eines Vertragspartners möglichst klar und durchschaubar darzustellen“<sup>14</sup>. Transparenz umfasst in diesem Zusammenhang neben der formalen Zugänglichkeit zu Informationen auch konkrete Ansprüche an deren Qualität, wie zum Beispiel die unverfälschte und vollständige Nennung der aus einem Geschäftsvertrag resultierenden Rechte und Pflichten sowie die inhaltliche Nachvollziehbarkeit der Vertragsbedingungen.

Neben diesem Beispiel aus dem Rechtsbereich ließen sich weitere Beispiele aus anderen Kontexten benennen.<sup>15</sup> Es ist daher naheliegend, Transparenz als ein komplexes Regulativ zu verstehen, das die epistemische Aneignbarkeit und praktische Anwendbarkeit von Informationen gewährleisten soll, und das sich dabei an den Kriterien der Wahrheit, Vollständigkeit und Nachvollziehbarkeit orientiert. Angesichts der Etymologie des Transparenzbegriffs wäre auch alles andere unplausibel.<sup>16</sup> Denn die metaphorische Verwendungsweise von Transparenz, die sich im lebensweltlichen Bereich etabliert hat („Ein Sachverhalt oder eine Informationslage ist intransparent“), weist auf eine buchstäblich-physikalische Gebrauchsform zurück, wie sie im deutschen Sprachraum seit dem späten 18. Jahrhundert verwendet wird:<sup>17</sup> Transparenz als die (Licht-)Durchlässigkeit und Durchsichtigkeit von Gegenständen, wodurch dahinter liegende Sachverhalte durchscheinen und betrachtet werden können. Vor dem Hintergrund des Okularzentrismus, der die abendländische Erkenntnistheorie bis heute bestimmt, stellt die direkte Wahrnehmbarkeit eines Sachverhaltes den Idealtyp des Wissensgewinns dar, an dem sich indirekte Formen der Wissensaneignung messen lassen müssen. Wenn ein Sachverhalt nicht selbstständig beobachtet werden kann, dann muss die Information darüber zumindest wahrheitsgetreu, vollständig und nachvollziehbar sein, damit er kommunikativ „transparent“ wird. Als Resümee kann festgehalten werden, dass Transparenz als Kommunikationsregulativ hohe epistemische und praktische Anforderungen impliziert, die sogar über diejenigen der klassischen Kommunikationsnormen hinausgehen. Man denke an den Aspekt

<sup>13</sup> Vgl. E. Schmidt-Aßmann, Free Access to Research Findings and Its Limitations, in: H. Nowotny/D. Pestre/E. Schmidt-Aßmann [u. a.] (Hgg.), *The Public Nature of Science under Assault*, Berlin 2005, 109–130, 110.

<sup>14</sup> Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Zivilsachen (BGHZ) 106, 49. In dem einschlägigen BGH-Urteil von 1988 geht es konkret um Transparenzverpflichtungen für Verwender von Allgemeinen Geschäftsbedingungen (AGB).

<sup>15</sup> Dieses und weitere Beispiele werden in meiner Monographie „Transparenz in der biomedizinischen Forschung“, Tübingen 2013, 31–47, ausführlicher erörtert.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 25–31 für eine umfassendere Darstellung der Argumentation.

<sup>17</sup> Vgl. etwa die Einträge „Transparenz“ bzw. „transparent“ im Deutschen Fremdwörterbuch; Band 5, Berlin/New York 1981, 399–401 und im Duden, Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim [u. a.] 1997, 754.

der Vollständigkeit einer Informierung, der etwa vom Lügenverbot unerfasst bleibt.<sup>18</sup> Den Überlegungen von Onora O’Neill liegt folglich eine einseitige Auffassung von Transparenz zu Grunde, die sich weder anhand der Befunde in den virulenten Kontexten durchgehend bestätigen noch sprachanalytisch-etymologisch rekonstruieren lässt.

Im Vergleich zur Zeitdiagnose des Medientheoretikers Han wirken die transparenzkritischen Analysen von O’Neill geradezu nüchtern. Schon auf der ersten Seite seiner Polemik setzt Han mit der These ein, dass die öffentliche Omnipräsenz von Transparenzforderungen auf einen höchst problematischen „Paradigmenwechsel“ zurückzuführen sei, der die gesamte Gesellschaft erfasst habe. Bei diesem Paradigmenwechsel würden Distanznahme und Scham zu Gunsten einer exhibitionistischen Zur-Schau-Stellung von Personen und Dinge desavouiert und eliminiert. Diese Entwicklung habe mittlerweile disziplinarische, ja gewaltsame Züge angenommen, wie Han behauptet: „Die Transparenz ist ein *systemischer* Zwang, der alle gesellschaftlichen Vorgänge erfasst und sie einer tiefgreifenden Veränderung unterwirft.“<sup>19</sup> Scheinbar unabwendbar mit diesem Zwang zur Offenlegung etablierte sich eine perfide „Kontrollgesellschaft“, deren Totalität – bedingt durch unsere Hochtechnologisierung – sogar die Reichweite und Tiefe der Foucaultschen „Disziplinargesellschaft“ in den Schatten stellen soll. Während in früheren Zeiten lediglich der zentrale Blick des Despoten die Überwachung der Untertanen ausübte, stünden wir heute am Anfang eines neuartigen, digitalen, „aperspektivischen Panoptikums“, in dem sich die Bewohner durch Hyperkommunikation einer reziproken und permanenten Überwachung unterwürfen. Die „aperspektivische Durchleuchtung“ sei „wirksamer als die perspektivische Überwachung, weil man von allen Seiten, von überall her, ja von jedem ausgeleuchtet werden kann.“<sup>20</sup> Die „Vollendung der Kontrollgesellschaft“ werde schließlich dort erreicht, „wo ihr Subjekt sich nicht aus äußerem Zwang, sondern aus selbstgeneriertem Bedürfnis heraus entblößt, wo also die Angst davor, seine Privat- und Intimsphäre aufgeben zu müssen, dem Bedürfnis weicht, sie schamlos zur Schau zu stellen.“<sup>21</sup> Die Stoßrichtung der Han’schen Argumentation wird an den Stellen deutlich, wo er die Zielrichtung der radikaler werdenden „Transparenzgesellschaft“ mit einer Gleichschaltung der Subjekte im Sinne eines ökonomischen Fortschritts- und Leistungsdenkens identifiziert: „Das gesellschaftliche System setzt heute all seine Prozesse einem Transparenzzwang aus, um sie zu operationalisieren

---

<sup>18</sup> Aufschlussreich ist die Diskussion um die ethische Zulässigkeit der „*reservatio mentalis*“, die seit dem Mittelalter infolge des rigiden Umgangs der Kirche mit der Lüge immer wieder entbrannt ist; vgl. hierzu *M. Annen*, Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung. Ein Beitrag zur Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Würzburg 1997, 244–250.

<sup>19</sup> *Han*, Transparenzgesellschaft, 6f.

<sup>20</sup> Ebd. 74 f.

<sup>21</sup> Ebd. 76 f.

und zu beschleunigen.<sup>22</sup> Die allgegenwärtigen Transparenzforderungen stellen demzufolge die Erscheinung und Manifestation eines ökonomistischen Umbruchs dar, bei dem – sozusagen unter der Hand – eine manipulative Ausrichtung der Handlungssubjekte auf wirtschaftliche Zielvorgaben erfolgt: „Es wird [...] maximaler Profit, maximale Aufmerksamkeit angestrebt. Die Ausleuchtung verspricht nämlich *eine maximale Ausbeute*.“<sup>23</sup> Entsprechend sei der gegenwärtige Transparenzzwang „kein explizit moralischer oder biopolitischer, sondern vor allem ein ökonomischer Imperativ. [...] Die Überbelichtung einer Person maximiert die ökonomische Effizienz.“<sup>24</sup>

Man ist geneigt, den Thesen Han's angesichts der Bereitwilligkeit zahlreicher Akteure zur ungefilterten Weitergabe privater Informationen im Zeitalter von Facebook und Co. vorbehaltlos zuzustimmen. Mehrere Skandale um den ökonomischen Missbrauch der auf diesen Wegen veröffentlichten Informationen scheinen zudem das Bild einer ökonomisierbaren „Transparenzgesellschaft“ zu zementieren. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob „Transparenz“, wie sie in der Gesellschaft verhandelt wird, tatsächlich auf das Verständnis reduziert werden kann, welches den Analysen Han's zu Grunde zu liegen scheint:<sup>25</sup> Transparenz als ein *diffuses* und *unspezifisches* gesellschaftliches Regulativ zur wahllosen und exzessiven Verbreitung privater und öffentlicher Informationen, das unabhängig von einer personalen Steuerung einen normativen Druck auch auf solche Personen ausübt, die sich dem kollektiven Öffnungsprozess eigentlich entziehen wollen. Eine adäquate Bestandsaufnahme zur Transparenzproblematik, die sich an den gegenwärtigen Gebrauchsweisen orientiert, erfordert meines Erachtens zumindest die Einführung einer weiteren Bedeutung: Transparenz im Sinne *konkreter* und *spezifischer* Offenlegungsregelungen und -forderungen, die von Einzelpersonen aus unterschiedlichen Motiven heraus vertreten und mit unterschiedlichen Zielen verbunden werden. Bezeichnenderweise verweist Han als Ausgangspunkt für einen Zeitungsartikel auf die Causa Wulff, bevor er die oben dargestellten Transparenzthesen in kondensierter Weise vorträgt.<sup>26</sup> Gerade am Beispiel Wulff wird jedoch überdeutlich, dass Transparenz keineswegs grund- und ziellos eingefordert wird, wie es das Kennzeichen für die von Han gewählte Transparenzbedeutung wäre. Meist besteht ein Anfangsverdacht für ein konkretes Fehlverhalten einer Person, das bislang verheimlicht wurde, weshalb die Offenlegung der Umstände eingefordert wird, um eine Klärung der Sachlage herbeizuführen. Dass im Falle Wulff die verdächtige Person ein herausragendes öffentliches Amt innehatte, trug neben der von

<sup>22</sup> Ebd. 6.

<sup>23</sup> Ebd. 73.

<sup>24</sup> Ebd. 80.

<sup>25</sup> Es überrascht und verwundert, dass Han an keiner Stelle seiner Transparenzkritik eine klare Definition von Transparenz voranstellt und man sich sein Verständnis davon herleiten muss. An diesem Problem kranken übrigens zahlreiche fachwissenschaftliche Beiträge.

<sup>26</sup> Vgl. B.-C. Han, Transparent ist nur das Tote, in: Die Zeit, Nr. 3 vom 12. Januar 2012, 41.

ihr zeitweise verfolgten Strategie, die Wahrheit nur stückhaft kundzutun, zur weiteren (teils medial inszenierten) moralischen Empörung der Öffentlichkeit bei, die wiederum zu kulminierenden Recherchebemühungen und Offenlegungsforderungen führten. Es sollte berücksichtigt werden, dass es vor der medialen Zuspitzung ursprünglich nicht um die exzessive Offenlegung der Privatsphäre, sondern um die *spezifische* Transparenz von möglicherweise illegalen geschäftlichen Verbindungen ging. Auch abseits dieses Beispiels ließen sich weitere Belege dafür finden, dass Transparenz als Regulativ für die Offenlegung von Informationen genau dann eine hohe gesellschaftliche Wertschätzung erfährt, wenn sie in begrenztem Umfang klar definierte Zielobjekte in den Blick nimmt, hingegen beargwöhnt wird, wenn sie unkontrolliert in die Tiefen des Privatlebens einzudringen droht. Dahinter steht die Einsicht, dass Transparenz durchaus ambivalente Folgen haben kann und das Potenzial besitzt, je nach Zielsetzung zu schützen oder zu bedrohen.<sup>27</sup> Im politischen Kontext existieren daher wohlbegründete Bereiche der Intransparenz, die sich beispielsweise auf Belange der inneren und äußeren Sicherheit, Informationen über Ermittlungs- und Gerichtsverfahren oder Betriebs- und Geschäftsgeheimnisse beziehen. Wir befinden uns gegenwärtig eben nicht mehr in der Phase der „allgemeinen“, sondern der „gezielten“ oder spezifischen“ Transparenzpolitik. Demzufolge dienen Transparenzregelungen einem konkreten Zweck und enthalten in einer einheitlichen Gesetzesarchitektur neben einer klaren Definition der Transparenzobjekte und der Zielgruppen etwa auch den Umfang und das Format der Informationsweitergabe (Häufigkeit, Kommunikationsmittel etc.).<sup>28</sup> Unter der Voraussetzung einer objektbezogenen Spezifität wird das Transparenzkonzept nicht als *Wert an sich*, sondern als *instrumenteller Wert* verhandelt.<sup>29</sup> Wenn der Wert oder Unwert von Transparenz also von der Wert- oder Unwerthafteigkeit des Ziels abhängt, angesichts dessen etwas transparent gemacht wird oder gemacht werden soll, oder auch des Motivs, mit dem ein Akteur Transparenz herstellt oder einfordert, lässt sich eine pauschale Verurteilung dieses Regulativs, wie sie Han vornimmt, nicht begründen.<sup>30</sup> Im Gegenteil: Versteht man „Transparenz“ in diesem spezifischen Sinn, kann ihre Herstellung je nach Zielsetzung sogar ethisch geboten sein. Man denke etwa an Transparenzforderungen bezüglich der Nebenwirkungen von bestimmten Arzneimitteln, die von Pharmafirmen verheimlicht wurden.<sup>31</sup> Zugleich entbehrt sie jedes Argwohns, eine totale Kontrolle und

<sup>27</sup> Darauf hat bereits S. Bok, *Secrets. On the ethics of concealment and revelation*, Oxford [u. a.] 1984, 15 f., hingewiesen.

<sup>28</sup> Vgl. A. Fung/M. Graham/D. Weil, *Full Disclosure. The Perils and Promise of Transparency*, Cambridge 2008, 24 f.; sowie die Analysen in Beck, 34–37.

<sup>29</sup> Vgl. D. Heald, *Transparency as an Instrumental Value*, in: C. Hood/D. Heald (Hgg.), *Transparency – The Key to better Governance?*, Oxford 2006, 59–73.

<sup>30</sup> Wie wir gesehen haben, bindet Han die Verbreitung des Transparenzregulativs unter der Hand an ökonomische Zielvorgaben, ohne dass Transparenz notwendig mit dieser Zielsetzung in Verbindung stehen müsste.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu D. Strech, *Zur Ethik einer restriktiven Regulierung der Studienregistrierung*,

Gleichschaltung aller gesellschaftlichen Akteure zu verursachen. Akzeptiert man die hier vorgenommene Differenzierung, schließt dies keineswegs die Möglichkeit aus, dass Einzelforderungen nach mehr Transparenz aus fragwürdigen Motiven heraus erhoben werden oder dass sie sich in der Masse gar zu einem problematischen kollektiven Normierungsdruck verdichten können. Eine solche Möglichkeit alleine dürfte indes nicht ausreichen, um einen begründeten Feldzug gegen das Transparenzregulativ zu führen, da man sonst auch jedes Küchenmesser aus dem Hausstand entfernen müsste.

Angesichts der mangelnden Differenziertheit im Umgang mit dem Transparenzkonzept ist auch die Einschätzung Han's gegenüber dem Vertrauen mehr als fraglich: Bei seiner engen Verknüpfung mit aperspektivischen Überwachungs- und Kontrollmöglichkeiten verwundert es nicht, dass Han Transparenz geradezu als Antinom des Vertrauenskonzepts inszeniert. Wenn Vertrauen in Anschluss an Simmel nur „in einem Zustand zwischen Wissen und Nicht-Wissen“ möglich ist, und Transparenz für Simmel ein Zustand wäre, „in dem jedes Nicht-Wissen eliminiert ist“, dann erübrige sich in einem Raum, wo Transparenz herrscht, jedes Vertrauen.<sup>32</sup> In vertrauensvollen Beziehungen würde ein Vertrauensgeber hingegen bewusst auf ständige Überwachung und Kontrolle verzichten und dadurch dem Vertrauensempfänger freie Handlungsräume eröffnen, die dieser in eigener Verantwortung kreativ nutzen könnte. Für Han stellt Vertrauen somit das soziale Grundprinzip einer auf Freiheit und Verantwortung gründenden Gesellschaft dar, in der die Handlungssubjekte ihren Handlungen jenseits einer allgegenwärtigen Kontrolle moralische Normen und Werte zu Grunde legen. Transparenz sei hingegen das Regulativ einer amoralischen Gesellschaftsordnung, bei der sich die Akteure lediglich über die Leistungssteigerung und Gewinnmaximierung des anderen versichern wollten, ohne sicher sein zu können, dass darüber hinaus moralische Prinzipien verfolgt würden.<sup>33</sup> Vor diesem Hintergrund setzt Han zu seiner eingangs erwähnten, vernichtenden Kritik am Transparenzimperativ an.

Wir haben bereits festgestellt, dass die Vorstellung von Transparenz als rein formales und unspezifisches Kriterium einer Informierung ohne qualitative Anforderungen einseitig und in ihrer Absolutheit unhaltbar ist, so wie sie der von O'Neill und Han mit großer Selbstverständlichkeit vorgetragene Antagonismusthese von Vertrauen und Transparenz zu Grunde liegt. Man kann nur vermuten, dass beide Autoren eine überzeichnete Auffassung von Transparenz gewählt haben, um die eigene Argumentation zu Gunsten einer umfassenderen Gesellschaftskritik voranzubringen. In Abgrenzung dazu wird in den weiteren Untersuchungsschritten eine Definition von Transparenz gewählt, die für sich beansprucht, näher an der Gebrauchsweise in unter-

---

in: Ethik in der Medizin 23 (2011) 177–189.

<sup>32</sup> Han, Transparenzgesellschaft, 78.

<sup>33</sup> Ebd. 79.

schiedlichen gesellschaftlichen Kontexten zu sein: Transparenz meint die formale und inhaltliche Zugänglichkeit zu spezifischen Sachverhalten beziehungsweise Informationen. Sie kann durch einen informationellen Akt hergestellt werden, der den Kriterien von Wahrheit, Vollständigkeit und Verständlichkeit genügt.<sup>34</sup> Vor diesem Hintergrund wenden wir uns einer Verhältnisbestimmung von Vertrauen und Transparenz zu, wobei zunächst eine Analyse des Vertrauenskonzeptes notwendig ist. Angesichts der Vielfältigkeit von Vertrauensphänomenen beziehungsweise der vielfältigen Verwendungsweise des Vertrauensbegriffs wird das zwischenmenschliche Vertrauen in den Mittelpunkt der Untersuchungen gestellt, und es wird eine allgemeine Bestimmung unternommen.<sup>35</sup>

### 3. Zwischenmenschliches Vertrauen

In fast allen Lebensbereichen, ob in privaten oder öffentlichen, bildet Vertrauen eine wichtige Grundlage für zwischenmenschliche Interaktionen. Interpersonales Vertrauen kann als eine komplexe „soziale Praxis“ verstanden werden,<sup>36</sup> die zur Stabilisierung von Interaktionen zwischen mindestens zwei in einem sozialen Kontext implementierten Akteuren (Menschen, Gruppen, Institutionen etc.) beiträgt. Ein wesentliches Kennzeichen von Vertrauensinteraktionen ist, dass sich die beteiligten Akteure wechselseitig beeinflussen können, ohne in ihren Handlungen determiniert zu sein. Damit sinnvoll von Vertrauen gesprochen werden kann, müssen die Interaktionsteilnehmer auch anders handeln können. Ordnet man ihnen asymmetrische Rollen zu (*Vertrauensgeber* und *-empfänger*), bedeutet Vertrauen das (abstrakte oder konkrete) „Sich-Verlassen“ des Vertrauensgebers auf den Vertrauensempfänger innerhalb eines vorgeprägten kontextuellen Rahmens angesichts des ungewissen Ausganges der Interaktion. Das Sich-Verlassen bezieht sich in der Regel auf eine konkrete Erwartung an den Vertrauensempfänger, dass dieser in dem vorgegebenen Interaktionsrahmen bestimmte Handlungen ausübt oder unterlässt: Der Vertrauensgeber *A* vertraut darauf, dass ein Vertrauensempfänger *B* eine Handlung *C* tut oder unterlässt.<sup>37</sup> Eine Erfüllung dieser Erwartung ermöglicht es dem Vertrauensgeber, Ziele zu verwirklichen, an denen ihm gelegen ist.<sup>38</sup> Durch die prinzipielle Freiwilligkeit einer Vertrauensinteraktion

<sup>34</sup> Vgl. nochmals *Beck*.

<sup>35</sup> Ich beziehe mich in den folgenden Überlegungen ausschließlich auf interpersonale Vertrauensformen. Darüber hinaus ließen sich weitere anthropologisch wichtige Formen benennen, die intrapersonal eine große Rolle spielen (Welt-, Seins-, Gott- und Selbstvertrauen); vgl. z. B. O. *Bollnow*, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart [u. a.] 41979.

<sup>36</sup> Vgl. für den Begriff „soziale Praxis“ im Rahmen der Institution des Versprechens *N. Anwander*, *Versprechen und Verpflichten*, Paderborn 2008, insbesondere 135–137.

<sup>37</sup> Vgl. *M. Hartmann*, *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin 2011, 82, für die dreistellige Relationalität des Vertrauens.

<sup>38</sup> Daher ist die Instrumentalität ein wesentlicher Aspekt des Vertrauens, wie ebd. 50–52, betont, wenngleich Vertrauen nicht ausschließlich instrumentell zu verstehen ist.

besteht für den Vertrauensempfänger die Möglichkeit, der Erwartung des Vertrauensgebers zu entsprechen oder nicht. Da der Vertrauensgeber Risiken eingeht, die im Falle des Vertrauensbruchs zu erheblichen materiellen und ideellen Schädigungen und Verletzungen führen können, sprechen einige Autoren bei Vertrauen sogar von einer Form der „akzeptierten Verletzbarkeit“.<sup>39</sup> Die Verletzbarkeit, von der hier die Rede ist, wird greifbar, wenn Vertrauen nicht als ein Akt des Sich-Verlassens, sondern als ein Akt des Anvertrauens interpretiert wird: Der Vertrauensgeber *A* trägt einem Vertrauensempfänger *B* ein Vertrauensobjekt *C* (ein wertgeschätztes Gut) zu beziehungsweise überlässt es ihm.<sup>40</sup> Das Modell des Anvertrauens verdeutlicht ferner, weshalb bei einer Enttäuschung der Erwartung und bei einem Verlust des Einsatzes Misstrauen entstehen kann.<sup>41</sup>

Angesichts der „schlecht bestellten menschlichen Natur“<sup>42</sup> wurden zwar alternative, explizite Kooperationsformen (Verträge, Versprechen etc.) etabliert, die eine höhere Verbindlichkeit zwischen den Kooperationspartnern verbürgen sollen. Diese Kooperationsformen sind aber weder in völliger Abwesenheit von Vertrauen möglich,<sup>43</sup> noch in allen Situationen aus zeitlich-pragmatischen Gründen durchführbar, noch erreichen sie dabei die Effizienz einer Kooperationsbereitschaft durch Vertrauen.<sup>44</sup> Insbesondere in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, in der wir es ständig mit unbekanntem Interaktionspartnern und anonymen Funktionsträgern zu tun haben, schafft letztlich Vertrauen einen stabilen Interaktionsrahmen und ermöglicht einen koordinierten Fortlauf der Interaktionen, um bestimmte eigene Ziele zu verwirklichen.<sup>45</sup> – Angesichts der zentralen gesellschaftlichen Bedeutung vertrauensvoller Interaktionen wenden wir uns nun zwei wesentlichen Ver-

<sup>39</sup> A. Baier, Vertrauen und seine Grenzen, in: M. Hartmann/C. Offe (Hgg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt am Main 2001, 37–84, 43. Diese Verletzbarkeit resultiert nicht nur aus dem möglichen Verlust von vertrauensvoll übereigneten Vertrauensgütern: „Wir sind [...] auch verletzbar, weil wir in Vertrauensverhältnissen als Personen missachtet werden können, denen am Vertrauen etwas liegt“, konstatiert M. Hartmann, Akzeptierte Verletzbarkeit. Elemente einer normativen Theorie des Vertrauens, in: DZPh 51 (2003) 395–412, 399.

<sup>40</sup> Vgl. Baier, 45.

<sup>41</sup> Vertrauen ist nach U. Laucken, Zwischenmenschliches Vertrauen. Rahmenentwurf und Ideenskizze, Oldenbourg 2001, 373, dann massiv gefährdet, „wenn die vertrauende Person wider Erwarten erheblichen Schaden erlitten hat, wenn der Schaden nicht wieder gut gemacht wird, wenn die vertrauende Person der Vertrauensperson Wissen oder gar Absicht unterstellt und wenn die vertrauende Person sich als hilfloses Opfer erfährt“.

<sup>42</sup> Vgl. R. Capurro, Kontrolle ist gut – Vertrauen ist besser. Zum Begründungsverhältnis zwischen Moral und Ökonomie, vom 26. Juli 2011, im Internet unter: <http://www.capurro.de/kontrolle.html> [10.03.2015].

<sup>43</sup> Vgl. C. Offe, Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?, in: Hartmann/Offe (Hgg.), 241–294, 260, der konstatiert: „Keine Befehlskette, keine Überwachung, kein Vertrag ist dicht genug, um Vertrauen völlig überflüssig zu machen.“

<sup>44</sup> Vgl. D. Gambetta, Können wir dem Vertrauen vertrauen?, in: Hartmann/Offe (Hgg.), 204–237, 216.

<sup>45</sup> Vgl. M. Hartmann, Einleitung, in: Hartmann/Offe (Hgg.), 7–34, 14.

trauensaspekten zu, bevor der idealtypische Ablauf einer Vertrauensinteraktion rekonstruiert wird.

### 3.1 Die Präreflexivität und Rationalität von Vertrauen

Wie jeder aus eigener Erfahrung weiß, wird Vertrauen bei zwischenmenschlichen Interaktionen meist mit großer Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Der Vorgang des Vertrauensgebens und -nehmens bleibt in der Regel unausgesprochen sowie unhinterfragt und wird erst dann zum Gegenstand der Reflexion, wenn es zu einer Störung oder zu einer Nachfrage kommt.<sup>46</sup> In der Literatur betrachtet man Vertrauen daher als eine „implizit bleibende Einstellung“, die präreflexiv beziehungsweise präkognitiv wirksam ist, bevor sie thematisiert wird.<sup>47</sup> Eine Konsequenz daraus ist, dass Vertrauen nicht willentlich herbeigeführt, dezisionistisch zum Objekt einer Entscheidung gemacht oder kurzerhand hergestellt werden kann. Vielmehr finden wir Vertrauen als eine Einstellung „an uns vor, wir konstatieren sie an uns“.<sup>48</sup> Damit ist nicht ausgeschlossen, dass wir in bestimmten Situationen und bei bestimmten Personen reflektiert mit Vertrauen umgehen. Man denke nur an die bekannte Situation, dass man sich als Ortsunkundiger in einer unsicheren Gegend bewegt und eine Person sucht, die man nach dem Weg fragen kann. Auf einer kognitiven Ebene beurteilen wir dann unser Vertrauen, versichern uns seiner Grenzen und versuchen uns vor blindem Vertrauen zu schützen. Außerdem sind wir größtenteils in der Lage, nach dem scheinbar automatisierten Ablauf einer präreflexiven Vertrauenshandlung *ex post* Gründe für das Vertrauen angeben zu können. Entsprechend halten wir unsere Vertrauenshandlungen selten für irrational. Etwa die Tatsache, dass wir nicht jedem gleichermaßen Vertrauen schenken, beziehungsweise die Entscheidung, Person *a* zutiefst zu vertrauen, Person *b* hingegen nicht, führen wir auf rationale Gründe zurück, von denen wir annehmen, dass sie auch im Moment des Vertrauensfassens eine Wirkungskraft haben. Akzeptiert man also Präreflexivität und Rationalität als wesentliche Eigenschaften des Vertrauensvorgangs,<sup>49</sup> besteht die große

<sup>46</sup> „Die Thematisierung des Vertrauens bzw. Vertrauen-Schenkens“ ist laut *M. Endress*, Vertrauen und Vertraulichkeit – Phänomenologisch-anthropologische Grundlegung, in: *Hartmann/Offe* (Hgg.), „stets schon (latent) ein Krisenindikator“.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 165 f. Es sei dahingestellt, wie diese Einstellung des Vertrauens im Menschen entsteht; vgl. etwa die Theorie des Urvertrauens von Erik Erikson. Eine ausführliche Analyse der Vertrauenseinstellung findet sich bei *Hartmann*, Die Praxis des Vertrauens, 138–171.

<sup>48</sup> *M. Hartmann*, Wer hat unser Vertrauen verdient? Philosophische Kriterien der Vertrauenswürdigkeit“, in: *M. Fischer/I. Kaplow* (Hgg.), Vertrauen im Ungewissen. Leben in offenen Horizonten, Münster 2008, 48–69, 49, der diesen Aspekt wie folgt illustriert: „So wenig ich mich entscheiden kann, jemanden zu hassen oder zu lieben, so wenig kann ich mich entscheiden, jemandem zu vertrauen.“

<sup>49</sup> Diese zwei Aspekte von Vertrauen werden zwar in zahlreichen Studien der Vertrauensforschung genannt, aber selten gleichrangig berücksichtigt. Je nach theoretischem Überbau steht entweder die präreflexive (z. B. bei Niklas Luhmann) oder die kognitiv-rationale Komponente (z. B. bei Klaus Offe) im Zentrum des jeweiligen Ansatzes, vgl. *Hartmann*, Einleitung, 26 f., für eine diesbezügliche (Konflikt-)Analyse.

Herausforderung darin, beide Aspekte in ein stimmiges und lebensnahes Vertrauenskonzept zu integrieren. – Nachfolgend werden zwei Modelle genau auf diese Schwierigkeit hin exemplarisch untersucht. Sie unterscheiden sich darin, wie das rationale Moment eine präreflexive Vertrauensinteraktion beeinflussen kann: (a) entweder als fakultative Vergabeinstanz, die dafür sorgt, dass Vertrauen nur dann vergeben wird, wenn sich der Einsatz für den Vertrauensgeber lohnt, oder (b) als Vetoinstanz, die dem präreflexiven Impetus, Vertrauen zu schenken, unter widrigen Umständen Einhalt gebietet.

(a) Das erste Modell wird klassischerweise innerhalb ökonomischer Entscheidungstheorien vertreten und ist im wissenschaftlichen Vertrauensdiskurs trotz (oder gerade wegen) seiner Simplität überraschend verbreitet. Aus dieser Perspektive stellt Vertrauen eine kalkulierte Entscheidung über Kontrollrechtsübertragungen unter Marktakteuren dar, die ausschließlich unter der Zielsetzung der Maximierung des subjektiven Nutzenwertes agieren.<sup>50</sup> Rationale Akteure erbringen zunächst einen materiellen oder immateriellen Einsatz (zum Beispiel Güter oder Geheimnisse) als Vorleistung in die Interaktion; die Gegenleistung dafür kann aus unterschiedlichen strukturellen Vorgaben nicht gleichzeitig erfolgen. Da es im Falle des Vertrauensbruchs zu keiner Gegenleistung kommt und die Vorleistung dadurch verloren geht, stellt sich die Frage, wie eine mögliche Nutzenmaximierung angesichts der einseitigen „riskanten Vorleistung“ (N. Luhmann) des Vertrauensgebers aufrechtzuerhalten ist. Die *rational choice*-Theorie erwägt hierbei vor allem zwei Möglichkeiten, die der Vertrauensgeber nutzen kann, um sein Risiko zu mindern:<sup>51</sup> die Bereitstellung ökonomischer *Anreize* und die Akquirierung erwiesenen *Wissens* (zum Beispiel auf Grund direkter Beobachtung oder bewährter kausaler Theorien), damit der Vertrauensgeber prognostizieren kann, wie der Vertrauensempfänger handeln wird. Da es stets nur vage Wissensgrundlagen über Personen beziehungsweise Situationen gibt,<sup>52</sup> bleibt der Vertrauensakt in eine Risikokalkulation eingebettet, bei der die möglichen Konsequenzen (Gewinn- und Verlustchancen) einer Vertrauensentscheidung unter der Bedingung des fehlenden oder unvollständigen Wissens eingeschätzt und den

<sup>50</sup> Vgl. Endress, *Vertrauen und Vertrautheit*, 163, der an anderer Stelle (*Vertrauen*, Bielefeld 2002, 34–39) anhand des Ansatzes von James S. Coleman einen Überblick über Vertrauenskonzepte in der Ökonomie verschafft. Für eine Kritik des ökonomistischen Ansatzes vgl. auch H. W. Bierhoff, *Unsicherheit und Vertrauen*, in: M. Fischer/J. Kaplow (Hgg.), *Vertrauen im Ungewissen. Leben in offenen Horizonten*, Münster 2008, 87–112, 96–98.

<sup>51</sup> Vgl. J. S. Coleman, *Grundlagen der Sozialtheorie*; Band 1: *Handlungen und Handlungssysteme*, München 1991, 396–405. Daher unterstütze die Etablierung von sanktionsbelegten Normen vertrauensvolle Interaktionen; vgl. ebd. 146.

<sup>52</sup> Jeder Vertrauensvorschluss ist mit den bisherigen Erfahrungen und Induktionsschlüssen im rationalen Sinne nicht einholbar, da wir – wie Endress, *Vertrauen und Vertrautheit*, 166, zeigt – zeitlich, räumlich und sozial generalisieren. Sofern Vertrauen die Berechnung wahrscheinlicher Zukunftsereignisse übersteigt, stellen G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in: *Ders., Gesamtausgabe*, herausgegeben von O. Rammstedt; Band 11, Frankfurt am Main 1992, 393; und A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main, <sup>3</sup>1999, 48 f., eine Analogie zum (freilich philosophisch verstandenen) Glauben her.

zu erwartenden Konsequenzen gegenübergestellt werden, die aus den Handlungsalternativen resultieren können.<sup>53</sup> Trotz des Risikos schenkt der *homo oeconomicus* Vertrauen, da er andernfalls wirtschaftlich handlungsunfähig würde: Er könnte keine Tauschverhältnisse eingehen, oder diese wären mit unverhältnismäßig hohen Kosten verbunden.

Insgesamt wird zwischenmenschliches Vertrauen innerhalb des entscheidungstheoretischen Ansatzes auf das Resultat eines rationalen Abwägungsprozesses reduziert. Hierbei versucht der Vertrauensgeber, Ungewissheiten über das zukünftige Handeln des Vertrauensempfängers zu minimieren<sup>54</sup> und auf einer soliden Wissensbasis lediglich „ein minimales und gesichertes Vertrauen“ zu schenken.<sup>55</sup> Diese Auffassung irritiert: Ist Vertrauen nicht dadurch charakterisiert, dass ein Vertrauensgeber weder vollständige Informationen über den Interaktionsteilnehmer zur Verfügung hat, noch diesbezügliche Nachforschungen anstellt?<sup>56</sup> Nur bei einer weitgehenden Befreiung von Selbstvergewisserungsschritten und Risikokalkulationen kann sich die komplexitätsreduzierende Wirkung von Vertrauen entfalten.<sup>57</sup> Ökonomische Vertrauensmodelle geraten somit gerade an dem Punkt in Bedrängnis, wo es darum geht, die präreflexive Komponente adäquat zu berücksichtigen.

Ein denkbarer Ausweg kann darin bestehen, verschiedene Beziehungstypen zu unterscheiden, die sich durch die dominierende Wirksamkeit einer der beiden Vertrauenskomponenten auf den Vertrauensakt auszeichnen, während der andere Aspekt von geringerem Einfluss bleibt.<sup>58</sup> Beispielsweise sind Intim- und Freundschaftsbeziehungen geradezu ausschließlich durch die Präreflexivität des Vertrauens gekennzeichnet, während bei diesen Beziehungstypen nicht nach Gründen für das Vertrauensverhältnis gesucht wird. Im Unterschied dazu muss bei anonymen, funktionalen Beziehungen (zum Beispiel Arzt-Patienten-Beziehungen) eher von einer reflexiv-rationalen Form des Vertrauens ausgegangen werden, die eine sektorale, das heißt bereichsspe-

<sup>53</sup> Vgl. B. Vollmar, Vertrauen und Konstruktion von Wirklichkeiten. Eine epistemologisch fundierte Konzeption mit Implikationen für die ökonomische Theoriebildung, Norderstedt 2007, 42 f.

<sup>54</sup> Bezüglich des Mindestmaßes an Wissen kommt O. Lagerspetz, Vertrauen als geistiges Phänomen, in: Hartmann/Offe (Hgg.), 85–113, 100, zum Kalkül: „Wenn wir vertrauen wollen, sollte sich die Summe unserer guten Gründe für dieses Vertrauen proportional zu dem Wert der Sache verhalten, die auf dem Spiel steht.“

<sup>55</sup> Vgl. Baier, 71.

<sup>56</sup> „Der Verzicht auf Nachforschungen“, so betont es Hartmann, Wer hat unser Vertrauen verdient?, 51, „hängt nicht an den Grenzen meines rationalen Vermögens, er hat auch keinen zeitlichen Index, er ist vielmehr normativ gewollt, weil es zum Vertrauen gehört, dem anderen einen Freiraum einzuräumen, innerhalb dessen er mit dem geschenkten Vertrauen verantwortungsvoll (oder verantwortungslos) umgehen kann.“

<sup>57</sup> Seit der soziologischen Analyse von N. Lubmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Konstanz/München<sup>2</sup>2014, ist es Konsens, dass Vertrauen durch die Stabilisierung von Erwartungen eine komplexitätsreduzierende Funktion zur Überwindung von Handlungsbarrieren innehat, die auf der Sach- und Zeitdimension entstehen.

<sup>58</sup> Vgl. Endress, Vertrauen, 72–77; und Hartmann, Wer hat unser Vertrauen verdient?, 50.

zifische und diesbezüglich fragile Praxis darstellt.<sup>59</sup> Andererseits – so lässt sich gegen das Dominanzmodell einwenden – sind auch enge Freundschaftsbeziehungen nicht völlig frei von Rationalität, wenn man sich vor Augen führt, dass sie einer Entwicklung unterworfen sind: Werden anfangs weniger wertvolle Vertrauensobjekte anvertraut, wächst auf Grund der persönlichen Erfahrung das Vertrauen zunehmend. Umgekehrt scheinen auch professionelle Beziehungen von einem präreflexiven Vertrauensvorschluss zu leben, wenn der Vertrauensgeber den Interaktionsteilnehmer nicht kennt und eine Vertrauensinteraktion angesichts des eingesetzten Vertrauensobjektes (zum Beispiel die Gesundheit des Patienten) irrational erscheinen müsste. Das Dominanzmodell ist zwar in der Lage, Beziehungstypen zu identifizieren, in denen Vertrauensinteraktionen – entgegen der ökonomischen Sichtweise – nicht auf kalkulatorischer Ebene zustande kommen, gerät aber bei der Frage nach der Integration beider Vertrauenskomponenten ebenfalls in Schwierigkeiten. Wie die Einwände zeigen, muss ein lebensnahes Vertrauensmodell in der Lage sein, die Bedeutung *beider* Vertrauenskomponenten in *allen* Beziehungsformen wiederzugeben, ohne dass beide Aspekte in den verschiedenen Beziehungstypen gleichrangig zum Tragen kommen müssten.

(b) Einen alternativen und äußerst plausiblen Lösungsvorschlag hat Martin Hartmann entwickelt.<sup>60</sup> Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die Annahme, dass jeder Mensch eine Einstellung des Vertrauens hat, die sich uns aufdrängt und selbst kein Gegenstand einer Wahl sein kann. Obschon es unserer eigentlichen Natur entspreche, Vertrauen zu schenken, und diese Einstellung nicht willentlich herbeigeführt werden könne, bestünde dennoch die Möglichkeit, dem „Praktischwerden“ dieser Einstellung situativ (zum Beispiel aus rationalen Gründen) zu widersprechen. Kern der Position Hartmanns ist somit eine Trennung zwischen einer generellen vertrauensvollen *Einstellung* und einer konkreten vertrauensvollen *Handlung*. Während die Einstellung des Vertrauens selbst nicht entscheidungsabhängig sei, ließe sich die Frage, ob man gemäß dieser Einstellung handeln solle, als Gegenstand einer Entscheidung auffassen.<sup>61</sup> Dies entspricht einer Beobachtung, die wir häufig in Momenten machen können, wenn es mit unserem Vertrauen ernst wird: Wir stellen uns dann die Frage, ob wir unserem Vertrauen folgen sollen oder nicht.<sup>62</sup> Fokussiert man den von Hartmann beschriebenen Übergang von der Einstellung

<sup>59</sup> Vgl. *Laucken*, 180: „Einem Arzt mag man in Gesundheitsangelegenheiten vertrauen, seinen Ratschlägen in Finanzangelegenheiten dagegen misstrauen. Wir sektoralisieren vertrauensbezüglich zwischen verschiedenen Interakteuren und innerhalb eines Akteurs zwischen verschiedenen Themen.“

<sup>60</sup> Vgl. v. a. *Hartmann*, *Die Praxis des Vertrauens*.

<sup>61</sup> Vgl. *ders.*, *Wer hat unser Vertrauen verdient?*, 49. Wenn nicht jede Vertrauenseinstellung zugleich eine vertrauensvolle Handlung nach sich zieht, stellt das Praktischwerden der Vertrauenseinstellung für *Hartmann*, *Die Praxis des Vertrauens*, 94 nichts weniger als die Nagelprobe für das Vorliegen von Vertrauen dar: „Die Einstellung des Vertrauens vervollständigt sich gewissermaßen erst in konkreten Akten; sie erhält durch diese Akte ihre Sättigung.“

<sup>62</sup> Vgl. ebd. 86.

zur Handlung, fällt Vertrauen somit nicht völlig aus dem Bereich des rational Entscheidbaren, wie es die präreflexive Komponente suggeriert. Die Rationalität des Vertrauens bemesse sich dabei jedoch nicht, wie Hartmann betont,

an einem explizit durchgeführten, argumentativ strukturierten Beweisverfahren, das mir den anderen als vertrauenswürdig ausweist; es bemisst sich vielmehr daran, dass mir berechnete Zweifel an der Aufrichtigkeit des anderen *fehlen*. Dieses Fehlen wird nicht als Endpunkt eines Beweisverfahrens bewusst konstatiert; es ergibt sich aus einer habitualisierten Urteilskraft, die offen ist für mögliche Gründe und Zeichen des Misstrauens.<sup>63</sup>

Laut Hartmann resultiert der Entscheidungsspielraum, über den ein Vertrauensgeber im Umgang mit der präreflexiven Vertrauenseinstellung verfügt, aus einer Art rationalem „Vetorecht“ der habitualisierten Urteilskraft an der Übergangsstelle zum praktizierten Vertrauen. Dieses Vetorecht basiere auf Gründen und „Zeichen des Misstrauens“, die verhindern könnten, dass „eine Einstellung, die schon da ist, zur Grundlage vertrauensvollen Handelns wird“<sup>64</sup>. Die vertrauensrelevanten Gründe, die wir für einen Vertrauensvorschuss haben, müssten demzufolge nicht explizit sein, um eine Vertrauenspraxis zu tragen.<sup>65</sup> Im Gegenteil: Sofern sie meist in einer impliziten Weise – Hartmann spricht von einem „Bewusstsein fehlender Zweifel“ – die Interaktion tragen, entlasten sie von einer weiteren Vertrauensreflexion. Dadurch werde ein aufwendiges Beweisverfahren über die Vertrauenswürdigkeit des anderen obsolet, welches die Praktikabilität einer Vertrauensinteraktion unterminieren würde. In Fortführung dieses Gedankens ist es kein Zufall, dass Hartmann die „Offenheit für mögliche Gründe“ in der „habitualisierten Urteilskraft“ verortet.<sup>66</sup> Dadurch sind Vertrauensinteraktionen eben nicht permanent einer Reflexion unterworfen; vielmehr kann die Ansprechbarkeit der Urteilskraft für Gründe auch präreflexiv oder automatisiert erfolgen. Insgesamt zeigt Hartmann in seinem äußerst gelungenen Vorstoß, wie die beiden zentralen Komponenten des Vertrauens in ein lebensnahes Vertrauenskonzept integriert werden können. – Ausgerüstet mit diesem theoretischen Fundament wenden wir uns nun der Bestimmung des chronologischen Ablaufs einer Vertrauensinteraktion zu.

<sup>63</sup> Hartmann, Akzeptierte Verletzbarkeit. Elemente einer normativen Theorie des Vertrauens, in: DZPh 51 (2003) 395–412, 401.

<sup>64</sup> Ders., Wer hat unser Vertrauen verdient?, 49. Mit Gambetta, 235, lässt sich ironisch ergänzen: „Vertrauen ist eine eigenartige Überzeugung, die nicht auf Beweisen, sondern auf einem Mangel an Gegenbeweisen gründet – eine Eigenschaft, die es für mutwillige Zerstörung anfällig macht.“ Auf die erwähnten Vertrauensgründe gehe ich weiter unten näher ein.

<sup>65</sup> Vgl. Hartmann, Die Praxis des Vertrauens, 18 f.

<sup>66</sup> Ebd. 269 f. konzipiert diese Urteilskraft nach dem Entwurf der „doxastischen Verantwortung“ von John McDowell: Wir lassen uns unter normalen Umständen von der Annahme leiten, dass andere wahrhaftig sind und werden nur dann misstrauisch, wenn uns berechnete Zweifel kommen.

### 3.2 Die idealtypische Vertrauensinteraktion

Bei einer Vertrauensinteraktion lassen sich die Interaktionsteilnehmer von konstitutiven Erwartungen leiten, die sie aus der Regelmäßigkeit der Situation und dem gemeinsamen Hintergrundwissen um diese Regeln innerhalb eines vorgeprägten kontextuellen Rahmens gewinnen.<sup>67</sup> Der Vorgang des Vertrauensgebens und -nehmens ist daher an bestimmte konstitutive Regeln gebunden, deren konventionelle Befolgung die Funktionsfähigkeit dieser sozialen Praxis überhaupt erst gewährleistet. Angesichts vorangehender Überlegungen lässt sich folgender idealtypischer Ablauf einer Vertrauensinteraktion rekonstruieren: (a) Die Initiative einer Vertrauensinteraktion liegt beim Vertrauensgeber, der sein Vertrauen in der Regel unausgesprochen vergibt (*Vertrauensinitiative*).<sup>68</sup> Hierbei wird eine allgemeine Vertrauenseinstellung des Vertrauensgebers praktisch, sofern hinreichende Gründe vorliegen.<sup>69</sup> Mit der Vertrauensinitiative sind konkrete normative Erwartungen an den Vertrauensempfänger verbunden, nämlich solche, dass dieser in dem vorgegebenen Interaktionsrahmen bestimmte Handlungen ausübt oder unterlässt.<sup>70</sup> (b) Anschließend erfolgt eine zumeist implizite Annahme der Vertrauensgabe durch den Vertrauensempfänger, die mit der Annahme der Erwartungen des Vertrauensgebers verbunden ist (*Vertrauensannahme*). Bei der Annahme lässt sich der Vertrauensempfänger für die Realisierung der spezifischen Erwartung, die mit der Vertrauensgabe verknüpft sind, freiwillig verpflichten.<sup>71</sup> Sofern die Vertrauensannahme stillschweigend erfolgen kann, gilt die schwache Annahmebedingung, dass der Vertrauensempfänger nicht gegen die Vertrauensgabe interveniert, das heißt diese offensichtlich nicht ablehnt. Andernfalls könnte Vertrauen nicht komplexitätsreduzierend fungieren. (c) Nach einem zeitlichen Abstand bedarf es einer Realisierung der vertrauensassoziierten Erwartungen des Vertrauensgebers, indem der Vertrauensempfänger die erwarteten Handlungen ausführt (*Performanz*), sofern die Realisierung in seiner Macht steht. (d) Nach Kenntnisnahme der Performanz durch den Vertrau-

<sup>67</sup> Vgl. H. Garfinkel, A Conception of, and Experiments with, "Trust" as a Condition of Stable Concerted Action, in: O. Harvey (Hg.), *Motivation and Social Interaction*, New York 1963, 187–238.

<sup>68</sup> Enttäuschungen in einer Vertrauensinteraktion sind durch die Möglichkeit der Unausgesprochenheit der Vertrauensgabe und der weiteren Bedingungen vormarkiert.

<sup>69</sup> Als Gründe gelten personale und situative Eigenschaften (z. B. die Vertrauenswürdigkeit des Vertrauensempfängers), die weiter unten thematisiert werden.

<sup>70</sup> Vgl. z. B. A. Langer, *Professionsethik und Professionsökonomie. Legitimierung Sozialer Arbeit zwischen Professionalität, Gerechtigkeit und Effizienz*, Regensburg 2004, 235 f.; und Gambetta, 211. Wie vielschichtig diese Erwartungen in einer einfachen Vertrauensinteraktion sein können, zeigt Endress, *Vertrauen und Vertrautheit*, bei der Rekonstruktion einer professionellen Interaktion: Seitens des Klienten bestehen z. B. Erwartungen in die Kompetenz des Professionsangehörigen, dass dieser das Mitgeteilte vertraulich behandelt und den Klienten hinreichend über Diagnose und Therapie informiert.

<sup>71</sup> Diese Verpflichtung ähnelt derjenigen im Rahmen eines Versprechens. Vgl. *Anwander*, 36–44, für den normativen Vorgang des Sich-Verpflichten-Lassens bei Versprechen.

ensgeber aktualisiert sich sein Vertrauen als Interaktionsresultat (*Zustand des aktualisierten Vertrauens*).

Erst bei einer Annahme des Vertrauens und der Performanz der Erwartungen auf Seiten des Vertrauensempfängers soll von einer vollständigen Vertrauensinteraktion gesprochen werden. In dieser Beschreibung wird eine Paradoxie aufgelöst, die dem Phänomen Vertrauen zu eigen ist: Vertrauen als Voraussetzung und Resultat einer gelungenen Interaktion.<sup>72</sup> Das vorliegende Konzept zeigt außerdem, dass Vertrauen sich durch Inanspruchnahme bewähren (positive Reziprozität), aber bei einer Enttäuschung der daran geknüpften Erwartung zerstört werden kann (negative Reziprozität).<sup>73</sup> Eine gelungene Vertrauensinteraktion schafft die Grundlage für weitere Vertrauensinteraktionen und stabilisiert eine darauf aufbauende, wachsende Vertrauensbeziehung, die auch kleinere Enttäuschungen aushält, ohne in Misstrauen umzuschlagen. Ist interpersonales Vertrauen anfangs personen- und situationspezifisch ausgerichtet und erhebt dabei überschaubare Erwartungen, kann es bei seiner Erfüllung eine zeitliche, räumliche und soziale Ausweitung erfahren.<sup>74</sup> Nach dieser Konzeptualisierung zwischenmenschlichen Vertrauens wenden wir uns nun der Frage zu, welchen Einfluss Transparenz auf das Vorliegen von Vertrauen hat.

#### 4. Transparenz und die rationale Komponente von Vertrauen

Wir haben zwischenmenschliches Vertrauen als einen komplexen Vorgang des Sich-Verlassens auf einen Interaktionsteilnehmer kennen gelernt – einen Vorgang, der sich durch eine präreflexive und rationale Komponente auszeichnet. Gemäß dem Vertrauenskonzept von Hartmann verschenkt ein Vertrauensgeber sein Vertrauen „nicht einfach blind oder ohne irgendwelche Annahmen über den anderen“<sup>75</sup>. Damit die allgemeine Vertrauenseinstellung in eine konkrete Vertrauenspraxis mündet, muss der Vertrauensgeber über hinreichende Gründe verfügen beziehungsweise, ihm müssen Gegengründe fehlen, die Vertrauensinitiative zu ergreifen. Diese Gründe oder Gegengründe, so wurde bereits ausgeführt, bleiben in den meisten Vertrauensin-

<sup>72</sup> Vgl. M. Schweer/B. Thies, Vertrauen durch Glaubwürdigkeit – Möglichkeiten der (Wieder-)Gewinnung von Vertrauen aus psychologischer Perspektive, in: B. Dernbach/M. Meyer (Hgg.), Vertrauen und Glaubwürdigkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2005, 47–63, 54. Dadurch wird der Blickwinkel von Endress, Vertrauen und Vertrautheit, 185, erweitert: „Vertrauen ist ein Interaktionsprodukt und keine prinzipiell vorgängig zu erbringende Leistung; ein solches Verständnis überführte seinen primär fungierenden Charakter verkürzend in ein Thematisierungsverhältnis.“

<sup>73</sup> Vgl. Bierhoff, 98 f.

<sup>74</sup> Vgl. Endress, Vertrauen und Vertrautheit, 166. In einer sozialen Ausweitung wird laut Offe, 271, ein „multipersonal-kategoriales Vertrauen“ erreicht, welches unabhängig von einer langen Bekanntschaft fungiert: „[...] ‚Ich‘ vertraue ‚dir‘ dann nicht, weil ich dich ‚kenne‘, sondern deduziere deine Vertrauenswürdigkeit aus deiner mir erkennbare Zugehörigkeit zu einer sozialen Kategorie, deren Angehörige insgesamt [...] als vertrauenswürdig gelten.“

<sup>75</sup> Hartmann, Die Praxis des Vertrauens, 172.

teraktionen zwar unausgesprochen und werden keiner weiteren Überprüfung unterzogen. Dennoch lassen sich die impliziten Vertrauensgründe prinzipiell explizieren beziehungsweise rekonstruieren,<sup>76</sup> was in den meisten Fällen *ex post* geschieht, wenn etwa eine Störung des Vertrauensverhältnisses auftritt. In diesem Zusammenhang lohnt eine Explikation wichtiger Gründe, welche eine Vertrauenshandlung ermöglichen beziehungsweise verhindern, und welche ihre Rationalität konstituieren:

Zunächst sind konkrete Erfahrungswerte zu nennen, die man selbst (oder auch andere Menschen) im Umgang mit dem Interaktionsteilnehmer gemacht hat und die auf andere Situationen verallgemeinert werden. Ferner können aus der Kenntnis personaler Eigenschaften des Interaktionsteilnehmers (zum Beispiel Integrität, Glaubwürdigkeit, Verlässlichkeit) sowie aus der Kenntnis seiner Motivationsquellen Vertrauensgründe resultieren (ist der Vertrauensakt in seinem rationalen Eigeninteresse? Begegnet er unseren Absichten, Zielen und Wünschen mit Wohlwollen oder Rücksichtnahme? Fühlt er sich zur Erfüllung der Vertrauenserwartung moralisch verpflichtet?).<sup>77</sup> Selbst äußerliche Merkmale (zum Beispiel Sprache, Rituale, Kleidungsstil) können von Einfluss sein, sofern von ihnen auf die Zugehörigkeit zu einer sozialen Kategorie geschlossen wird, deren Angehörige insgesamt füreinander als vertrauenswürdig gelten – oder eben nicht.<sup>78</sup> Schließlich spielen soziale (zum Beispiel institutionelle) Rahmungen eine wichtige Rolle, denen zufolge ein Abweichen des Vertrauensempfängers vom erwarteten Handeln effektiv sanktioniert werden.<sup>79</sup> Ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, kreisen die explizierten Gründe für oder gegen eine Vertrauensinteraktion in ihrem Kern um das Bedürfnis des Vertrauensgebers nach Sicherheit, Verlässlichkeit oder Gewissheit, dass seine zuversichtliche Erwartung bezüglich einer vertrauensassoziierten Anschlusshandlung auch wirklich vom Vertrauensempfänger erfüllt wird. Sie konstituieren *in toto* das personale Attribut der *Vertrauenswürdigkeit* eines Interaktionsteilnehmers,<sup>80</sup> welches freilich eine subjektiv und situativ ermittelte Größe ist.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Zum Verhältnis von Explikation und Rekonstruktion impliziter Vertrauensgründe vgl. ebd. 52 f.

<sup>77</sup> Vgl. Hartmann, Wer hat unser Vertrauen verdient?, 59, der die *differentia specifica* philosophischer Vertrauenskonzeptionen in der zu Grunde gelegten Motivationsquelle sieht. Es stellt sich die Frage, ob man überhaupt von Vertrauen sprechen kann, wenn sich der Kooperationspartner bloß aus Eigeninteresse motivieren lässt. Zu den verschiedenen Motivationsquellen und deren Bedeutung für eine Vertrauensgenerierung vgl. ders., Die Praxis des Vertrauens, 177–182.

<sup>78</sup> Vgl. Offe, 271.

<sup>79</sup> Im sozialen Bereich muss daher mindestens zwischen dem *personalen* und dem *systemischen* Vertrauen unterschieden werden; vgl. Endress, Vertrauen, 59 f.

<sup>80</sup> Laucken, 177–179 und 362 f., führt die Vertrauenswürdigkeit einer Person u. a. auf die Aspekte gleiche Interessenlage, Verlässlichkeit, Glaubwürdigkeit und erwiesene Kompetenz (einschlägiges Wissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten) zurück.

<sup>81</sup> Trotz ähnlicher Gründe vollzieht Person *a* im Umgang mit einer anonymen Person einen Vertrauensakt, während Person *b* mit Vorbehalt reagiert. „Gerade weil es keine eindeutig konventionalisierten Formen und Zeichen gegenseitiger Vertrauensbildung gibt, behalten vertrauensvolle Interaktionen häufig einen idiosynkratischen Charakter; sie besitzen ihre eigene

Nach dem Vertrauenskonzept Hartmanns ist es die habitualisierte Urteilskraft, die offen und ansprechbar ist für die genannten Gründe und Gegengründe, jemandem zu vertrauen. Erfolgt also vor jeder konkreten Vertrauensinteraktion eine Art „Vertrauenswürdigkeitsdiagnose“ des Interaktionspartners, ist der Vertrauensgeber auf Grund seiner Urteilskraft „wach“ für die genannten vertrauensgenerierenden Eigenschaften des Interaktionspartners, „ohne aber im investigativen Sinne wachsam zu sein“, konstatiert Hartmann, um dem rationalen Kern des Vertrauens Ausdruck zu verleihen.<sup>82</sup> Das Ergebnis der Diagnose kann nun sein, dass der Vertrauensgeber den Interaktionsteilnehmer für vertrauenswürdig genug hält. In diesem Falle lässt jener die allgemeine Vertrauenseinstellung praktisch werden und ergreift die Initiative für eine Vertrauensinteraktion; ergibt sich hingegen ein negatives Resultat, unterlässt er die Vertrauenshandlung.<sup>83</sup>

An dieser Stelle ist der *missing link* zur Transparenzproblematik zu verorten: Wenn zu Beginn einer Vertrauensinteraktion eine Vertrauenswürdigkeitsprüfung des Interaktionspartners erfolgt, spielen bestimmte Informationen, Hinweise oder Anhaltspunkte für die Vertrauenswürdigkeit des Interaktionspartners bei einer begründeten Vergabe von Vertrauen eine Rolle. Dieses Wissen über den potenziellen Vertrauensempfänger ermöglicht oder erleichtert es dem Vertrauensgeber, Vertrauen zu schenken. Konkret kann durch die Transparenz von relevanten Sachverhalten und Vorgängen, die im Zentrum der Vertrauensinteraktion stehen, die Vertrauenswürdigkeit des involvierten Akteurs erhöht werden, wodurch dem Bedürfnis des potenziellen Vertrauensgebers nach Sicherheit und Gewissheit bezüglich der Anschlusshandlungen entsprochen wird. Im Duktus der rationalen Begründung von Vertrauen heißt dies: Die Transparenz der interaktionsbezogenen Handlungsschritte und Motivationsquellen eines Interaktionsteilnehmers kann für einen Vertrauensgeber, neben den bereits genannten Gründen, einen weiteren wichtigen Grund darstellen, eine Vertrauenshandlung auszuführen. Umgekehrt können aus der Intransparenz von interaktionsbezogenen Handlungsschritten und Motivationsquellen des Interaktionspartners Gegengründe für eine konkrete Vertrauensinitiative erwachsen.

Wenn ein transparenzvermitteltes Wissen über den potenziellen Vertrauensempfänger Einfluss darauf hat, ob, und wenn ja, inwieweit sich ein Vertrauensgeber in eine Vertrauensbeziehung hineinbegibt, muss dieses Wissen allerdings in zweierlei Aspekten begrenzt sein, damit sinnvoll von einer Vertrauensinteraktion gesprochen werden kann: Erstens muss das Wissen über den Vertrauensempfänger unvollständig sein, und zweitens darf diese Wissensunvollständigkeit nicht aus der fehlenden Möglichkeit, sondern muss

---

Geschichte, ihre je eigenen Anfangs- und Endpunkte“, schreibt *Hartmann*, Akzeptierte Verletzbarkeit, 408.

<sup>82</sup> *Ders.*, Die Praxis des Vertrauens, 172.

<sup>83</sup> Vgl. *ders.*, Wer hat unser Vertrauen verdient?, 48.

aus dem bewussten Verzicht auf Informationsbeschaffung resultieren.<sup>84</sup> Entsprechend hat Simmel in der erwähnten klassischen Definition Vertrauen insgesamt als „mittlere[n] Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um den Menschen“ definiert, dem man Vertrauen schenkt: Während „der völlig Wissende [...] nicht zu *vertrauen*“ brauche, könne „der völlig *Nicht*-wissende vernünftigerweise nicht einmal vertrauen“<sup>85</sup>. Diese Spannung zwischen Wissen und Nicht-Wissen, die für Vertrauensinteraktionen konstitutiv ist, muss auch unter dem Zeichen der Transparenz unbedingt aufrechterhalten werden. Fokussiert man auf den *ersten* Aspekt der Wissensbegrenztheit, wäre eine vertrauensvolle Interaktion genau dann in Gefahr, wenn Transparenz die vollständige Offenlegung sämtlicher Handlungsschritte und Motivationsquellen des Interaktionspartners meinte, und zwar ungeachtet des unmittelbaren Bezugs zur Vertrauensinteraktion und ungeachtet der Relevanz für den potenziellen Vertrauensgeber. Vor diesem Hintergrund ist auch die Kritik von O’Neill und Han am Transparenzregulativ zu erklären, die darunter eine Nötigung des Interaktionsteilnehmers zur exzessiven Offenlegung sämtlicher Informationen verstehen. Transparenz würde in diesem Verständnis zu einem Überwachungs- und Kontrollmechanismus degenerieren, welcher das Vorliegen von Vertrauen ausschliesse.<sup>86</sup> Denn gemäß dieser Überlegung wäre Vertrauen zu Personen, deren Handeln ständig sichtbar beziehungsweise deren Denkvorgänge einsehbar gemacht würde, nicht nur überflüssig, sondern definitiv ausgeschlossen. Meint nun aber Transparenz nicht die exzessive, sondern die *gezielte* Offenlegung *bestimmter* Vorgänge, die für den potenziellen Vertrauensgeber innerhalb des Interaktionsrahmens von Relevanz sind, sehen die Konsequenzen für eine Vertrauensbeziehung anders aus: Der Vertrauensgeber wird durch die spezifische Transparenz weder

<sup>84</sup> Vgl. Giddens, 48, der das Fehlen vollständiger Informationen als *conditio sine qua non* für Vertrauen beschreibt.

<sup>85</sup> Simmel, 393.

<sup>86</sup> Laut T. Gloyna, Artikel „Vertrauen“, in: HWPh; Band 11, herausgegeben von J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, Basel 2001, 986–990, 988, bedeutet Vertrauen das „Sich-Verlassen auf ein Gegenüber angesichts eines ungewissen und risikohaften Ausgangs einer Handlung unter freiwilligem [...] Kontrollverzicht“. Kontrolle und Vertrauen können daher als funktionale Antipoden für die Stabilisierung von Beziehungen aufgefasst werden: Fehlen Kontrollmöglichkeiten, gewinnt Vertrauen an Bedeutung; schwindet Vertrauen, ist die Stützung des Vertrauens durch Kontrolle notwendig; vgl. auch Laucken, 365. Andererseits ist die funktionale Relevanz der Kontrollmöglichkeiten auch in Vertrauensbeziehungen nicht zu unterschätzen, denn diese können etwa den Anlass dafür liefern, dass das Vertrauen auf unkontrollierte Bereiche ausgeweitet wird. In einer differenzierten Analyse zeigen G. Möllering/J. Sydow, Kollektiv, kooperativ, reflexiv: Vertrauen und Glaubwürdigkeit in Unternehmungen und Unternehmungsnetzwerken, in: B. Dernbach/M. Meyer (Hgg.), Vertrauen und Glaubwürdigkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2005, 64–93, 82: „Zwar impliziert auch Vertrauen eine Art Soll-Ist-Vergleich zwischen Erwartungen und tatsächlich beobachtetem Verhalten und ähnelt in dieser Hinsicht sogar der Kontrolle [...]. Allerdings ‚kontrolliert‘ man sein Vertrauen in einem sehr viel vageren, emergenten Sinne [...]. Kontrolle zerstört Vertrauen insbesondere dann, wenn sie (übermäßig) versucht, Handlungsspielräume zu beschneiden und Gewissheit dort zu erzwingen, wo Verwundbarkeit und Ungewissheit schlicht nicht weiter reduzierbar und nur durch Vertrauen akzeptierbar sind.“

zum völlig Wissenden über den Vertrauensempfänger noch kann er sich über die Erfüllung der vertrauensbezogenen Erwartung durch den Vertrauensempfänger sicher sein. Das Moment der Unsicherheit bleibt im Falle der spezifischen Transparenz bestehen, wodurch Vertrauen als Grundlage der Interaktion weiterhin notwendig ist. Auch unter der Bedingung spezifischer Transparenz über die Vorgehensweise des Interaktionsteilnehmers befindet sich der Vertrauensgeber in einem „mittleren Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen“ um den Interaktionspartner.

Kommen wir zum *zweiten* Aspekt der Wissensbegrenztheit. Eine aktive Suche des Vertrauensgebers nach Gewissheit über den Vertrauensempfänger, wie sie sich in der Forderung nach Transparenz äußern kann, wäre mit dem Konzept einer vertrauensvollen Interaktion nicht vereinbar. Eine völlig andere Situation besteht hingegen, wenn ihm der potenzielle Vertrauensempfänger *proprio motu* diese Gewissheit verschafft, das heißt der Vertrauensgeber selbst nicht aktiv werden muss. In unserem Zusammenhang kann dies durch die freiwillige Herstellung von Transparenz über Vorgänge und Sachverhalte geschehen, die für den Interaktionszusammenhang von Relevanz sind und im Verantwortungs- und Kenntnissbereich des Vertrauensempfängers liegen. Der Vertrauensempfänger steigert dadurch seine Reputation als vertrauenswürdige Person, was eine Grundlage für die Gewährung eines Vertrauensvorschusses von Seiten des Vertrauensgebers darstellt. Durch die damit eröffnete Prüfungsmöglichkeit verschafft er dem Vertrauensgeber die Gelegenheit, positive Erfahrungswerte im Umgang mit ihm zu sammeln.<sup>87</sup> Die „Beweislast“ zur Vorbereitung einer Vertrauensbeziehung wird hierdurch auf die Schultern dessen verlagert, der das Vertrauen gewinnen will. Sie kann als Versuch zur Herstellung einer symmetrischen Beziehung unter Respektierung der Autonomie des anderen gewertet werden, wodurch der Interaktionspartner in die Lage versetzt wird, rationales und dadurch beständiges Vertrauen aufzubauen.<sup>88</sup> Sofern Transparenz eben freiwillig und nicht erst nach einer minutiösen Transparenzforderung gewährt wird, kann der potenzielle Vertrauensempfänger zeigen, dass er die Ungewissheit und Verletzbarkeit des Vertrauensgebers respektiert und den Akt des Vertrauens ernst nimmt.

Da das Offenlegen und Sichtbarmachen von Handlungen und Entscheidungen auf Seiten des Vertrauensempfängers nur zeitlich begrenzt erfolgt, ist die Herstellung von Transparenz in einer komplexen und funktional differenzierten Gesellschaft nicht als unrealistisch anzusehen, wie etwa Klaus

---

<sup>87</sup> Nach *Offe*, 262, ist ein vertrauenswürdiger Interaktionspartner in diesem Falle eine Person, „die sich der kontinuierlichen und genauen Prüfung durch andere bereitwillig aussetzt, ohne dabei Anlässe für eine negative Beurteilung ihrer Vertrauenswürdigkeit zu bieten. Als Ergebnis einer solchen bereitwillig akzeptierten Prüfprozedur hat sie sich Vertrauen ‚verdient‘.“

<sup>88</sup> Vgl. hierzu *O’Neill*, *Autonomy and Trust in Bioethics*, 97, die davon ausgeht, dass nur auf Grundlage der Achtung der Würde anderer Personen vertrauensvolle Beziehungen entstehen und aufrechterhalten werden können. Ein Verbot der Intransparenz stellt dabei die ethische Grundlage für vertrauenswürdige Handlungen dar.

Offe meint.<sup>89</sup> Vielmehr erscheint Transparenz vor diesem strukturellen Hintergrund, in dem auf Grund der Kompetenz- und Wissensunterschiede der Akteure zahlreiche asymmetrische Beziehungen anzutreffen sind, nicht zufällig als eine wichtige vertrauensbildende Maßnahme. Gleichwohl sind zwei Aspekte zu berücksichtigen, die den Einfluss der freiwilligen Transparenz auf die Vertrauensinteraktion relativieren: Erstens erschöpft sich die Entscheidung, jemandem zu vertrauen, nicht am Vorliegen von Gründen, die den Vertrauensakt rechtfertigen. Selbst wenn freiwillige Transparenz ein starker Grund für Vertrauen ist, führt dieser Grund nicht notwendig dazu, dass eine Person dem Transparenzvermittler vertraut. Er legt es lediglich nahe oder vereinfacht es, Vertrauen praktisch werden zu lassen. Zweitens ist jede Vertrauensinteraktion selbst unter der Bedingung der freiwilligen Transparenz des Vertrauensempfängers weiterhin auf die Erfüllung der Erwartungen ausgerichtet (Performanz), die vom Vertrauensgeber mit dem Vertrauensvorschluss verbunden werden. Kommt der Vertrauensempfänger nicht den Erwartungen des Vertrauensgebers nach, wird dieser mit Misstrauen reagieren und im Zuge des wachsenden Misstrauens einen Kategorienwechsel vollziehen: Anstelle des Vertrauens, welches der Vertrauensgeber auf der Grundlage der freiwilligen Transparenz des Vertrauensempfängers geschenkt hat, wird jener nunmehr auf Kontrolle setzen und globale Offenlegungs- und Rechenschaftsforderungen erheben, um weithin mit dem Interaktionspartner kooperieren zu können.

## 5. Fazit

In der vorliegenden Studie wurde das gesellschaftliche Regulativ der Transparenz in seiner Bedeutung für Vertrauensbeziehungen vorgestellt, die in allen sozialen Handlungsfeldern, aber besonders bei anonymen Interaktionen in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nicht zu unterschätzen ist. Transparenz meint hierbei allerdings keine exzessive Forderung der Offenlegung willkürlicher Informationen, wie sie im philosophischen Diskurs vorschnell unterstellt und mit der Kritik gepaart wird, sie unterminiere die Möglichkeit einer vertrauensbasierten Gesellschaftsordnung. Stattdessen handelt es sich um ein komplexes Regulativ für einen informationellen Akt, der die formelle und inhaltliche Zugänglichkeit zu spezifischen Vorgängen ermöglichen soll und sich dabei an bestimmten qualitativen Kriterien (zum Beispiel Wahrheit und Vollständigkeit der Informationen) auszurichten hat. Unter diesen ambitionierten Anforderungen stellt die freiwillige Berücksichtigung des Transparenzregulativs eine Möglichkeit dar, sich als einen vertrauenswürdigen Interaktionspartner zu profilieren. Durch die Transparenz ihres Handelns signalisiert eine Person, dass ihr an einem vertrauensvollen Umgang gelegen ist und dass die Verantwortung hinsichtlich des anvertrauten

<sup>89</sup> Vgl. *Offe*, 263.

Vertrauensobjektes bewusst ist. Die prinzipielle Ermöglichung einer Prüfung reicht aus, um vom Gegenüber als vertrauensvoll eingeschätzt zu werden, ohne dass dieser tatsächlich in die Phase der weiteren Informationsbeschaffung eintreten muss. Aus der Perspektive des potenziellen Vertrauensgebers erwächst aus einer solchen Transparenz ein guter Grund, sich auf die Vertrauensinteraktion einzulassen und einen riskanten Vertrauensvorschuss zu leisten. Eine wesentliche Voraussetzung für den beschriebenen Zusammenhang zwischen Transparenz und Vertrauen ist freilich, dass eine vertrauensvolle Interaktion ein komplexer Vorgang ist, der für rationale Gründe und Gegenstände, Hinweise und Anhaltspunkte zugänglich ist. Unter dieser Voraussetzung kann freiwillige Transparenz die rationale Grundlage für Vertrauen sein, ohne dass letzteres zu einem Ergebnis einer kalkulierenden Abwägung rationalisiert werden müsste. Letztlich ist gegenüber dem Schwanengesang von O'Neill und Han festzuhalten, dass weder die Forderung nach spezifischer Transparenz noch deren freiwillige Herstellung als Kennzeichen einer vertrauenserodierten Gesellschaft gelten kann. Stattdessen verweist eine Transparenzforderung auf das Bedürfnis der Menschen, Anhaltspunkte für die Vertrauenswürdigkeit ihrer Interaktionspartner zu erhalten, die zugleich gute Gründe für das Praktischwerden von Vertrauen sind. Indem sie den konventionellen Regeln einer Vertrauenskooperation folgen, zeigen sie, dass unsere gesellschaftlichen Interaktionen immer noch auf dem Spiel des Vertrauengebens und -empfangens beruhen.

### Summary

Contrary to its previous appreciation, transparency is increasingly regarded as undermining social cohesion. Prominent sceptics like Onora O'Neill and Byung-Chul Han maintain that excessive transparency standards produce a culture of suspicion, since transparency would be an antagonist for trustful relationships. This paper explores the question whether and to what extent the critical assumption of O'Neill and Han is tenable. First, their understanding of transparency is contrasted with empirical and historical findings. Secondly, following the convincing approach of Martin Hartmann a philosophical concept of trust is developed comprising both a reflexive and rational component. In this perspective, "specific transparency," which satisfies certain quality criteria, can be interpreted as a trust generating reason. If transparency is a regular and reasonable link within enduring trust practises, the assumption of the afore mentioned transparency sceptics must be strongly rejected.

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

## ABHANDLUNGEN

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

*Dietrich Böcker SJ*  
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Eud. 4.41).  
Serubbahels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation  
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

*Hermann Josef Sieben SJ*  
Exegetis conciliare. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

*Matzma 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 aktuellen *quaestio 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 3 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Helmut Hoving*

Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse 321

*Helmut Jakob Deibl / Sebastian Pittl*

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums.  
Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform 336

*Roman Beck*

Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung  
des Transparenzregulativs für die Grundlage  
zwischenmenschlicher Interaktionen 366

## BEITRÄGE

*Franz-Josef Bormann*

Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe 389

*Hermann-Josef Sieben SJ*

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA).  
Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen 400

*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. HELMUT HOPING

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Institut für Systematische Theologie  
Platz der Universität 3  
79098 Freiburg i. Br.  
helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de

HELMUT JAKOB DEIBL

Katholisch-Theologische Fakultät der  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A–1010 Wien  
Österreich  
helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

SEBASTIAN PITTL

Institut für Weltkirche und Mission  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sebastian.pittl@univie.ac.at

DR. ROMAN BECK

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

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Moraltheologie  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen  
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

Die im Heft verwendeten 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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz: Röser MEDIA, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

# Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe

VON FRANZ-JOSEF BORMANN

Die Frage, wie wir auf die ambivalente Entwicklung der modernen Medizin, aber auch auf verschiedene sozio-ökonomische und kulturelle Veränderungen hinsichtlich der näheren Modalitäten unseres Sterbens reagieren sollen, ist seit Jahrzehnten Gegenstand intensiver medizinethischer und rechtswissenschaftlicher Diskussionen. Auch wenn die aktuelle deutsche Debatte um die ärztliche Suizidassistenz nur einen vergleichsweise kleinen Ausschnitt der sogenannten Sterbehilfe berührt, stellt sie doch insofern eine Herausforderung nicht zuletzt für die systematische Theologie dar, als dadurch grundlegende Aspekte unseres menschlichen Selbstverständnisses und basale Regeln unseres gesellschaftlichen Miteinanders zunehmend unter Rechtfertigungsdruck geraten. Kein Wunder also, dass sich auch prominente Theologen wie Hans Küng in den Streit um die Bestimmung jener normativen Grenzen einschalten, die im Schnittfeld zwischen individueller Selbstbestimmung des Patienten einerseits und standesethischer Verpflichtungen des Arztes andererseits einzuhalten sind. Die folgenden Überlegungen rekonstruieren zunächst die wichtigsten Eckpunkte von Küngs einschlägiger Position und konfrontieren diese dann mit einigen Argumenten, die für die moraltheologische Auseinandersetzung mit diesem Thema unverzichtbar erscheinen.

## 1. Die Position von Hans Küng

Es stellt bekanntlich immer ein großes intellektuelles Wagnis dar, sich öffentlich über Probleme zu äußern, die erkennbar außerhalb des Feldes der eigenen Expertise liegen. Dies gilt zumal für ein so komplexes, kontroverses und vor allem sensibles Thema wie die Sterbehilfe. Hans Küng, der bis zum Entzug seiner Lehrbefugnis im Jahre 1979 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen Dogmatik gelehrt hat, ist dieses Risiko bereits mehrfach eingegangen: zunächst in dem zusammen mit Walter Jens verfassten, erstmalig 1995 erschienenen und 2009 in erweiterter Form neu herausgegebenen Buch „Menschenwürdig sterben“<sup>1</sup>, sodann im Schlusskapitel des dritten Bandes seiner Autobiographie „Erlebte Menschlichkeit“<sup>2</sup> im Jahre 2013 und nun erneut in dem schmalen Bändchen „Glücklich sterben?“<sup>3</sup>, dessen gattungsmäßige Verortung insofern nicht leicht fällt, als es sehr unterschiedliche Textarten versammelt: Neben einem persönlichen Vorwort, einer Einleitung und einem Postscriptum aus aktuellem Anlass finden sich dort zwei sehr heterogene Hauptteile, von denen der erste ein Gespräch mit Anne Will vom November 2013 sowie einige Reaktionen darauf wiedergibt, während der zweite, eigentliche Hauptteil des Buches sieben Abschnitte zur Klärung und Vertiefung der Position des Autors enthält. Küng selbst spricht davon, hiermit zwar „kein völlig neues Opus [...], aber doch ein neues Opusculum“ vorzulegen, das „einen Beitrag in einem andauernden Diskussionsprozess leisten und die Stimme eines christlichen Theologen einbringen [will], der von dieser Problematik selbst existentiell betroffen ist“ (11). Fragt man danach, worin dieser Beitrag näherhin besteht, dann stößt man freilich auf eine tiefgreifende Ambivalenz des Textes: Denn einerseits betont der Autor, dass sein „Engagement für Sterbehilfe [...] [s]eine ganz persönliche Angelegenheit“ (72) sei, die „überhaupt niemandem etwas vorschreiben“ (25) wolle und auch keineswegs beanspruche, „die komplexe Frage der Sterbehilfe definitiv zu klären“ (11). In diesem Sinne erklärt er:

<sup>1</sup> W. Jens/H. Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung, München 2009.

<sup>2</sup> H. Küng, Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen, München 2013.

<sup>3</sup> H. Küng, Glücklich sterben?, München 2014. – Die in Klammern gesetzten Seiten- und Kapitelangaben beziehen sich auf dieses Werk.

„Es gehört für mich zur Lebenskunst und zu meinem Glauben an ein ewiges Leben, mein zeitliches Leben nicht endlos hinauszuzögern. Wenn es an der Zeit ist, darf ich, falls ich es noch kann, in eigener Verantwortung über Zeitpunkt und Art des Sterbens entscheiden.“ (15) Allein diese höchstpersönliche Einstellung zu Sterben und Sterbehilfe sollte hier „genau analysiert, differenziert und philosophisch-juristisch wie spirituell-religiös begründet werden“ (63). Andererseits lässt der Autor jedoch keinen Zweifel daran, dass der Geltungsanspruch seiner Überlegungen weit über das eigene Leben hinausreicht: Angesichts der sprunghaft gewachsenen Möglichkeiten der Medizin zur künstlichen Lebensverlängerung möchte er die „Grundfrage“ beantworten, „ob ich als Mensch oder gar als Christenmensch verpflichtet bin, es nicht nur bis zur Demenz, sondern bis zum vegetativen Dahinsiechen kommen zu lassen“ (89). Die Klärung dieser Frage sei insofern wichtig, als „eine zunehmende Zahl von Menschen ein selbstbestimmtes Sterben [...] als die von Gott gegebene Freiheit entdecken, Verantwortung für das eigene Leben bis zum Ende wahrzunehmen“ (89 f.). Küng versteht sich als theologische Speerspitze einer zwar noch kleinen, aber breiter werdenden Bewegung aufgeklärter Zeitgenossen, die sich für eine durchgreifende und radikale Veränderung der juristischen Regelungen zur Sterbehilfe einsetzen, um so die in Deutschland s. E. herrschende „Doppelmoral“ (103) und die „große Rechtsunsicherheit“ (105) zu beenden. So wichtig der von Küng durchaus positiv bewertete Ausbau von Palliativmedizin und Hospizdiensten auch ist, so notwendig sei es angesichts der epochalen Herausforderungen durch die moderne Medizin, „einen neuen Umgang mit der Beihilfe zum Suizid und mit der Tötung auf Verlangen“ (124) einzuüben. Die „Akzeptierung jeder Form von Sterbehilfe“ (123) – auch der organisierten durch Sterbehilfeorganisationen wie Exit, sofern sie nicht rein „gewinnorientiert“ arbeiten – schließt für Küng auch die völlige Neubewertung des „liberalisierten Altersfreitodes“ ein: „Das Ideal einer rational-selbstbewussten Gestaltung des Lebens und Sterbens, das so wenig wie möglich dem Schicksal überlässt“ (153), habe – so seine zentrale These – „nichts zu tun mit einem eigenmächtigen [...] unseligen ‚Selbstmord‘“ (16), sondern könne „sich verbinden mit dem Ideal einer demütigen Haltung zu Leben und Sterben, die das Lebensende vertrauensvoll in Gottes Hände legt“ (153).

Um der Position Küngs gerecht zu werden, ist es erforderlich, innerhalb seiner Ausführungen zwischen den rein persönlichen Überzeugungen und den daraus abgeleiteten normativen Schlussfolgerungen zu unterscheiden. Selbstverständlich hat Küng, wie jeder andere Bürger auch, das Recht, sich nicht nur eine eigene Meinung zum Thema Sterben und Sterbehilfe zu bilden, sondern diese auch der interessierten Öffentlichkeit mitzuteilen. Dies gilt selbst dann, wenn diese Meinung stark von Emotionen geprägt ist. Im Falle Küngs sind das nach eigener Auskunft zum einen der „Zorn“ über die „immer wiederholten Ausflüchte [...] und Fehlbehauptungen von Ärzte-, Juristen- und Kirchenfunktionären“ (62), die der s. E. erforderlichen gesetzlichen Neuregelung der Sterbehilfe hinderlich im Wege stehen, und zum anderen die Angst vor Kontrollverlust, die das vielleicht stärkste Motiv seiner Einlassungen bilden dürfte. In einem der eindringlichsten und authentischsten Sätze der gesamten Abhandlung stellt er daher unmissverständlich fest: „Ich möchte jedenfalls die Kontrolle über mich bis zuletzt bewahren und sie nicht an andere abtreten“ (92). Auch wenn man Küngs Wunsch, im Sterben „noch voll Mensch“ (25) zu sein, ebenso gut verstehen kann wie seine Angst davor, nicht nur die Kontrolle über das eigene Leben insgesamt, sondern über ganz bestimmte schambesetzte Körperfunktionen zu verlieren, was in der Regel eine schwere psychische Belastung für die Betroffenen darstellt, dürfte es die meisten Leser befremden, dass Küng die Sinnhaftigkeit seines Weiterlebens letztlich davon abhängig machen möchte, dass sich ihm „noch einmal eine außerordentliche Aufgabe zeigt“ (30). Das sich hier bahnbrechende Gefühl der eigenen Grandiosität und Unersetzlichkeit dürfte kaum eine Entsprechung in der Selbsterfahrung der meisten hochbetagten Zeitgenossen finden und steht in einem bizarren Gegensatz zu der von ihm immer wieder beschworenen Demut im Umgang mit der eigenen Endlichkeit.

Schaut man nach der persönlichen auf die überindividuelle Ebene der ethisch-normativen Urteilsbildung und der rechtlichen Regelung verschiedener Formen der Sterbehilfe, dann stößt man rasch auf eine Vielzahl gravierender argumentativer Leerstellen und Mängel. Dies ist umso bedauerlicher, als Küng durchaus eine Reihe struktureller

Probleme des modernen Medizinbetriebs – wie zum Beispiel die „Sprachlosigkeit in unseren Sprech-Zimmern“, die weit fortgeschrittene „Entpersönlichung in unseren Krankenhäusern“ sowie die „überall drohende [...] Dominanz der Apparate“ (68 f.) – zutreffend benennt und zu Recht verlangt, „dass die menschliche Person in den Mittelpunkt gestellt wird“ (69). Doch zieht er aus diesen richtigen Intuitionen eine Reihe höchst problematischer normativer Schlussfolgerungen, die nicht hinreichend argumentativ abgesichert scheinen. Bereits die rhetorische Einkleidung seiner Gedankenführung mittels des kontroversen, aus der Wissenschaftstheorie der 1960er-Jahre stammenden Konstruktes eines ‚Paradigmenwechsels‘<sup>4</sup>, den Küng sowohl für die Betrachtung des Menschenlebens in seiner Ganzheit (vgl. Kap. VI) als auch hinsichtlich der Bewertung traditioneller moralischer Orientierungsbegriffe und normativer Grenzbeziehungen meint diagnostizieren zu dürfen, weist insofern in eine völlig falsche Richtung, als sie konsequent zu Ende gedacht zwangsläufig in einen ethischen Relativismus mündet. Statt tief in der (medizin-)ethischen Tradition verankerte handlungstheoretische Differenzierungen wie etwa die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe allein deswegen kurzerhand für obsolet zu erklären (vgl. 16 und 102), weil sie in der Praxis nicht immer korrekt angewendet werden, käme es im Gegenteil gerade darauf an, die kausalitätstheoretischen Implikationen dieser Begriffe genau zu rekonstruieren und damit die Orientierungskraft dieser Kategorien für die möglichst präzise zu bestimmende Grenze zwischen ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘ im Kontext gegenwärtigen medizinischen Handelns fruchtbar zu machen.<sup>5</sup> Ein ganz ähnliches Problem zeigt sich in Küngs leichtfertiger Umgang mit dem Naturbegriff, wenn er im Blick auf das suizidale Sterbefasten kurzerhand erklärt, ein „Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit ist aber insofern natürlich, als keine lebensverkürzenden-technischen Maßnahmen ergriffen werden“ (91). Die hier unterstellte dichotomische Gegenüberstellung des ‚Natürlichen‘ und des ‚Technischen‘ läuft auf ein naturalistisches Missverständnis der Kategorie des ‚natürlichen Todes‘ hinaus und fällt damit genau in denselben Fehler, den Küng dem kirchlichen Lehramt auf anderen Handlungsfeldern so leidenschaftlich zum Vorwurf macht.

Das spannungsvolle Verhältnis Küngs zur ethischen Tradition wird auch daran deutlich, dass er einerseits ganz traditionell beteuert, der „Mensch behält auch als Invalid, Kranker, Schwerkranker, Todkranker seinen vollen personalen Wert, selbst wenn er keine ‚Leistung‘ mehr erbringen kann“ (68), und jedes „Menschenleben ist sinnvoll und bleibt sinnvoll, daher ist auch jede Sorge für das Menschenleben sinnvoll und bleibt sinnvoll“ (ebd.), dass er zugleich andererseits aber behauptet, die „epochal neue Situation“ (124) der modernen Medizin erfordere allein schon deswegen eine völlige Neubewertung bislang sanktionierter Formen der Sterbehilfe, weil sich „viele Menschen [...] für die eigene Person eine aktive Sterbehilfe oder einen assistierten Suizid vorstellen [können], wenn sie Verrichtungen wie Essen, Atmen und zur Toilette gehen nicht mehr selbständig durchführen können“ (78). Es fällt schwer, beide Aussagen widerspruchsfrei miteinander zur Deckung zu bringen. Angesichts der äußerst weitreichenden Forderungen Küngs, die keineswegs – wie D. Birnbacher in seiner Laudatio angesichts der Verleihung des Arthur-Koestler-Sonderpreises der DGHS behauptet – auf einen „ausgewogenen ‚Weg der Mitte‘“ (47), sondern mit ihrem unverhohlenen Plädoyer für eine Legalisierung der ‚Tötung auf Verlangen‘ zweifellos auf eine ausgesprochene Extremposition hinauslaufen, würde man eigentlich erwarten, dass auch besonders starke Argumente zu ihrer Rechtfertigung aufgeboten werden. Das ist jedoch noch nicht einmal ansatzweise der Fall. Zentrale Problemfelder und Differenzierungen der ethischen Debatte sucht man hier vergebens. So wird die naheliegende Missbrauchsgefahr hier ebenso wenig erwähnt (geschweige denn im Blick auf die berechtigten Sorgen besonders vulnerabler Personengruppen entkräftet) wie die für das Selbstbestimmungsargument notwendige Differenzierung ganz unterschied-

<sup>4</sup> Vgl. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

<sup>5</sup> Vgl. dazu F.-J. Bormann, ‚Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion, in: ThPh 76 (2001) 63–99, besonders 73–93.

licher Grade von Urteils- und Entscheidungsfreiheit, die vielfältige soziale Vermitteltheit vermeintlich rein privater Lebensentscheidungen oder das Auftreten ganz unterschiedlicher Arten von Sterbewünschen.<sup>6</sup> Küng verweist stattdessen gerne auf empirisch nicht belegbare Praktiken einer vermeintlichen ärztlichen ‚Doppelmoral‘ (vgl. 103), eine angebliche Uneinheitlichkeit in der Politik der Landesärztekammern (vgl. 104)<sup>7</sup>, sowie auf diverse Umfrageergebnisse zur Einstellung der Bevölkerung in Sachen Sterbehilfe, obwohl deren Resultate die moralische Begründetheit der jeweils vertretenen Position nur um den Preis krasser Sein-Sollens-Fehlschlüsse verbürgen könnten. Dies alles mögen nur ethische Handwerksfehler sein, doch summieren sie sich in so bedenklicher Weise, dass der Gesamteindruck der Argumentation darunter gravierend leidet.

Weitere Schwachstellen von Küngs Reflexionen betreffen die Faktenebene: Warum ausgerechnet die Demenz-Erkrankung hier als zentraler Anknüpfungspunkt der Debatte für die ärztliche Suizidbeihilfe gewählt wird, dürfte angesichts der Tatsache erstaunen, dass gerade diese Patientengruppe statistisch gesehen eine ausgesprochen geringe Neigung zur Suizidalität (unter 1 %) erkennen lässt.<sup>8</sup> Zwar weist Küng zu Recht darauf hin, dass der „Grund für Sterbewünsche [...] nicht nur unerträgliche physische Schmerzen, sondern auch der andauernde schmerzhaft Verlust der individuell persönlich empfundenen Würde und des Lebenssinns oder die fehlende Aussicht auf eine Verbesserung der gesundheitlichen Situation“ (77 f.) sind, doch ist nicht zu erkennen, inwieweit die von ihm empfohlene Beförderung der ärztlichen Suizidassistenz oder gar der ‚Tötung auf Verlangen‘ einen adäquaten Lösungsansatz zur Behebung dieser sehr unterschiedlich gelagerten Problembestände zu liefern vermag.

Mit Blick auf den theologischen Charakter von Küngs Ausführungen dürfte jedoch vor allem die von ihm propagierte Vorstellung eines „Altersuizids aus Gottvertrauen“ (153) zum Widerspruch herausfordern. Selbst wenn es stimmt, dass „in der Bibel die Selbsttötung [...] nirgendwo ausdrücklich verboten“ (101) wird, so sind die Gründe dafür völlig anderer Natur, als Küng suggeriert: Angesichts der grundsätzlich lebensbejahenden Einstellung der biblischen Texte liegt die Vorstellung, „dass ein Mensch aus Lebensüberdruß sich selbst tötet und so sich willkürlich und schuldhaft der Herrschaft

<sup>6</sup> Soweit wir das beim gegenwärtigen, auf Grund der vielfältigen kommunikativen Funktionen entsprechender Äußerungen noch sehr unvollkommenen Wissensstand sagen können, sind mindestens zwei ganz verschiedene Arten von Sterbewünschen auch begrifflich sorgfältig gegeneinander abzugrenzen: Während sogenannte *aktuelle* ‚gesteigerte Todeswünsche‘ in der Regel von Patienten mit weit fortgeschrittenen Erkrankungen geäußert werden und ursächlich auf besonders belastende körperliche Symptome (wie starke Schmerzen, Atemnot, Übelkeit etc.), Depressionen, Hoffnungslosigkeit sowie die Angst davor, Anderen zur Last zu fallen, zurückzuführen sind, wobei oftmals eine Gleichzeitigkeit von Lebenswille und Sterbewunsch vorliegt, treten sogenannte *hypothetische* Sterbewünsche vor allem bei solchen Patienten ganz am Anfang einer langwierigen Erkrankung auf, die einen Zustand fortschreitenden körperlichen und geistigen Verfalls unbedingt vermeiden und Kontrolle bewahren möchten. Im ersten Fall sind Sterbewünsche Anlass zu einer *lege artis*-Behandlung unter Einschluss einer umfassenden und für die überwältigende Mehrzahl der Fälle auch durchaus wirksamen palliativmedizinischen Symptomkontrolle bzw. psychiatrischen Intervention. Im zweiten Fall eines manifesten Todeswunsches unabhängig von einer ausgeprägten Krankheitssymptomatik wäre der Arzt kaum der geeignete Ansprechpartner, weil das beklagte subjektiv unerträgliche ‚Leiden‘ des Patienten (z. B. an der Eintrübung der Zukunftsperspektive, der Einsamkeit oder dem Gefühl der Sinnlosigkeit der eigenen Existenz) nun einmal *per definitionem* keine ‚Krankheit‘ darstellt, die sich nach naturwissenschaftlich-medizinischen Parametern objektivieren ließe. Vgl. hierzu auch M. Galushko/R. Voltz, Todeswünsche und ihre Bedeutung in der palliativmedizinischen Versorgung, in: F.-J. Bormann/G. D. Borasio (Hgg.), Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens, Berlin/Boston 2012, 200–210.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu H. Schmoll, Heilen manchmal, lindern oft, trösten immer, töten nie. Die Vertreter der 17 Landesärztekammern sprechen sich in Berlin gegen ärztliche Beihilfe zum Suizid aus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) Nr. 290 vom 13. Dezember 2014, 4.

<sup>8</sup> Vgl. H. Förstl [et al.], Demenz und Sterben: Aktuelle Entwicklungen und Ausblick, in: Bormann/Borasio (Hgg.), Sterben, 223–246, 234.

und Verehrung JHWHs entziehen könnte<sup>9</sup> nach Auskunft des Alttestamentlers Walter Groß völlig außerhalb des biblischen Denkhorizontes. Es bedarf hier keines ausdrücklichen Verbotes, weil von vornherein implizit vorausgesetzt ist, dass die üblichen Probleme des Alterns nicht zu jenen Gründen gehören, die eine Suizidhandlung moralisch und religiös zu rechtfertigen vermögen.<sup>10</sup>

Wegen ihrer extremen Schrift- und Traditionsferne vermag Küngs Kompatibilitätsthese daher schwerlich zu überzeugen. Was seine Behauptung einer Vereinbarkeit seiner Position mit den von ihm propagierten Grundsätzen des Weltethos (insbesondere der Humanitätsregel, der Goldenen Regel sowie der Ehrfurcht vor dem Leben) betrifft, so dürfte dies vor allem davon abhängen, wie man dessen Kernbegriffe definitorisch näher bestimmt: Sollten die hier einschlägigen Kategorien tatsächlich inhaltlich so unbestimmt sein, dass sie mit einer extrem ausweiteten Sterbehilfepraxis in Küngs Sinne vereinbar sind, so würde dies auf jeden Fall gegen ihre interkulturelle Anerkennungsfähigkeit sprechen. Nicht ohne Grund werden nämlich die von Küng empfohlenen Formen der ärztlichen Suizidbeihilfe und der ärztlichen Tötung auf Verlangen in den maßgeblichen, universell gültigen Kodifikationen des Weltärztebundes sowie nationaler und internationaler Dachgesellschaften der Palliativmedizin<sup>11</sup> ausdrücklich als „unethisch“ gebrandmarkt<sup>12</sup>.

Insgesamt gewinnt man daher den Eindruck, dass das von Küng jüngst vorgelegte Opusculum zwar durchaus authentisch über die gegenwärtige Gefühls- und Vorstellungswelt einer prominenten theologischen Persönlichkeit informiert, doch gibt es weder eine ethisch solide Orientierung über das facettenreiche Thema der Sterbehilfe noch kann es für sich beanspruchen, auf dem weiten Feld der derzeitigen Sterbehilfediskussion eine Position zu markieren, die man mit Fug und Recht noch als ‚katholisch‘ bezeichnen könnte. Wer diese sucht, wird schon argumentationsstrategisch einen ganz anderen Denkweg abschreiten müssen, als ihn Küng in seinem Beitrag vorgelegt hat. Statt letztlich unkritisch einer vermeintlich modernen, in Wahrheit aber völlig rationalistisch übersteigerten eindimensionalen Selbstbestimmungsideologie<sup>13</sup> das Wort zu reden, käme es aus (moral-)theologischer Perspektive gerade darauf an, zunächst einmal die klassischen Argumente gegen den Suizid und die Suizidbeihilfe kritisch zu

<sup>9</sup> W. Groß, Zum alttestamentlich-jüdischen Verständnis von Sterben und Tod, in: *Bormann/Borasio* (Hgg.), *Sterben*, 465–480, 469.

<sup>10</sup> In dieser Einschätzung stimmen die Hauptvertreter der abendländischen Moralphilosophie im Rahmen ihrer jeweiligen Reflexionen zu den sogenannten moralischen Tugendpflichten gegen sich selbst ebenso überein wie die Repräsentanten katholischer Moralthologie. Vgl. *Platon*, *Phaidon* 62 b–c und *Nomoi* IX 873 c–d; *Aristoteles*, *EN* III 11, 1116 a 12–15; *Thomas von Aquin*, *S.th.* II II 64,5 ad 3; *I. Kant*, *MS*, A 63–115. Dass diese Einschätzung ausgerechnet in einer Zeit, in der sich diese Belastungen durch neue Möglichkeiten der medizinisch-pharmakologischen Symptomkontrolle in bislang unbekanntem Ausmaß lindern lassen, an Plausibilität verlieren sollte, erscheint wenig überzeugend. Zum traditionellen Lehrstück der ‚Pflichten gegen sich selbst‘ vgl. auch *G. Pöhlmer*, Zur Bedeutung der sogenannten Pflichten gegen sich selbst für die Gewissensentscheidung von Ärzten und Patienten, in: *F.-J. Bormann/V. Wetzstein* (Hgg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs der medizinischen Ethik*, Berlin/Boston 2014, 251–268.

<sup>11</sup> Vgl. *L. J. Materstvedt [et al.]*, Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: a View from an EAPC Ethics Task Force, in: *Palliative Medicine* 17 (2003) 97–101; sowie die Stellungnahme der *Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin* zur aktuellen Sterbehilfe-Diskussion vom 26.08.2014.

<sup>12</sup> Vgl. *World Medical Association*, Statement on Physician-Assisted Suicide, adopted by the 44<sup>th</sup> World Medical Assembly, Marbella, Spain, September 1992 and editorially revised by the 170<sup>th</sup> WMA Council Session, Divonne-les-Bains, France, May 2005: „Physician-assisted suicide, like euthanasia, is unethical and must be condemned by the medical profession.“

<sup>13</sup> Zur Analyse des Autonomie- und Selbstbestimmungsargumentes in der Debatte um die Suizidassistentz vgl. *F.-J. Bormann*, Ärztliche Suizidbeihilfe – für und wider, in: *StZ* 233 (2015) 3–14, besonders 5–7; sowie *ders.*, Ärztliche Suizidbeihilfe aus Sicht katholischer Moralthologie, in: *ZME* 2015 (im Erscheinen).

rekonstruieren und auf ihre gegenwärtige Plausibilität für die derzeitige öffentliche politische Diskussion hin zu befragen.

## 2. Traditionelle moraltheologische Argumente gegen eine ärztliche Suizidbeihilfe

Kritiker der ärztlichen Suizidbeihilfe lassen es in der Regel nicht dabei bewenden, die mangelnde Plausibilität gegnerischer Argumente – insbesondere des Selbstbestimmungs-, des Würde- sowie des Leidensargumentes – offenzulegen, sondern bemühen sich darüber hinaus auch darum, vermittels zusätzlicher eigener Überlegungen den Nachweis dafür zu erbringen, dass die Beihilfe zur Selbsttötung kein Element recht verstandener ärztlicher Sterbehilfe sein kann. Während Vertreter der Ärzteschaft dabei vor allem die spezifische *Teleologie* medizinischen Handelns i. S. der Heilung, Leidensminderung und Sterbebegleitung und die daraus resultierende Unvereinbarkeit der Suizidassistenz mit dem ärztlichen Standesethos und einer langfristig vertrauensvollen Arzt-Patienten-Beziehung betonen<sup>14</sup>, bedient sich das Lehramt der katholischen Kirche traditionellerweise im Wesentlichen einer zweistufigen Strategie, die zunächst auf die moralische Unzulässigkeit der Haupthandlung i. S. der frei gewählten – also nicht psychopathologischen – Selbsttötung abhebt und dann die bewusste Beihilfe hierzu als sittenwidrige formale Mitwirkung am Bösen (*cooperatio in malo*) qualifiziert<sup>15</sup>. Fragt man nach der argumentativen Basis des lehramtlichen Verdiktes über den Suizid, dann stößt man mit dem *Geschöpflichkeits*- und dem *Natur*-Argument auf zwei einander ergänzende *deontologische* Denkfiguren, die sich allerdings in ihren systematischen Voraussetzungen erheblich voneinander unterscheiden.

### 2.1 Das *Geschöpflichkeits*-Argument

Die phänomenologische Grundlage des ersten, auf die unterschiedliche Vollmacht von Schöpfer und Geschöpf abhebenden Argumentes liegt in dem Umstand, dass sich kein Mensch das Leben selbst gegeben hat. Wir werden nicht gefragt, ob wir existieren wollen. Vielmehr gehört es zur Grunderfahrung des Menschseins, dass uns das Leben als Gabe und Aufgabe zugleich begegnet. Unabhängig davon, ob wir unsere eigene Existenz dabei phasenweise oder insgesamt dank günstiger Bedingungen als großartiges Geschenk oder infolge belastender Umstände als drückenden Fluch erleben: Stets bleibt der Mensch als kontingentes Wesen nach christlichem Verständnis jener Instanz gegenüber verantwortlich, die ihm als Ursprung und Quelle aller Wirklichkeit sein individuelles Dasein anvertraut beziehungsweise zugemutet hat. Es ist diese unaufhebbare *ontologische Asymmetrie* zwischen Schöpfer und Geschöpf, die sich auch in der Beziehung zum Leben selbst und der mit ihm verbundenen Verantwortung niederschlägt: Während der Schöpfer dabei etwa in der jüdisch-christlichen Tradition als „der höchste Herr des Lebens“<sup>16</sup> vorgestellt wird, der das Leben in absoluter Souveränität schenken und entziehen kann, sind wir Menschen dazu verpflichtet, das uns anvertraute Gut des Lebens von Gott „dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil unserer Seele zu bewahren“<sup>17</sup>. Der Mensch ist demzufolge, ungeachtet verschiedener klassischer Ausnahmen vom Tötungsverbot, nicht dazu berechtigt, in einer solchen Weise vollständig über sein eigenes Leben zu verfügen, dass er dieses Leben auch vernichten dürfte, um sich zum Beispiel bestimmten alters- oder

<sup>14</sup> So verteidigt z. B. der Präsident der Bundesärztekammer, F. U. Montgomery, das seit 2011 in § 16 der Musterberufsordnung für in Deutschland tätige Ärztinnen und Ärzte enthaltene Verbot der ärztlichen Suizidassistenz mit dem Hinweis, dass eine Verstrickung von Medizinern in derartige Handlungen dazu führe, den Arzt als „billige[n] Tötungsmedikamentebeschaffer“ zu missbrauchen (FAZ Nr. 183 vom 9. August 2014, 4). Vgl. dazu auch *Schmoll*, Heilen manchmal, lindern oft, trösten immer, töten nie, 4.

<sup>15</sup> Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), Nr. 2280–2282.

<sup>16</sup> KKK, Nr. 2280.

<sup>17</sup> Ebd.

krankheitsbedingten Belastungen zu entziehen.<sup>18</sup> Zwar weiß auch das katholische Lehramt um verschiedene Einflüsse, die die Freiheit und damit die Schuldhaftigkeit einer suizidalen Handlung mindern können<sup>19</sup>, doch bewertet es den freiheitlichen Suizid letztlich als einen Akt der *Hybris*, durch den sich der Mensch eine Verfügungsgewalt über das Leben anmaßt, die ihm als Geschöpf *per definitionem* nicht zusteht<sup>20</sup>.

Eine kritische Prüfung der Plausibilität dieser Gedankenführung für die Normbildung in modernen freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften wird vor allem deren metaphysische Voraussetzungen zu problematisieren haben. Da das Argument mit der Annahme der Existenz Gottes als Schöpfer, Erhalter und einziger legitimer Eigentümer des menschlichen Lebens auf einer starken theistischen Prämisse beruht, steht von vornherein fest, dass es für all diejenigen, die einer agnostischen oder atheistischen Weltanschauung anhängen, keinerlei normative Verbindlichkeit beanspruchen kann. Dessen ungeachtet erfreut sich dieses Argument seit der Antike nicht nur im Raum der philosophischen Theologie, sondern mehr noch in den maßgeblichen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam bis heute größter Beliebtheit. Umso erstaunlicher ist es, dass Küng meint, aus der in Freiheit und Verantwortung gegründeten Gottebenbildlichkeit des Menschen selbst bruchlos ein individuelles Totalverfügungsrecht des Menschen über sein Leben und Sterben ableiten zu können.<sup>21</sup> Die theologische Problematik dieser Position besteht hauptsächlich darin, dass sie mit ihrer rationalistischen Überdehnung des Selbstbestimmungsrechts des Einzelnen den Gedanken *geschöpflicher Demut* letztlich völlig sinnentleert<sup>22</sup> und damit eine theologische Grundüberzeugung aufgibt, in der das jüdische<sup>23</sup>, christliche und islamische<sup>24</sup> Denken weitestgehend konvergieren<sup>25</sup>. Dass eine solche Position eine schwere Hypothek, ja Provokation für den

<sup>18</sup> Ausdrücklich betont Papst Johannes Paul II. in diesem Sinne, es gehöre zur menschlicher Verfügung entzogenen *conditio humana*, „die mit Geburt und Tod verfürgten Grenzen anzunehmen und zu einer grundlegenden Passivität unseres Lebens ‚ja‘ sagen zu lernen“ (Botschaft von *Johannes Paul II.*, an alle Kranken und alle, die in der Welt der Krankheit und des Leidens leben und arbeiten, Wien, am 21. Juni 1998, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache 28,26 [1998] 14). Vgl. auch *Zweites Vatikanisches Konzil*, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Nr. 27.

<sup>19</sup> Vgl. KKK, Nr. 2282: „Schwere psychische Störungen, Angst oder schwere Furcht vor einem Schicksalsschlag, vor Qual oder Folterung können die Schuld des Selbstmörders vermindern.“

<sup>20</sup> Johannes Paul II. fasst diese Einschätzung wie folgt zusammen: „In seinem tiefsten Kern stellt der Selbstmord eine Zurückweisung der absoluten Souveränität Gottes über Leben und Tod dar, wie sie im Gebet des alten Weisen Israels verkündet wird: ‚Du hast Gewalt über Leben und Tod; du führst zu den Toren der Unterwelt hinab und wieder herauf‘ (Weish 16,13; vgl. Tob 13,2).“ (Enzyklika „*Evangelium vitae*“ vom 25.03.1995 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120], Nr. 66). Vgl. auch die Erklärung der Glaubenskongregation zur Euthanasie vom 5. Mai 1980, I 3.

<sup>21</sup> Vgl. Küng, *Glücklich sterben?*, 89 f. und 159.

<sup>22</sup> Küngs Behauptung, der von ihm propagierte „*Alterssuizid* aus Gottvertrauen“ meine „im Grunde beides, Demut und Selbstbestimmung, Gelassenheit und freies Handeln, Glaube und verantwortliches Handeln vor Gott“ (153 f.), führt insofern in die Irre, als er den traditionellen Sinngehalt dieser Kategorien im Grunde auf den Kopf stellt und damit die Vereinbarkeit von Vorstellungen behauptet, die einander der Sache nach ausschließen.

<sup>23</sup> Vgl. *K. J. Kaplan*, *Jewish Approaches to Suicide, Martyrdom and Euthanasia*, Northvale 1998; sowie *Groß*, *Zum alttestamentlich-jüdischen Verständnis von Sterben und Tod*, besonders 469–471.

<sup>24</sup> Vgl. *F. Rosenthal*, *On Suicide in Islam*, in: *JAOS* 66 (1946) 239–259; *B. Krawietz*, *Selbsttötung und islamische Scharia nach traditionell sunnitischer Auffassung*, in: *A. Bähr/H. Medick* (Hgg.), *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*, Köln 2005, 333–350; *I. Ilkic*, *Wann endet das menschliche Leben? Das muslimische Todesverständnis und seine medizinethischen Implikationen*, in: *U. H. Körtner [et al.]* (Hgg.), *Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen. Beiträge zu einer interkulturellen Medizinethik*, Neukirchen-Vlyun 2006, 165–182; sowie *R. Wielandt*, *Zum islamischen Verständnis von Sterben und Tod des Menschen*, in: *Bormann/Borasio* (Hgg.), *Sterben*, 504–528, besonders 505–513.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu auch die luziden Ausführungen von *H. Busche*, *Darf man sich selbst töten? Die*

interreligiösen Dialog darstellen muss, dürfte jedem einleuchten, der auch nur von Ferne mit den medizinethischen Traditionen dieser Religionen vertraut ist.

## 2.2 Das Natur-Argument

Das religionsphilosophisch voraussetzungsreiche Geschöpflichkeits-Argument ist aus lehramtlicher Perspektive keineswegs das wichtigste Instrument zur moralischen Beurteilung der Selbsttötung. In systematischer Hinsicht weitaus bedeutsamer dürfte der Rekurs auf ein bestimmtes Verständnis der menschlichen *Natur* sein, das tief in der abendländischen Tradition des moralphilosophischen Kognitivismus verankert ist und in der die katholische Moraltheologie bis heute prägenden Naturrechtslehre<sup>26</sup> eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Entsprechung gefunden hat. Dieser Denkfigur zufolge unterliegt der Mensch als sittliches Subjekt der moralischen Grundforderung, die verschiedenen in ihm angelegten Talente und Befähigungen unter Leitung seiner praktischen Vernunft zu möglichst optimalen Entfaltung zu bringen. Da der Mensch nicht einfach schon derjenige ist, der er sein kann und sein soll, sondern stets auf weitere Entwicklung angelegt ist, bedarf es eines lebenslangen Lernprozesses bis hin zu seinem ‚natürlichen Tod‘, um die für seine Persönlichkeit konstitutiven kognitiven, emotionalen und sozialen Vermögen schrittweise zur möglichst umfassenden Entfaltung zu bringen. Eine suizidale Handlung muss vor diesem Hintergrund als gewaltsamer Abbruch eines noch unvollendeten Entwicklungsprozesses gleich in doppelter Hinsicht problematisch erscheinen: Erstens verstößt sie gegen die aus der Sozialnatur des Menschen resultierenden *Pflichten gegenüber Dritten*<sup>27</sup>, und zweitens stellt sie einen Verstoß gegen die moralisch gebotene *natürliche Selbstliebe* des Menschen dar<sup>28</sup>.

Selbstverständlich drängen sich auch gegenüber dieser Argumentation gleich mehrere gewichtige Einwände auf: So beruhe etwa einer naheliegenden Kritik zufolge die Vorstellung von der *Sozialpflicht* des Existenzhalts darauf, dass der Suizident auf Grund früher eingegangener Bindungen bestimmten nahestehenden Menschen – wie zum Beispiel dem Ehepartner oder unmündigen beziehungsweise unterstützungsbedürftigen Kindern – gegenüber überhaupt Pflichten übernommen habe, denen er sich tatsächlich nicht einfach entziehen dürfe. Entfalle diese Voraussetzung jedoch, weil der womöglich hochbetagte Suizident völlig alleinstehend und seine weitere Pflege zudem noch außerordentlich belastend für die Gesellschaft sei, dann verliere der Suizid den Makel des latenten Egoismus und könne sogar unverkennbar altruistische Züge annehmen. Freilich wäre gegenüber einer solchen im Grunde utilitaristischen Replik erstens zu betonen, dass die Sozialnatur des Menschen nicht in der Anzahl enger familiärer Beziehungen aufgeht, sondern auch der alleinstehende Mensch vollwertiges Mitglied einer umfassenden Rechts- und Solidargemeinschaft bleibt, was erklären dürfte, dass die meisten Menschen auf Suizide in ihrer Umgebung unabhängig von familiären Bindungen mit negativen emotionalen Einstellungen wie Betroffenheit, Unbehagen und latenten Schuldgefühlen reagieren. Zweitens geriete eine solche nutzenorientierte Sicht zwangsläufig in Konflikt mit der elementaren moralischen Einsicht in die *Selbstzwecklichkeit* des Menschen als Person, die von seiner Leistung für andere prinzipiell unabhängig ist. Da das Existenzrecht des Menschen niemals von seiner gesamtgesellschaftlichen Nützlichkeit abhängig gemacht werden darf, scheint es mehr als fragwürdig, nun umgekehrt den persönlichen

---

klassischen Argumente bei Thomas von Aquin und David Hume, in: PhJ 111 (2004) 62–89, besonders 63–67.

<sup>26</sup> Vgl. dazu E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996; F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999; und *ders.*, *Naturrecht im neuen Gewand?*, in: J. Schuster (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Freiburg i. Br. 2010, 81–104.

<sup>27</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II II 64,5; KKK, Nr. 2281; *Johannes Paul II.*, *Evangelium vitae*, Nr. 66.

<sup>28</sup> Ebd.

Verzicht auf dieses grundlegende Recht mit sozialen Nützlichkeitsabwägungen begründen zu wollen.

Auch der zweite Gedanke der moralisch gebotenen *natürlichen Selbstliebe* könnte insofern zu Widerspruch herausfordern, als nach Ansicht mancher Kritiker dieses Arguments leicht vorstellbar sei, dass sich der Lebenswille infolge von alters- und krankheitsbedingten Belastungen, von Einsamkeit und Sinnlosigkeitsgefühlen sukzessive auflösen und einer sich zunehmend verstärkenden Sehnsucht nach dem eigenen Tod weichen könne, sodass die Forderung des weiteren Zuwartens auf den ‚natürlichen Tod‘ eine subjektive *Überforderung* darstellen könnte. Dieser Einwand übersieht jedoch, dass die moralische Pflicht zur Entfaltung noch objektiv vorhandener eigener Entwicklungspotenziale nur unter der Voraussetzung gilt, dass der Betroffene durch eine effiziente medizinische Versorgung und Symptomkontrolle zuvor in einem für ihn subjektiv erträglichen Zustand versetzt worden ist. Da dies durch eine entsprechende *lege artis*-Behandlung in den allermeisten Fällen durchaus möglich erscheint, kann von einer generellen Überforderung sicher keine Rede sein. Umgekehrt stellt der Umstand, dass schlecht versorgte schwerkranke Patienten auf Grund behandlungsbedürftiger Symptome den Lebensmut verlieren, wegen seiner weitgehenden Vermeidbarkeit einen skandalösen moralischen Missstand dar, der als solcher kaum dazu geeignet sein dürfte, den Suizid als probates Mittel zur Problemlösung anzupreisen.

In systematischer Hinsicht besonders wichtig dürfte jedoch ein dritter Einwand gegen das lehramtlich gerade in jüngster Zeit immer wieder beschworene Ideal des ‚natürlichen Todes‘<sup>29</sup> sein, demzufolge es angesichts der notorischen *Mehrdeutigkeit* des Naturbegriffs und der unüberwindlichen *Pluralität* von Vorstellungen menschlicher Vollendung schlechterdings unmöglich sei, diesem normativen Leitbegriff einigermaßen objektive Konturen zu verleihen. Obwohl ohne Weiteres zuzugeben ist, dass sehr konkrete Bestimmungen des ‚guten Lebens‘ neben kulturellen Einflüssen auch individuell-lebensgeschichtlichen Erfahrungen unterliegen, muss dies keineswegs eine völlige Subjektivierung der Bestimmung eines gelingenden Lebens und Sterbens nach sich ziehen. Vielmehr ist es durchaus möglich, im Blick auf grundlegende charakteristische Fähigkeiten des Menschen – insbesondere die für unser personales Selbstverständnis zentrale *Handlungsfähigkeit* – einen allgemein bestimmten *schwachen Perfektionismus* zu begründen, der einerseits an allgemein verbindlichen normativen Standards menschlicher Entwicklung festhält, diese andererseits ungeachtet ihrer objektiven Unbeliebigkeit aber so abstrakt formuliert, dass sie dem Einzelnen einen gebührenden Freiraum für persönliche konkretisierende Ausgestaltungen belassen.<sup>30</sup> Selbst wenn der Begriff des ‚natürlichen Todes‘ immer wieder verschiedenen – naturalistischen, rationalistischen oder aktivistischen – Missverständnissen ausgesetzt ist und daher einer möglichst präzisen Definition bedarf,<sup>31</sup> dürfte ihm in der Praxis ärztlicher und pflegerischer Ent-

<sup>29</sup> Vgl. *Papst Pius XII.*, Richtlinien der ärztlichen Moral (Ansprache an die Teilnehmer des 8. Internationalen Ärztekongresses in Rom: 30. September 1954), in: *A.-F. Utz/J.-F. Groner* (Hgg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*; Band 3, Freiburg i. Ue. 1961, 3152; *Johannes Paul II.*, *Evangelium vitae*, Nr. 93 und Nr. 101; *Päpstlicher Rat für die Seelsorge im Krankendienst* (Hg.), *Charta der im Gesundheitsdienst tätigen Personen*, Vatikanstadt 1995, Nr. 34; sowie *Kongregation für die Glaubenslehre*, *Instruktion Dignitas personae* über einige Fragen der Bioethik (8. September 2008), Nr. 1.

<sup>30</sup> Vgl. *F.-J. Bormann*, ‚Handlungsfähigkeit‘ und ‚gutes Leben‘. Plädoyer für einen schwachen Perfektionismus, in: *M. Hoesch/S. Muders/M. Rütber* (Hgg.), *Glück – Werte – Sinn. Meta-ethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, Berlin/Boston 2013, 177–194.

<sup>31</sup> Folgende Bestimmung des ‚natürlichen Todes‘, die nicht nur eindeutig kausalitätstheoretisch konturiert ist, sondern mit dem Verweis auf den ‚personalen Selbstvollzug‘ auch eine Orientierung für das ärztliche Entscheidungsverhalten an die Hand gibt, sei hier zur Diskussion gestellt: *Natürlich* sind Sterben und Tod eines Menschen immer dann, wenn sie infolge einer Erkrankung bzw. körperlichen Dysfunktion auftreten, die bereits so weit fortgeschritten ist, dass es zu einer definitiven, d. h. mit dem verhältnismäßigen Einsatz medizinisch-therapeutischen Maßnahmen nicht mehr zu revidierenden Zerstörung jener somatischen (insbesondere

scheidungen am Lebensende insofern große Bedeutung zukommen, als er eine doppelte normative Stoßrichtung hat: Zum einen besteht er darauf, dass der Patient all diejenige medizinische, psychosoziale und spirituelle *Unterstützung* erhält, die es ihm erlaubt, seine personalen Handlungsmöglichkeiten möglichst umfassend auszuschöpfen und seinen letzten Lebensabschnitt trotz aller alters- und krankheitsbedingter Beeinträchtigungen als ganz individuellen Weg zu seinem *eigenen Tod* zu gestalten. Zum anderen folgt daraus aber auch eine klare Absage sowohl an alle Formen der *Übertherapie*, durch die das Sterben des Patienten unnötig hinausgezögert wird, als auch der *absichtlichen Tötung* – der Fremdtötung i. S. der aktiven Sterbehilfe ebenso wie auch des Suizids –, die auf den gewalttätigen Abbruch einer noch unvollendeten Biographie hinauslaufen.

Da das Natur-Argument, anders als der Rückgriff auf die Geschöpflichkeit des Menschen, auf keinen besonderen religiösen Voraussetzungen beruht und daher auch für Nicht- und Andersgläubige grundsätzlich nachvollziehbar sein dürfte, bildet es in der lehramtlichen Argumentation seit jeher zu Recht den *deontologischen* Kern der katholischen Position zur Sterbehilfe, der zwar durch weitere Überlegungen – wie zum Beispiel den für Dammbruch- und Missbrauchsvermutungen typischen Verweis auf besondere Handlungsumstände<sup>32</sup> – ergänzt, nicht aber ersetzt werden kann.

### 3. Praktische Konsequenzen

Eine kritische Prüfung der wichtigsten, im Kontext der derzeitigen Debatte um die ärztliche Suizidbeihilfe vorgetragenen Argumente führt m. E. aus moraltheologischer Sicht zu Konsequenzen, die den Forderungen Künigs diametral entgegengesetzt sind. Diese Schlussfolgerungen betreffen im Wesentlichen zwei wichtige Bereiche, die auf ganz unterschiedlichen Ebenen liegen:

Die erste Ebene ist praktischer Art und bezieht sich auf die konkrete, alltäglich gelebte *Sterbekultur* in unseren Gesundheitseinrichtungen. Gerade kirchlich getragene Krankenhäuser und Altenhilfeeinrichtungen, die im Bereich der Implementierung ethischer Beratungsstrukturen noch immer eine gewisse Vorreiterrolle in Deutschland innehaben, sollten sich einmal selbstkritisch fragen, ob ihre ärztlichen und pflegerischen Entscheidungen am Lebensende der ihnen anvertrauten Menschen tatsächlich dem lehramtlich vertretenen normativen Ideal eines ‚natürlichen Todes‘ entsprechen und was sie angesichts verschiedener Fehlanreize unter anderem in der finanziellen Vergütung ärztlicher und pflegerischer Leistungen konkret im Blick auf Fort- und Weiterbildung ihrer Mitarbeiter unternehmen, um nicht nur die von vielen Bürgern gefürchtete Übertherapie zu vermeiden, sondern so sensibel auf die individuellen Bedürfnisse der schwerkranken und sterbenden Patienten einzugehen, dass diese allen Grund dazu haben, ein katastrophisches Todesbewusstsein zu überwinden. Eine konkret vorgelebte überzeugende *Sterbekultur*, die die nötige professionelle Fürsorge für den Menschen mit dem selbstverständlichen Respekt vor dessen Individualität verbindet und ihm gerade so einen der Prozesshaftigkeit des Sterbens angemessenen Schutzraum eröffnet, dürfte in ihrer Vorbildfunktion von kaum zu überschätzender Bedeutung für eine Gesellschaft sein, die die ebenso vielschichtigen wie existenziell bedeutsamen Themen von Tod und Sterben sowohl wissenschaftlich wie praktisch-operativ zu ihrem eigenen Schaden weitgehend aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt hat.

---

cerebralen) Wirkungsabläufe gekommen ist, die die Bedingung der Möglichkeit für einen wenigstens minimalen personalen Selbstvollzug darstellen. – *Nicht natürlich* ist ein Tod dagegen immer dann, wenn er (z. B. als Folge von Unfall, Verbrechen, Suizid oder Nichtbehandlung einer behandlungsbedürftigen und behandelbaren Erkrankung) entweder *vor* dem natürlichen Todeszeitpunkt oder wenn er (z. B. durch den unverhältnismäßigen Einsatz intensivmedizinischer Maßnahmen) *nach* dem natürlichen Todeszeitpunkt erfolgt. – Vgl. dazu F.-J. Bormann, Ein natürlicher Tod – was ist das? Ethische Überlegungen zur Sterbehilfe, in: ZME 48 (2002) 29–38; sowie ders., Ist die Vorstellung eines ‚natürlichen Todes‘ noch zeitgemäß? Moraltheologische Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Bormann/Borasio (Hgg.), Sterben, 325–350.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Bormann, Ärztliche Suizidbeihilfe – für und wider, 3 f.

Die zweite Ebene betrifft die *gesetzgeberischen* Konsequenzen, für deren konkrete Ausgestaltung die Moralthologie selbst weder eine originäre Zuständigkeit noch die erforderliche Kompetenz beanspruchen kann. Entgegen dem irreführenden Eindruck, die Probleme auf dem weiten Feld der Sterbehilfe ließen sich primär durch die Produktion von neuen Gesetzen beheben, ja, der Gesetzgeber sei gerade im Blick auf die ärztliche Suizidassistenten insofern herausgefordert, als im Zusammenspiel von Zivil-, Straf- und ärztlichem Standesrecht so starke Inkongruenzen bestünden, dass Ärzten die notwendige Rechtssicherheit vorenthalten werde, ist zunächst zu betonen, dass diese Einschätzung weder der herrschenden Rechtslage noch der faktischen Strafverfolgung in diesem Bereich gerecht wird. Von einer wachsenden oder auch nur statistisch relevanten *Kriminalisierung* von Ärzten im Blick auf ihre jeweiligen Therapieentscheidungen am Lebensende eines Menschen kann in Deutschland keine Rede sein. Der größte recht(swissenschaft)liche Nutzen der öffentlichen Diskussion um die Sterbe- und Suizidbeihilfe liegt vielmehr darin, dass die Rechte von Patienten auf angemessene palliativmedizinische Versorgung und Pflege gestärkt und der weitere flächenmäßige Ausbau entsprechender Versorgungsstrukturen als vorrangiges Politikfeld identifiziert worden ist. Abgesehen davon ist daran zu erinnern, dass die derzeitige Rechtslage in Deutschland bereits insofern sehr liberal ausgestaltet ist, als sie sowohl den Suizid selbst als auch die private Beihilfe hierzu – ungeachtet aller damit einhergehender moralischen Probleme – straffrei stellt. Der Gesetzgeber täte daher m. E. gut daran, an dieser bewährten und den Freiheitsinteressen der Bürger bereits sehr weit entgegenkommenden Sachlage nur das Allernotwendigste zu ändern. Gesetzgeberischer Handlungsbedarf besteht lediglich im Blick auf ein überfälliges Verbot der gewinnorientierten-gewerblichen, geschäftsmäßigen und organisierten Suizidbeihilfe durch sogenannte *Sterbehilfevereine*, die de facto keinen Dienst am Leben leisten, sondern außerhalb des Kontextes enger sozialer Beziehungen routinemäßig die Herbeiführung des Todes organisieren. Ärzte sollten ungeachtet ihrer jeweiligen Rechte und Pflichten als Privatpersonen in der Ausübung ihrer beruflichen Funktion weder mit solchen Vereinen kooperieren noch unabhängig davon im klinischen Kontext oder im Bereich der ambulanten Patientenversorgung Suizidhandlungen unterstützen, da es hierfür weder eine valide medizinische Indikationsstellung<sup>33</sup> noch eine überzeugende ethische Rechtfertigung gibt.

## Summary

Making a theological plea not only for the legalization of physician assisted suicide but also of active euthanasia on the basis of the principle of autonomy, Hans Küng's argumentation provokes some critical counterarguments, referring among others to the Christian idea of the divine prerogatives of the creator and the normative implications of the idea of natural death.

---

<sup>33</sup> Vgl. dazu *Bormann*, Ärztliche Suizidbeihilfe – für und wider, 8 f.

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*89. Jahrgang · Heft 1 · 2014*

## ABHANDLUNGEN

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

*Dietrich Böhler SJ*  
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1. Ebd. 4.41).  
Serubbahels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation  
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

*Hermann Josef Sieben SJ*  
Excoeris conciliorem. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

*Matzma 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 aktuellen *quaestio 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 3 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Helmut Hoving*

Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse 321

*Helmut Jakob Deibl / Sebastian Pittl*

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums.  
Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform 336

*Roman Beck*

Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung  
des Transparenzregulativs für die Grundlage  
zwischenmenschlicher Interaktionen 366

## BEITRÄGE

*Franz-Josef Bormann*

Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe 389

*Hermann-Josef Sieben SJ*

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA).  
Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen 400

*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. HELMUT HOPING

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Institut für Systematische Theologie  
Platz der Universität 3  
79098 Freiburg i. Br.  
helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de

HELMUT JAKOB DEIBL

Katholisch-Theologische Fakultät der  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A–1010 Wien  
Österreich  
helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

SEBASTIAN PITTL

Institut für Weltkirche und Mission  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sebastian.pittl@univie.ac.at

DR. ROMAN BECK

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

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Moraltheologie  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen  
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

Die im Heft verwendeten 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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz: Röser MEDIA, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

## The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA)

Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen<sup>1</sup>

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

Von Augustinus (= A.) ist ein Œuvre von 5 Millionen Wörtern in 132 Werken überliefert – das umfangreichste der alten Autoren. Mit der Antwort auf die Frage, wie die Nachwelt mit diesem Erbe umging, wie sie es benutzte, wie sie es ‚rezipierte‘, befassen sich in der vorliegenden Veröffentlichung über 400 zum Teil international bekannte Spezialisten aus 20 Ländern in 600 Artikeln unter der Leitung von 20 Koeditoren und einer Haupteditorin, Karla Pollmann. Es ist nicht der erste moderne Versuch, die historische Nachwirkung A.s zu erfassen – man denke an die von A. D. Fitzgerald herausgegebene Enzyklopädie ‚Augustine through the Ages‘<sup>2</sup> – aber es ist der mit Abstand eindrucksvollste und gelungenste. Um die ungeheure Stoffmasse, die divergierendsten Gesichtspunkte dieses Mega-Unternehmens, übersichtlich zu gliedern und anzuordnen, entschlossen sich die Herausgeber zu einem vierfachen Zugriff auf die Augustinus-Rezeption (= A.R.). Der erste bietet, überblickartig und zusammenfassend, ihre Geschichte (15–149), der zweite befasst sich mit der Rezeption der einzelnen Werke A.s (152–485), der dritte hat die A.R. durch einzelne Personen beziehungsweise Kollektive zum Gegenstand, der vierte behandelt die Rezeption von Themen, die einen besonderen Bezug auf A. haben (489–1939). Für den zweiten, dritten und vierten Zugriff legte sich eine alphabetische Anordnung des Stoffes nahe, für den ersten eine mehr oder weniger chronologische.

Der erste Zugriff, dem ein Einleitungskapitel (‚The Proteanism of Authority‘) aus der Feder der Hauptherausgeberin über Zielsetzung, Methode, Struktur und Grenzen des OGHRA vorausgeht (3–14), besteht aus vier Gruppen von Artikeln. Die *erste* Gruppe (‚The making of Authority‘) bietet einen chronologischen Überblick über die A.R. von A.s Todesjahr bis zum Spätmittelalter (430–1500): *David Lambert* untersucht die überhaupt frühesten Formen von A.R. in der Zeit von 430 bis ca. 700, und zwar nach Regionen unterschieden: Gallien (Johannes Cassianus, Vinzenz von Lerin, Prosper von Aquitanien, Faustus von Riez, Caesarius von Arles), Italien (Praedestinatus, Leo d. Gr., Eugippius, Boethius, Cassiodor, Gregor d. Gr.), der Osten (skythische Mönche, Verteidiger der Drei Kapitel, Ökumenische Konzilien), Afrika (Mönche von Hadrumet, Possidius, Quodvultdeus, Vigilius von Thapsus, Fulgentius, Facundus von Hermiane, Primasius, Verecundus), Spanien (Isidor und Leander von Sevilla, Julian von Toledo), Irland, Britannien, England (Patrick [?], Gildas [?], Adomnan, Benedict Biscop, Beda, Aldhelm von Malmesbury) (15–23). *Willemien Otten* unterscheidet für die Periode von ca. 700–1200 ein doppeltes Erscheinungsbild der A.R., nämlich eine universale implizite Gegenwart A.s sowohl in der Exegese als auch in der Eschatologie dieser Zeit und eine explizite Aneignung in der Trinitätslehre (Gottschalk von Orbais, Anselm von Canterbury, Gilbert von Poitiers, Peter Abaelard, Richard von St. Victor, Petrus Lombardus), der Lehre über die Natur (Eriugena, Wilhelm von Conches, Albert d. Gr., Alanus von Lille, Hugo von St. Victor) und der Vorstellung vom Inneren des Menschen und seiner Bekehrung (Rather von Verona, Otloh von St. Emmeran, Peter Abaelard, Guibert von Nogent) (23–39). – *Eric L. Saak* schließlich unterscheidet für die Periode von 1200 bis 1500 sechs Formen von ‚Aneignung‘ A.s: 1. in literarischen Werken (wie zum Beispiel in Jean de Meungs ‚Roman der Rose‘), 2. in philosophischen (Johannes Blondus, Robert Grosseteste, Thomas Aquinas), 3. in theologischen (wo sechs verschiedene Gattungen zu unterscheiden sind), 4. in rechtlichen (wie zum Beispiel dem *Decretum Gratiani*) und

<sup>1</sup> Editor-in-chief: *K. Pollmann*, editor: *W. Otten*, 3 Bände, Oxford 2013, XXX, XX, XX/1939 S., ISBN 978-0-19-929916-4.

<sup>2</sup> Grand Rapids 1999.

politischen (Ptolemaeus von Lucca, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua, Ockham), 5. in religiösen (Predigten und Katechese), 6. in ikonographischen Werken (39–50).

Eine *zweite*, unter der Überschrift ‚Philology and Doctrinal Debate‘ stehende Gruppe von Artikeln setzt passend zum Vorausgehenden mit einem Überblick über die Handschriftentradition von 400 bis 1200 ein. *Jeremy Thompson* rekonstruiert hier die „materiellen Horizonte“ der A.R. In der Auswertung unter anderem von Bibliothekskatalogen geht es um Formen der Verbreitung, um Zentren des Interesses an A. und um editorische Unternehmungen in dieser Zeitspanne (51–58). – Der folgende Artikel von *Eric L. Saak* wendet sich dem Höhepunkt der mittelalterlichen A.R. zu, den man auch als Augustinus-Renaissance des 14. Jhdts. bezeichnet hat. Er leitet die dort zu Tage tretende vergleichsweise völlig neue und vertiefte Kenntnis A.s nicht aus einem plötzlich einsetzenden Antipelagianismus (Obermann) ab, sondern aus dem in diesen Jahren aufkommenden neuen Umgang mit den Quellen (Gregor von Rimini), insbesondere aus der Neubesinnung des Augustinerordens auf seinen ‚Gründungsvater‘ (58–68). – Welchen Beitrag das OGHRA mit seinen 30 Lemmata über Renaissance-Autoren zur umstrittenen Frage der Rolle A.s in der Renaissance bringt, zeigt *Arnoud Visser* im folgenden Artikel; grosso modo bestätigen sie die Position von John Monfasani, nach dem die Renaissance-Autoren im Anschluss an Petrarca kein besonderes Interesse mehr an A. hatten. Von Bedeutung für die A.R. ist dagegen die in diesen Jahren aufkommende Editions-Tätigkeit von Gelehrten wie Johann Amerbach (1505/6, 62 bis dahin noch nicht veröffentlichte Werke), Erasmus (1528/9, Kennzeichnung zahlreicher unechter Werke) und der Löwener Edition (1576/7, Angabe der verwendeten Handschriften) (68–74). – *Irena Backus* korrigiert in ihrem Beitrag über A.R. in der Reformation und Gegenreformation eine Reihe von Vorurteilen, so zum Beispiel dieses, dass die Reformatoren sich auf den späten antipelagianischen, die Gegenreformatoren dagegen auf den frühen, den freien Willen verteidigenden A. berufen. Die Wahrheit ist viel komplexer. Jedenfalls kann man sagen, dass beide Seiten A. als den wichtigsten Lehrer der westlichen Kirche anerkannten. Im Übrigen benennt sie eine Reihe von Forschungsgegenständen, die zu untersuchen seien, bevor man zu einem umfassenden Urteil gelangen könne (74–82).

Eine *dritte* Gruppe von vier Artikeln unter der Überschrift ‚Augustine beyond Theology and Back‘ behandelt die A.R. im 17., 18., 19. und 20. Jhd. *Jean-Louis Quantin* leitet seinen Beitrag über die inhaltliche A.R. des 17. und 18. Jhdts. durch einen Abschnitt über die Augustinus-Editionen dieser Zeit, vor allem die *Opera omnia* (ab 1670) der Mauriner-Kongregation, ein und schließt damit unmittelbar an den Artikel von Arnould an. Im Zentrum der inhaltlichen A.R. steht natürlich der große Streit über die Gnade, der nicht nur in der katholischen Kirche zwischen Jansenisten und Jesuiten, sondern auch im Calvinismus zwischen Vertretern der Orthodoxie und den Arminianern, bei den Protestanten in der sogenannten Synkretistischen Kontroverse zwischen Calixt und Calov stattfindet. Auf A. beruft man sich nicht nur im Gnadenstreit, sondern auch in den Debatten über die Eucharistie und die Kirche. Nicht umsonst hat man das 17. Jhd. als das Jahrhundert A.s, bezeichnet, und in der Tat beruft man sich auf ihn in allen Bereichen des religiösen Lebens, insbesondere auch dem der Spiritualität, und zwar nicht nur in der katholischen Kirche. Der letzte Abschnitt des Artikels über A.s Bedeutung für die moderne Naturphilosophie, vor allem durch seine Lehre vom Fall der Menschheit, stammt aus der Feder von *Scott Mandelbrote* (83–96). – *Mark. W. Elliott* gliedert seinen Überblick über das 19. Jhd. in folgende Abschnitte: 1. A. bei den Denkern (kein Interesse im deutschen Idealismus, ein gewisses bei Schopenhauer und F. C. Baur), 2. bei den christlichen Romantikern (Chateaubriand, Sainte-Beuve, Schleiermacher usw.), 3. im Oxford Movement, 4. im römischen Katholizismus (Rosmini, 1. Vatikanisches Konzil usw.), 5. im englisch-amerikanischen Protestantismus (Philipp Schaff, William Cunningham), 6. bei den Presbyterianern (Charles Hodge, Benjamin B. Warfield), 7. bei Dogmengeschichtlern wie v. Harnack, Seeberg, Loofs usw.) (96–105). – *Maarten Wisse* sieht die A.R. im 20. Jhd. wesentlich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung der Theologie mit der Moderne. A. ist sowohl für die ‚Modernisten‘ als auch für ihre Gegner wichtiger Zeuge. Er unterscheidet folgende Schwerpunkte und analysiert die für die A.R. jeweils relevanten Autoren: 1. für die liberale protestantische Theologie

A. v. Harnack, 2. für die Kritik am Modernismus das römische Lehramt (1. Vatikanum und *Humani generis*) und für den holländischen Neo-Calvinismus Abraham Kuyper, Herman Bavinck, A. D. R. Polman, 3. für die Kritik am Modernismus, weiter, die dialektische Theologie von Karl Barth, 4. für neue Wege in der Aneignung der Moderne die sog. ‚Nouvelle Théologie‘ (Etienne Gilson, Erich Przywara, Henri de Lubac, Hans Urs v. Balthasar), 5. für protestantische Rezeptionen nach dem 2. Weltkrieg Robert Jensen, Catherine LaCugna, Colin Gunton, Wolfhart Pannenberg, 6. für die römisch-katholische Rezeption nach dem 2. Vatikanischen Konzil Joseph Ratzinger und Hans Urs v. Balthasar, 7. für neuere theologische und philosophische Entwicklungen einerseits die ‚Radical Orthodoxy‘ von John Milbank, andererseits Jean-François Lyotard, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion (106–116).

Die vierte und letzte, ‚Other Augustines‘ überschriebene Gruppe von Artikeln, befasst sich mit besonderen Milieus der A.R. in der Moderne und setzt ein mit einem Überblick über A. in der modernen Literatur. *Peter Liebrechts* sieht in der Romantik eine ‚Wasserscheide‘ in der Geschichte der Literatur, entsprechend auch in der Geschichte der A.R., und beginnt deswegen seinen Beitrag über A. in der modernen Literatur mit einer Analyse von Autoren, die den von jetzt an säkularisierten Bezug auf A. einleiteten (Jean-Jacques Rousseau und William Wordsworth) beziehungsweise fortsetzen (Thomas Carlyle, John Stuart Mill, Henry James, Jacques Derrida). – Der folgende Abschnitt geht auf Autoren ein, die zwischen 1875 und 1900 entweder auf A.s Bekehrung Bezug nehmen (Gerard M. Hopkins, Eleanor C. Donnelly) oder auf Cassiciacum (William Alexander) oder auf Ostia (Matthew Arnold, Lucy Larcom, Richard Ch. Trench, H. C. Beeching, Laurence Binyon). Für die Periode von 1890–1940 unterscheidet der Autor a) Lyrik (Thomas S. Elliot, W. H. Auden, Ezra Pound, Rainer M. Rilke), b) fiktionale Literatur (Joris K. Huysmans, Marcel Proust, James Joyce, Samuel Beckett), c) Lyrik und fiktionale Literatur (Samuel V. Cole, J. V. Cunningham, Anthony Burgess, Graham Greene, Evelyn Waugh, Flannery O’Connor [bei den letzten drei fehlen jedoch ausdrückliche Bezugnahmen auf A.], Rebecca West, Haniel Long), d) Prosa-Novellen (Louis de Wohl, Henry W. Coray). Für die Postmoderne und die Gegenwartsliteratur stehen wiederum Autoren wie Lyotard und Derrida, Paul Ricoeur, Flan O’Brien, Robert Kelly, John Updike, Jostein Gaarder, Anne Carson, J. M. Coetzee (117–126). – *David E. Wilbite* unterscheidet in seinem Überblick über die A.R. zwischen afro-amerikanischer „schwarzer“ Theologie (Edward H. Blyden, Martin Luther King, James Cone, J. Deotis Roberts, Anthony B. Pinn, Nathan Wright, Cain H. Felder, Charles B. Copher) und afrikanischer „schwarzer“ Theologie (Vincent Mulago, Gérard Bissainthe, Meinard Hebra, Tharcisse Tshibango, John S. Mbiti). Beide differenzieren voneinander dadurch, dass afro-amerikanische Theologen A. eher als Vertreter der (weißen) westlichen Theologie sehen, während afrikanische Theologen ihn eher als Afrikaner (auch im rassischen Sinne) und als ‚kontextualisierten‘ Vertreter der christlichen Kirche betrachten. Der Artikel schließt mit Forschungsdesiderata (126–134). – Zu den Milieus der letzten Gruppe gehört auch die A.R. in der feministischen Theologie und in den ‚Gender Studies‘. *Kari Elisabeth Børresen* behandelt die für eine feministische Perspektive auf A. wichtigen Fragestellungen und unterstreicht dabei deutlich die Punkte, in denen sich A. von sonstigen Kirchenvätern unterscheidet (Ablehnung einer doppelten Schöpfung, Gottebenbildlichkeit von Adam und Eva, Auferstehung Evas als Frau usw.). Zu den behandelten Themen gehören auch A.s anthropozentrische Typologie, seine Lehre von der Erbsünde und seine asketische Sexologie. Unter der Überschrift „A. über Frauen“ rezensiert die Autorin Beiträge feministischer Autorinnen und sonstiger Autoren zu A., unter anderem auch den Artikel *femina* im Augustinus-Lexikon (135–141). – Der letzte Artikel der vierten Gruppe aus der Feder von *Daniel G. König* beschränkt sich bei dem Lemma „Augustinus und Islam“ auf die A.R. in der arabischen Welt. Hier nennt er für die Zeit zwischen dem 7. und dem 15. Jhdt. nur zwei Autoren, bei denen der Name A. vorkommt. Der eine ist der andalusische Ethnograph al-Bakri, der Hippo als „die Stadt A.s, des Gelehrten der christlichen Religion“ bezeichnet, der zweite ein ebenfalls andalusischer Muslim, al-Qurtubi, der von einem gewissen ‚Aghushtin‘, dem „Führer der Priester in früheren Zeiten“ spricht, wobei jedoch eine Verwechslung mit einem arabischen Christen namens Agustín nicht ausgeschlossen ist. Von einer gewissen

A.R. in der arabischen Welt kann im Grunde erst seit dem Ende des 19. (Enzyklopädie des Butrus al-Bustani) und dem Beginn des 20. Jhdts. (ägyptische, libanesische und syrische Wissenschaftler) die Rede sein, seit ein gewisses, freilich auf die akademische Welt begrenztes Interesse an der Religion des Westens entstand (142–147).

Wer wissen will, welche historische Nachwirkung dieses oder jenes Werk A.s hatte, benutzt den *zweiten* Zugriff auf die A.R. und findet nach einer knappen Inhaltsangabe für jedes Werk einen Überblick über seine Rezeptionsgeschichte. Sie ist zum Beispiel bei *Contra Julianum* gegliedert in I. Vormoderne Überlieferung und Rezeption: a) Handschriften-Überlieferung, b) frühe und mittelalterliche Rezeption, II. Moderne Rezeption: a) gedruckte Editionen und Übersetzungen, b) moderne Rezeption und Forschung. Es folgt das Verzeichnis der Lemmata, in denen ebenfalls von *Contra Julianum* die Rede ist. Abgeschlossen wird das Lemma über die Rezeption von *Contra Julianum* durch eine Bibliographie, welche die Editionen des Werkes, die Übersetzungen, die ‚Primary Literature‘ (das heißt die alte, das betreffende Werk rezipierende Literatur), die ‚Secondary Literature‘ (das heißt die entsprechende neuere Literatur) verzeichnet. Grosso modo sind alle Lemmata dieses Teils von OGHRA, also von *Ad catholicos fratres* bis *Speculum* nach demselben Grundmuster verfasst: Inhaltsangabe des Werkes, chronologisch angeordnete Rezeption, Bibliographie. Innerhalb dieses Grundmusters gibt es jedoch individuelle Abweichungen. Ein Werk wie conf. (I, 167–177) erfordert beispielsweise eine detailliertere Gliederung. *Dorothea Weber* gliedert die Rezeption von conf. in drei Abschnitte. Der erste geht von der Spätantike bis zu Beda Venerabilis. In diesem Abschnitt werden fünf verschiedene Formen von Rezeption unterschieden: a) conf. als Quelle für das Leben A.s (Possidius), b) Exzerptensammlungen (Eugippius), c) Beispiele; gemeint sind bestimmte Episoden aus A.s Leben als literarische oder philosophische Bezugspunkte, d) Bekehrungsberichte, die nach A.s Konversion gestaltet sind, e) literarische Adaptionen an die eigene Person (*Eucharisticus* des Paulinus von Pella). Die zweite Periode, das Mittelalter, rezipiert conf. in folgenden Formen: a) in Augustinus-Viten (Philipp von Harvengt), b) in Exzerpten (Bartholomäus von Urbino), c) in theologischen Traktaten (*Proslogion* des Anselm von Canterbury), d) in Konversionsberichten (Aelred von Rievaulx), e) in literarischen Transformationen (Guibert von Nogent), f) in einer ‚Rezeption‘ sui generis (Dante und Petrarca). Für die dritte Periode, die moderne Zeit, erfasst die Autorin die Rezeption von conf. in ähnlichen Kategorien: a) Viten (Gijsbert Cuper), b) theologische Traktate (Jansenius), c) Philosophie (Heidegger), d) Konversionsberichte (Theresa von Avila, John Henry Newman), e) ‚kreative Rezeption‘ im Theater (Jesuitendrama) und sonstigen literarischen Werken. Die Liste der Autoren, die sich in der einen oder anderen Form auf conf. beziehen, reicht von Montaigne über Rousseau, Sainte-Beuve bis zu Rilke, Jostein Gaarder und Mechtild Hofmann.

Natürlich sind auch andere Hauptwerke A.s differenziert gegliedert, zum Beispiel civ. aus der Feder von M. C. *Sloan* (255–261), doct.chr. aus der von F. *Van Fleteren* (284–291), Gen.litt. aus der von K. *Pollmann* (296–305) und trin. aus der von R. *Kany* (387–395). Halten wir aus der Fülle des dort Mitgeteilten über die Rezeption der betreffenden Werke nur einige völlig zufällig ausgewählte Aspekte fest: civ. 18,46 war für die Judengesetzgebung der Päpste im Mittelalter ein entscheidender Impuls (257), doct.chr. war die „charter of the Western Christian intellectual“ (289), Gen.litt. spielte von Anfang an eine zentrale Rolle in der theologischen Debatte um Darwins Evolutionstheorie (302 f.). Neuere Arbeiten über trin. widerlegen die unter anderem von K. Rahner vorgetragene Kritik, A.s Trinitätslehre habe, anders als die östliche, keine heilsgeschichtliche Dimension (395).

Dieser zweite Zugriff auf die A.R. ist in doppelter Hinsicht nützlich. Er erlaubt erstens eine schnelle Überprüfung der nicht wenigen A. zugeschriebenen Fehlentwicklungen des christlichen Glaubens. So stellt zum Beispiel J. *Lössl* fest, dass Luther A.s Lehre über die Konkupiszenz in nupt. et conc. radikalisiert hat (356). Dieser zweite Zugriff empfiehlt sich, zweitens, nicht nur im Hinblick auf die jeweils gebotene Rezeptionsgeschichte, sondern auch wegen der Vorstellung des betreffenden Werkes selber. Diese ist meistens von einem Spezialisten verfasst und enthält auch die neuere Literatur, die man in Handbüchern oft vermisst. Beispiel für eine solche Werkvorstellung ist zum Beispiel

das einleitende Kapitel zu Gen.litt. aus der Feder von *K. Pollmann*. Man erfährt hier, dass dieses Werk der vierte von fünf Anläufen A.s ist, die Anfangskapitel der Genesis auszulegen, dass es unter den großen Werken A.s das von der Forschung am wenigsten bearbeitete ist, und dass Buch 12 von Gen.litt. den ältesten Traktat über Mystik darstellt.

Der mit dem dritten und vierten Zugriff befasste Teil von OGHRA ist deutlich umfangreicher als der mit A.s Werken beschäftigte. Er füllt die beiden folgenden Bände von Abbo von Fleury bis Ulrich Zwingli (II, 489–1198 und III, 1199–1930). Was den *dritten* Zugriff betrifft, so besteht er aus zwei Sorten von Lemmata: solchen zu einzelnen Personen und solchen zu Kollektiven, die A. rezipiert haben. Die einzelnen Lemmata sind dabei *mutatis mutandis* nach dem gleichen Schema aufgebaut wie die Lemmata des zweiten Zugriffs auf die A.R. Was dort zur jeweiligen Werkvorstellung gesagt wurde, gilt auch hier zur Vorstellung des jeweiligen Autors: Sie ist, weil auf neuester Literatur beruhend, oft aufschlussreicher, als es ältere Artikel anderer Lexika sein können.

Wir beginnen unseren Überblick über die A.R. des dritten und vierten Zugriffs erst mit dem Reformationszeitalter, denn wir müssen uns ohnehin beschränken und haben ja weiter oben schon einen Eindruck von der A.R. des Mittelalters vermittelt. Um uns die außerordentliche Breite der A.R. bis in unsere Tage deutlich vor Augen zu führen, unterscheiden wir verschiedene Kategorien von A.-Lesern und beginnen mit den *Theologen*. Keine Frage, dass sich die Reformatoren selbst,<sup>3</sup> ihre Mitstreiter und die Theologen der neu entstandenen Bekenntnisse (bis zum Ende des 16. Jhdts.) intensiv mit A. befasst haben – galt es doch, sich für die neue Lehre auf den größten Zeugen der Alten Kirche zu berufen. Auch in den Theologengenerationen der reformatorischen Bekenntnisse des 17. bis 19. Jhdts. beschäftigt man sich mehr oder weniger intensiv mit dem Bischof von Hippo.<sup>4</sup> Nicht wenige nicht-katholische christliche Theologen, auch aus dem 20. Jhd., darunter bekannte Namen, beziehen sich in ihren Werken bald im positiven, bald eher im negativen Sinn auf A.<sup>5</sup>

Römisch-katholische Kontroverstheologen überlassen ihren, wie sie meinen, wichtigsten Zeugen gegen die neuen Lehren nicht ihren Gegnern. Vom Auftreten der Reformatoren an melden sie sich zu Wort.<sup>6</sup> Auch die römisch-katholischen Theologen des 16. bis 19. Jhdts., vor allem zur Zeit des großen Gnadenstreits zwischen Jansenius und seinen Gegnern, haben Grund, sich mit dem Bischof von Hippo zu beschäftigen.<sup>7</sup> Unter den römisch-katholischen Theologen des 20. Jhdts., die sich mit A. befassen, befinden sich einige mit großem Namen.<sup>8</sup>

Dass Theologen A. rezipierten, kann dabei nicht weiter verwundern, gehört es doch zu ihrem Metier, sich nicht nur mit der Hauptquelle des Glaubens, der Heiligen Schrift, zu befassen, sondern auch mit der Tradition. Und hier ist nun einmal für den abendländischen Theologen einer der wichtigsten Zeugen der Bischof von Hippo. Erstaunlicher ist dann schon, wie stark A. auch in sonstigen Disziplinen, gerade in neuerer Zeit, Beachtung findet. Grund hierfür ist natürlich die außerordentliche Breite und Vielsei-

<sup>3</sup> Lutheraner: M. Luther, M. Chemnitz, M. Flacius, A. Karlstadt, Ph. Melancthon, M. Flacius Illyricus; Reformierte: J. Calvin, Th. de Bèze, L. Daneau, A. G. Hyperius, W. Perkins; Zwinglianer: U. Zwingli, H. Bullinger; anglikanische Reformatoren: Th. Cranmer, R. Hooker, J. Jewel, N. Ridley, W. Tyndale.

<sup>4</sup> Lutheraner: F. Ch. Baur, G. Calixt, J. L. von Mosheim, A. Ritschl, F. D. Schleiermacher, J. G. Walch; Reformierte: J. Daillé, A. Rivet, A. Scultetus, G. Voetius; anglikanische Theologen: R. Baxter, E. B. Pusey (tractarian leader).

<sup>5</sup> Lutheraner: D. Bonhoeffer, R. Bultmann, A. von Harnack, K. Holl, R. Niebuhr, A. Nygren, P. Tillich; Calvinisten: K. Barth, Oe. Noordmans.

<sup>6</sup> J. Cochlaeus, P. Canisius, R. Bellarmin, J. Fisher, St. Gardiner, J. Latomus, Th. Murner, A. Pighius, J. Seripando, G. Witzel.

<sup>7</sup> Franzosen: A. Arnauld, P. de Berulle, Ch. de Condren, F. de Fénelon, J. Hardouin SJ („he wanted to free the Church from A.“ [1089]), J. Rivius, F. de Sales, R. Simon, J. Sirmond, S. Le Nain de Tillemont; Spanier: B. de Las Casas, L. de Granada, A. Pérez („enfant terrible“ der spanischen Jesuitentheologie); Sonstige: M. Baius, C. Jansen, A. de Liguori, Ch. Lupus, J. H. Newman, E. Noris.

<sup>8</sup> H. U. v. Balthasar, H. de Lubac, J.-L. Marion, K. Rahner, J. Ratzinger.

tigkeit seines Werkes. Wir unterscheiden bei der außertheologischen A.R. Philosophen, Gelehrte und Wissenschaftler, Dichter, Literaten und andere Künstler sowie sonstige Autoren – wohl wissend, dass nicht wenige der Genannten mehreren dieser Kategorien angehören.

Da sind zunächst die *Philosophen*, deren Disziplin der der Theologen wohl am nächsten kommt. Wenn hier die Zahl der Philosophen, die sich mit A. befassen, vom 18. bis zum 20. Jhd.<sup>9</sup> im Vergleich zu den beiden vorausgegangenen Jahrhunderten<sup>10</sup> verhältnismäßig ansteigt, kann man sich natürlich fragen, ob dies daran liegt, dass deren Zahl insgesamt in dieser Zeit größer geworden ist, oder ob sich in der gewachsenen Zahl ein größeres Interesse an den Ideen des Bischofs von Hippo spiegelt, oder ob die Editoren des OGHRA dafür verantwortlich sind.

Die zweite Gruppe der Nicht-Theologen sind *Gelehrte* und *Wissenschaftler* verschiedenster Disziplinen, die sich entsprechend ihrer unterschiedlichen Interessen mit A. befassen.<sup>11</sup> Zur dritten Gruppe der Nicht-Theologen gehören *Dichter*, *Literaten* und sonstige *Künstler*.<sup>12</sup> Nennen wir eigens noch einige *Humanisten*, die A. rezipiert haben.<sup>13</sup> Auch hier ist die große Zahl modernerer Autoren auffällig. Die Frage stellt sich hier erneut, ob dies ein wachsendes Interesse der Autoren an A. anzeigt oder bloß ein solches der Herausgeber des OGHRA. Mit der Aufnahme des Lemmas ‚Sophie Scholl‘, Mitglied der ‚Weißen Rose‘, unter die individuellen Autoren dokumentiert der OGHRA die Breite seiner A.R. Die Widerstandskämpferin notiert am 1. Mai 1941 in ihrem Tagebuch: „Manches [sc. bei Augustinus] ist mir wie eine Antwort [sc. auf eigene Fragen], und ich freue mich unsäglich darüber“ (in englischer Übersetzung zitiert 1701).

Der dritte Zugriff enthält neben Einzelautoren auch *Kollektive*, die A. rezipiert haben. Bei diesen kann man wiederum solche unterscheiden, die eher durch Gruppen von Personen, und solche, die eher durch gemeinsame Texte konstituiert sind. Zu den ersteren gehören Großkollektive wie Kirchen beziehungsweise -teile<sup>14</sup> und kleinere Kollektive wie Ordensgemeinschaften<sup>15</sup>, Frömmigkeitsformen<sup>16</sup>, theologische Richtungen beziehungsweise Schulen<sup>17</sup>, philosophische Richtungen beziehungsweise Denkschu-

<sup>9</sup> H. Arendt, M. Blondel, W. Conelly, J. Derrida, M. Foucault, E. Gilson, G. W. F. Hegel, M. Heidegger, E. Husserl, K. Jaspers, I. Kant, S. A. Kierkegaard, J. Leclerc, G. W. Leibniz, F. Lyotard, N. Malebranche, Ph. Marheineke, Ch. de Montesquieu, F. Nietzsche (‚N.’s view of A. does not attempt to be fair“ [1451]), B. Pascal, P. Ricœur, F. Rosenzweig, J. J. Rousseau, M. Scheler, A. Schopenhauer, G. Steiner, Ch. Taylor, Ch. Tomasius, G. Vico, Voltaire (‚For V., Aug. represented just about everything that [...] he detested in organized religion“ [1881]), L. Wittgenstein, Ch. Wolf.

<sup>10</sup> Agrippa von Nettesheim, P. Bayle, T. Campanella, R. Decartes, P. Gassendi, J. Locke, M. de Montaigne.

<sup>11</sup> J. Althusius, E. Auerbach, J. Balogh, J. Bodin, P. Brown, Th. Carlyle, S. T. Coleridge, P. Courcelle, G. Galilei, P. Giannone, E. Gibbon, H. Grotius, J. G. Hamann, C. G. Jung, J. Kepler, J. C. Lobkowitz (‚Baroque polymath‘), H. I. Marrou, F. van der Meer, Ch. Mohrmann, L. A. Muratori, I. Newton, F. Overbach, A. J. J. Scaliger, A. M. van Schurman, E. Troeltsch.

<sup>12</sup> W. H. Auden, S. Beckett, A. Camus, J. M. Coetzee, J. Donne, T. S. Eliot, P. Claudel (unter ‚French Literature‘ zu finden), F. Mauriac (ebd.), G. Bernanos (ebd.), M. Proust (ebd.), J. W. v. Goethe, F. Greville, J. A. Hasse, P. Hindemith, Th. Hobbes, J. K. Huymans, G. E. Lessing, C. S. Lewis, J. Milton, E. Pound, R. M. Rilke, Ph. Sidney, E. Spencer, Th. von Avila.

<sup>13</sup> R. Ascham, D. Erasmus, J. Lipsius, Th. More, J. L. Vives, C. Tunstall.

<sup>14</sup> Anglicanism, Orthodox Church, Puritanism, Oriental reception, Byzantine World (bis 1453).

<sup>15</sup> Augustinians, Benedictine order, Dominican order, Franciscan order, Society of Jesus.

<sup>16</sup> Devotio Moderna, Biblical Revival, mysticism.

<sup>17</sup> Caroline Divines (engl. Denkschule unter Karl I.), University of Salamanca (Luis de León, Melchior Cano usw.), Liberation theology, Radical orthodoxy (J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward usw.), Radical Reformation (anabaptistische Reformgruppe).

len<sup>18</sup>, theologische Disziplinen<sup>19</sup>, kirchliche Tätigkeitsbereiche<sup>20</sup>, bestimmte Milieus<sup>21</sup>, Kunst<sup>22</sup>, Sonstiges<sup>23</sup>.

Die zweite Kategorie kollektiver A.R bezieht sich eher auf Texte.<sup>24</sup> Hier kann man vielleicht auch das wichtige Lemma ‚Lives of Augustine‘ einordnen, das nicht nur die älteren A.-*Vitae*, sondern auch die modernen von Bonner, Brown und O’Donnell rezensiert (1319–1321). Nennen wir zum Schluss noch eine bestimmte Kategorie von Texten, nämlich Glaubensbekenntnisse und Ähnliches.<sup>25</sup>

In dem ‚Individuals and Themes‘ überschriebenen Teil III unterscheiden wir neben den individuellen und kollektiven A.-,Rezipienten‘ noch eine *vierte* Kategorie, auf die zugegriffen werden kann, nämlich die verschiedenen *Themen*, die im Blick auf die A.R. eine besondere Rolle spielten. Auch bei ihnen können wir zwei Kategorien unterscheiden, auf der einen Seite solche, die mehr oder weniger von A. selbst kreiert wurden beziehungsweise ganz besonders mit seinem Namen verbunden sind, und solche, in denen sein Beitrag eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat. Zur ersten Kategorie gehören Themen wie Coercion, Controversies over grace and predestination (zwischen 430 und 530) usw.<sup>26</sup> Die zweite Kategorie von Themen umfasst Lemmata wie die folgenden: Allegorie, Angels, Anthologies (Patristic) usw.<sup>27</sup> Dass die A.R. selbst moderner Medien vom OGHRA erfasst wurde, dokumentiert das Lemma ‚Digital Augustine‘, das unter anderem auf das Würzburger Corpus Augustinianum Gissense, die von J. O’Donnell betriebene Website und zahlreiche andere A. gewidmete Sites aufmerksam macht.

Der OGHRA ist als eine offene ‚Baustelle‘ konzipiert. Darauf weist die Hauptherausgeberin selbst schon in der Einleitung ausdrücklich hin (5), das bestätigen zahlreiche Beiträger in ihren eigenen Lemmata: Nur eine begrenzte Zahl von A.-Benutzern konnte erfasst, manche Recherche konnte lediglich begonnen, aber noch nicht zu Ende geführt werden. Dies diskreditiert indes das Mammut-Projekt als Ganzes nicht – im Gegenteil. Außer auf die wissenschaftliche Qualität ist auch auf die ökumenische Bedeutung des Werkes hinzuweisen. Es ist in einem zweifachen Sinne ökumenisch: Erstens haben sich Spezialisten aus den verschiedenen christlichen Konfessionen zu einem gemeinsamen Werk über den bedeutendsten Theologen der Alten Kirche zusammengefunden.

<sup>18</sup> Cambridge Platonists (B. Whichcote, H. More, R. Cudworth usw.) Platonic and neoplatonic tradition, Political thought.

<sup>19</sup> Canon law, Christology, Rhetoric, Sacramental theology.

<sup>20</sup> Mission (Benutzung von A. u. a. in den Missionen des 16. Jhdts.), education, liturgy.

<sup>21</sup> Popes and the papacy (A. war „the prophet, not of the monarchical papacy which reached its apogee in Vatican I but of the collegial community of the people of God of Vatican II’s“ [1575]), Popular culture (z. B. Film), Women readers.

<sup>22</sup> Drama, music, poetry.

<sup>23</sup> Colonialism („A.s apology for empire“), Postcolonialism („his critique of empire“).

<sup>24</sup> Aristotelian Tradition (Aristoteleskommentare ab Mitte des 12. Jhdts.), Biblical Commentaries, Church Treaties, Devotional literature, Emblem books, Glossa ordinaria, Pseudo-Augustinian Writings, Sermons.

<sup>25</sup> Symbolum Athanasianum, Augsburg Confession, Canon of scripture, Church councils, Confessions of faith, Symbol of Dordrecht, Council of Trent.

<sup>26</sup> Conversion (Bekehrungsberichte), Cult of A. (u. a. über die Translation seiner Reliquien), Curiosity, Donatism (kontroverstheologische Verwendung), Evil and theodicy, Faith and Work, Grace, Happiness, Illumination, Infra- und Supralapsarism, Justification, Legend of the Child (Herkunft und Überlieferung der Geschichte von dem Wasser schöpfenden Knaben), Love, Memory, Omniscience, Original Sin, Pears (Birnen Diebstahl), Predestination, Pride, Signes and Semiotic, Time, Tolerance, Trinity, Typology, Uti-frui-Distinction, Virginität, War, Will.

<sup>27</sup> Anthropology, Arithmology (Zahlensymbolik), Arminians, Ascetism, Astrology and Astronomy, Augustinianism (Geschichte des wegen seiner Unschärfe besser zu vermeidenden Begriffs!), Autobiography, Baptism, Beauty, Creation, Darwinism, Deism, Demons, Divinatio, Ecclesiology, Ethics, Existentialism, Falshoud, Fideism, Friendship, Geography and ethnography, Heresy, Hermeneutics, Hermetis ness, Image of God, Jansenism, Jews and Judaism, Labour, Law, Liberal Arts, Magic, Manichaeism, Marriage, Millenarism, Miracles, Molinism, Phenomenology, Psychotherapy, Scepticism, Sex, Slavery, Socinianism, Stoic Tradition, Structuralism and Postmodernism, Visions, Visual Arts (A. in den Bildenden Künsten).

Zweitens – wichtiger – führte ihre Zusammenarbeit zu einem weitgehend übereinstimmenden Urteil über diesen großen Zeugen der westlichen Tradition. Beispielhaft sind hier Einschätzungen wie die von W. J. van Asselt über den zentralen Begriff der Rechtfertigung:

It could be argued that in the long run Protestant theology followed a largely ‚Augustinian‘ path in its discussions of the doctrine of grace and justification, but that it differed in many particulars from Aug.s own thought on justification. There are points – particularly the notion of *iustitia aliena* and *iustitia imputata* – that emphatically diverge from Aug., whereas the main concern of Roman Catholic theology seems to be to stress – like Aug. – the actualization of ontological change in the person who is justified (1253).

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Feststellung von E. Saak, worin A. heute zur Ökumene beitragen könnte:

[...] it could be that Aug. could offer a key foundation for ecumenical discussions on the Church if Aug.s texts themselves served as the basis, rather than fictional understanding of the ‚Augustinian‘ position [...]. Unfortunately, it has been in many ways the fictional understanding of Aug.s ecclesiology that has determined Aug.s reception in the history of ecclesiology in the West (916).

Der katholische Benutzer stellt im Übrigen vielleicht überrascht fest, dass ‚sein‘ A. zumindest im Bereich der theologischen Wissenschaft in anderen christlichen Konfessionen zur Zeit mehr interessiert als in der eigenen Kirche, und dass entsprechend in den letzten Jahrzehnten, was die wissenschaftliche Beschäftigung mit A. angeht, eine Verschiebung von den romanischen und katholischen zu den anglophonen und protestantischen Ländern stattgefunden hat. Das ist jedenfalls der Eindruck, den das Mitarbeiter-Verzeichnis weckt.

Natürlich gibt es bei einem großen Werk wie dem vorliegenden auch Anlass zur Kritik. Kleinigkeiten sind es, wenn auf S. 893 H. U. von Balthasar († 1988) einfach als Jesuit bezeichnet wird, obwohl er dem Orden nur von 1929 bis 1949 angehörte; wenn auf den S. 899–903 und 955–957 dem Abdruck von Tabellen unverhältnismäßig viel Raum eingeräumt wird. Mehr ins Gewicht fallen andere Mängel: Eine gewisse Unausgeglichenheit ist bei der Auswahl der Individual-Lemmata nicht zu übersehen. So gibt es zum Beispiel zwar kein eigenes Lemma über den prominenten A.-Kritiker Kurt Flasch beziehungsweise über den nicht weniger prominenten Augustinus-Liebhaber E. Przywara, aber ein solches über den, was die A.R. angeht, völlig nichtssagenden J. W. v. Goethe. Ein anderer Mangel: Der Registerteil hätte viel benutzerfreundlicher gestaltet werden müssen. So vermisst man zum Beispiel ein Verzeichnis, das anzeigt, welche beziehungsweise wie viele Lemmata die einzelnen Autoren zum Gesamtwerk beigezeichnet haben. Man hätte diese Lemmata zumindest im Beiträgerverzeichnis hinzufügen können. Ein besonders bedauerlicher Mangel besteht darin, dass man auf ein Verzeichnis verzichtet hat, das die Namen der oft an mehreren Stellen behandelten A.-,Rezipienten‘ enthält. Damit wäre es dem Benutzer des OGHRA ermöglicht worden, Autoren wie Bernanos, Gadamer, Mauriac, Proust und zahlreiche andere, die kein eigenes Lemma haben und nur im Rahmen der ‚Kollektiv-Lemmata‘ behandelt werden, aufzufinden. Ein solches Namensgesamtverzeichnis hätte es dem Benutzer ebenfalls ermöglicht, verschiedene Beiträge zu einem und demselben A.-,Rezipienten‘ zu vergleichen. – Auch die wechselseitigen Verweise zwischen den Artikeln lassen zu wünschen übrig. So wird zum Beispiel bei den Artikeln H. Arendt, M. Foucault und P. Ricœur in den Verweisen vor der Bibliographie nicht auf das Lemma ‚Structuralism‘ verwiesen, obwohl dort alle drei ebenfalls behandelt werden. Fragen kann man sich auch, ob manche Lemmata, zum Beispiel ‚Legend of the child‘, so formuliert sind, dass sofort klar ist, was gemeint ist, und ein Suchender sie auch finden kann.

Der OGHRA ist, wie oben bereits erwähnt, eine offene Baustelle. Fügen wir also unsererseits einen kleinen Baustein hinzu, nämlich eine Spurensuche nach A. im *Anticimonon* des Anselm von Havelberg. Der Prämonstratenserermönch, geboren um 1100, gestorben am 12. August 1158, seit 1129 Bischof von Havelberg (Brandenburg), seit 1155 Erzbischof von Ravenna, war eigentlich ein hochrangiger Politiker und stand im

Dienste der Könige Lothar III., Konrad III. und des Kaisers Friedrich Barbarossa. Er war mehrmals Gesandter am byzantinischen Hof und disputierte dort 1136 mit Erzbischof Niketas von Nikomedien mit dem Ziel einer Wiedervereinigung der Kirchen.<sup>28</sup> Kurzzeitig in Ungnade gefallen, nutzte er die Zeit zur Abfassung eines Werkes (1149/50), dem er selbst den Titel *Anticimenon* gegeben hat, das aber in der Überlieferung *Dialogi* genannt wird, obwohl nur das zweite und dritte Buch des Werkes aus einem, im Übrigen zu großen Teilen fiktiven<sup>29</sup> Dialog zwischen den beiden Erzbischöfen besteht. Thema der drei Bücher ist die Einheit der Kirche, die in den Augen seiner Adressaten einerseits durch die Vielzahl der in der lateinischen Kirche neu entstandenen Orden in Frage gestellt wird, andererseits durch die Spaltung zwischen Ost- und Westkirche schon verloren gegangen ist. Dass die Vielzahl der neuen Orden keine Bedrohung für die Kircheneinheit darstellt, sondern im Gegenteil eine Frucht der immer wieder erfolgenden Erneuerung der Kirche durch den Heiligen Geist ist, ist Gegenstand des ersten Buches, dass Einheit zwischen Ost- und Westkirche, und zwar durch den Dialog, wiederhergestellt werden kann, Gegenstand der beiden anderen Bücher<sup>30</sup>.

Zu den Quellen dieses äußerst originellen, in seinen mannigfaltigen Aspekten keineswegs schon gebührend gewürdigten<sup>31</sup> Werkes gehört auch A. Wir gliedern im Folgenden unsere Spurensuche nach dem Bischof von Hippo im *Anticimenon* Anselms von Havelberg nach dem Grad der Gewissheit der Bezugnahme auf ihn. Zuvor aber zitieren wir einige Aussagen des Prämonstratensermönchs über A.

Eine erste umfassende Vorstellung A.s bietet Anselm schon in seinem ersten Buch, und zwar im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Heilsgeschichte im Allgemeinen und der Kirchengeschichte im Besonderen. Anselm unterscheidet in der Geschichte der Kirche nach Offb 6 sieben Stadien. Das vierte Stadium der Kirche ist durch das Aufkommen der ‚falschen Brüder‘ gekennzeichnet. In ihm wachsen der Kirche neue Kräfte zu durch das Erscheinen verschiedener Ordensgemeinschaften. Hier lesen wir:

In diesem Stadium der Kirche traten fromme Männer auf, die die Wahrheit liebten und das Ordenswesen grundlegten. Augustinus, Bischof der Kirche von Hippo, Legat der Provinz Numidien in Afrika, entschied sich für das apostolische Leben und sammelte um sich Brüder, die nicht falsch waren. Er verfasste für sie auch eine Regel zum Leben in der Gemeinschaft, die später auf dem gesamten Erdkreis in der katholischen Kirche verbreitet und anerkannt war. Diese Regel lädt viele ein, sich zur Nachahmung der Apostel in die Lebensform eines so bedeutenden Mannes und in die heilige Gemeinschaft eines gemeinsamen Lebens zusammenzutun. Und sie tut es bis heute.<sup>32</sup>

Kurz erwähnt wurde A. übrigens schon im ersten Kap. des ersten Buches, wo es von den Kanonikern heißt, dass sie „unter der Regel des hl. Augustinus ein apostolisches Leben führen“<sup>33</sup>.

Das einzige Thema von Buch II ist – nach einem einführenden Dialog der beiden Gesprächspartner über die in ihm geführte Diskussion – die zwischen der Ost- und Westkirche umstrittene zentrale Frage des *Filioque*, also des Ausgangs des Heiligen

<sup>28</sup> Näheres zur Person Anselms in: *Anselm von Havelberg*, *Anticimenon*. „Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West“. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *H.-J. Sieben*, Münster 2010, 13–21.

<sup>29</sup> Zur zweifelhaften Historizität des „Anticimenon“ vgl. ebd. 29–32

<sup>30</sup> Einzelheiten zu Inhalt, Aufbau und literarischen Einheit des „Anticimenon“ ebd. 21–29.

<sup>31</sup> Zu seiner Bedeutung für die Ökumene vgl. u. a. *H.-J. Sieben*, Der ‚Ökumeniker‘ Anselm von Havelberg über Kirche, Papst und Konzilien, in: *Communicantes*. Schriftenreihe zur Spiritualität des Prämonstratensordens 24 (2009) 24–50; vgl. auch *dens.*, Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg († 1158), in: *ThPh* 54 (1979) 219–251.

<sup>32</sup> *Anticimenon* I,10; 64 (= die in Fußnote 28 genannte Übersetzung von *H.-J. Sieben*, 64). Der der Übersetzung entsprechende lateinische Text dieser und der folgenden Stellen des „Anticimenon“ befindet sich in PL 188, 1139–1248.

<sup>33</sup> *Anticimenon* I,1; 48.

Geistes aus dem Vater allein beziehungsweise aus dem Vater *und* dem Sohn. Nachdem die Diskussion zwischen Anselm und Niketas in der zu Beginn festgelegten Reihenfolge (theologische Vernunft, Heilige Schrift, Konzilien) durchgeführt ist, gehen die beiden Diskutanten auch noch auf den *locus* ‚Zeugnis der Väter‘ ein. In diesem Zusammenhang erfolgt noch einmal eine Vorstellung A.s:

Auch Augustinus, Bischof von Hippo, Legat der Provinz Numidien in Afrika, ein berühmter Mann, ein redengewaltiger Ausleger der gesamten Heiligen Schrift, ein hochgelehrter Afrikaner, der an zahlreichen Konzilien der Afrikaner teilgenommen, nicht wenige Bücher gegen die Häresien der Manichäer und Donatisten verfasst, auch zur Auslegung des Alten und Neuen Testaments zahlreiche Schriften herausgegeben hat – seine unzähligen Bände werden überall auf Erden gelesen und üben großen Einfluss, – hat in seinen Schriften immer wieder aufs Deutlichste zahlreiche Zeugnisse über den Hervorgang des Heiligen Geistes vom Sohn vorgelegt.<sup>34</sup>

Nach dieser Gesamtvorstellung wird der Bischof von Hippo im Zusammenhang mit der Zitation seiner Belege zu Gunsten des Hervorgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn dann als „herausragender Lehrer“ (*doctor egregius*) charakterisiert.<sup>35</sup>

Was ergibt nun die Spurensuche nach A. im Werk des Havelbergers im Einzelnen? Auf welche Stellen bei A. bezieht sich der Prämonstratenser? Wir gliedern unsere Antwort, wie schon angemerkt, nach dem Grad der Gewissheit, mit der wir Anselms Bezugnahme auf A. feststellen können. Die höchste Gewissheit einer Bezugnahme auf den Bischof von Hippo bieten die ihm namentlich zugeschriebenen Sätze aus seinem Werk. Aber hier sind sofort zwei Kategorien von Zitationen zu unterscheiden: Zitationen aus echten A.-Werken und solche aus Werken, die ihm zur Zeit Anselms zugeschrieben wurden, aber, wie wir heute wissen, aus der Feder anderer Autoren stammen. In der Intention des Prämonstratensers besteht zwar kein Unterschied zwischen den beiden Textsorten, für uns freilich schon.

Beginnen wir mit den echten, A. ausdrücklich zugeschriebenen Zeugnissen. Sie befinden sich im zweiten Buch gegen Ende der langen Diskussion zwischen den beiden Kontrahenten über den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn.<sup>36</sup> Zuvor ist man, wie vorher abgesprochen, schon die drei *loci* ‚theologische Vernunft‘, ‚Heilige Schrift‘, ‚Konzilien‘ durchgeführt. Anselm zitiert nun im Rahmen der ‚Väterzeugnisse‘ – nach dem Zeugnis des Hieronymus, tatsächlich eines Pseudo-Hieronymus – sieben echte A.-Texte. Sie stammen aber nicht, wie Anselm behauptet, alle aus trin. Tatsächlich ist der zweite einem anderen Werk A.s entnommen. Der erste echte A.-Text lautet:

Nicht umsonst wird in dieser Dreiheit nur der Sohn Wort Gottes genannt und nur der Heilige Geist Gabe Gottes und nur Gott Vater der, von dem das Wort gezeugt ist und von dem der Heilige Geist hauptsächlich ausgeht.<sup>37</sup>

Das nächste Zeugnis zu Gunsten der These des Hervorgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn stammt aus *De verbis Domini*. Es lautet: Der Heilige Geist geht hauptsächlich von dem aus, von dem der Sohn geboren wurde.<sup>38</sup>

Das dritte Zeugnis<sup>39</sup> stammt wie die folgenden vier<sup>40</sup> wiederum aus trin.:

<sup>34</sup> Anticimenon II,24; 128.

<sup>35</sup> Anticimenon II,25; 130.

<sup>36</sup> Anticimenon II,25, 130 f.

<sup>37</sup> trin. 15,17,29; CChr.SL 50A, 503,54–57..

<sup>38</sup> s. 71,16,26; PL 38, 459.

<sup>39</sup> trin. 15,17,29; CChr.SL 50A, 503,57–504,62.

<sup>40</sup> „Wie die Zeugung vom Vater ohne irgendeine Veränderung der Natur dem Sohn ein Wesen ohne zeitlichen Anfang gewährte, so gewährte das Hervorgehen aus beiden ohne irgendeine Veränderung der Natur dem Heiligen Geist ein Wesen ohne irgendeinen zeitlichen Anfang“ (trin. 15,47; CChr.SL 50A, 528,103–106). – „Der Sohn ist vom Vater geboren und der Heilige Geist hauptsächlich vom Vater, und er ging, weil dieser es ohne einen Zeitabstand gewährte,

Ich habe deswegen „hauptsächlich“ hinzugefügt, weil wir finden, dass der Heilige Geist auch vom Sohn ausgeht. Doch auch das gab ihm, dem noch nicht Existierenden und noch nicht Habenden, der Vater, doch was auch immer er dem eingeborenen Wort gab, gab er durch Zeugen. So also zeugte er ihn, dass auch aus ihm das gemeinsame Gut hervorging.

Es stellt sich die Frage, ob der Prämonstratenser diese Texte selbst aus A.s *De trinitate* zusammengestellt oder ob er sie insgesamt oder zumindest zum Teil aus einer Vorlage übernommen hat. Da Anselm auch an anderen Stellen aus Abaelards *Theologia scholarum* Texte entlehnt hat, wird man sehr schnell fündig: Zumindest die ersten drei Zeugnisse zu Gunsten des Hervorgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn, übrigens zusammen mit den aus Hieronymus zitierten, hat er von Abaelard abgeschrieben.<sup>41</sup>

In der Meinung, A. selbst zu zitieren, beruft sich Anselm, wie erwähnt, auch auf Werke, die dem Kirchenvater damals irrtümlich zugeschrieben wurden. Zu diesen *Pseudepigraphica* gehören drei Belege aus den heute dem sogenannten Ambrosiaster zugeschriebenen ‚Fragen zum Alten und Neuen Testament‘. Bemüht werden die Zitate aus diesem Werk zum Beleg dafür, dass der Heilige Geist nicht Dritter an Würde ist, sondern Dritter in der Zählung der (gleichwürdigen) Personen. Das erste Zitat aus dem Ambrosiaster lautet:

Nach Gott Vater wollte der Teufel Gott genannt werden, was er bis heute erstrebt, obwohl ihm die Sache durchaus nicht gelingen sollte, sondern hier der Sohn Gottes ist, der nach Gott Vater der Zweite ist, nicht der Natur nach, sondern der Reihenfolge nach.<sup>42</sup>

Die beiden anderen Zitate aus denselben ‚Fragen und Antworten‘ haben dasselbe Beweisziel.<sup>43</sup>

Im selben Kapitel und inhaltlichen Zusammenhang<sup>44</sup> bringt Anselm noch ein kurzes Zeugnis des „Bischofs der Stadt Hippo und herausragenden Lehrers“ A. aus einem Brief an Orosius.<sup>45</sup> Es ist zwar kein echter Brief A.s an Orosius überliefert, aber es gibt

---

gemeinsam von beiden hervor“ (ebd. 529,113–115). – „Der Heilige Geist wurde nicht von beiden geboren, sondern er ging von beiden als Geist beider hervor“ (ebd. 529,117 f.). – „Wir können also nicht sagen, dass der Heilige Geist kein Leben sei, da der Vater Leben ist, da der Sohn Leben ist. Wie deswegen der Vater, da er das Leben in sich hat, es auch dem Sohn gab, es in sich zu haben, so gab er es dem Sohn auch, dass Leben aus ihm hervorgeht, so wie es aus ihm [sc. dem Vater] hervorgeht“ (ebd. 530,32–36).

<sup>41</sup> *Theologia scholarum* II, 163; CChr.CM 13, 486,2357– 487,2366.

<sup>42</sup> Anticimenon II,7; 90 (Ambrosia er, Quaestiones 113; CSEL 50, 301,11–14)

<sup>43</sup> Anticimenon II,7; 90: „Der Heilige Geist ist der Dritte der Reihenfolge, nicht der Natur, nicht der Stufe, nicht der Gottheit, so ist auch der danach folgende Heilige Geist nicht ungleich, sondern gleich auf Grund der Gottheit seiner Substanz“ (Ambrosiaster, Quaestiones 125; CSEL 50, 391,26–392,3) – Anticimenon II,7; 91: „Der Sohn unterscheidet sich in nichts vom Vater, ganz und gar nicht unterscheidet er sich in der Substanz, denn er ist wahrer Sohn. Er unterscheidet sich jedoch in der Ursache beziehungsweise in der Reihenfolge, denn alle Macht im Sohn ist vom Vater, und wenn der Sohn in der Substanz nicht geringer ist, so ist der Vater doch größer an Vollmacht, bezeugt es doch der Herr selbst, wenn er sagt: ‚Wenn ihr mich lieben würdet, dann würdet ihr euch freuen, denn ich gehe zum Vater, denn der Vater ist größer als ich‘ (Joh 14,28). Der Apostel Paulus hielt sich an diese Maßgabe, wenn er schreibt: ‚Einer ist Gott Vater, aus dem alles und wir in ihm, und einer der Herr Jesus, durch den alles und wir durch ihn‘ (1 Kor 8,6), sodass der Erste in der Reihenfolge derjenige ist, aus dem alles ist, der Zweite, durch den alles ist, der Dritte, in dem alles ist. Und auf dass keiner von ihnen aus niedriger Abkunft ist, wurden sie alle in einer Einheit als Gott bezeichnet, sagt doch der Apostel: ‚Weil also alles aus ihm und durch ihn und in ihm ist, so sei ihm Ehre auf alle Zeit‘“ (Röm 11,36) (Ambrosiaster, Quaestiones 122; CSEL 50, 373,24–374,11).

<sup>44</sup> Anticimenon II,7; 90.

<sup>45</sup> Das Zeugnis lautet: „Und der Geist des Herrn schwebte über den Wassern, welcher die dritte Person in der Dreiheit ist.“

einen pseudo-augustinischen *Dialogus*, in dem sich der erste Teil des Zitats befindet<sup>46</sup>, der zweite Teil klingt in einer Predigt des Bischofs von Hippo an<sup>47</sup>.

Eine dritte Weise, in der Anselm sich auf A. bezieht, besteht darin, dass er sicher beziehungsweise mit höchster Wahrscheinlichkeit entweder A. unmittelbar ausschreibt oder eine Quelle benutzt, die ihrerseits den Bischof von Hippo zitiert. Ein erstes solches nicht angezeigtes und ausgewiesenes A.-Zitat kommt ausgerechnet in einem Redebeitrag des Nicetas, also des griechischen Dialogpartners vor und ist eines der Argumente für den fiktiven Charakter des Dialogs der beiden Kontrahenten. Im Kontext geht es um maßvolles Debattieren, um die Vermeidung unbegründeter Behauptungen. Die die nicht gekennzeichnete ‚Anleihe‘ aus A.s bapt. lautet:

Denn wir sind Menschen, und es ist daher eine menschliche Versuchung, eine Sache anders zu sehen, als sie sich in Wirklichkeit verhält. Eine teuflische Anmaßung ist es, allzu sehr an seiner eigenen Meinung festzuhalten oder bis zu dem Punkt auf Meinungen, die besser sind, mit scheelem Blick zu schauen, dass man das Sakrileg begeht, die Gemeinschaft zu spalten beziehungsweise ein Schisma oder eine Häresie zu begründen. Vollkommenheit der Engel ist es, die Dinge nicht anders zu sehen, als sie sich in Wirklichkeit verhalten. Weil wir also Menschen sind [...].<sup>48</sup>

Die beiden anderen ‚Anleihen‘ sind erheblich kürzer, dürften aber genau so wenig wie die erste durch bloßen Zufall zu erklären sein. Auch die zweite nicht ausgewiesene ‚Anleihe‘ befindet sich ausgerechnet wieder in einem Redebeitrag des griechischen Gesprächspartners. Niketas verwendet hier die aus bapt. 2,8,13 stammende Junktur *lectulus auctoritatis*, um das Festhalten der Griechen an ihren Riten und Überlieferungen zu kennzeichnen – ganz im Gegensatz zu ihrer Verwendung bei A., der damit das Festhalten Cyprians an der alten Überlieferung milde kritisiert.<sup>49</sup> Da der ganze Passus offensichtlich fiktiv ist, also dem griechischen Partner in den Mund gelegt wird, kritisiert Anselm indirekt mit dieser ‚Anleihe‘ bei A. das Festhalten der Griechen an ihren überkommenen Riten und Gewohnheiten.

Die dritte, sichere, nicht ausgewiesene ‚Anleihe‘ stammt aus A.s *Contra epistolam Manichaei*. Anselm vergleicht hier den von der römischen Kirche abweichenden Messritus der Griechen mit dem Opferritus der Manichäer, die sich von der Kirche getrennt haben. Der betreffende Passus lautet:

[Wie die Manichäer ...] in jener Befehlsfeier den Tag, an dem Mani getötet wurde, anstelle des Paschas begingen, eine fünfstufige Bühne beziehungsweise einen Altar einrichteten, ihn mit kostbaren Leintüchern schmückten, offen und den Betern gegenüber hinstellten und mit großen Ehrenerweisungen versahen[, so habt ihr jetzt im Osten einen eigenen Ritus zum Opfern ...].<sup>50</sup>

Eine vierte Weise, sich auf A. zu beziehen, sehen wir in den zahlreichen Stellen, in denen Anselm Ausdrücke verwendet beziehungsweise Gedanken anklängen lässt, die für A. typisch sind, wo aber ein Nachweis, dass der Prämonstratenser sich auf die betreffende Stelle bezieht, entweder sehr schwer oder überhaupt unmöglich ist. Weil die Bezugnahme

<sup>46</sup> *Dialogus*, qu. 22; PL 40, 733–759, hier 740.

<sup>47</sup> s. 8,17; CChr.SL 41, 441: „nomen tamen proprium hoc spiritus accepit, ut tertia in trinitate persona sanctus spiritus diceretur“.

<sup>48</sup> *Anticimenon* II,21; 117 f. (Augustinus, bapt. 2,5,6; Ausg. *Sieben*, 117 f.).

<sup>49</sup> *Anticimenon* III,3; 140: „Uns ist es lieber, an dem, was unsere Vorfahren erfunden und eingerichtet haben, festzuhalten, es zu verteidigen und uns im Bett einer so großen Autorität erschöpft niederzulegen, als durch weiteres Suchen Gewohnheiten zu missbilligen und uns abzumühen, Neues zu finden.“ Vgl. Augustinus, bapt. 2,8,13; Ausg. *Sieben*, 125–127: „Doch da dem des Suchens Müden [sc. Cyprian] die Autorität des vorausgegangenen [...] Konzils den Rücken stärkte, wollte er lieber das von seinen Vorgängern angeblich Aufgefundene verteidigen, als sich selbst beim Suchen weiter abzumühen. Am Ende seines Briefes an Quintus zeigt er in der Tat, auf welchem Bett er sozusagen erschöpft Ruhe fand, auf dem der Autorität.“

<sup>50</sup> *Anticimenon* III,12; 157 (*Augustinus*, c.ep.Man. 8,9; CSEL 25/1, 202,11–14).

auf den Bischof von Hippo hier nur möglich, aber nicht sicher ist, begnügen wir uns mit einer knappen Aufzählung der Stellen.

Im Prolog wird Adam als Anfang der Kirche genannt, das ist gut augustinisch.<sup>51</sup> Wenn im *ersten* Buch die Periodisierung der biblischen Geschichte erwähnt wird, so kann das an einem Passus in *De trinitate* orientiert sein<sup>52</sup>; wenn von „falschen Brüdern“ die Rede ist, dann kann das auf den Psalmenkommentar zurückgehen<sup>53</sup>; wenn der Teufel als „Haupt der Sünder“ bezeichnet wird, dann kann das von ebendort inspiriert sein<sup>54</sup>; wenn es heißt, der Feigenbaum bedeute im Evangelium die Synagoge, dann kann das Anselm ebenfalls dort gefunden haben<sup>55</sup>.

Auch an nicht wenigen Stellen des *zweiten* Buches könnte A. Pate gestanden haben, so, wenn es heißt, die Werke der Dreiheit könnten nicht voneinander getrennt werden<sup>56</sup>, wenn Anselm Joh 8,25 übersetzt: „Ich bin das Prinzip“<sup>57</sup>, wenn der Heilige Geist als beider Eintracht, die des Vaters und des Sohnes, bestimmt wird<sup>58</sup>, wenn Anselm Jes 48,12f. auf den Sohn hin auslegt<sup>59</sup>, wenn er vor Rechthaberei bei der Auslegung der Hl. Schrift warnt<sup>60</sup>, wenn er Apg 2,4 auf die Nächsten- und Gottesliebe auslegt<sup>61</sup>, wenn er referiert, das bewusste Nichtwissen sei die höchste Weisheit<sup>62</sup>, wenn er den Heiligen Geist als die Liebe des Vaters und des Sohnes, als die Verbindung zwischen beiden bezeichnet<sup>63</sup>, wenn er behauptet, es habe die Liebe Gottes nicht, wer die Kirche nicht liebe<sup>64</sup>.

Im *dritten* Buch kommen solch typisch augustinische Wendungen und Gedanken seltener vor. Aber es gibt sie. Hier behauptet Anselm, dass die Vernunft und die Wahrheit die Gewohnheit allezeit ausschließen<sup>65</sup>, und dass Häretiker wie dreckige Frösche sind<sup>66</sup>. Hier bezeichnet er Petrus als *ianitor coeli*<sup>67</sup>, hier verwendet er die von Cyprian stammende, bei A. öfter vorkommende Formel ‚Altar gegen Altar‘ aufstellen<sup>68</sup>, hier erwähnt er die ebenfalls schon von Cyprian stammende und von A. wiederholte Lehre, dass es den Bischöfen geziemt, nicht nur zu lehren, sondern auch zu lernen<sup>69</sup>.

Überblicken wir das *Anticimenon* nun zum Schluss unserer Spurensuche nach A. als Ganzes, so stellen wir fest, dass Anselm zwar an einigen wichtigen Stellen seines Werkes, vor allem im Zusammenhang mit der Filioque-Problematik, ausschlaggebende und trefende Texte aus A. vorlegt, dass er sich aber ebenso auf andere Kirchenväter stützt, von denen er auf Grund der von ihm benutzten *Pseudepigraphica* annimmt, dass sie wie A. den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn bezeugen. A. erscheint in seinen Augen also kaum als der Haupt- und Kronzeuge für die genannte Lehre. Weiter konnten wir feststellen, dass der Prämonstratenser an einigen wenigen Stellen A. ohne nähere Kennzeichnung einfach abgeschrieben hat. Da diese Stellen zufällig gefunden wurden, besteht der Verdacht, dass eine systematische Überprüfung des *Anticimenon* nach solchen ‚Anleihen‘ noch ein umfangreicheres Ergebnis zu Tage fördern würde. An

<sup>51</sup> Anticimenon, prolog; 45. Vgl. *Augustinus*, en.Ps 61,6; CChr.SL 39, 777,49.

<sup>52</sup> Anticimenon I,3; 51. Vgl. *Augustinus*, trin. 4,7; CChr.SL 50, 169 f.

<sup>53</sup> Anticimenon I,10; 61. Vgl. *Augustinus*, en.Ps 132,4; CChr.SL 40, 1928,1–6.

<sup>54</sup> Anticimenon I,10; 68. Vgl. *Augustinus*, en.Ps 139,7; CChr.SL 40,2016.

<sup>55</sup> Anticimenon I,12; 70. Vgl. *Augustinus*, en.Ps 31,9; CChr.SL 38, 231 f.

<sup>56</sup> Anticimenon I,2; 81. Vgl. *Augustinus*, ench. 38; CChr.SL 46, 71,21 f.

<sup>57</sup> Anticimenon II,2; 81. Vgl. *Augustinus*, c.Max. II,17,4; FC 28, 358.

<sup>58</sup> Anticimenon II,7; 83. Vgl. *Augustinus*, trin. 15,37; CChr.SL 50A, 513,140.

<sup>59</sup> Anticimenon II,8; 92. Vgl. *Augustinus*, c.Max. 2,20,4; FC 48, 372.

<sup>60</sup> Anticimenon II,14; 102. Vgl. *Augustinus*, conf. 12,25,34; CChr.SL 27, 235,12 f.

<sup>61</sup> Anticimenon II,15; 105. Vgl. *Augustinus*, trin. 15,45; CChr.SL 50A, 525

<sup>62</sup> Anticimenon II,21; 117. Vgl. *Augustinus*, conf. 5,10,19; CChr.SL 27, 68,25 f.

<sup>63</sup> Anticimenon II,23; 124. Vgl. *Augustinus*, trin. VI,5,7; CChr.SL 50A, 235,16–20.

<sup>64</sup> Anticimenon II,27; 135. Vgl. *Augustinus*, bap. 5,26,37; FC 28, 292.

<sup>65</sup> Anticimenon III,4; 140. Vgl. *Augustinus*, bap. 3,6,9; FC 28, 126.

<sup>66</sup> Anticimenon III,6; 145. Vgl. *Augustinus*, s. 8,5; CChr.SL 41, 84,135.

<sup>67</sup> Anticimenon III,10; 153. Vgl. *Augustinus*, ep. 36,21; CSEL 34/2, 50,9.

<sup>68</sup> Anticimenon III,12; 157. Vgl. *Augustinus*, Cresc. II,1,2; FC 30, 125 und Cresc. IV,7,8; ebd. 371.

<sup>69</sup> Anticimenon III,15; 168. Vgl. *Augustinus*, bap. 5,26,37; FC 28, 292.

einigen anderen Stellen könnten bestimmte Gedanken und Wendungen seines Textes aus A.s Werken übernommen sein. Sicher aufzeigen und beweisen aber kann man das nicht. Es ist sogar eher anzunehmen, dass der Prämonstratenser augustinische Gedanken und Formeln verwendet, die zu seiner Zeit einfach gang und gäbe waren. Zu den genannten expliziten sicheren beziehungsweise möglichen Spuren A.s im *Anticimenon* des Anselm von Havelberg ist natürlich noch seine universale implizite Gegenwart in diesem Werk hinzuzurechnen, auf die *Willemien Otten* im hier vorliegenden OGHRA für diese Periode von ca. 700–1200 hingewiesen hat.

## Summary

What has been the historical influence exercised by Augustine, the most influential of the Latin Church Fathers? An answer to this question, already given by the 1999 encyclopedia, *Augustine through the Ages*, published by A. D. Fitzgerald, is now given even more comprehensively by *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (= OGHRA) to which more than 400 – in part internationally known – specialists from 20 countries have contributed. The principal editor of these ca. 600 articles is the Oxford Professor Karla Pollmann. The article describes this mammoth project and adds to it a small additional „building block.“

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

## ABHANDLUNGEN

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

*Dietrich Böhlen 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*  
Excerpta concilio. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

*Matzina 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 aktuellen *quaestio 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 3 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Helmut Hoving*

Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse 321

*Helmut Jakob Deibl / Sebastian Pittl*

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums.  
Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform 336

*Roman Beck*

Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung  
des Transparenzregulativs für die Grundlage  
zwischenmenschlicher Interaktionen 366

## BEITRÄGE

*Franz-Josef Bormann*

Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung  
mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe 389

*Hermann-Josef Sieben SJ*

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA).  
Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen 400

*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. HELMUT HOPING

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Institut für Systematische Theologie  
Platz der Universität 3  
79098 Freiburg i. Br.  
helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de

HELMUT JAKOB DEIBL

Katholisch-Theologische Fakultät der  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8–10  
A–1010 Wien  
Österreich  
helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

SEBASTIAN PITTL

Institut für Weltkirche und Mission  
Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
sebastian.pittl@univie.ac.at

DR. ROMAN BECK

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

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Moraltheologie  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstraße 12  
72076 Tübingen  
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

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

Die im Heft verwendeten 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](http://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 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz: Röser MEDIA, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Halbierte Wirklichkeit*. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 340 S., ISBN 978-3-7666-1721-7.

Für die gegenwärtige geistige Großwetterlage ist nach Mutschler (= M.) eine „Verbindung von wissenschaftlichem Scharfsinn und ideologischer Verblendung“ (12 f.) charakteristisch, die dazu führe, dass derzeit eine erdrückende Phalanx von Intellektuellen eine Orientierung an den in ihren Augen nicht genug zu lobenden Naturwissenschaften mit einem „außerordentlich sim eltanschaulichen] Materialismus“ (13) verbindet. Woher kommt es, so fragt M., dass sich „hochangesehene Wissenschaftler oder auch Philosophen derart unter Niveau begeben“ (13)? Nach M. sind sie von Motiven gesteuert, die zwar nicht religiös, aber insofern dem Religiösen verwandt sind, als sie „auf die Einheit aller Dinge zielen, die sie monistisch fassen“ (14). Der materialistische Monist, so schreibt er, erkenne hinter dem bunten Wechsel der Erscheinungen ein Identisches mit klar erkennbaren Eigenschaften. Das Reale sei für ihn „Materie und nichts als Materie“ (ebd.), deren Eigenschaften seien nichts anderes als der blinde Zufall und die Notwendigkeit ebenso blinder Naturgesetze. Der Materialist wisse „ein für alle Mal, woran er mit sich und mit der Welt dran ist“ (ebd.). Er erspare sich „das Bodenlose des Glaubens, die Kontingenz des Wissens, den bohrenden Zweifel, die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Erfahrung“ (ebd.). Der materialistische Seinsbestand, von dem er ausgeht, trägt und bestimmt in einem monistischen Sinne „alle höheren Formen, Bewusstsein, Moral und Kultur eingeschlossen“ (ebd.). Selbst die verschwenderische Fülle des Lebendigen reduziert sich für ihn auf ein einziges Prinzip. Für Richard Dawkins etwa sind Lebewesen nichts anders als „blind programmierte Denkmaschinen“ (ebd.). Eine eigene Substanz oder Bedeutung kommt ihnen nicht zu, sondern sie gehen darin auf, rein funktional fürs Überleben programmiert zu sein. Einen Unterschied zwischen technischen Artefakten und Lebewesen sieht Dawkins nicht.

Im Streit um den Materialismus geht es also um unser Wirklichkeitsverständnis, bei dem wir in der Regel von zwei Versionen von Wirklichkeit ausgehen, die aus den korrespondierenden Quellen gespeist werden, nämlich von Wissenschaft und Lebenswelt. Ist die Lebenswelt durch Sinnperspektiven charakterisiert, konkret „durch ein System von Zielen, Werten und Zwecken, die meist normativ geregelt sind“ (22), so arbeitet die wissenschaftliche Version der Welt mit „neutralen Kausalitätsrelationen“ (ebd.). Wenn man die wissenschaftliche Version der Welt für das Eigentliche hält, dann degeneriert die Lebenswelt zu einem bloßen Oberflächenphänomen, sie wird, wie M. formuliert, „zum wesenlosen Dampf auf dem Gewässer des Realen“ (ebd.) und ist nichts Eigenständiges und Substantielles mehr. In diesem Fall sind materialistische Konsequenzen nach M. unausweichlich. Die Differenz beider Wirklichkeitsversionen ist nach M. deutlich. Unsere lebenswärtlichen Erfahrungen sind stets qualitativ bestimmt, sie erschließen sich nur in einer Perspektive des Betroffenseins. Blenden wir diese Betroffenheitsperspektive aus und beschränken uns auf die naturwissenschaftliche Beobachterperspektive, dann ist „eine radikale Ausdünnung unseres Weltbezugs“ (23) die Folge, da die Naturwissenschaft keine intrinsischen Werte kennt, die den Dingen als solchen anhaften. M. macht gegen eine solche Vereinseitigung Front und geht davon aus, „dass sich Wissenschaft und Lebenswelt wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse verhalten, die diese Figur allererst aufspannen“ (22). Ebenso wendet er sich gegen eine pragmatische Auffassung von Wissenschaft als unvollständige Fortsetzung von lebensweltlicher Praxis, weil es auch in diesem Falle zu einer Verkürzung unseres Weltverständnisses kommt. M. räumt durchaus ein, dass sich dem Physiker, je weiter seine Wissenschaft fortschreitet, die materielle Substanz in reines Werden oder in rein relationale Strukturen auflöst. Was wir im Alltag als feste Substanzen wahrnehmen, sind nunmehr nichts als Bündel von Ereignissen, die sich zufällig zusammenballen, so wie Wassermoleküle in der Luft, die zufällige Wolkenformationen bilden, ohne dass wir deshalb glauben, Wolken würden im eigentlichen Sinne existieren. Sie sind

vielmehr nichts als Moleküle und keine Substanzen eigentlichen Rechts. Es ist nach M. aber fraglich, ob wir eine solche regionale Ontologie einfach verallgemeinern dürfen, um sie auf den Mesokosmos oder gar auf die gesamte Kultur zu übertragen.

M. erinnert in diesem Zusammenhang auch daran, dass Philosophen der natürlichen Sprache wie Strawson und Lowe die klassische aristotelische Substanzenontologie reformuliert haben, weil sie der Überzeugung waren, dass unsere Sprache mit ihrem Verständigungspotenzial zusammenbrechen würde, wenn man auf Substanzkategorie verzichtete würde. Denn es wäre in diesem Fall nicht nur so, dass der Physiker sein experimentelles Handeln nicht mehr verstehen würde; auch die Kompetenz, sinnvolle Sätze über die Welt zu formulieren, würde insgesamt außer Kraft gesetzt, sodass unsere soziale Welt mit ihren Identitätsunterstellungen zusammenbrechen würde. Neben der Substanzenontologie verteidigt M. auch die aristotelische Vermittlung von Geist und Materie, denn unsere lebensweltliche Erfahrung widerspricht s. E. sowohl dem Substanzdualismus als auch dem Materialismus. Niemand erfahre sich nämlich „als aufgespalten in eine geistige und in eine davon unabhängige materielle Substanz, noch nehmen wir uns als einen materiellen Klotz wahr, der fiktive Geisteswolken verströmt“ (36). Wir sind vielmehr „eine psychosomatische Einheit mit zwei Aspekten“ (ebd.), nämlich dem Formaspekt und dem Materiaspekt. Die Form als das Geistige ist dabei kein Was, sondern ein Wodurch. M. spricht von einer fatalen Neigung, die heute besteht, den Geist als Ding hinter den Dingen zu suchen, und hält demgegenüber fest, der Geist sei „kein Ding hinter den Dingen, sondern die Art der Dinge zu sein“ (37). Man sollte nach M. verschiedene Seinsweisen zulassen. Ein Mensch ist nämlich auf andere Weise als ein Stein oder ein Tisch. M. plädiert also für eine Weltauffassung, die pluralistisch und nicht monistisch ist. Die Identität der Dinge liegt zudem nicht etwa in ihrer Materie, sondern in ihrer Form, wobei für die Formen gilt, dass sie auf verschiedenem Niveau liegen.

Diese Verteidigung zentraler Intuitionen Aristoteles' verbindet sich bei M. mit seiner Kritik dreier Prinzipien, die er als Prinzipien des Materialismus bezeichnet, nämlich erstens des Materieprinzips, zweitens des Supervenienzprinzips und drittens des Prinzips der kausalen Geschlossenheit der Welt. Das erste Prinzip betrifft „den seinshaften Grund aller Dinge“, das zweite Prinzip „den statischen Aufbau, also das Verhältnis verschiedener Organisationsebenen“, und das dritte „die Dynamik, also das Werden insgesamt“ (46). Zum ersten Prinzip merkt M. an, selbst die besten Physiker könnten sich nicht darüber einigen, welche Ontologie man der Physik zugrundelegen solle. Vor allem aber hält er es für bemerkenswert, dass kein einziger Physiker das ontologische Substrat der Physik mit der Materie identifiziert, was aber doch zweifellos geschehen müsste, wenn der Materialismus wahr sein sollte und die Physik zuständig wäre für den Materiebegriff. In diesem Falle müssten doch die Physiker, wie M. formuliert, „hinabzoomen können in die Tiefen der Natur, um ein letztes Substrat, genannt Materie, zu finden, auf dem alles aufruht“ (67). Aber sie finden dort, wie M. hinzufügt, „offenbar nichts Bestimmtes, sondern lediglich das Unbestimmte“ (67) und kommen damit zu einer Einsicht, die Aristoteles schon vor über 2000 Jahren vorweggenommen hat, als er die *materia prima* als das Unbestimmte bezeichnete. Das zweite Prinzip bringt nach M. „die Intuition zum Ausdruck, dass die Welt von unten her getragen wird“ (46). Der Unterschied zwischen den Vertretern eines marxistischen Materialismus und heutigen Materialisten besteht darin, „dass sie als materielle Basis nicht mehr die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Stoff, also die Arbeit, annehmen, sondern sie setzen eine materielle Basis, wie sie ihrer Meinung nach die Physik beschreibt, und glauben dann, dass diese Basis alle höheren Stufen hinreichend festlegt“ (79). Das Problem der Argumentation mit Supervenienzrelationen verdeutlicht M. wie folgt: Wenn der Geist auf den Neuronen im Gehirn superveniert und die Neuronen auf den darin enthaltenen Atomen, dann superveniert auch der Geist auf den Atomen des Gehirns. Das wirft aber sofort die Frage nach einem drohenden *regressus in infinitum*, denn wenn eine Hierarchie von Supervenienzrelationen überhaupt eine Basis haben soll, dann ist es notwendig, dass es eine letztgültige materielle Basis gibt, auf der alles aufruht. Da nun aber eine solche letztgültige Basis aus der Physik nicht abgeleitet werden kann, legt sich nach M. die Vermutung nahe, dass der Materialist seine weltanschaulichen Bedürfnisse in die Physik hineinprojiziert. Bei Licht besehen stammen also die materialistischen Intuitionen nicht aus der Wissenschaft, sondern es handelt sich hier

um lebensweltliche Intuitionen. Wie wir mit beiden Beinen auf der Erde stehen und ihre Verlässlichkeit eine Urerfahrung materieller Stimmigkeit ist, so glaube der Materialist an „eine nichtrelativierbare ontologische Basis in den Tiefen der Materie“ (92).

Für das dritte Prinzip, das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt, gilt ohne Zweifel, dass ihm in der materialistischen Weltsicht eine fundamentale Bedeutung zukommt. Denn es trägt hier, wie M. formuliert, „die Hauptlast einer Einheit der Welt“ (93). Die Kausalität stellt gewissermaßen den ‚Zement des Universums‘ dar. Die Einheit der Welt kann man sich natürlich unterschiedlich vorstellen, etwa als Einheit des göttlichen Willens, der alles zu einem guten Ende führt, als spirituelle Einheit eines apersonalen, kosmischen Prinzips, als Einheit des Seins oder als Einheit einer physischen Weltformel, und es ist auch keine Frage, dass ein solches Einheitsdenken einer tiefen Sehnsucht des Menschen entspricht. Wenn der Materialist die Einheit der Welt auf den Zement der Kausalität zurückführt, dann übersieht er nach M., dass Kausalität keine Totalitätskategorie ist, die das Seiende en bloc und en detail zutreffend beschreibt, sondern dass wir in unterschiedlichen Zusammenhängen mit ganz unterschiedlichen Kausalitätsbegriffen arbeiten. Die Kausalität ist also kein ontologischer Kitt, der alles zusammenhält, sondern eher einem Werkzeugkasten vergleichbar, dem wir je nach zu lösender Aufgabe mal einen Hammer, eine Zange oder einen Schraubstock entnehmen, also, wie M. dieses Bild interpretiert, „ein multiples Instrument des Begreifens“ (96). Der fundamentalste Einwand gegen das Kausalprinzip ist nach M. ein erkenntnistheoretischer. Er macht geltend: Wenn dieses Prinzip begründbar wäre, dann müssten wir die Welt erkennen, wie sie an sich ist, d. h., „unsere Subjektivität dürfte nichts zum Erkennen beitragen und diese vorgeblich rein objektive Erkenntnis würde uns des Weiteren durch die Naturwissenschaft zuteil“ (ebd.). Leitend ist hier für das Erkennen die Vorstellung einer „Kamera, die ein Abbild der Außenwelt hervorbringt, in sich aber rein passiv bleibt und daher nichts zum Abgebildeten hinzufügt“ (97). Bekanntlich hat Kant eine andere Sicht des Erkenntnisproblems entwickelt, und dieser Sicht schließt sich auch M. insoweit an, als er Erkennen nicht als bloß passives Abbilden begreift, sondern als aktives Interpretieren versteht. Erkennen ist also für Kant nicht denkbar ohne konstitutive Subjektleistungen. Nach M. gibt es auch keine guten Gründe dafür, dass die Naturwissenschaft ohne solche Subjektleistungen denkbar ist. M. nennt aber auch einen gravierenden ontologischen Einwand, der gegen das materialistische Verständnis des Kausalitätsprinzips spricht, der so lautet: „Soll nämlich die Wirkung mit Notwendigkeit aus einer Ursache hervorgehen, die verschiedene Teilursachen in sich einschließt, dann müssten wir eigentlich das ganze Universum berücksichtigen, da ja im Grenzfall alles mit allem wechselwirkt“ (101). Bereits vor hundert Jahren hat B. Russell auf dieses Problem aufmerksam gemacht, als er zu bedenken gab, dass, wenn der Schluss von der Ursache auf die Wirkung zwingend sein sollte, diese offenbar die Ursache für das ganze Universum theoretisch enthalten müsste, was freilich unmöglich ist. Für praktische Zwecke sei dies aber auch nicht erforderlich. Dies bedeutet nach M., dass das Kausalprinzip sich nur pragmatisch, nicht aber streng theoretisch rechtfertigen lässt, was aber erforderlich wäre, wenn es in seiner ontologischen Lesart gültig sein sollte. M. resümiert: Das Kausalprinzip hat den Charakter einer Forschungsmaxime, und wenn man es so versteht, hat es zweifellos „eine enge Verbindung mit dem naturwissenschaftlichen Weltzugriff, aber keine, die sich im ontologischen Sinne deuten ließe“ (102). Im Übrigen ist M. der Meinung, dass, wenn man die materialistische Literatur hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs durchforste, man entdecke, dass dieser Begriff noch vielfältiger sei als der Begriff der Materie in der Physik. So sei es schon unklar, was die Relate der Kausalitätsrelation eigentlich sind: Dinge, Personen, Ereignisse oder Fakten. Weiterhin könne man etwa fragen: „Sind Ursachen für Wirkungen nur notwendig [oder] hinreichend oder beides? Müssen Ursache und Wirkung durch ein Gesetz verbunden sein oder gibt es auch singuläre Arten von Kausalität? Und wenn sie durch ein Gesetz verbunden sein sollen, muss dieses Gesetz deterministisch sein oder genügt auch ein statistisches? [...] Ist Handlungskausalität verschieden von Naturkausalität oder dasselbe? Sind Finalursache nur eine Teilklasse von Wirkursachen oder nicht“ (106)? Im Ganzen haben wir nach M. beim Kausalitätsbegriff dasselbe Resultat wie beim Materiebegriff. So wie Materie kein Binnenbegriff der Physik ist, so ist auch Kausalität in den physikalischen Formeln nicht enthalten. Faktisch ist das Kausalprinzip nichts anderes als „die materialistische

Transposition des Satzes vom zureichenden Grund, der für unsere Vernunft eine Art von Apriori darstellt“ (127).

Wenn man die drei Dogmen des Materialismus unterschreibt, dass es erstens eine letzte unhintergehbare materielle Basis gibt, zweitens eine kausale Geschlossenheit der Welt und drittens das Supervenienzprinzip in Geltung ist, dann kann es eigentlich nichts Neues in der Welt geben. Die Basis legt in diesem Fall den Überbau zwingend fest, und weil sie zeitlosen physikalischen Gesetzen genügt, geht man davon aus, dass auch der Überbau nichts Neues enthalten kann. Eine solche Sicht der Dinge widerspricht aber nach M. eklatant dem, was wir ständig erfahren. Wir sind nämlich „aus guten Gründen überzeugt davon, dass die Evolution Neues hervorbringt wie Leben, Bewusstsein, Moralität, Geschichtlichkeit und Kunst“ (131). M. betont, faktisch liege hierin für den Materialismus eine große Herausforderung, und er habe auf diese Herausforderung auch reagiert „mit den sogenannten Emergenzlehren“, die den Versuch unternehmen, „den Primat der Basis mit der Autonomie der höheren Stufen zu vereinen“ (ebd.). M. unterscheidet vier Möglichkeiten der Stellungnahme zu diesem Lösungsversuch des „Grundproblem[s] jedes Materialismus“ (ebd.). Man kann wie Beckermann als Vertreter eines strikten Materialismus das Emergenzkonzept in Bausch und Bogen verwerfen, weil in diesem Falle die physikalischen Gesetze unter bestimmten Umständen durch lokal wirkende Gesetze außer Kraft gesetzt werden müssten und damit die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs nicht mehr gewährleistet wäre. Man kann zweitens „einfach davon ausgehen, dass Natur die unableitbare, nicht weiter erklärbare Fähigkeit besitzt, Neues zu produzieren“ (ebd.), die Innovation also als *factum brutum* verstehen. Man kann drittens im Rahmen des Panpsychismus das Geistige bereits in die Fundamente der Natur hineinverlegen, so dass man sich nicht mehr zu wundern braucht, wenn es im Laufe der Zeit offen zutage tritt. Und schließlich besteht nach M. auch die Möglichkeit, den materialistischen Rahmen überhaupt aufzugeben und a) das Neue im Rahmen einer starken Metaphysik der Natur zu erklären mit Hilfe metaphysischer Großszählungen – als Beispiel nennt M. hier die Philosophien von Peirce und Whitehead – oder b) in die Theologie überwechseln.

Im ersten Fall rekurriert man nach M., wie das Beispiel Beckermanns zeigt, letztlich auf das materialistische Dogma der kausalen Geschlossenheit der Welt, an dem nicht gerüttelt werden darf. Im zweiten Fall gibt M. zu bedenken: Es klingt wie eine Ausrede, wenn sich man sich auf die Position zurückzieht, die Natur habe eben die Fähigkeit, Neues zu produzieren und diese Fähigkeit sei nicht weiter erklärbar. Zudem erinnert er daran, dass uns das Occam'sche Rasiermesser auf eine Erklärung verpflichtet, die nicht zu viele Kontingenzen enthält, die wir einfach nur hinnehmen müssen. Im Falle des Neuen sei das besonders heikel, denn es sei hier „äußerst naheliegend, das Hervorgehen des Neuen durch eine metaphysische Kraft zu erklären, die je nachdem transzendent oder immanent vorgestellt werden kann“ (143). Die Schwierigkeit, die sich im dritten Fall ergibt, liegt nach M. darin, dass man hier von einem ‚Universum voller Geiststaub‘ ausgeht. M. wendet dagegen ein, dass, wenn der Geist etwas ist, er sicherlich „kein Staub [sei], d. h. keine atomistisch zu verstehende Größe“ (147). Wenn nämlich schon die Atome ein rudimentäres Bewusstsein hätten und es keine evolutionären Sprünge in der Evolution gebe, dann müsste sich unser Bewusstsein additiv aus dem Bewusstsein der Atome zusammensetzen, was zwangsläufig die Frage aufwirft: „Lässt sich ein atomistisch zusammengesetztes Bewusstsein überhaupt denken?“ (ebd.). Was die metaphysischen Großszählungen an-geht, so wagen sie es, wie M. formuliert, „sozusagen vom Atom bis zur Trinität alles Existierende unter wenige zentrale Begriffe zu bringen“ (152). Ihr Anspruch ist ihm zufolge dieser: „Wenn wir den Reduktionismus zurückweisen, wenn wir also allen Seinsbereichen [...] das Recht geben, zu unserem Weltbild beizutragen, wenn wir Natur- und Sozialwissenschaften gleichermaßen, aber auch lebensweltliche, moralische oder ästhetische Erfahrung zulassen, dann verweist die Totalität des Existierenden auf Gott, dessen Schöpferwirksamkeit das Neue produziert“ (ebd.).

Das Problem metaphysischer Großszählungen sieht M. darin, dass sie „einen allzu großen Reichtum an Transzendentalien unterstellen“ (153 f.). Besonders deutlich wird das bei Hegel, dem M. ein eigenes Kapitel widmet. Hegel, so schreibt er, „wusste so genau Bescheid, dass er der Erfahrung oft kein Chance ließ“, und dies scheint M. generell „ein

Problem dieser Formen einer allzu ausladenden Metaphysik zu sein“ (154). Näher verdeutlicht M. die Schwierigkeit metaphysischer Größenzählungen an dem Zentralbegriff der Whitehead'schen Metaphysik ‚actual entity‘, worunter Whitehead eine dynamische Größe versteht, die nichts Seiendes bezeichnet wie die Substanzen als Träger bestimmter Eigenschaften, sondern als „substratloses Werden“ (ebd.) gedacht werden muss. Die Schwierigkeit besteht für M. in diesem Falle darin, dass die *actual entities* reichhaltige Bestimmungen darstellen, die auf alles Seiende vom Atom bis zum lieben Gott zutreffen müssen, wobei die Gefahr besteht, dass sie sowohl Gott als auch das Atom verfehlen: Gott, weil er zu eng gedacht wird, das Atom, weil ihm Bestimmungen wie Historizität, Finalität, Empfindung und Gemeinschaft zugesprochen werden, die in seinem Fall noch keine Rolle spielen können. M. selbst plädiert dafür, einen bescheideneren Weg zu einer Rechtfertigung des Gottesglaubens zu gehen über ein, wie er es nennt, „spirituelle[s] Narrativ“ (303).

Näher geht er im letzten Kapitel seiner Arbeit darauf ein, in dem „religiös-theologische Fragen explizit behandelt werden“ (21). M. ist der Überzeugung, „dass wir insbesondere unsere eigene christliche Religion heute weit unter Wert verkaufen, indem wir ihr Sinnangebot ignorieren. Mehr als ein Angebot ist es freilich nicht“ (ebd.). Denn Glaube sei „kein Wissen im Vergleich mit dem, was die Wissenschaften liefern“, vielmehr „ein beglückendes Wagnis, das zwar empfohlen, nicht aber bewiesen werden“ (ebd.) könne. Deshalb sei das letzte Kapitel auch „vom Rest des Buches durch eine Zäsur des Geltungsanspruches abgesetzt“ (ebd.). Wissenschaft und Philosophie führten uns nur bis zur Frage, und für die christliche Antwort auf diese Frage sei charakteristisch, dass sie „den riskanten Charakter einer Verheißung“ (ebd.) habe. Sie anzunehmen sei letztlich eine Sache des Vertrauens.

Unter spirituellem Narrativ versteht M. eine narrative Theologie der Natur. Wesentlich für eine solche Theologie der Natur ist, dass sie nichts beweist. Sie läuft vielmehr auf eine interne Konsistenzprüfung des Glaubens hinaus und stellt für den Außenstehenden nichts als ein Angebot dar, das er annehmen kann oder auch nicht. M. geht es darum, eine solche Theologie der Natur in einem narrativen Sinn zu skizzieren, „zum einen deshalb, weil die Bibel hauptsächlich aus Erzählungen besteht, mit wenigen Einschüben expliziter Metaphysik, zum anderen, weil auch die Materialisten letztlich ein evolutionäres Epos erzählen, da wir kaum andere Mittel haben, uns auf die Totalität des Existierenden zu beziehen“ (305). Wenn aber beide Parteien ohnehin nur Geschichten erzählen, dann läuft der Streit zwischen Christen und Materialisten nach M. letztlich auf die Frage hinaus: „Wer von uns beiden erzählt die bessere Geschichte“ (ebd.)? Was einer narrativen Theologie entgegensteht, sind ihm zufolge vor allem die unendliche Größe des Kosmos sowie die Blindheit und das machtförmige Verhalten der Lebewesen. Solche Gegebenheiten seien aber, so meint er, theologisch nur dann sperrig, wenn man Quantität über Qualität stelle. Im gegenteiligen Falle ergebe sich „eine normativ gehaltvolle Geschichte, die auf Gott hinweist“ (303). Das prinzipiell unlösbare Theodizeeproblem stehe dem zwar im Wege, aber die Abschaffung Gottes erzeuge, so meint er, ein neues, ebenso dorniges Problem, denn, atheistisch gesehen, gebe es keine Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Trotzdem auf Gerechtigkeit zu hoffen, scheint ihm daher die bessere Lösung.

Soweit einige Hinweise zu einem Buch, das gewiss hilfreich ist für die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Materialismus, der sich heute gern als Weltanschauung der Zukunft präsentiert, sich dabei aber seiner Schwächen nicht bewusst ist. M. zufolge hat der Materialismus heute keine klare Kontur mehr, denn seit 100 Jahren war er erzwungen, seine Prämissen ständig zu erweitern, was soweit geht, dass manche Materialisten mittlerweile Dogmen wie das Prinzip der kausalen Geschlossenheit, das Supervenienzprinzip oder sogar den Monismus überhaupt aufgeben.

In einem eigenen Kapitel geht M. auf die „Selbstaufhebung des Materialismus“ (236) ein. Schwächen zeigen sich auch in dessen Auseinandersetzung mit dem Christentum. M. kritisiert vor allem, dass der materialistisch geprägte Neue Atheismus sich ausschließlich auf den religiösen Fundamentalismus beschränkt. Faktisch ignorieren deren Vertreter ihm zufolge „Jahrzehnte intensiver science-and-religion-Debatte, die auf hohem Niveau geführt wird“ ebenso wie sie auch „die heutige Diskussion um die klassischen Gottesbeweise souverän ignorieren“ (296). Kurzschlüssig ist nach M. auch, wenn die Materialisten

den Christen zum Vorwurf machen, sie hätten bei ihrem Rekurs auf Gott als Urgrund keine Antwort auf die Frage nach der Ursache dieses Urgrunds. M. merkt zu diesem vielfach geäußerten Einwand an: „Sagt ein Christ, dass Gott es ist, der allen Phänomenen zugrunde liegt, dann hat die Frage nach der Ursache von Gott keinen Sinn mehr. Sonst wäre er nicht das allem Zugrundeliegende. Dass dies kein dogmatisch-willkürlicher Abbruch des *regressus in infinitum* ist, sieht man darin, dass jeder, der die Frage nach dem Zugrundeliegenden stellt, die Frage nach dessen Ursache ablehnen muss, folglich auch der Materialist“ (288). Wenn der Materialist nämlich behauptet, dass es nicht Gott ist, sondern die Materie, dann kann er „die Frage, was denn die Ursache dieser allem zugrundeliegenden Materie sei, nicht mehr zulassen“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

GABRIEL, MARKUS, *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein-Verlag 2013. 271 S., ISBN 978-3-550-08010-4.

Die Intention von Gabriel (= G.) ist nicht nur der Entwurf „einer neuen, realistischen Ontologie“ (24), sondern er möchte in seiner Publikation auch zwei Fragen klären, die sich vermutlich „jeder schon häufig [...] gestellt“ (9) hat. Die erste Frage lautet: „Worin befinden wir uns“ (25)? Die zweite Frage hingegen will wissen: „Was soll das Ganze eigentlich“ (ebd.)? Auf die aristotelische Substanzontologie und die thomanische Seinsmetaphysik geht G. nicht ein; wohl aber nimmt er kritisch Bezug auf den Substanzmonismus Spinozas, dessen Konzeption der einzigen Substanz er verwirft. Dem cartesischen Substanzdualismus bescheinigt Verf. zwar Wahrheitsfähigkeit, hält es aber nicht für begründbar, warum es nur die beiden von Descartes namhaft gemachten Substanzen geben sollte. Positiv bewertet er schließlich das pluralistische Ontologiekonzept der leibnizischen Monadenlehre. Zur ontologischen Leitgröße avanciert bei ihm der Begriff der Existenz, den er mit Blick auf seine lateinischen Wurzeln wie folgt erklärt: „Was existiert, sticht hervor, es hebt sich von anderen Gegenständen durch seine Eigenschaften ab“ (74). Aus diesem Existenzbegriff ergibt sich, dass es einen Supergegenstand nicht geben kann. Ein Supergegenstand hätte nämlich alle anderen Gegenstände in sich und könnte deshalb „nicht aus ihnen herausragen oder unter ihnen hervorstechen“ (ebd.).

Kritisch distanziert sich G. von dem gegenwärtigen Monismus, der das Universum für den einzigen Gegenstandsbereich hält, den es gibt. Zu diesem selbstverständlichen „Glaubensartikel“ (140) in den Reihen der Anhänger eines materialistischen Neotheismus merkt Verf. an, faktisch werde hier die Wirklichkeit überhaupt „mit einem gigantischen raumzeitlichen Behälter“ gleichgesetzt (ebd.), „in dem Elementarteilchen nach Naturgesetzen verschoben werden und sich gegenseitig beeinflussen“ (ebd.). Das Leben des Menschen sei in diesem Fall nichts anderes als ein „bloßer Effekt geistloser Teilchen“ (34) und damit sinnlos. Das Universum sei aber keine „selbstverständliche und alternativlose Ortsangabe“ und „kein unumstößlicher Name für das Ganze, in dem wir uns befinden, sondern Resultat einer komplexen gedanklichen Operation“ (40). Grundsätzlich sei der Mensch im Recht, wenn er wissen wolle, „was das Ganze eigentlich soll“ (124). Diesen „metaphysischen Trieb“ (ebd.) dürfe man nicht unterschätzen, denn er mache den Menschen aus. Bei unseren Überlegungen über die Stellung des Menschen im Kosmos könnten wir „nicht einfach unsere Erfahrung überspringen und so tun, als ob es eine riesengroße Welt gäbe, in der unsere Erfahrung eigentlich keinen Platz hat“ (125). Denn so groß das Universum auch ist: Es sei lediglich „ein Ausschnitt des Ganzen“ (40) bzw. „eine ontologische Provinz des Ganzen“ (41).

Ein entscheidendes Problem des Materialismus sieht Gabriel vor allem darin, dass dieser selbst nicht materiell ist. Denn hierbei handelt es sich ja zweifellos um eine Theorie, die davon ausgeht, dass alles ohne Ausnahme nur aus materiellen Gegenständen besteht. Folglich wäre „die Wahrheit der Theorie des Materialismus auch eine Konfiguration von Elementarteilchen, die sich beispielsweise in der Form neuronaler Zustände des Gehirns des Materialisten manifestiert“ (46). Dagegen lässt sich aber einwenden, dass die Wahrheit eines Gedankens keineswegs dadurch wahr ist, dass er ein Gehirnzustand ist. Sonst wäre nämlich jeder Gedanke schon dadurch wahr, dass man ihn hat. Die Wahrheit eines Gedankens, so betont G., könne jedoch nicht damit identisch sein, dass man sich in einem bestimmten Gehirnzustand befindet. Daher bleibt nach G. „völlig unklar, wie man sich

überhaupt ein materialistisches Konzept von Wahrheit oder Erkenntnis vorzustellen hat“ (ebd.). Denn die Wahrheit selbst, so schreibt er, werde doch „wohl kaum ein Elementarteilchen sein oder aus Elementarteilchen bestehen“ (ebd.).

G. verwirft aber nicht nur den Materialismus. Ebenso verwirft er auch den Naturalismus, demzufolge nur das existieren kann, „was sich ontologisch auf den Bereich der Naturwissenschaften zurückführen lässt“ (135), und den Szientismus, der die Menschlichkeit als „Bereich der Illusion“ (131) abtut und die Wissenschaft zum „Maß aller Dinge“ (130) erklärt. Schließlich wendet G. sich, als Vertreter eines Neuen Realismus, der davon ausgeht, dass wir erstens Dinge und Tatsachen an sich erkennen können und zweitens solche Dinge und Tatsachen an sich nicht einem einzigen Gegenstandsbereich angehören, gegen die konstruktivistische These, „dass es überhaupt keine Fakten, keine Tatsachen an sich gibt, dass wir vielmehr alle Tatsachen nur durch unsere vielfältigen Diskurse oder wissenschaftlichen Methoden konstruieren“ (11). Sein Einwand lautet hier, dass die Tatsache, dass alles konstruiert ist, „an irgendeinem Punkt eine unkonstruierte Tatsache“ erzwingt (167). Beim Neurokonstruktivismus, demzufolge unsere gesamte vierdimensionale Umwelt lediglich eine „körperinterne Gehirnsimulation“ (60) ist, ergibt sich für ihn folgendes Problem: „Wenn alles, was wir mittels unseres Gehirns beobachten, nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat, [...] dann gilt dies auch für unser Gehirn selbst“ (ebd.). Der Neurokonstruktivismus müsste also „seinen eigenen Behauptungen gemäß konsequenterweise annehmen, dass wir überhaupt kein Gehirn haben“ (ebd.). Das aber würde bedeuten, dass die vom Neurokonstruktivismus behauptete körperinterne Simulation in Wahrheit „eine hirnlose Simulation“ wäre (ebd.). G. schließt daraus: „Wenn wir den Neurokonstruktivismus beim Wort nehmen, können wir also ganz beruhigt sein: Denn es gibt ihn gar nicht, er ist nur eine Theoriesimulation und kein wahrheitsfähiges (geschweige denn wahres!) Gebäude von Aussagen“ (60).

Seinen eigenen ontologischen Ansatz bezeichnet G. als Sinnfeldontologie. Für ihn sind die Sinnfelder „die ontologischen Grundeinheiten“ (68), m. a. W. „die Orte, an denen überhaupt etwas erscheint“ (ebd.). Existenz kann von daher verstanden werden als „der Umstand, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint“ (ebd.), und meint folglich „nicht bloß nur das allgemeine Vorkommen in der Welt, sondern das Vorkommen in einem ihrer Bereiche“ (ebd.). Die Sinnfeldontologie vertritt die These, „dass es nur dann etwas und nicht nichts gibt, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint“ (87). Der Begriff „Erscheinung“ ist nach G. neutraler als der Begriff „Vorkommnis“. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass auch Falsches erscheint. Es wäre aber gegen den Sprachgebrauch, wenn man behaupten würde, Falsches komme in der Welt vor. Deshalb zieht G. den flexibleren Begriff „Erscheinung“ vor. Zur Differenz von Sinnfeldern und Gegenstandsbereichen merkt G. an: „Sinnfelder können zwar als Gegenstandsbereiche im Sinne abzählbarer Gegenstände oder im noch präziseren Sinne mathematisch beschreibbarer Mengen auftreten. Sie können aber ebenfalls aus schillernden Erscheinungen bestehen, was weder für Gegenstandsbereiche noch gar für Mengen gilt“ (89). Deshalb ist der Begriff „Sinnfeld“ der allgemeinere Begriff. Bezüglich der Gegenstandsbereiche gilt, dass viele Gegenstandsbereiche auch Redebereiche sind, dass einige Gegenstandsbereiche dagegen nur Redebereiche sind. Oft ist es auch notwendig, eine „ontologische Reduktion“ (53) vorzunehmen, dann nämlich, wenn man entdeckt, „dass ein scheinbarer Gegenstandsbereich lediglich ein Redebereich ist“ (ebd.). Gabriel weist schließlich auf die folgende Grenze des ontologischen Begriffs des Sinnfeldes hin: Die Ontologie, so schreibt er, zeige uns nur, dass es viele Sinnfelder geben muss und dass diese sich voneinander unterscheiden, aber welche Sinnfelder es jeweils gibt, sagt sie uns nicht. Die Auflistung konkreter Sinnfelder hingegen ist „keine Leistung der Ontologie, sondern der empirischen Wissenschaften“ (114).

Neben dem Existenzbegriff hat auch der Weltbegriff für G. eine zentrale Bedeutung. Die Welt bezeichnet er als „das Sinnfeld aller Sinnfelder“ bzw. „das Sinnfeld, in dem alle anderen Sinnfelder erscheinen“ (268). Verworfen wird von ihm dagegen das gängige Verständnis von Welt als metaphysischer Totalbegriff. Solche Totalbegriffe – als Beispiel hierfür nennt er auch den Begriff „Realität“ – beziehen sich seiner Meinung nach überhaupt nicht auf einen Gegenstand. Mit ihnen verhält es sich vielmehr wie mit den natürlichen Zahlen. Bekanntlich gibt es keine größte natürliche Zahl, da wir, indem wir 1 dazu addieren „immer noch eine größere Zahl hinzufügen können“ (178). Ähnlich

verhält es sich nach G. mit den metaphysischen Totalbegriffen. Immer nämlich, wenn wir annehmen, den größten vor uns zu haben, gibt es noch „ein umfassenderes Sinnfeld“ (ebd.). Im Nachvollzug dieses Gedankens machen wir G. zufolge „die Erfahrung einer radikalen, letztlich frei schwebenden Kreativität, der prinzipiell keine Grenze gesetzt ist“ (ebd.). Anthropologisch folgt daraus: „Unser Leben ist eine einzige Bewegung durch verschiedene Sinnfelder, und die Zusammenhänge stellen wir jeweils her oder finden sie vor“ (123). Faktisch bewegen wir uns „unablässig [...] durch unzählige Sinnfelder“, ohne jemals bei einem „endgültigen Sinnfeld“ anzukommen, „das alles umfasst“ (ebd.).

G. nimmt zwar keinerlei Bezug auf die klassische Theorie des Absoluten, blendet aber bei seinen Überlegungen die Religion nicht aus. Glaube an Gott beinhaltet ihm zufolge die Zuversicht, „dass es einen Sinn gibt, der sich uns zwar entzieht, uns aber gleichzeitig auch einbezieht“ (195). Wir können mithin „an einem Sinn teilhaben“, obwohl dieser „über alles hinausgeht, was wir erfassen“ (ebd.). Als „eine Form der Sinnsuche“ (203) sucht Religion, wie G. betont „Spuren von Sinn im Unendlichen“ (195). Mit Schleiermacher favorisiert er einen Religionsbegriff, der Hinduismus und Buddhismus als mit den monotheistischen Religionen in religiöser Hinsicht gleichwertig betrachtet, da es ihm generell darauf ankommt, den Sinn der Religion aus einer Haltung maximaler Offenheit heraus und im Blick auf individuelle Standpunkte, die in sich wertvoll und schützenswert sind, zu entwickeln.

Als Ergebnis seiner Überlegungen hält G. fest: 1) „Wir bahnen uns immer einen Weg durch das Unendliche. Alles, was wir erkennen, sind Ausschnitte von dem Unendlichen, das selbst weder ein Ganzes ist noch als Supergegenstand existiert“ (253). 2) Wir haben teil an einer „unendliche(n) Sinnexplosion [...] weil sich unsere Sinne virtuell bis in den letzten Winkel des Universums und auf die flüchtigsten Ereignisse im Mikrokosmos erstrecken“ (ebd.). 3) Von daher ist der Gedanke, wir seien bedeutungslose „Ameisen im Nirgendwo“ (ebd.) abzuweisen. 4) Die Tatsache, dass wir alle sterben müssen und dass es „viele Übel und absurdes, unnötiges Leiden gibt“ (ebd.), lässt sich nicht bestreiten, sollte aber ein Anlass sein, „das Menschsein neu zu bedenken und uns moralisch zu verbessern“ (255). 6) Um Klarheit über unsere ontologische Situation zu gewinnen, ist es wichtig, „die Suche nach einer alles umfassenden Grundstruktur aufzugeben und stattdessen gemeinsam zu versuchen, die vielen bestehenden Strukturen besser, vorurteilsfreier und kreativer zu verstehen, damit wir besser beurteilen können, was bestehen bleiben soll und was wir verändern müssen“ (ebd.). 7) „Wir befinden uns alle gemeinsam auf einer gigantischen Expedition – von nirgendwo hier angelangt, schreiten wir gemeinsam fort ins Unendliche“ (256).

Als Fazit bleibt: G. unternimmt in der vorliegenden Publikation den ambitionierten „Versuch, so allgemeinverständlich wie möglich eine neue Philosophie zu entwickeln“ (24). Aus der Titelformulierung geht hervor, dass es in dieser Publikation um eine Klärung des Weltbegriffs geht. Es handelt sich nach G. hierbei um eine Aufgabe, die der Metaphysik zufällt, während die Klärung des Existenzbegriffs eine Aufgabe ist, die der Ontologie obliegt. Seinen eigenen Ontologieentwurf, die Sinnfeldontologie, bezeichnet er als Antwort auf die heideggerische Frage nach dem Sinn von Sein. Es geht ihm aber nicht bloß um eine theoretische Klärung der „Bedeutung des Ausdrucks ‚Sein‘“ (254), sondern zugleich um eine Klärung der lebenspraktischen „Frage nach dem Sinn des Lebens“ (255). G.s Buch könnte als Beispiel für eine Problemverschiebung des Metaphysikdiskurses dienen, die darin besteht, dass man sich nicht auf die Klärung ontologischer Fragen beschränkt, sondern auch existenzielle Fragen einbezieht. Bei G. zeigt sich diese Problemverschiebung vor allem darin, dass er sich nicht mit einer Klärung des Welt- und Existenzbegriffs begnügt, sondern auch dem Sinnbegriff eine zentrale Rolle zuweist. Ausgangspunkt ist für ihn dabei die gegenwärtige Dominanz eines materialistischen Monismus, dem Weltanschauungscharakter zukommt. G. lässt freilich keinen Zweifel daran, dass der Materialismus, wenn man ihn als philosophische Theorie zu Ende denkt, nicht nur widersprüchlich ist, sondern auch ruinös für das menschliche Selbstverständnis. Seine Alternative zu einem in seinen Augen sinnleeren Materialismus ist eine Philosophie unendlichen Sinns. Konkret geht es ihm dabei um eine Verbindung von Sinn- und Gottdenken. Gott erscheint bei G. freilich nicht als personale Macht des Sinnes, sondern als unendlicher Sinnhorizont, in dem wir uns bewegen. Ausdrücklich hebt G. darauf ab, dass Gott eine Idee ist, und zwar die Idee einer

unbegreiflichen Unendlichkeit, in der wir dennoch nicht verloren sind. Im Ganzen dominiert bei G. eine ausgesprochen optimistische Wirklichkeitsicht. Ob das Menschenleben aber durchgängig als „gigantische Expedition“ erfahren wird, kann sicher mit Fug und Recht bezweifelt werden. Oft erfährt der Mensch im Laufe der Jahre mindestens ebenso intensiv, wenn nicht gar noch intensiver, die Mühsal des Lebens, seine Ungereimtheiten, Aporien und Dunkelheiten, und diese Erfahrungen sind oft so nachhaltig, dass sie die im menschlichen Leben tendenziell angelegte positive Sinnorientierung völlig in den Hintergrund treten lassen. Vom Unglück und absurdem Leiden des Menschen ist bei G. zwar auch die Rede, aber davon, dass Menschen auch daran zerbrechen (können), geht er nicht aus. Vielmehr können solche Widrigkeiten für ihn als Anstoß dienen zu einer denkerischen und moralischen Neuorientierung, die seiner Meinung nach jederzeit möglich ist. Denn „nichts ist nur so, wie wir es wahrnehmen, sondern unendlich viel mehr“ (253). Ein definitives existenzielles Scheitern ist bei einer solchen Sicht der Dinge ausgeschlossen. Eine realistische Sicht der „condition humaine“ wird freilich andere Akzente setzen. Sie wird sich der pascalschen Einsicht nicht verschließen, dass es notwendig ist, neben der Größe des Menschen auch das Elend des Menschen in den Blick zu nehmen und beim Namen zu nennen.

H.-L. OLLIG SJ

TETENS, HOLM, *Wissenschaftstheorie*. Eine Einführung. München: Beck 2013. 126 S., ISBN 978-3-406-65331-5.

In seiner kurzen Einführung in die Wissenschaftstheorie beantwortet Holm Tetens (= T.) die Fragen nach Natur, Leistungsfähigkeit und Grenzen der Wissenschaft, indem er „seine eigenen grundsätzlichen Antworten nach dem Wesen der Wissenschaften“ (7) vorstellt. Angesichts der begrenzten Seitenzahl, die T. zur Verfügung steht, ist dies eine gute Entscheidung; in den Fußnoten und im Anhang wird auf kontroverse Positionen und vor allem auf andere Einführungen in die Wissenschaftstheorie verwiesen. Leitfrage der vorliegenden Einführung ist, ob, und wenn ja, wie Wissenschaft die Leistungen erbringen kann, die ihr in den beiden unsere technisch-wissenschaftlich Zivilisation prägenden Postulaten vom exklusiven Zugang der Wissenschaften zur Wirklichkeit und von der Verbesserung der Welt durch die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse (9) zugeschrieben werden. T. geht von der Unterscheidung zwischen mythischem und wissenschaftlichem Weltbild aus. In diesem Kontext weist er u. a. auf die Fragwürdigkeit unserer *Trennung* von Wahrnehmungsprozess, Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsweise hin (12). Im Mythos werden Wahrnehmungen völlig anders interpretiert als in den Wissenschaften, und deswegen schließt eine mythische Weltansicht Wissenschaft aus, die sich mit der Entmythologisierung in der griechischen Philosophie entwickelte. Seit dieser Zeit besteht die doppelte Aufgabe der Wissenschaft darin zu „entdecken, was alles Wichtiges in der Welt der Fall ist und warum“ (17). Einen zweiten wichtigen Bruch, dieses Mal *innerhalb* der Wissenschaft, identifiziert T. im Aufkommen der experimentellen Laborwissenschaften im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Seitdem sei der Zusammenhang zwischen Phänomenerklärung und technischer Reproduktion charakteristisches Merkmal der modernen Naturwissenschaften, zu dem noch das Ideal der Voraussagbarkeit und der technischen Verwertbarkeit zur Naturbeherrschung hinzukomme (Kap. 4).

Das grundlegende Ideal der Wissenschaft analysiert T. mit Hilfe der Ideen der Wahrheit, der Begründung, der Erklärung bzw. des Verstehens, der Intersubjektivität und der Selbstreflexion, deren einzelne Erfüllung notwendige und deren gesamte Erfüllung hinreichende Bedingung dafür sind, Erkenntnisbemühungen als Wissenschaft zu bezeichnen (Kap. 3). Diese abstrakte Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs erlaube es, unterschiedliche Wissenschaften als Verwirklichungen ein und derselben Idee von Wissenschaft zu begreifen, und so einerseits der Idee einer Einheit der Wissenschaften gerecht zu werden, ohne andererseits der reduktionistischen Suche nach einer Einheitswissenschaft zu verfallen, die nicht nur der Vielfalt der Wissenschaft nicht gerecht werde, die in der Vielfalt der wissenschaftlich behandelten Wirklichkeitsausschnitte gründe, sondern auch bisher nie erfolgreich gewesen sei (Kap. 5). Ein zentraler Begriff in T.s Wissenschaftskonzeption ist jener der Struktur (Kap. 6): Wissenschaftliches Verstehen und Erklären seien gekennzeichnet durch die Suche nach „inferentiellen Zusammenhängen“ zwischen ein-

zelenen Tatsachen (beschreibungen) in dem durch die jeweilige Wissenschaft untersuchten Wirklichkeitsausschnitt, was auf die Erkenntnis von Strukturen hinauslaufe, die sich in manchen Wissenschaften mit Hilfe der Mathematik formal beschreiben ließen (Kap. 7).

Allerdings lehnt T. mathematische Darstellbarkeit als notwendige Bedingung der Wissenschaftlichkeit ab, weil die Mathematik nicht dem sinnlichen Aspekt der Wirklichkeit (etwa eines Kunstwerkes) oder dem einmaligen Charakter von singulären Gegenständen oder von Ereignissen gerecht werden könne. Da die Naturwissenschaften erst die Strukturen zur inferentiellen Vernetzung ihrer Daten entdecken müssten, die den Geisteswissenschaften bereits vorgegeben seien, die sich stattdessen auf die verschiedenen Weisen der unterschiedlichen menschlichen Realisierung dieser Strukturen konzentrierten, sei es genauso irreführend, den Geisteswissenschaften ihre weitgehende Nichtmathematisierbarkeit vorzuhalten wie den Naturwissenschaften ihre Mathematisierung. Jedenfalls sei das Ideal der Erklärung und des Verstehens zentral für die Idee der Wissenschaft, und für Erklärungen und Verstehen spiele der Begriff der Struktur eine zentrale Rolle. Mit Hilfe bereits bekannter Strukturen von Wirklichkeitsbereichen ließen sich Aufschlüsse über die Strukturen noch unbekannter Wirklichkeitsbereiche und so eine dichte kohärente Beschreibung der Wirklichkeit erreichen, wie T. am Beispiel von Daltons Atomhypothese zeigt (Kap. 8). Auch bei der Darstellung wissenschaftlicher Theorien spielten Strukturen eine wichtige Rolle. T. betont die Rolle eines realistischen Wahrheitsverständnisses in den Wissenschaften, das sich nicht in der empirischen Adäquatheit von Theorien erschöpfe, die zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Wahrheit einer wissenschaftlichen Theorie sei (Kap. 10). Ebenso vertritt er in Bezug auf theoretische Entitäten eine ontologisch-realistische Position, die allerdings mit der schwachen epistemischen Position einhergeht, dass wir von Sätzen über theoretische Entitäten nie mehr sagen können, als dass wir sie für empirisch adäquat halten (Kap. 11); Theorien seien prinzipiell empirisch unterbestimmt. T. vertritt keinen „naïven“ Realismus, denn er geht von der Gebundenheit aller Erfahrungen an einen „apriorischen Erfahrungsrahmen“ (84) aus. Andererseits führt dies nicht geradewegs in den Antirealismus, denn T. hält an einem realistisch-objektiven Element fest, nämlich dass „wir im apriorischen Erfahrungsrahmen R1 bestimmte Erfahrungen E1 machen und im Erfahrungsrahmen R2 anders geartete Erfahrungen“ (86).

Von einem Wissenschaftskrieg zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hält T. ebenso wenig wie von prinzipiellen Überlegenheitsansprüchen der einen oder der anderen Seite. Er unterscheidet zwischen Laborwissenschaften und den Naturwissenschaften der Nicht-Laborsysteme, die als auf Nicht-Laborsysteme angewandte Laborwissenschaften verstanden werden können, und gemeinsam die Naturwissenschaften ausmachen, den Wissenschaften zur Vergegenwärtigung kultureller Lebensformen des Menschen sowie schließlich der Mathematik und Logik (Kap. 13). T. ruft in Erinnerung, dass nicht nur die Ermöglichung technischer Naturbeherrschung, sondern auch die Vergegenwärtigung des ganzen Spektrums „menschlicher Lebenserscheinungen und Lebensmöglichkeiten“ (80) in unserer Zeit ein großer Reichtum sei, der sich nicht zuletzt den Ergebnissen der geisteswissenschaftlichen Forschungen verdanke. Unangemessen sei die Aufhebung der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik in einem unreflektierten Naturalismus, der erstens nicht eine naturwissenschaftliche, sondern eine metaphysische Position sei, und zweitens nicht die einzige Möglichkeit einer mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften zu vereinbarenden metaphysischen Wirklichkeitsdeutung darstelle. Der Streit zwischen naturalistischen und nichtnaturalistischen Positionen lasse sich nicht empirisch-naturwissenschaftlich entscheiden (Kap. 14). Zwar zeichne sich der wissenschaftliche Wirklichkeitszugang vor anderen Weltzugängen sowohl im Blick auf die Ermöglichung der technischen Naturbeherrschung als auch durch seine Fähigkeit zur Integration der Erkenntnis von der Unhintergebarkeit eines apriorischen Erfahrungsrahmens aus, was die These von einer gewissen Überlegenheit der Wissenschaften stütze, aber insgesamt, so T.s Resümee, traue die „wissenschaftlich-technische Zivilisation [...] sich und den Wissenschaften einfach zu viel zu“ (104). Als Beispiele des gegenwärtigen Wissenschaftsaberglaubens nennt er die Postulate des exklusiven Zugangs der Wissenschaften zur Wirklichkeit und die Hoffnung auf die Perfektionierung der Welt mit Hilfe der Wissenschaften. Als Schutz gegen solche Formen des Aberglaubens sollte eine

aufgeklärte Gesellschaft „das Ideal der Selbstreflexion der Wissenschaften viel ernster nehmen“ (104), und dabei könne die Wissenschaftstheorie eine wichtige Rolle spielen.

T.s Einführung besticht durch die Klarheit ihrer Sprache, die Differenziertheit der Argumentation und die Ausgewogenheit des Urteils. Eine Anfrage hätte ich nur an T.s Kritik, das sogenannte „Wunderargument“ für den wissenschaftlichen Realismus sei fehlschlüssig (112 f.). Dies trifft tatsächlich zu, wenn man – wie T. – den fraglichen Argumentationsschritt folgendermaßen als *fallacia consequentis* rekonstruiert: Wenn x dann y, y ist der Fall, also x. Wenn man die Argumentation aber als einen Schluss auf die beste Erklärung versteht, d. h. als Schluss vom hohen Erklärungswert von x für die (bekannte) Existenz bzw. Beschaffenheit von y auf die Wahrheit von x, dann liegt kein Fehlschluss vor, sondern ein zwar nicht deduktives, aber trotzdem gutes Argument. – Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine hervorragende Einführung in grundlegende Fragen der Wissenschaftstheorie, das keine philosophischen Kenntnisse voraussetzt, in einer verständlichen Sprache geschrieben ist und trotzdem an keiner Stelle ungebührlich simplifiziert. Zwei besondere inhaltliche Stärken liegen darin, dass T. sich erstens zwar auf die Naturwissenschaften im engen Sinn konzentriert, aber den Begriff der Wissenschaften nicht auf den der Naturwissenschaften reduziert, und er zweitens, ohne in Wissenschaftsskepsis zu verfallen, immer wieder auf Grenzen der (Natur-)Wissenschaften und der Wissenschaftstheorie hinweist – etwa wenn er konstatiert, dass die Begriffe der wissenschaftlichen Erklärung und des wissenschaftlichen Fortschritts vage sind. Die Lektüre dieser Einführung ist eine gute Vorbereitung zur Beschäftigung mit komplizierteren Werken zur Wissenschaftstheorie. – In der Fußnote 44 auf Seite 111 muss es wohl anstatt „Wobei die Tatsachen W“ heißen: „Wobei in W“. O. J. WIERTZ

ZAGZEBSKI, LINDA TRINKAUS, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press 2012. XIII/279 S., ISBN 978–0–19–993647–2.

Das Buch geht zurück auf die Wilde Lectures in Natural and Revealed Religion, die Zagzebski (= Z.) im Trinity Term 2010 in Oxford gehalten hat. Der Begriff der epistemischen Autorität finde in der philosophischen Literatur praktisch keine Beachtung. Die praktische Philosophie konzentrierte sich auf die Autorität über Handlungen; wenn in der Epistemologie einmal von epistemischer Autorität die Rede ist, dann sei damit der Experte gemeint, aber man finde selten eine Erklärung, worauf die Autorität eines Experten beruhe. Für viele Philosophen, so vermutet Z., sei der Begriff verdächtig. Dafür lassen sich historische Gründe nennen. Die Reformation, die politischen Unruhen der frühen Neuzeit und der Aufstieg der modernen Wissenschaft haben ihren Beitrag dazu geleistet, die Idee der Autorität zu zerstören, und davon ist auch die Epistemologie betroffen. Aber Philosophen können sich für ihr Misstrauen nicht auf historische Gründe berufen. Eines der am meisten charakteristischen Merkmale der modernen Epistemologie sei die Entwicklung der Idee der Autonomie. Eine philosophische Verteidigung des Misstrauens gegenüber epistemischer Autorität, so die These des Buches, sei jedoch unvereinbar mit der Autonomie. Z. will die epistemische Autorität mit Gründen verteidigen, die fast alle modernen Philosophen akzeptieren würden. Sie geht aus von der Perspektive des Subjekts. Ist es, so die Frage, für eine Person, die ihre Urteile kritisch reflektiert, vernünftig, sich von einer Autorität bestimmen zu lassen? „Ich werde argumentieren, dass, wenn wir einige minimale Annahmen über das Selbst machen, wir alle verpflichtet sind, epistemische Autorität zu akzeptieren, und dass Autorität in religiösen Gemeinschaften in derselben Weise verteidigt werden kann“ (2 f.).

Die beiden wichtigsten theoretischen Gründe für die Ablehnung epistemischer Autorität sind nach Z. deren Unvereinbarkeit mit zwei grundlegenden Werten der Moderne: dem Egalitarismus und der Autonomie. Wenn jeder mit demselben Erkenntnisvermögen ausgestattet ist, dann ist keiner auf eine epistemische Autorität angewiesen. Autonomie wird gleichgesetzt mit epistemischer Selbstsicherheit (*self-reliance*); die intellektuell autonome Person braucht keine Autorität. Z. weist auf eine Spannung zwischen beiden Gründen hin: „If the powers of other persons are equal to mine, on what grounds can I be more skeptical of beliefs obtained from them than from myself?“ (7) Sie hält grund-

sätzlich an beiden Werten fest, aber sie interpretiert sie anders. Der Wert der Autonomie besteht darin, dass sie „selbst reflektierendes Bewusstsein“ (*self-reflective consciousness*) ist. „The method of this project is to explore the implications of self-reflective consciousness“ (3). Die sich selbst-reflektierende Person ist verpflichtet, an Autorität zu glauben, und epistemisches Selbstvertrauen ist inkohärent.

Sich seiner selbst bewusst zu sein, impliziert das Bewusstsein einer Vielfalt von mentalen Zuständen: Überzeugungen, Wünsche, Emotionen, Sinneseindrücke, Einstellungen, Urteile, Entscheidungen. Sie können einander widersprechen; wir empfinden den Konflikt zwischen unseren mentalen Zuständen als Dissonanz. Sie wird oft dadurch beseitigt, dass das Selbst automatisch einen der einander widersprechenden Zustände aufgibt, etwa eine Überzeugung, der eine Wahrnehmung widerspricht. Dieser eben beschriebene Vorgang vermittelt uns ein erstes Modell von Rationalität. „To be rational is to do a better job of what we do in any case – what our faculties do naturally“ (30). Z. gebraucht hier einen weiteren Begriff von Rationalität, der nicht nur die kognitiven, sondern auch die anderen mentalen Fähigkeiten umfasst. Das zweite Modell ist die Erfahrung des bewussten Selbst, das eine Dissonanz auflöst. „It is rational to trust when it is needed to solve dissonance, and epistemic self-trust is rational in this sense.“ Dieses Selbstvertrauen ist ein Grund (*reason*) für eine Überzeugung (*belief*), aber ein Grund besonderer Art. „It is in virtue of self-trust that I believe everything that I believe [...]. Self-trust is an interesting kind of reason because not only does it have an affective component, it is first personal; it is a reason only I can have“ (50 f.).

Aber wie steht es mit dem Vertrauen auf andere? Wenn wir epistemisch auf uns selbst vertrauen, so Z.s These, dann verhalten wir uns inkonsistent, wenn wir nicht auch auf andere vertrauen. Wir müssen nicht nur annehmen, dass sie vertrauenswürdig sind, sondern wir müssen sie tatsächlich als vertrauenswürdig behandeln, und in vielen Fällen müssen wir ihnen dasselbe Vertrauen schenken wie uns selbst. „Epistemic self-reliance is not a coherent ideal“ (52). Das Argument beruht auf dem apriorischen Prinzip, dass gleiche Fälle gleich zu behandeln sind. Ich vertraue auf meine epistemisch reflektiert gebildeten Überzeugungen, d. h. auf die Überzeugungen, die ich gebildet habe, indem ich meine Fähigkeiten so gebrauche, dass mein Verlangen nach Wahrheit erfüllt wird. Wenn ich verantwortungsbewusst bin, dann gehe ich davon aus, dass die anderen normalen erwachsenen Menschen dasselbe natürliche Verlangen nach Wahrheit und dieselben Fähigkeiten wie ich haben. Wenn ich ein generelles Vertrauen zu mir selbst habe und wenn ich das Prinzip akzeptiere, dass gleiche Fälle gleich zu behandeln sind, dann folgt daraus, dass ich verpflichtet bin, auch zu ihnen ein generelles Vertrauen zu haben. Hingewiesen sei auf die für Z.s Argumentation wichtige Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gründen (63–65). Theoretische Gründe für  $p$  sind Tatsachen, die mit der Wahrheit von  $p$  verbunden sind. Sie können auf den Tisch gelegt, d. h. mit anderen Personen geteilt werden; sie sind sie „third personal“. Dagegen haben deliberative Gründe eine wesentliche Beziehung zu mir und nur zu mir in meinen Überlegungen, ob  $p$  der Fall ist. Sie verbinden *mich* mit der Wahrheit von  $p$ , während theoretische Gründe Tatsachen der Welt mit der Wahrheit von  $p$  verbinden. „They are irreducible first personal.“ Ein Beispiel ist die Erfahrung; „you and you alone had the experience“. Auch Intuitionen und Emotionen können deliberative Gründe sein, ebenso Selbstvertrauen und Vertrauen auf andere.

Die praktische Philosophie hat gezeigt, dass politische Autorität und Autonomie miteinander vereinbar sind. Entsprechend will Z. zeigen, dass Autorität im epistemischen Bereich ausgehend von der natürlichen Autorität des Selbst gerechtfertigt werden kann. Das wichtigste Merkmal des Begriffs der epistemischen Autorität ist in der „Preemption Thesis for epistemic authority“ formuliert: „The fact that the authority has a belief  $p$  is a reason for me to believe  $p$  that replaces my other reasons relevant to believing  $p$  and is not simply added to them“ (107). Wie wird epistemische Autorität begründet? Wenn ich der Art und Weise, wie eine andere Person eine Überzeugung (*belief*), ob  $p$  der Fall ist, bildet, mehr vertraue als der Art und Weise, wie ich eine Überzeugung, ob  $p$  der Fall ist, bilde, dann habe ich einen Grund (*reason*) „to take her belief on authority“ (112).

Z. wendet diese Überlegungen auf den religiösen Glauben an. Sie unterscheidet drei Positionen. (a) „Extreme religious epistemic egoism“ (182): Die Tatsache, dass eine andere Person einen bestimmten religiösen Glauben (*belief*) hat, ist für mich niemals ein

Grund, diesen zu glauben. Ich sollte die Existenz Gottes und die Überzeugungen einer bestimmten Religion nur annehmen, wenn ich einen Beweis dafür habe, der Prämissen gebraucht, die ich selbst akzeptiere. Z. bezweifelt, ob irgendeine Religion diese Bedingungen erfüllen kann. (b) "Standard religious epistemic egoism" (183): Die Tatsache, dass jemand einen religiösen Glauben hat, ist für mich ein Grund zu glauben, aber nur, wenn ich Beweise (*evidence*) für die Zuverlässigkeit der Quelle habe. Z. antwortet mit ihrem Argument gegen die epistemische Selbstsicherheit. "I assume that the natural desire for truth extends to a desire for truth about religious matters" (183). Sie selbst vertritt Position (c) "Religious epistemic universalism" (185): Die Tatsache, dass eine andere Person einen bestimmten religiösen Glauben hat, gibt mir einen *prima facie*-Grund, ihn zu glauben. Im Zusammenhang der religiösen Autorität geht Z. auf die Bedeutung der Gemeinschaft für den religiösen Glauben ein. „Das Vertrauen in eine Gemeinschaft ist ein Ausdruck der Tugend der intellektuellen Demut [...]. Vertrauen in eine Gemeinschaft, die seit vielen Jahrhunderten besteht, ist oft verantwortungsbewusster, als auf eine Gemeinschaft meiner Zeitgenossen zu vertrauen, und weit verantwortungsbewusster, als auf mich allein zu vertrauen“ (199). Wenn Tradition die „Demokratie der Toten“ ist (G. K. Chesterson), dann ist sie zu ignorieren ein Egoismus der jetzt Lebenden. Die Gemeinschaft ist ein ausgedehntes Selbst, und Vertrauen in die Gemeinschaft ist ein Zuwachs an Selbstvertrauen.

F. RICKEN SJ

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION; VOLUME 5. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press 2014. IX/262 S., ISBN 978–0–19–870476–8 (hbk.); ISBN 978–0–19–870477–5 (pbk.).

Themen der zehn Beiträge des Bandes sind das Handeln Gottes in der Welt; die Freiheit des Menschen und ihre Vereinbarkeit mit dem Vorherwissen und der Gnade Gottes; das Theodizeeproblem. – (1.) Nach dem in der analytischen Religionsphilosophie vorherrschenden Begriff ist Gott eine Person ohne einen Körper, die Schöpfer und Erhalter von allem ist, was außer ihm existiert, und die allmächtig, allwissend und gut ist ("omnipotent, omniscient and omnibenevolent"). "We call this the conception the conception of God as *the personal omniGod*" (1). Das Argument aus dem Übel, so wenden *John Bishop* und *Ken Perszyk* ein, zeige jedoch, dass Gott nicht der "personal omniGod" sein könne, und sie fragen nach Alternativen. Grundlegend für den Begriff des theistischen Gottes ist, dass Gott handelt; er schafft und erhält das Universum und bringt es zur Vollendung. Die Autoren entwerfen den Begriff eines nicht-personalen Gottes als des letzten Ziels und höchsten Gutes, um dessentwillen das Universum existiert. "This euteleological conception of the divine allows a novel interpretation of the doctrine of creation *ex nihilo*" (3). Das Universum existiert um eines höchsten Gutes willen, "though it lacks any ultimate producer" (19). – (2.) Viele zeitgenössische Philosophen sind klassische Theisten und zugleich Libertarianer (*libertarian*). Als klassische Theisten behaupten sie, Gott habe ein unfehlbares Vorherwissen von den freien Handlungen der Menschen; als Libertarianer lehnen sie, dass eine Handlung nur dann frei ist, wenn die Person in derselben Situation auch hätte anders handeln können. Wie ist beides miteinander zu vereinbaren? Die Lösung erfordert "an account of the *mechanics* of infallible divine foreknowledge" (22). Die klassische Lösung ist der Molinismus. *T. Ryan Byerly* entwickelt eine Alternative. Gott kennt die Zukunft dadurch, dass er die Zeit ordnet. Gott beginnt mit dem Wissen jeder möglichen Zeit; er weiß unfehlbar alles, was zu jeder Zeit geschieht. Dann will Gott für einige dieser Zeiten, dass sie so geordnet werden, dass sie die Geschichte der wirklichen Welt bilden. – (3.) Nach Thomas S. Kuhn halten Wissenschaftler auch angesichts von Anomalien und offensichtlichen Gegenbeispielen an ihren Theorien fest. *Trent Dougherty* und *Alexander R. Pruss* wenden dies auf das Theodizeeproblem an und fragen: "Can one epistemically rationally avoid abandoning theism in light of apparently unjustified evil? If so, how?" (67). Für den Wissenschaftler sind Anomalien ein Anstoß zu weiterer Forschung; er kann auf verschiedenen Ebenen nach Lösungen suchen. Dasselbe gilt für den theistischen Philosophen; zumindest bestimmte Typen von Anomalien sind Aufgaben für die Forschung, und er kann auf verschiedenen Ebenen Lösungen finden. – (4.) Anselm von Canterbury fragt: Woher kommt das Übel, wenn Gott die Schöpfung gut geschaffen hat?

Er antwortet mit einem inkompatibilistischen Freiheitsbegriff, wonach eine Entscheidung nur dann frei ist, wenn keine Ursachen von außen den Willen zu dieser Entscheidung bestimmen. Das Gut der Entscheidungsfreiheit erklärt das Übel, ohne Gott die Schuld zu geben. Aber Anselm machte sich Gedanken, ob dieser Begriff der Freiheit vereinbar sei mit der Lehre der Bibel von der Ursächlichkeit der Gnade bei der Rechtfertigung des Sünders. *James A. Gibson* fragt, ob Anselms Antworten auf folgende beiden Fragen miteinander kompatibel sind: (a) Woher kommt das Übel, wenn Gott eine gute Schöpfung geschaffen hat? (b) Wie, wenn überhaupt, ist Gottes Gnade vereinbar mit der menschlichen Freiheit? Es sei nicht zu sehen, wie der inkompatibilistische Freiheitsbegriff sich mit der Lehre von der Gnade vereinbaren lasse, es sei denn durch Zugeständnisse an den Pelagianismus. – (5.) Gott, so *Shawn Graves*, ist nicht moralisch vollkommen. Sein Argument lautet: Gott ist nur dann moralisch vollkommen, wenn er niemals einen in sich schlechten Zustand hervorbringt oder wissend und absichtlich zulässt; das ist jedoch nicht der Fall. – (6.) *Hud Hudson* diskutiert eine Lösung des Theodizeeproblems, die er als „skeptischen Theismus“ bezeichnet. Der Theist und der Atheist stimmen darin überein, dass die Existenz eines allmächtigen und vollkommen guten Gottes nur dann mit dem Übel in der Welt vereinbar ist, wenn es ein Gut gibt, durch das das Übel, das Gott zulässt, ausgeglichen oder gerechtfertigt wird. Sie stimmen oft auch darin überein, dass wir ein solches Gut nicht kennen. Der Atheist argumentiert: Wenn es dieses Gut gäbe, würden wir es kennen; wir kennen es jedoch nicht; also gibt es dieses Gut nicht. Dagegen argumentiert der skeptische Theist: Wir haben keinen guten Grund für die Annahme, dass wir dieses Gut, wenn es existierte, kennen würden, oder dass wir, falls wir es kennen würden, seine Funktion als kompensierendes Gut erkennen würden. Ein entsprechendes Argument lässt sich jedoch auch gegen das Wissen allein aufgrund der Offenbarung vorbringen. Aus schwerwiegendem Grund ist eine Lüge erlaubt. Können wir ausschließen, dass Gott uns um eines Gutes willen, das wir nicht kennen, mit seiner Offenbarung belogen hat? “I accept both sceptical theism and knowledge by revelation alone, and each move toward reconciliation thus far seems to me something of a dead end” (164). – (7.) Gott handelt in der Welt, ohne zu intervenieren, d. h. ohne die Naturgesetze zu verletzen. Wie ist das möglich? “God acts” so *Bradley Monton*, “in the quantum world”. “For example, if there’s some quantum process that has a 10 per cent chance of yielding outcome A, and a 90 per cent chance of yielding outcome B, God can, in a particular instance of this process, decide which outcome will result, without violating any laws” (167). Das gibt Gott die nahezu unbegrenzte Freiheit, jede Wirkung in der physischen Welt hervorzubringen, “including (for example) parting the sea, changing water into wine, resurrecting the dead, and producing fish and loaves of bread” (168). – (8.) Sind das Vorherwissen Gottes und die Freiheit des Menschen, anders zu handeln, miteinander vereinbar? Das Standardargument für die Unvereinbarkeit lautet: If “it is true that Jones (for example) will mow his lawn tomorrow, then it is a fact about the past that God believed that Jones would mow his lawn tomorrow. Thus, if Jones were to refrain from mowing his lawn, than he would have to change that fact about the past. But the past is fixed, which means that nobody can change it; so Jones is not free to refrain from mowing his lawn” (185 f.). Dieses Argument, so wenden die Ockhamisten ein, sei nicht schlüssig, “because God’s beliefs are ‘soft facts’ about the past, and thus in some sense alterable” (186). *Garrett Pendergraft* und *D. Justin Coates* verteidigen die ockhamistische Lösung gegen die Einwände von David Widerker und Peter van Inwagen. – (9.) Die Diskussion des Theodizeeproblems befasst sich mit dem moralischen und physischen Übel. Es gebe jedoch, so *Ted Poston*, eine dritte Form des Übels, die nicht berücksichtigt werde; er nennt sie das „soziale Übel“ (*social evil*). Die Verantwortung für das soziale Übel liegt nicht bei einer einzelnen Person, sondern bei einer Gruppe. Die problematischste Form des sozialen Übels sei das Übel, das sich aus spieltheoretischen Interaktionen rationaler moralischer Individuen ergebe. “I intend my discussion to be a starting point for deeper reflection on the nature of social evil and the theoretical lessons it has for theism” (210). Wie ist diese Form des Übels mit dem Theismus zu vereinbaren? Das soziale Übel kann sich ergeben aus kollektiven Entscheidungen von Individuen, bei denen jede einzelne Person verantwortlich und aus einer moralischen Absicht handelt. Wie kann Gott die destruktive Logik spieltheoretischer Interaktionen mit ihren furchtbaren Folgen zulassen? Die traditionelle Theodizee hat keine Antwort; sie befasst sich

ausschließlich mit dem durch das freie Handeln des Einzelnen verursachten Übel. Das soziale Übel ist für die Theisten eine Aufforderung, ihren Theismus zu vertiefen; es ist für jeden eine starke Motivation, sich um die Strukturen der Gesellschaft zu kümmern. – (10.) Ist der Mensch frei aufgrund des Willens (Voluntarismus) oder des Intellekts (Intellektualismus)? Ein verbreiteter Einwand gegen den Voluntarismus lautet, er erkläre den Akt des freien Willens nicht. Kevin Tempe fragt anhand zeitgenössischer Vertreter, wie beide Positionen die „Ursünde“ (*primal sin*) erklären, d. h. die Sünde, der keine andere Sünde vorhergeht (die Sünde der Engel im Unterschied zur Sünde von Adam und Eva) und die deshalb nicht von einer vorhergehenden Sünde beeinflusst sein kann. Wie kann ein Wesen, das in jeder Hinsicht gut geschaffen ist, dennoch das Böse tun wollen? Der Vergleich zeigt: “both voluntarist and intellectual accounts involve an unresolved arbitrariness at the heart of their accounts of free agency” (235); in dieser Hinsicht ist der Intellektualismus also nicht besser als der Voluntarismus. F. RICKEN SJ

PIHLSTRÖM, SAMI, *Taking Evil Seriously*. London: Palgrave Macmillan 2014. VIII/139 S., ISBN 978-1-137-41265-2.

Das Böse ernst zu nehmen scheint zunächst eine triviale ethische Forderung zu sein. Bei der Lektüre von Pihlströms „Taking Evil Seriously“ erweist sich dieses Petium jedoch als grundlegende Kritik vor allem zeitgenössischer Religionsphilosophie und zugleich als fundamentale Neuausrichtung der ethischen Perspektive. Die Stoßrichtung des Buches ist somit eine zweifache: Zum einen wird ein ausgeprägter Anti-Theodizismus entfaltet, der die Bedingungen religionsphilosophischen Argumentierens neu definiert. Zum anderen tritt Pihlström (= P) für einen negativen Ansatz zur Etablierung einer Minimaletik ein, der auf ein starkes inhaltliches Konzept des guten Lebens verzichtet. Die Vorgehensweise ist dabei der pragmatistischen Methode verpflichtet, die – im Anschluss vor allem an William James – dezidiert pluralistisch-humanistisch ist, das heißt in existenziellen Erfahrungen und konkreten Weltzugängen ihren Ursprung nimmt, statt apriorisch vorgehend philosophische Systeme zu entwickeln. P. entwirft einen Ansatz, der sich am Denken von James orientiert, ohne sich darauf festlegen zu lassen, eine korrekte Darstellung dessen zu sein, was James zu bestimmten Punkten gesagt hat (oder gesagt hätte). Vielmehr denkt er (sozusagen mit James) weiter, bringt ihn fruchtbar ins Gespräch mit Autoren wie Paul Feyerabend und Hans Jonas, stellt Bezüge zum transzendentalen Denken Kants und zum Anerkennungsbegriff in Anschluss an Hegel bzw. Axel Honneth auf.

Eine negative Philosophie, wie sie P. vorschlägt, expliziert und schärft gewissermaßen die pragmatistische Methode. Der Fokus der philosophischen Untersuchung verschiebt sich von der starken inhaltlichen Bestimmung des guten Lebens zu einer Minimalbestimmung eines akzeptablen Lebens. Diese wird erreicht über eine *via negativa*, einer philosophischen Betrachtung des Bösen, der gescheiterten und korrumpierten Formen von Praxis, stets eingedenk der Begrenzungen und Endlichkeit menschlichen Handelns. Dieser negative Ansatz führt zu einer minimalen Ethik, der Raum lässt für eine Pluralität an Entwürfen für ein gutes Leben. Zwar tritt auch das Böse in vielen Formen auf, es lässt sich nicht abschließend definieren und auf ein Partikulares festlegen. Dem Bösen kommt in dieser Konzeption jedoch eine äußerst robuste Realität zu, der wir uns nicht entziehen können. Es schockiert uns in einer Weise, die unmissverständlich wirklich und damit metaphysisch signifikant ist.

Dieser Schock, diese Betroffenheit durch die Realität des Bösen wird zum Ausgangspunkt für Ps Plädoyer für einen dezidierten Anti-Theodizismus. Unter den Begriff des Anti-Theodizismus fasst P. all jene Ansätze, die das Problem des Bösen gerade nicht in rechtfertigender Absicht zu lösen versuchen und darüber hinaus diese Versuche als ethisch und existentiell unangemessen ablehnen. Anti-Theodizismus ist damit vornehmlich Theodizee-Kritik. Als prominenter Vertreter wird D. Z. Phillips angeführt, der unter Bezugnahme auf Wittgenstein Theodizeen als begriffliche Verwirrungen markiert: Nur religiöse oder poetische Sprache, wie sie exemplarisch im Buch Hiob zu finden ist, stelle eine angemessene Bearbeitung der Frage nach dem Bösen dar. Damit erscheint ein klassisches religionsphilosophisches Kernthema in einem eher zweifelhaften Licht. Theodizeen, wie sie etwa gegenwärtig von Richard Swinburne, Alvin Plantinga oder Peter van

Inwagen vertreten werden, gehen, so die Analyse Ps, ahistorisch und instrumentalistisch vor. Indem sie ein höheres Gut (sei es menschliche Freiheit, sei es die Möglichkeit zur Entwicklung von Tugenden) gegen ein (dafür notwendiges) Übel aufrechnen, lösen sie zwar ein theoretisches Problem. Die drängenden Erfahrungen des Menschen mit dem Bösen werden dabei aber ignoriert und auf eine rein intellektuelle Ebene reduziert. Damit ist aber nur ein Ausschnitt erfasst. Nimmt man diesen Ausschnitt für das Ganze, so verhindert dies in der Folge die Auseinandersetzung mit dem umfanglicheren Problem. Die existentielle, erfahrungsbezogene Dimension droht so unbearbeitet zu bleiben.

Im Rahmen eines pluralistischen Pragmatismus stellt sich gewissermaßen die theoretische Frage gar nicht mehr, da eine ihrer Voraussetzungen, der metaphysische Monismus, nicht mehr gegeben ist. Das Problem des Bösen wird zu einem praktischen: Wie kann Übel vermieden oder beseitigt werden? Im selben Zuge verschärft sich der Anspruch an das Subjekt. Im Pluralismus gibt es keine Suspendierung von moralischem Handeln und Reflektieren, keine *moral holidays*, wie James es nannte. Keine Instanz garantiert, dass die Bilanz der Welt am Ende zum Guten ausfällt. Das Konzept des Meliorismus hat einen geschärften Sinn für das Tragische, für das Scheitern und die Melancholie, die durch das Bewusstsein der Ungesicherheit und auch Irreversibilität des Handelns erzeugt wird. Die melioristische Haltung bewegt sich zwischen den Polen eines Optimismus, der die Welt schon erlöst weiß, und eines Pessimismus, der sie bereits verloren sieht und darum dem Nihilismus frönen kann. Meliorismus hingegen erfordert moralische Ernsthaftigkeit und den Einsatz für die Verbesserung des *status quo*.

Unterfüttert wird diese vornehmlich anhand von William James entwickelte Haltung unter Rückgriff auf das Denken von so unterschiedlichen Autoren wie Paul Feyerabend und Hans Jonas. Erstaunlich sind die parallelen Züge und Motive, die P. bei diesen beiden bezüglich einer anti-theodizistischen, melioristischen Philosophie herausarbeitet. Ohne die Differenzen einzuebennen, stellt er die je zentrale Grundmotivik als analog vor. So verweist er auf die demokratische Perspektive, die aus Feyerabends theoretischem und methodologischen Pluralismus folgt. Die Standpunkte und Weltzugänge der Individuen sind irreduzibel. Daher müssen alle Stimmen gehört werden, ihre Artikulation ermöglicht werden – gerade auch den Stimmen, die vom Scheitern berichten. Eine Disharmonie des Gesamtbildes ist dabei auszuhalten. Die Welt ist nichts objektiv Vorzufindendes, etwas, das einheitlich korrekt beschrieben werden kann, sondern sie ist aus je einer interessegeleiteten Perspektive erschlossen und entworfen. Das konstruktivistische Element bei Feyerabend (und James) führt jedoch, entgegen aller immer wieder erhobenen Vorwürfe, nicht in einen (moralischen) Relativismus. Im Gegenteil erinnert es an die Verantwortlichkeit, die der Mensch als Handelnder trägt: Er gestaltet die Welt. Dass die Welt eine menschliche ist, bekommt in diesem Zuge eine doppelte Bedeutung. Zum einen ist damit die konstitutive Rolle des Menschen für die „Weltproduktion“ festgehalten. Zum anderen ist damit aber auch eine normative Forderung verbunden, alle menschliche Erfahrung in ihrer Wirklichkeit und Dringlichkeit anzuerkennen und sich nicht etwa unter die Leitung eines vermeintlich objektiven, aber inhumanen Szientismus zu stellen. Eine solche Ausrichtung kommt der Etablierung einer säkularen Theodizee gleich, wie P. illustriert.

Mit dem Vergleich von James und Jonas tritt der Aspekt der Ausrichtung auf die Zukunft in den Vordergrund. Die Verantwortlichkeit des Menschen bezieht sich nicht nur auf die gegenwärtige Mitwelt, sondern auch auf die zukünftige. Damit gerät unmittelbar die ökologische Frage als eine der konkreten Problemstellungen in den Blick. Der Naturalismus, den P. bei James und Jonas verbindend aufzeigt, bildet den Ausgangspunkt aller ethischen Überlegungen: Die spezifischen Umstände, in denen wir uns befinden, werden theoretisch bearbeitet. Diese Umstände sind immer konkret und wechselhaft, sodass absolute Prinzipien keine geeigneten Instrumente ihrer Analyse und Transformation darstellen. Der Erhalt der menschlichen Zukunft braucht kreative, flexible Ansätze. Erstaunliche Gemeinsamkeiten lassen sich auch beim Gottesbild von Jonas und James finden. Der einzige Gott, den sie angesichts des Bösen in der Welt noch annehmen können, ist ein begrenzter, werdender, leidender, eben kein allmächtiger und absoluter Gott. Jonas' Anti-Theodizismus wird durch die Post-Holocaust-Perspektive, die James fehlt, noch verschärft. Die Verschränkung und wechselseitige Bedingtheit von Ethik und Metaphysik, die P. bei beiden Autoren hervorhebt, findet

hier exemplarisch ihren Ausdruck – unsere metaphysisch-philosophischen Entwürfe enthalten stets ethische Implikationen (und sind nicht unabhängig von diesen zu evaluieren), während ethische Reflektionen unabdingbar auf eine Metaphysik im Sinne einer Existenz- und Weltanalyse angewiesen sind. Damit ist das metaphilosophische Fazit P:s bereits umrissen: Der letzte Zweck des Philosophierens ist die Beförderung des Guten – die praktische Vernunft leitet letztlich alle Vernunft, um es kantisch zu formulieren.

Im Zuge der abschließenden Rückkehr zum Leitthema des Buches verbindet P. argumentativ stark die pragmatistisch gewendete Frage nach der Anerkennung mit der Kritik am Theodizismus. Anerkennung wird expliziert als Anerkennung eines Handelnden in einer bestimmten Rolle, in spezifischen Bezügen und im Kontext bestimmter Praktiken, also als jemand, der einen spezifischen Erfahrungsprozess erlebt. Damit sind auch „passive Agenten“ eingeschlossen. Die theoretischen Versuche, menschliches Leiden mit dem klassischen Gottesbegriff in Einklang zu bringen, scheitern in der Anerkennung der Leidenden als Leidende. P. bringt durch diese Rekonstruktion auf den Begriff, durch welches Moment das Anführen von Theodizeen angesichts wirklichen Übels letztlich zynisch erscheinen muss. Es ist genau jene Blindheit gegenüber dem konkreten Leidenden, die ihm verweigerte Anerkennung und „Verunwirklichung“ der Leidenserfahrung – schlussendlich nimmt der Theodizismus das Böse nicht ernst. Dies aber ist das entscheidende Kriterium einer angemessenen (Religions-)Philosophie.

A. HONNACKER

GEUSS, RAYMOND, *A World without Why*. Princeton: Princeton University Press 2014. XVI/264 S., ISBN 978–0–691–15588–3.

Raymond Geuss (= G.) ist Professor für Philosophie an der Universität Cambridge. Die 13 Essays des vorliegenden Bandes stammen aus den letzten fünf Jahren. In dem abschließenden Beitrag, der dem Buch den Titel gegeben hat, bewertet G. seinen Job als „milde diskreditierend“; „diskreditierend“, weil er etwa 85 Prozent seiner Zeit und Kraft darauf verwendet, vielversprechende junge Menschen, die zur kommerziellen und administrativen Elite zählen, in der Manipulation von Wörtern, Argumenten und Theorien zu trainieren. So trage er dazu bei, die anpassungsfähigen, effizienten und selbstzufriedenen Kader hervorzubringen, die unser ökonomisches und politisches System dazu gebrauche, den ideologischen Panzer zu produzieren, der es vor Kritik und Veränderung schützt. Nur „milde“ diskreditierend sei der Job, weil dieses Reich der Wörter meistens lediglich ein Epiphänomen eines Kräftespiels sei, das sich sonst in größerer Direktheit äußern würde. „Plato had a name for people like me when I am in this mood: *misologos*, a hater of reasoning“ (232). Eine Welt ohne Warum kann einen von zwei sehr verschiedenen Aspekten haben. G. zitiert Angelus Silesius: „Die Ros' ist ohn' Warum; sie blühet weil sie blühet.“ Für den anderen Aspekt steht Primo Levis Aussage über Auschwitz: „Hier gibt es kein ‚Warum‘“. Levi unterscheidet. Die SS-Offiziere hatten sehr wohl Gründe für das, was sie taten; aber die, in deren Hand Levis Schicksal war, brauchten *ihm* keine Gründe anzugeben für das, was geschah. „A world in which reason was utterly inaccessible to the individual might at best be an approximation of one possible form a ‚world without why‘ could take“ (233). G. geht von dem Auschwitz-Beispiel aus über zu unseren „institutionell verankerten Netzwerken einer universalen Reflexion“. Er nennt drei Möglichkeiten wie derjenige, der es möchte, ihnen entkommen kann. Wer intelligent genug ist, kann, wie etwa Hegel und Heidegger, das Warum-Spiel von innen her gegen sich selbst wenden. Die zweite Möglichkeit ist das Handeln; eine Tat kann das Spinnennetz falscher Reflexion zerreißen und nicht lediglich neue Worte, sondern neue Fakten schaffen. Dann muss man jedoch damit rechnen, dass man die Kontrolle über die Folgen verliert und den falschen Menschen Leid zufügt. Die dritte Möglichkeit ist die Einladung, etwas zu betrachten, etwa zwei Dinge nebeneinander, z. B. „den Premierminister, der ölig zum Unterhaus spricht, und einen Haufen von Leichen in einem Graben im Irak“ (234). Aber indem man zwei getrennte Dinge nebeneinander stellt und die Leute auffordert, sie zu betrachten, stellt man nicht notwendig die Frage ‚Warum?‘ noch versucht man eine Antwort.

Die *misologia* wird anhand verschiedener Themenbereiche entfaltet. So fragt Essay 4: Muss Kritik konstruktiv sein? Ein Kritiker, so die verbreitete Meinung, darf eine Institution oder Handlungsweise nicht einfach diffamieren; er muss zumindest andeuten, was man besser machen könnte. Dem stellt G. Bakunin entgegen, der notorisch behauptete: „Auch die Lust an der Zerstörung ist eine schaffende Lust“ (68), und die These von Adorno, Philosophie müsse eine unerbitlich negative Form dialektischer Tätigkeit sein. G. fragt: 1. Was ist Kritik? 2. Liegt den verschiedenen Formen der Kritik (z. B. soziale Kritik, ästhetische Kritik, moralische Kritik, Kulturkritik) ein univoker Begriff zugrunde? 3. Muss Kritik konstruktiv sein? Was ist nach verbreiteter Meinung falsch, wenn sie nicht konstruktiv ist? G. entwickelt eine Fülle wertvoller Unterscheidungen. Der Begriff der konstruktiven Kritik, so die Antwort auf die dritte Frage, ist spezifisch für die Kritik im Bereich der Moral und Politik, dagegen kaum von Bedeutung für Kunst, Literatur oder Musik. Im Bereich der Politik bringt der Ruf nach einer konstruktiven Kritik *grundsätzlich* die (lobenswerte) Forderung zum Ausdruck, die Frage ‚Was ist zu tun?‘ nicht aus dem Auge zu verlieren; *„in fact, however, the demand for ‚constructive criticism‘ in general functions as an repressive attempt to shift the onus probandi and divert attention from the possibility of radical criticism“* (90).

Thema von Essay 1 „Goals, Origins, Disciplines“ ist die Geschichte, der Begriff und die Situation der Geisteswissenschaften. Am Anfang der Philosophie stehen drei Interessen: das Interesse am Aufbau der Natur, das Interesse an den Formen der Argumentation und das Interesse am besten Leben. Die Philosophie lebt von der Spannung zwischen diesen drei Polen; ohne sie hört sie auf zu existieren und bricht in Teile auseinander, die jeweils als eigene Disziplin ihren Weg gehen. „I strongly suspect that a radical dissociation of these interests has already occurred“ (17). Die Philosophie hat sich aufgelöst in Physik, Linguistik, Rhetorik, mathematische Logik, Politikwissenschaft, Sozialpsychologie. Was sie zusammenhält, ist nur noch eine Verbindung von historischer Trägheit und sentimentaler Erinnerung an das illusionäre Bild einer großen Vergangenheit. Der Terminus „humanities“ reicht nicht weiter zurück als in die Mitte des 19. Jhdts. „It seems plausible to expect that at least one of the immediate pressures operating here resulted from the demands of education, especially higher education“ (19). Die Philosophie, so G.s Fazit, ist an dem Punkt angekommen, wo sie sich in ihre verschiedenen Bestandteile auflöst. Sie hat seit langem jede organische und systematische Verbindung mit den sogenannten „humanities“ verloren, bei denen eine ähnliche Auflösung im Gang ist. Folglich ist die Frage nach der Rolle der Philosophie für die humanities sinnlos. Keine dieser beiden vermeintlichen Entitäten besitzt die Stabilität, die erforderlich wäre, um dieser Frage nachzugehen.

Essay 3 „Marxism and the Ethos of the Twentieth Century“ fragt: „What happened in moral philosophy in the twentieth century, and what happened to moral philosophy in the twentieth century?“ (45). Die Antwort auf den ersten Teil der Frage ist ein Name: Nietzsche, d. h. „the very idea of a ‚universal‘ moral philosophy having any kind of transsubjective authority came under attack“ (45). Der einzige Versuch, eine objektive moralische Autorität wiederherzustellen, war der Marxismus. Die Antwort auf den zweiten Teil der Frage muss deshalb lauten: Philosophisch gesehen ist die Geschichte des 20. Jhdts. die Geschichte des Scheiterns des Marxismus. Nietzsche gibt eine richtige Diagnose der tiefverwurzelten Krankheiten der modernen westlichen Gesellschaft; sein Terminus „Nihilismus“ bezeichnet in *einer* Verwendung die Situation der Orientierungslosigkeit, in der die höchsten Werte ihren Wert verloren haben. Aufgabe der Philosophie ist es, diesen Nihilismus durch eine universale Lebensform zu ersetzen. Das Christentum und der Liberalismus sind keine möglichen Alternativen zum Marxismus, denn sie sind nicht „universalist“. Eine vorläufige Bestimmung von „universalist“ lautet: Es muss sich um eine Weltsicht handeln, die für jeden relevant ist und die den Menschen eine Orientierung in allen wesentlichen Fragen des menschlichen Lebens gibt. „Christianity, like all the revealed monotheistic religions, is so mixed up with highly local forms of human customary imagination that it is unthinkable that it ever could become truly universal in the sense of being shared by all humans“ (48). Tödlich für den europäischen Marxismus des 20. Jhdts. war seine Unfähigkeit, Konsumgüter zu produzieren, die in Qualität und Quantität denen des westlichen Europa

entsprochen. „Nietzscheanism will disappear only when it loses its plausibility as a mirror and guide to and in our social life. That will happen only if our social life takes a different form“ (66).

Die Philosophie beginnt mit einem freistehenden Sprachspiel. Es ist die Forderung des Sokrates, Rechenschaft (*logos*) für das eigene Leben zu geben, das Spiel, das Gründe fordert und in dem Gründe gegeben werden, eine in sich stehende Welt des Warum. Nach Paulus hat Gott die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt; an die Stelle der sokratischen Dialektik tritt die Offenbarung. Essay 9 fragt deshalb nach der Möglichkeit einer theologischen Ethik. Mit einer Fülle von Unterscheidungen geht G. auf die Frage ein, was unter einer theologischen Ethik zu verstehen ist. So ist z. B. zu unterscheiden zwischen einer theologischen und einer religiösen Ethik; die Ethik des Epikur hat negative theologische Voraussetzungen und ist in diesem Sinn eine theologische Ethik. „I have always found it very odd that mainstream Roman Catholicism clings so fervently to the philosophy of Thomas given that the philosophical framework he inherited from Aristotle has certain signal defects for any Christian“ (172 f.). Aristoteles hat einen Begriff der Entwicklung, aber er hat keinen Begriff der Geschichte, jedenfalls nicht im starken Sinn der christlichen Heilsgeschichte. Nach christlichem Verständnis hat die Inkarnation die menschliche Natur radikal verändert; das hat Folgen für die Frage, was für ein Leben der Mensch führen kann. Aristoteles hat jedoch den großen Vorteil, dass er einen Begriff nicht kennt, der für das moderne Denken von zentraler Bedeutung wurde: den Begriff des Willens, „which is very strictly lacking in Aristotle, and which luxuriates in proto-baroque splendour in the philosophy of Aquinas, throwing out its obfuscating tendrils in all directions“ (173). Der Wille ist ein antiaristotelischer Begriff der Stoiker; er wurde erfunden, um etwas zu sagen, was Aristoteles niemals gesagt hätte, „namely that the good person is ‚free‘“ (174). Es sei sehr zu bedauern, dass Thomas diesen „Blindgänger“ aus dessen antiaristotelischen Kontext herausgenommen und einem aristotelischen Baum eingefropft habe. „Western philosophy suffered from the depredations of trying to make sense of the fictitious faculty of the ‚will‘ until the time of Nietzsche“ (174).

Eine Welt ohne Warum ist eine Welt ohne Sokrates, der Rechenschaft für unser Leben und Handeln fordert. Sokrates verstand diese seine Dialektik als ein autonomes, nicht von anderen Disziplinen oder einer äußeren Autorität abhängiges Sprachspiel. Es gibt jedoch, so der Einwand von G., wichtige Züge im menschlichen Leben, welche die sokratische Form der Reflexion ignoriert oder ernsthaft unterschätzt. „If Marx is right, forms of rationality are bound up with social forms in a way that does not permit simple extraction of a substantive universal form of ‚Reason‘“ (167). Ist die Vernunft letztlich abhängig von sozialen Formen, oder unterliegen die sozialen Formen letztlich der sokratischen Forderung der Rechenschaft? F. RICKEN SJ

BORASIO, GIAN DOMENICO, *Selbstbestimmt sterben*. Was es bedeutet. Was uns daran hindert.

Wie wir es erreichen können. München: Beck 2014. 206 S., ISBN 978-3-406-66862-3.

Jeder von uns stirbt bestimmt einmal selbst. Aber stirbt er selbstbestimmt oder fremdbestimmt? Was bedeutet es, selbstbestimmt zu sterben? Die These des Buches lautet: Es ist zu kurz gegriffen, wenn man Autonomie am Lebensende auf die Selbstbestimmung des Todeszeitpunktes reduziert. Die medial aufgeheizte Diskussion über die Frage, ob es erlaubt sein soll, unter bestimmten Umständen mit fremder Hilfe aus dem Leben zu scheiden, verdeckt den Blick auf wichtigere Realitäten, die für die meisten Menschen am Lebensende von größerer Bedeutung sind. Das Buch klärt die beiden grundlegenden Begriffe der Debatte. „Was heißt hier ‚Sterbehilfe‘?“ (Teil I). „Was heißt hier ‚Selbstbestimmung‘?“ (Teil II).

Teil I unterscheidet: (a) „Passive Sterbehilfe“. Unabdingbare Voraussetzung für jeden ärztlichen Eingriff ist die medizinische Indikation, d. h. die ärztliche Entscheidung über die Sinnhaftigkeit einer medizinischen Maßnahme. Der Arzt muss sich zwei Fragen stellen: „1. Was ist das Therapieziel, das ich mit dieser Maßnahme erreichen möchte? 2. Ist das angestrebte Therapieziel mit der geplanten Maßnahme realistisch zu erreichen?“ (30). Ist kein vernünftiges Therapieziel gegeben oder die geplante Maßnahme unwirksam, so darf die Maßnahme nicht durchgeführt werden, selbst wenn der Patient

sie wünscht. Sind beide Fragen positiv beantwortet, so ist drittens zu fragen: Stimmen das Therapieziel und die geplante Maßnahme mit dem Patientenwillen überein? Sterbeverlängerung ist kein vernünftiges medizinisches Therapieziel. Die „Frage des Sterbenlassens ist – rein statistisch gesehen – hundertmal wichtiger als die Frage nach dem assistierten Suizid [...] Und doch findet sie in den Medien, vorsichtig geschätzt, hundertmal weniger Beachtung“ (41). – (b) „Indirekte Sterbehilfe“. Sie wird ethisch gerechtfertigt durch das Prinzip der Doppelwirkung (*actio duplicis effectus*), das besagt: Eine Handlung ist erlaubt, wenn sie einem guten Zweck dient und einen negativen Nebeneffekt in Kauf nimmt, ihn aber weder als Ziel noch als Mittel intendiert. Der Arzt gibt eine hohe Dosis eines starken schmerzstillenden Medikaments; die negative Nebenfolge ist eine Verkürzung des Lebens. Neuere Erkenntnisse haben die Bedeutung dieser Rechtfertigung stark relativiert. Es wurde gezeigt, dass selbst hohe Dosen von stark wirkenden Medikamenten die Sterbephase nicht verkürzen. „Wenn nichts anderes mehr geht, ist es aus ärztlicher, ethischer und rechtlicher Sicht erlaubt, mit Einverständnis des Patienten ihm Medikamente zu verabreichen mit dem Zweck, sein Bewusstsein zu dämpfen und ihn in einen narkoseähnlichen Schlaf zu versetzen, um seine Leiden zu lindern“ (56). Diese „palliative Sedierung“ kann in extremen Fällen auch in der Sterbephase eingesetzt werden; die kontrollierte Sedierung wird dann bis zum Todeszeitpunkt beibehalten („Sedierung in der Terminalphase“). – (c) Tötung auf Verlangen. Sie ist in Deutschland eine Straftat (StGB § 216). Borasio (= B.) verweist auf die Argumentation des Strafrechtlers Ulrich Schroth. Bei „dem Verbot der Tötung auf Verlangen solle vor allem die Entscheidungsreife eines Entschlusses zur Selbsttötung garantiert werden. Nur wer bereit ist, an sich selbst Hand anzulegen, sei auch entscheidungsreif in seinem Wunsch zu sterben“ (64). – (d) Suizidhilfe. „In Deutschland ist die Suizidhilfe [...] nicht verboten. Sie ist deswegen nicht verboten, weil sie, im Unterschied zur Tötung auf Verlangen, überhaupt nicht gesetzlich geregelt ist“ (87). Der entscheidende Unterschied zwischen Selbsttötung und Tötung auf Verlangen liegt in der „Tatherrschaft“. Sie setzt voraus, dass der Suizident bis zum Schluss die Kontrolle über das Geschehen hat. So kann er seine Meinung jederzeit ändern und die Tat auch nicht ausführen. Von den ca. 120 Menschen, die in Oregon pro Jahr nach dem vorgeschriebenen Verfahren die tödliche Dosis eines Betäubungsmittels erhalten, nimmt etwa ein Drittel die Substanz letztlich nicht ein und stirbt eines natürlichen Todes.

Am Ende von Teil I steht ein von vier Wissenschaftlern (einschließlich B.) ausgearbeiteter Vorschlag zur gesetzlichen Regelung des assistierten Suizids in Deutschland. Ein solches Gesetz sei „zwar notwendig, aber letztlich von begrenzter Bedeutung“, denn es handle sich um die gesetzliche Regelung „eines marginalen Problems“. Es werde hauptsächlich gebraucht, „um den Blick auf wichtigere Probleme am Lebensende frei zu machen“ (100). Empirische Daten legen die Vermutung nahe, dass eine entsprechende Regelung die Inanspruchnahme lebensverkürzender Maßnahmen eher begrenzen als steigern dürfte. Der Vorschlag verfolgt folgende Ziele: „Respekt vor der Selbstbestimmung des Patienten; Fürsorge durch ärztliche Beratungspflicht; Schutz vor sozialem Druck auf Betroffene; Suizidprävention; Vermeidung einer Freigabe der Tötung auf Verlangen; Transparenz und Rechtssicherheit für alle Betroffenen“ (105 f.). Die wesentlichen Punkte sind: „Die Suizidhilfe wird generell unter Strafe gestellt, mit zwei Ausnahmen: 1. Angehörige und andere nahestehende Personen, sofern sie einem freiverantwortlich handelnden Volljährigen Beihilfe leisten; 2. Ärzte“ (106). Für sie gilt diese Ausnahme nur unter genau bestimmten Bedingungen.

Dass die Suizidhilfe „generell“ unter Strafe gestellt wird, darf nicht übersehen lassen, dass das Gesetz eine spezifische Form der Suizidbeihilfe erlaubt, nämlich die, welche die aufgezählten Bedingungen erfüllt. Damit wird eine Handlung des Tötens, der auf diese Weise ermöglichte Suizid, als erlaubtes Mittel zur Behebung einer Notlage anerkannt. Es ist zu fragen, ob die Handlung des Tötens jemals in dieser Weise als Mittel gebraucht werden darf. Eine Antwort kann unabhängig von religiösen oder weltanschaulichen Voraussetzungen gegeben werden; es geht um den Schutz des fundamentalen Gutes des Lebens, von dem alle anderen Güter des Menschen abhängen. Geht man davon aus, dass dieses Gut nur durch eine ausnahmslose Ächtung des Tötens (eines Unschuldigen) gesichert werden kann, so hätten wir es bei dem Wunsch, dass

der Arzt den Suizid assistiert, mit einem Konflikt zwischen der Autonomie des Patienten und einem schützenswerten gemeinsamen Gut zu tun; der Wunsch des Patienten widerspräche der Pflicht, dieses grundlegende gemeinsame Gut aller zu schützen.

Von den Argumenten gegen diesen Vorschlag, die B. bringt, sei nur das „Argument des ‚sozialen Drucks‘“ genannt. „In einer Gesellschaft, in der das Primat des Ökonomischen immer stärker wird, besteht tatsächlich die konkrete Gefahr, dass das Vorhandensein einer gesetzlichen Regelung zur Suizidhilfe alte und kranke Menschen einem Druck aussetzt, diese Möglichkeit auch bitte schön im Interesse der Gesellschaft wahrzunehmen. Es wäre in der Tat furchtbar, wenn sich diese Menschen eines Tages dafür entschuldigen müssten, dass sie noch am Leben sind und am Leben bleiben möchten“ (111). Der Einwand lässt sich noch verschärfen. Es bedarf keines äußeren Drucks; dass der Suizid moralisch möglich ist, kann zu der Überzeugung führen, er sei in bestimmten Situationen Pflicht, um andere Menschen auf diese Weise zu entlasten. B.s wichtigstes Argument gegen diesen Einwand ist „ein schlicht empirisches: In den Ländern, in denen die Tötung auf Verlangen und/oder der assistierte Suizid erlaubt sind, gibt es keinerlei Anzeichen für die Entstehung oder die massive Zunahme eines solchen sozialen Drucks“ (113).

Der Gesetzesvorschlag soll den Blick auf wichtigere Probleme am Lebensende frei machen. Durch die Sterbehilfe-Debatte werde die Öffentlichkeit von dem abgelenkt, was die Menschenwürde am Lebensende wirklich verletzt: „die allgegenwärtige Übertherapie sowie die unzureichende pflegerische und palliative Versorgung. Unzweifelhaft lässt sich mit dem zu Ende gehenden Leben viel Geld verdienen“ (167). Würde man nur einen Bruchteil der Mittel, die für unnötige Diagnostik oder unwirksame Therapien verschwendet werden, für die Palliativversorgung ausgeben, so wäre damit eine wesentliche Voraussetzung für die Patientenautonomie am Lebensende hergestellt. Denn kaum etwas schränkt die „Selbstbestimmung am Lebensende so stark ein, wie ungelinderte physische Symptome oder ungelöste psychosoziale und spirituelle Probleme – und die Angst von Patienten und Angehörigen, mit diesen Problemen alleine zu bleiben“ (173). B. fordert deshalb eine „hörende Medizin“. Die moderne Medizin leide unter dem Primat der ökonomischen Betrachtungsweise; der Patient werde „zunehmend als Kostenfaktor betrachtet und damit entmenschlicht [...] Zu den größten Hindernissen für eine echte Selbstbestimmung am Lebensende gehören die mangelhafte Arzt-Patienten-Kommunikation, die ressourcenfressende Überdiagnostik und Übertherapie sowie die gleichzeitig unzureichende pflegerische und palliative Versorgung“ (175 f.).

Das Buch ist am Krankenbett, in der Begegnung mit den Patienten entstanden; zu jedem Problem werden Fallbeispiele gebracht. Es zeichnet sich aus durch die Klarheit der Sprache und Begriffe.

F. RICKEN SJ

WITTE, KARL HEINZ, *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens*. Eine Einführung. Freiburg i. Br. / München: Alber 2013. 461 S., ISBN 978–3–495–48579–8.

Meister Eckhart hat über die Zeiten hinweg eine immense und bis heute ungebrochene Faszination auf seine Leser ausgeübt. Obwohl sich seit dem späten 19. Jhd. immer mehr die Einsicht durchgesetzt hat, dass ein adäquates Verständnis seines Denkens nicht nur eine philologisch verlässliche Textgrundlage, sondern auch und vor allem eine philosophie- und theologiegeschichtliche Kontextualisierung seiner Schriften voraussetzt, hat es immer wieder Gegenströmungen gegeben, die einer wissenschaftlich „unbelasteten“ Eckhart-Rezeption das Wort reden. Meist berufen sich die Vertreter dieser Denkrichtung auf das Eckhart zugeschriebene Diktum, ein Lebemeister sei mehr wert als tausend Lesemeister, und sehen die wissenschaftlich betriebene Eckhart-Forschung eher als Hemmschuh denn als Hilfe bei dem Versuch, zum eigentlichen Kern seiner Lehre vorzudringen und diesen in der eigenen Lebenspraxis umzusetzen.

Nun ist es zweifellos richtig, dass Meister Eckhart (= E.) sich nicht damit begnügt hat, seinen philosophisch-theologischen Grundansatz lediglich in seinen lateinisch geschriebenen, für ein akademisches Publikum bestimmten Werken darzulegen, sondern immer auch darum bemüht war, die Erträge seines spekulativen Denkens für die Lebens- und Glaubenspraxis der einfachen Menschen fruchtbar zu machen. Gleichwohl wäre es eine unzulässige Vereinfachung, wenn man bei E. das „Leben“ gegen das „Lesen“ ausspielen

wollte – geht es ihm doch gerade darum, die sich zu seiner Zeit bereits deutlich abzeichnende Trennung zwischen akademisch betriebener Theologie und alltäglicher, christlicher Existenz aufzuheben und beide Bereiche auf ihren gemeinsamen Grund zurückzuführen. Das „Leben“ in E.s Sinne fällt also nicht einfach mit dem unreflektierten, vorwissenschaftlichen Weltverhalten zusammen, sondern steht vielmehr für den produktiven Ursprung des Bewusstseins, das sich sowohl in das vorwissenschaftliche Leben innerhalb der Welt als auch in die verschiedenen Formen wissenschaftlicher Reflexion ausdifferenzieren kann. Auch und gerade eine auf lebenspraktische Konkretheit ausgehende Deutung von E.s Denken muss also die Zusammengehörigkeit zwischen seinen theoretisch-spekulativ ausgerichteten lateinischen Schriften und seinem deutschen Predigtwerk im Auge behalten, wenn sie nicht der Gefahr erliegen will, E.s Denken vorschnell im Sinne der eigenen geistig-geistlichen Grundposition zu vereinnahmen und dadurch zu instrumentalisieren.

Das vorliegende Buch von Karl Heinz Witte (= W.) stellt sich der Herausforderung, E.s Denken einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, ohne es in ungebührlicher Weise zu simplifizieren. Obwohl im Untertitel als „Einführung“ bezeichnet, übersteigt es, was den Umfang und das inhaltliche Niveau anbelangt, doch deutlich den Rahmen dessen, was man von der für Nichtspezialisten geschriebenen Einleitungsliteratur zu E. gemeinhin gewohnt ist. W.s Absicht ist es, die spirituell-lebenspraktischen Grundmotive von E.s Ansatz immer zunächst von ihren philosophisch-theologischen Grundlagen her zu verstehen, bevor er ihre existenzielle Relevanz für den heutigen Leser aufzuzeigen versucht. Wie der Autor betont, ist sein eigener interpretatorischer Blickwinkel dabei hauptsächlich von zwei Ansätzen geprägt: zum einen von der psychologisch-psychoanalytischen Betrachtungsweise menschlicher Grundphänomene, die ihm aus seiner eigenen Berufspraxis als Psychotherapeut vertraut ist, und zum anderen von der sogenannten „Lebensphänomenologie“, wie sie vor allem von Michel Henry und Rolf Kühn vertreten wird. Der Hinweis auf diese spezifische Richtung innerhalb der zeitgenössischen Phänomenologie ist insofern wichtig, als hier das „Leben“ gerade nicht als unmittelbar erfahrbares „Erlebnis“, sondern vielmehr als der allen Einzelerlebnissen immer schon vorausliegende, aber selbst nicht direkt in Erscheinung tretende Grund aller phänomenalen Erfahrung gedeutet wird. Damit ist auch einer vorschnellen Vereinnahmung und Instrumentalisierung von E.s Denken zum Zweck besonders gearteter mystisch-spirituelle Erlebnisse ein Riegel vorgeschoben.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile, von denen der erste, der mit „Hinführung: Eckhart fürs 21. Jahrhundert“ überschrieben ist, deutlich kürzer ausfällt als die übrigen drei Abschnitte, die den Themen „Philosophische Grundlagen“, „Phänomene des Menschseins“ sowie „Phänomenologie der Geburt des Wortes in der Seele“ gewidmet sind. In dem ersten, einleitenden Teil entwirft W. das Programm seines Buches und betont dabei, dass E.s Werke in einer geschichtlichen Epoche entstanden sind, deren Begriffssprache und existenzielle Grundvoraussetzungen wir heutzutage nicht einfach bruchlos übernehmen können. Es geht also durchaus um eine Aneignung seines Denkens, die uns jedoch stets die Anstrengung abverlangt, das von E. Gemeinte in unseren heutigen Erfahrungshorizont und in eine uns vertraute Sprache zu übersetzen. Dementsprechend beginnt der zweite Teil des Buches auch mit einer ausführlichen Darlegung der systematischen philosophisch-theologischen Grundlinien von E.s Denken, wobei auch und gerade die besonders anspruchsvollen metaphysischen Themen eingehend behandelt werden, namentlich das Verhältnis von Sein, Leben und Denken, der spezifische Begriff der Formalursächlichkeit, die besonders geartete Identität Gottes mit dem Sein sowie die damit in Verbindung stehende Analogielehre, das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz und schließlich das in den deutschen Predigten so beherrschende Thema der Gottesgeburt. Gerade mit Blick auf das letztgenannte Thema geht es W. darum, diesen Terminus nicht auf eine erbaulich klingende Metapher zu reduzieren, sondern ihn in systematischer Weise von den Begriffen des Grundes und der Einheit her zu verstehen. „Geburt“ ist in diesem Sinne kein bewusst erlebbares Einzelereignis, sondern vielmehr die beständige passivische Selbsthervorbringung des intellektuellen Ich-Bewusstseins, das sich in seinem Lebens- und Erlebenszusammenhang überhaupt nur in dem Maße frei bewegen kann, wie es sich selbst in seiner ursprünglich quellenden Produktivität gerade verborgen ist. Von dieser Grundeinsicht her deutet W. im dritten Teil des Buches E.s Konzeption des

Menschseins, die sich weder auf die gängigen philosophischen Definitionen des Wesens des Menschen noch auf die biblischen bzw. literarischen Bestimmungen des Wie seiner Existenz reduzieren lässt. E. versteht den Menschen wesentlich von seiner Fähigkeit zum „Ich“-Sagen her, wobei die entscheidende Frage darauf abzielt, wer mit diesem „Ich“ eigentlich gemeint ist. Letztlich verweist „Ich“ bei E. nicht auf die Eigenschaften einer empirischen Person, sondern bezeugt den Vollzugszusammenhang zwischen dem Ich Gottes und dem intellektuellen Teil der menschlichen Seele. Von diesem recht verstandenen „Ich bin“ des Menschen her kann erst die Frage nach der Gerechtigkeit und dem durch sie geprägten, richtigen Leben beantwortet werden: Will man aus der immer schon bestehenden Einheit mit Gott heraus leben, geht es nicht darum, dieses oder jenes zu tun, sondern vielmehr darum, sich ganz der in uns geschehenden Gottesgeburt zu überlassen, die kein gegenständlich erfahrbares Etwas, sondern vielmehr reiner Vollzug und insofern ein „Nichts“ ist. In diesem Zusammenhang unternimmt W. einen interessanten Brückenschlag zu Nietzsche und der zeitgenössischen Nihilismusproblematik. E.s Konzeption, der zufolge Gott in keiner Weise mehr ein Gegenstand möglicher spiritueller Erfahrung, sondern der als solcher nicht wahrnehmbare, dynamische Grund aller Erfahrung und allen Erlebens ist, kann durchaus als „spiritueller Nihilismus“ bezeichnet werden. Was ihn von den nihilistischen Denkströmungen des 19. und 20. Jhdts. unterscheidet, ist hingegen die Einsicht, dass auch dieses „Nichts“ Gottes kein statischer Endpunkt, sondern wiederum nur Durchgang ist. Auch in Bezug auf den Begriff der Demut ist E.s Ansatz dazu angetan, die Einwände zu entkräften, die im Gefolge von Nietzsche oft gegen das Christentum vorgebracht wurden: Es geht bei der Demut gerade nicht um eine Erniedrigung und Herabwürdigung des Menschen zur höheren Ehre Gottes, sondern vielmehr um die innere Freiheit und Aufnahmebereitschaft des Menschen, durch die er Gott gleichsam dazu „zwingen“ kann, aus seiner Höhe herabzusteigen, sich ihm ganz zu schenken und ihn dadurch zu vergöttlichen.

Im vierten und letzten Abschnitt des Buches geht der Autor der Frage nach, wie der Mensch konkret vorgehen soll, um des Geschehens der Gottesgeburt, die sich ohne sein Zutun immer schon in ihm vollzieht, innezuwerden. Hierbei handelt es sich um eine ebenso zentrale wie schwer zu beantwortende Frage, da E. selbst – im Gegensatz zu den anderen Meistern des geistlichen Lebens innerhalb wie außerhalb des Christentums – keinen Stufenweg der inneren Entwicklung und dementsprechend auch keine besonderen spirituellen Übungen und Methoden zur Erreichung dieses Ziels kennt. Dennoch gibt es eine Grundhaltung, die dazu beitragen kann, uns das Geschehen der Gottesgeburt zumindest indirekt spürbar werden zu lassen. Diese Haltung ist radikal negativer Natur – besteht sie doch gerade im Lassen aller innerweltlichen Dinge, aber auch aller konkreten Meditationsübungen und religiösen bzw. psychologischen Praktiken. Da sich das göttliche Leben in seiner vorphänomenalen Absolutheit immer schon in uns vollzieht, hat das „Lassen“ nicht den Zweck, uns für besondere religiöse Erlebnisse zu disponieren, die den innerweltlichen Erfahrungszusammenhang in spektakulärer Weise durchbrechen und uns zu einer jenseits der Welt gelegenen Transzendenz entrücken würden. Es geht generell nicht darum, die konkreten Inhalte unseres Welterlebens zu verändern, sondern vielmehr darum, den Lebenszusammenhang als Ganzes in einem anderen Licht erscheinen zu lassen. Die Gottesgeburt ist also nicht einfach ein empirisch erfahrbare Teil unseres seelischen Erlebniszusammenhangs, sondern der ihn ermöglichende und insofern gerade verborgen bleibende Grund. Die praktische Umsetzung dieser eckhartschen Grundeinsicht besteht daher gerade im Verzicht auf außergewöhnliche, unmittelbar wahrnehmbare Erlebnisse zu Gunsten einer anderen Sichtweise auf das Leben als Ganzes. Diesem nüchternen, ganz und gar unspektakulären Charakter des eckhartschen Denkens trägt W. in beispielhafter Weise Rechnung, indem er den Begriff der „Mystik“ erst im letzten Kapitel des Buches einführt, um die oft und viel diskutierte Frage zu beantworten, ob, und wenn ja, inwiefern E. überhaupt als Mystiker bezeichnet werden kann. Die Antwort ist letztlich positiver Natur, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Mystik richtig bestimmt wird. Es geht nicht um Erfahrungen ekstatischer Verzückung, sondern um ein Leben und Wirken innerhalb der Welt aus einem Grund heraus, der als solcher nicht von dieser Welt ist. Versteht man diese sich immanent im Lebenszusammenhang bekundende Differenz als „mystisch“, dann darf man E. als Mystiker bezeichnen, muss dabei aber der Tatsache

eingedenk bleiben, dass sich sein Ansatz von der klassischen mystischen Tradition innerhalb wie außerhalb des Christentums in wesentlichen Punkten unterscheidet.

Für mediävistisch nicht vorgebildete, aber intellektuell interessierte Leser, die sich in vertiefter Weise mit E. beschäftigen wollen und bereit sind, sich auch auf anspruchsvollere philosophisch-theologische Gedankengänge einzulassen, bietet das Buch eine detailliert und fachkundig geschriebene Hinführung zu den zentralen Grundthemen seines Denkens. Ausgesprochen nützlich sind überdies die zahlreichen längeren Zitate aus seinen lateinischen und deutschen Werken, die auch Lesern, die über keine eigene E.-Ausgabe verfügen, einen direkten Zugang zu zentralen Passagen aus seinen Schriften eröffnen. Besonders positiv ist des Weiteren hervorzuheben, dass der Autor den vorschnellen Vereinnahmungen E.s durch gegenwärtige spirituelle Modeströmungen im Allgemeinen und die buddhistische Meditationspraxis im Besonderen eine klare Absage erteilt und die anthropologisch-existenzielle Relevanz von E.s Denken vor dem Hintergrund seiner abendländisch geprägten, philosophisch-theologischen Grundkonzeption entfaltet. Für Leser, die mit der Philosophie des 20. Jhdts. nicht oder nur wenig vertraut sind, wäre allerdings eine etwas ausführlichere Erläuterung dessen, was mit „Lebensphänomenologie“ gemeint ist, nützlich gewesen. Der Autor betont zwar zu Recht, dass „Leben“ hier nicht im Sinne des Vitalismus bzw. der klassischen Lebensphilosophie gemeint ist, doch hätte man sich einen Hinweis darauf gewünscht, dass die Überwindung dieser biologisch bzw. historistisch verengten, aus der Philosophie des späten 19. Jhdts. stammenden Auffassung von „Leben“ nicht erst bei Michel Henry, sondern bereits bei Edmund Husserl erfolgt. Für den philosophisch nicht vorgebildeten Leser ist nicht unmittelbar ersichtlich, worin die von W. erwähnte „Umkehr der Phänomenologie“ durch Henry bestehen soll, wenn er nicht zuvor zumindest einen kurzen Überblick über die klassische Phänomenologie in ihrer von Husserl entwickelten Form erhält. Diejenigen Leser, die mit den verschiedenen älteren und neueren Strömungen der phänomenologischen Philosophie bereits vertraut sind, werden die begrifflichen wie methodologischen Vorentscheidungen, die mit der Option für die lebensphänomenologische Perspektive einhergehen, leicht als solche erkennen und richtig einordnen können. Für philosophisch nicht vorgebildete Leser dürfte es hingegen weitaus schwieriger sein, den Bedeutungsunterschied zwischen dem alltäglichen und dem spezifisch lebensphänomenologischen Begriff von „Leben“ zu erfassen. Diese Unterscheidung ist mit Blick auf E. aber besonders wichtig, da sonst leicht der Eindruck entstehen könnte, das „Leben“ falle einfachhin mit dem nicht direkt phänomenalisierbaren Einheitsgrund der psychischen Erlebnissphäre zusammen. Eine solche Deutung wäre jedoch insofern verfehlt, als für E. gelungene menschliche Existenz gerade nicht individuell-persönlicher Natur ist, sondern vielmehr in der dynamisierenden Überschreitung der empirischen Individualität auf das ungeschaffene Allgemeine hin (die Menschheit, die Gerechtigkeit usw.) besteht. Der vom Autor verwendete Begriff der „Ciszendenz“ (als Gegenbegriff zur „Transzendenz“) ist insofern zutreffend, als bei E. Gott nicht in einem quasi-räumlichen Jenseits zur Welt gedacht werden kann, sondern als das reine Sein den geschaffenen Dingen, die aus ihm hervorfleßen, in unüberbietbarer Immanenz innewohnt. Was das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit und dem Gerechten angeht, so handelt es sich zwar auch um einen Vollzugszusammenhang, bei dem jedoch nicht die Gerechtigkeit dem Gerechten innewohnt, sondern umgekehrt dieser, insofern er gerecht ist, nicht in sich, sondern überhaupt nur in der Gerechtigkeit existiert bzw. ihr inhäriert. In dieser Bewegung, die den Menschen aus der geschlossenen, endlichen Sphäre seines individualpsychischen Seins befreit und ihn auf die absolut geltende, auch über Gottes Gottsein entscheidende Gerechtigkeit hin öffnet, liegt zwar keine Transzendenz im traditionellen Sinne, wohl aber ein ex-zentrisch zu nennendes Moment, das nicht einfach mit dem nicht direkt erlebbaren und insofern entzogenen Grund des faktischen menschlichen Bewusstseinslebens zusammenfällt. E.s Begriff der Gerechtigkeit impliziert eine ideale Wesensstruktur, deren Gültigkeit nicht an ihrer transzendental-faktischen Verwirklichung in den einzelnen Gerechten hängt, sondern diesen vorausgeht und sie überhaupt nur im exzentrischen Überstieg ihres individuellen Personseins zu Gerechten macht. So wie Gottes Immanenz in allen Dingen kein statisches, quasi-räumliches Innewohnen ist, sondern sich vielmehr in der dialektischen Dynamik des Sich-Unterscheidens durch Ununterschiedenheit vollzieht, so besteht auch das „richtige Leben“

für den einzelnen Menschen darin, dass er gerade nicht als empirisches Individuum in Einklang mit sich selbst ist, sondern vielmehr aus der Differenz heraus lebt und wirkt, die sich zwischen seinem empirischen Sein und seinem Hinausgehen in das ungeschaffene Allgemeine der Gerechtigkeit auftut. W. betont zu Recht, dass die richtig verstandene Selbstverwirklichung bei E. auf eine Aufhebung der gängigen theologischen, psychologischen und sozialen Entfremdungsstrukturen hinausläuft, die den Menschen auf einen scheinobjektiven Erfüllungszustand außerhalb seiner selbst verweisen. Allerdings hätte noch deutlicher herausgearbeitet werden können, dass sich die gelungene menschliche Existenz bei E. nicht nur in der immanenten Vermittlung zwischen dem faktischen Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens und seinem nicht direkt erlebbaren Grund vollzieht, sondern auch den transzendentalen Grund dieses faktischen Lebens als solchen immer schon auf ein unbedingtes Allgemeines hin überstiegen hat. M. ROESNER

MACOR, LAURA ANNA, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)*. Eine Begriffsgeschichte (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II: Monographien; 25). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013. 432 S., ISBN 978-3-7728-2615-3.

„Die vorliegende Untersuchung zielt auf eine möglichst vollständige Begriffsgeschichte der Bestimmung des Menschen und berücksichtigt infolgedessen eine genau bestimmte Zeitspanne: Seit der ersten Auflage von Spaldings Betrachtung über die Bestimmung des Menschen (1748) bis hin zu Fichtes Bestimmung des Menschen (1800) spielt der Begriff eine zentrale Rolle, die er im 19. Jahrhundert allmählich verliert“ (33).

Teil I: Die Einführung des Begriffs: die sprachliche Basis für eine neue Apologetik (36–109). – Kap. I Vorgeschichte (16. Jhd. bis 1748). Bei Luther begegnet in mehreren Bedeutungen das Verb „bestimmen“; das Substantiv gehört ab der Mitte des 16. Jhdts., bis ins 18. Jhd., zum Sprachgebrauch. In dreifacher Bedeutung: a) das Bestimmen (definitio, destinatio ...), b) Eigenschaft oder Merkmal (häufig im Plural), c) Endzweck, Ziel. – Kap. II die offizielle Einführung: Sie erfolgt (im Sinne c), nach einer Predigt W. Sacks, durch den Theologen Johann Joachim Spalding (= Sp.) in seiner „Betrachtung über die Bestimmung des Menschen“, gegen die neueren Deisten (nachdem er sich zuvor mit Kaiser Julian Apostata befasst hatte). Macor (= M.) stellt die Abhandlung in ihrem stufenförmigen Aufbau vor und hebt eingangs die auf Shaftesbury gestützte Ergänzung der äußeren Beweise durch den inneren hervor (vgl. K. Rahners Bild von Inhalt und Stil der Botschaft gegenüber Marke und Stempel auf dem Briefumschlag). Im Laufe ihrer Erfolgsgeschichte (Auflagen, Raubdrucke, Übersetzungen) wächst die Schrift von 26 auf 244 Seiten.

Teil II: Theologische Rezeption. Abwehr und Annahme (111–159). – Kap. III Orthodoxes Luthertum im Alarm. Goetze pocht auf Offenbarung und Gnade (und Sp. bringt daraufhin das Christentum stärker zur Sprache). Chladenius ersetzt Bestimmung durch Beruf(ung) des Menschen (wogegen Sp. Bestimmung religiös liest). – Kap. IV Überkonfessioneller Aufstieg, auf dem Weg von und nach Zürich. Von dort kommt J. G. Sulzer nach Berlin, nach Zürich kommt von Tübingen Ch. M. Wieland, und von Zürich J. K. Lavater nach Barth (zu Sp.).

Teil III: Moralphilosophische Uminterpretation: langer Weg zur Selbstbestimmung (161–212). Kap. V Thomas Abbt und Moses Mendelssohn im Gespräch. Ersterer begegnete dem Gedanken, Gottes Bestimmung zu kennen und über den Tod hinaus zu denken, mit (Humescher) Skepsis, während sein Freund Mendelssohn für die Selbstvervollkommnung des Menschen eintritt. Als Krönung der Debatte stellt M. den Phädon vor. – Kap. VI Schiller. Als Schüler von Sp. und Mendelssohn beeindruckt, gelangt er zur Absage an ein Wissen über den Tod hinaus, bei uneingeschränktem Eintreten für die Moral. – Kap. VII Kant: Bestimmung des Menschen zur Selbstbestimmung, zur Tugend.

Teil IV Geschichtsphilosophische Ausweitung. Das menschliche Geschlecht (= Menschengeschlecht) als Subjekt der Bestimmung (213–293). Kap. VIII Herders Weg von der Theologie zur Geschichte. M. wertet die Rigaer Predigten und den Briefwechsel mit Mendelssohn aus. Abrupt kritisiert er Sp. als zu wenig religiös. Dann weitet sich sein Blick über das Individuum hinaus auf die Menschheit als Ganze in ihrer Geschichte. – Kap. IX

Bestimmung des Menschengeschlechts bei Kant und ihre Rezeption. Mendelsohn hatte schon bei Lessing die Bevorzugung der letzten Generation kritisiert. Herder wendet sich gegen den Individualismus des einen wie den Kollektivismus des anderen. Für Schiller dient „die Kette der Geschlechter als eine Art Ersatz für den irreversibel verloren gegangenen Unsterblichkeitsglauben“ (269–; auch für ihn ist der Sündenfall „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“ [271]). In den Briefen zur ästhetischen Erziehung wird jedoch die Antike zum Ideal, die Moderne zum „Bruchstück“ (273), worauf bei ihm in Schärfe Mendelsohns Kritik wiederkehrt. Andererseits wird Kant vom Tübinger Studenten Schelling aufgenommen. Kant selbst repliziert erst 1793 und 1798 auf Mendelsohn.

Teil V Die Erschöpfung des Begriffs: die Gründe eines (Miss)Erfolgs (295–354). – Kap. X Kants Einfluss auf Sp.s Bestimmung. Sp. steht vor der Spannung zwischen Klugheit (Jenseitshoffnung) und (rein moralischer) Tugend. „Der Anspruch auf eine reine Tugend hat Spalding anscheinend unwiderstehlich fasziniert“ (302). Im Tugendkapitel der letzten autorisierten (der 11.) Auflage steht das Verhältnis von Tugend und Empfindung im Vordergrund. – Kap. XI Fichtes widersprüchlicher Beitrag zur Begriffsgeschichte. M. meint damit seine „konkretere Ausfüllung“ der „offenbar als zu abstrakt wahrgenommenen Formulierungen“ in der Ständegesellschaft ab (312 f.): von der Bestimmung des „Menschen, insofern er isoliert, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird“, zu der des Gelehrten, von der Bestimmung zum Beruf. Im Atheismusstreit begegnet Sp.s Name wiederholt, schließlich 1800 in Berlin auch sein Buchtitel „Bestimmung des Menschen“. (Warum eigentlich erhält das *Ich* durchgehend im Buch das Prädikat „fiktiv“?) M. zitiert kritische Rückfragen. „Fichte hatte auf einen ursprünglich religiösen, dann moral- und geschichtsphilosophischen Begriff zurückgegriffen, um sich gegen die Anklage des Atheismus zu verteidigen [...]. Allzu abgegriffen, um an neuer lebendiger Kraft gewinnen zu können, war die Bestimmung des Menschen nunmehr Eigentum einer sich dem Ende nähernden Epoche, die bald einer neuartigen Natur-, Rechts- und Religionsphilosophie Platz machen würde“ (328). – Kap. XII Der Verfall des Begriffs zum bloßen Schlagwort. „Beruf“ und „Widmung“ werden als klarer vorgeschlagen und diskutiert. (Bzgl. der schon anfangs, dann wiederholt angestellten Erwägungen zur Aktiv- oder Passivbedeutung von Bestimmung bräuchte der Rez. gern das Medium ins Gespräch, für das es im Deutschen keine Konjugation gibt – es ist mit „lassen“ zu konstruieren [ich lasse mich ergreifen, überzeugen] –, ohne dass es gänzlich fehlte. Siehe etwa „dulden“: man kann jemand leiden machen, doch nicht dulden, das läge bei ihm/ihr.) Zugleich ist der Terminus „zum einzigen religiös korrekten Ausdruck für das menschliche Bestimmte durch Gott geworden“ (335). Der Begriff hat (7) „aufgrund seiner angeblich abstrakten Universalität die praktische Philosophie verlassen“ und muss „in den Schoß der Theologie zurückkehren“. – M. hat Wörterbücher und philosophische Lexika durchmustert und bietet zwei Tabellen: Bücher mit unserem Begriff oder Ähnlichem im Titel von 1764 bis 1886 (345–348), Bücher zur Bestimmung von besonderen ‚Kategorien‘ der Menschen von 1754 bis 1872 (348–354).

Nach zweieinhalb abschließenden Seiten zur Nachgeschichte folgen Verzeichnisse zu Zitierweise und Abkürzungen, zur Literatur (gegliedert 360–409), zu Personen (411–423) und Sachen (deutsch: 424–429; altgriechisch, englisch, französisch, italienisch, lateinisch: 430–432). Damit entspricht der Anhang des *magnum opus* den drei Abstract-Seiten zu Beginn, vor dem Inhaltsverzeichnis: Zusammenfassung (7), Summary (8), Riassunto (9).

J. SPLETT

LANGTHALER, RUDOLF, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*. Philosophische Perspektiven zwischen „skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Sonderband; 19,1 und 19,2). Berlin: Akademie Verlag 2014. 662 S. und 681 S., ISBN 978-3-05-004047-9.

Anders als B. Statters *Antikant* (1788), die Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* (1827) und seine Verunglimpfung als Philosoph des Protestantismus vermuten lassen, haben – wie A. Winter in *Der andere Kant* (Hildesheim 2000) zeigt – katholische Aufklärer Kants kritische Metaphysik anfangs durchaus positiv aufgenommen und für ihr eigenes

theologisches Denken fruchtbar gemacht. Nach einer längeren Periode des Misstrauens und der Ablehnung kommt es erst im Umfeld von J. Maréchal wieder zu einer vorsichtigen systematischen Auseinandersetzung mit dem transzendentalphilosophischen Denken. In den letzten Jahren ist insbesondere im katholischen Raum eine Reihe von Studien zu Kant entstanden, in die sich auch die monumentale Arbeit von Langthaler (= L.) einreihet. Schon die Formulierung des Titels lässt erkennen, dass er nicht einfach ein philosophiehistorisches Programm verfolgt, sondern wesentlich an einer Auswertung von Kants systematischen Bemühungen im Hinblick auf aktuelle philosophische und theologische Debatten interessiert ist. Während der erste Teilband (= I) die Grundlagen und die Konturen der kritischen Metaphysik, mit der sich Kant einen Weg zwischen hoffnungsloser Skepsis und dogmatischem Trotz zu bahnen versucht, rekonstruiert, und Moralphilosophie sowie Ethik systematisch verortet, stehen im zweiten Teilband (= II) die religionsphilosophischen Problemfelder und Perspektiven seines Denkens im Vordergrund.

Der erste Abschnitt (I, 39–248), der zugleich als Grundlage für alle weiterführenden Überlegungen im Gefolge einer *theologia rationis humanae* gelesen werden muss, vergegenwärtigt Kants Selbstverortung im dritten Stadium der Metaphysik und skizziert in geraffter Form den „Zusammenhang von Moralphilosophie, Ethik, Kultur- und Geschichtsphilosophie“ (I, 19). Die „unübersehbare Korrespondenz“ (I, 54) zwischen dem geschichtlichen Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit und der Differenzierungen in der Idee des Absoluten ist nach L. nicht nur das entscheidende Ergebnis der in der Geschichte der reinen Vernunft geleisteten Klärungen; sie ist zugleich Fundament für jede praktisch-dogmatische Metaphysik im Sinne der Ethiktheologie, die einen gereinigten Gottesbegriff mit den Prinzipien der Moral verbindet. Die innere Dynamik dieser selbstreflexiv gewordenen Metaphysik, die durch das komplexe Ineinander von „philosophiehistorische[r] Selbstverortung [und] systematisch-orientierte[r] Perspektive“ (I, 69) befeuert wird, widersetzt sich jeder vorschnellen Identifikation der kritischen Metaphysik mit Philosophie als Weisheitslehre. Soll die „differenzierte Orientierungsleistung der Vernunft“ (I, 130) für die menschliche Existenz als Ganze zum Tragen kommen, hätte sich aufgeklärtes Denken folgerichtig im Spannungsfeld von kritischer Bescheidenheit und grundlegender Weigerung, unverzichtbare Vernunftansprüche einfach zu übergehen oder gar preiszugeben, zu bewähren – eine Forderung – die angesichts positivistischer Frageverbote und naturalistischer Entlarvungen nichts an Aktualität verloren hat (vgl. I, 133 f.). Auf dieser Basis lassen sich auch die Rangordnung der Zwecke und der spezifische Ort einer Ethik, die sich durch Anerkennung von Alterität, Solidarität und Fürsorge (vgl. I, 220 f.; 242 f. und 244–246) von abstrakter Nächstenliebe ebenso wie von moralischer Schwärmerei (vgl. I, 237) abgrenzt, bestimmen. Eine daran anknüpfende Kritik von heute vielen als chic geltenden „alteritäts-fixierten Unmittelbarkeits-Phantasien“ (I, 223) eröffnet nach L. auch Anknüpfungspunkte in Richtung Levinas, Derrida oder Habermas – was hier nur angedeutet werden kann.

Im zweiten Teil (I, 251–433) greift L. die herausfordernde Idee der Menschheit auf, die alle geschichtsphilosophischen Fragestellungen, ja selbst deren gegenläufige Tendenzen durchzieht, und entwirft Konturen eines differenzierten Hoffnungsbegriffs (vgl. I, 22). Insofern die Geschichte als „Ort der Ausbildung und Entfaltung der Vernunftidee des Rechts“ (I, 272) angesehen werden muss, kann auch die Vernunftidee des Rechts als Maßstab des Fortschritts in der Weltgeschichte nicht von der empirischen Geschichte samt all ihrer Ambivalenzen absehen. Nur im konstruktiven Zusammenspiel von kritischer Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie (vgl. I, 281) wird sich eine praxisermutigende Erschließung der Sinnpotenziale der praktischen Vernunftideen (vgl. I, 262; 267 und 284) im Sinne einer „konkret-utopischen politischen Sphäre [der] Hoffnung“ (I, 69) erreichen lassen, die nicht einfach mit Sozialtechnologie oder Geschichtstheologie in eins fällt. Wird Hoffnung als Sache der Freiheit verstanden, kann sie nach L. zudem weder von den täglichen Mühen des Handelns absehen noch sich der Konfrontation mit der Leidensgeschichte der Menschen entziehen. Eine Kultur der Aufmerksamkeit (vgl. I, 296; 305; 335 und 386) – wie sie eine teilnehmende Vernunft erfordert – hätte nicht nur, wie Benjamin, der subversiven Kraft des Eingedenkens (vgl. I, 424–433), sondern auch der Trauer als negativer Gestalt der Hoffnung (vgl. I, 391 und 387) Raum zu geben. Soll angesichts der Abgründigkeit menschlicher Freiheit und der Verletzbarkeit, ja Zerstör-

barkeit der Idee der Menschheit (vgl. I, 367) dem Anspruch der ungehört Gebliebenen (vgl. I, 330) und ihrer unerfüllten Hoffnungen nicht jedes Fundament entzogen werden, wäre schon hier – an der Nahtstelle von Hoffen-Sollen und Hoffen-Dürfen – nach den Verbindungslinien von Geschichte und Religion zu fragen (vgl. I, 419).

Auf die geschichtsphilosophischen Erkundungen folgt drittens eine Darstellung der Grundlinien der Ethiktheologie (I, 437–658), die sich auf die von Kant geltend gemachte Analogie zwischen der Wissens- und der Hoffnungsfrage stützt – für deren systematische Entfaltung allerdings ihre teleologische Struktur maßgebend bleibt. Der religionsphilosophisch akzentuierte Argumentationsbogen reicht vom Kanon der reinen Vernunft über die Methodenlehre der Urteilskraft bis hin zur Preisschrift. Er arbeitet die Weltstellung des Menschen als existierendem Endzweck der Schöpfung (vgl. I, 456 und 502) heraus. Zugleich verweist die Frage nach dem Warum der Welt und des Menschen selbst nochmals auf ein Unbedingtes, das seinerseits einen moralischen Welturheber voraussetzt – eine Argumentationsstruktur, die in Vielem an den späten Schelling erinnert (vgl. I, 504 f.). Der dabei von Kant gegen Hume starkgemachte symbolische Anthropomorphismus wäre als Teil eines „sinn-orientierten Deutungsprozess[es]“ (I, 578) zu entfalten. Auch das Christentum ließe sich so als moralisch bestimmter Monotheismus erschließen. Allerdings könnte erst „eine geschichtsphilosophisch erweiterte und ethiktheologisch vertiefte Perspektive“ (I, 630 f.) den durch den Stachel der Theodizee zugeschärften Ansprüchen einer fragenden Vernunft wirklich gerecht werden. Sie hätte dazu mit Adorno auch die negativen Gestalten der Hoffnung – wie Vermissen, Klage und Trauer – in das menschliche Entscheiden- und Handeln-Müssen (vgl. I, 622–633 und II, 540) zu integrieren, ohne deshalb die den Vorfahren geschuldete Dankbarkeit zu vergessen.

Zusammen mit den Überlegungen zur praktisch-dogmatische Metaphysik im vorhergehenden dritten Teil bildet der vierte Teil (II, 13–363) das Herzstück der vorliegenden Studie. Im Kontext der Freiheitslehre wird dabei die als existenzial-anthropologisch charakterisierte Erste-Person-Perspektive (vgl. I, 26 und 32) leitend. Mit Hilfe einer detaillierten Rekonstruktion des Zusammenspiels von Sollens- und Hoffnungsfrage soll verdeutlicht werden, warum und inwiefern Moral unausbleiblich zur Religion führt (vgl. II, 15 und 239). Kants fundamentalphilosophische Verankerung der Postulatenlehre hätte dem „umfassenden Orientierungs-Bedürfnis“ (II, 46) des Menschen als vernünftiges und freies, dabei aber endliches Wesen, gerecht zu werden. Zugleich soll eine nuancierte Bestimmung der Idee des höchsten Gutes (II, 112) eudämonistischen oder theologischen Verkürzungen (vgl. II, 93 und 113) ebenso wie jeder moralischen Vermessenheit (vgl. II, 82 und 126) vorbeugen. Erst auf dieser Basis lässt sich nach L. der Vernunftglaube als freies Fürwahrhalten, das als solches sinnvoll, aber nicht zwingend ist (vgl. II, 172), verständlich machen. Gott wird letztlich über Vermittlung der Postulatenlehre – die nicht nur regulativ, sondern auch konstitutiv interpretiert werden kann – zu einem Gegenstand der Religion, ohne dass deshalb der Unglaube in sich widersprüchlich würde. Letzterer darf nach Kant nur nicht – im Sinne eines platten Atheismus – assertorisch gesetzt werden (vgl. II, 190–192), ebenso wenig, wie eine mit dem Glauben eng verbundene Hoffnung mit bloßem Wunschenken (vgl. II, 179) zu verwechseln ist. Diese Einsichten, die zu einer spezifischen Form negativer Theologie (vgl. II, 197; 538; 585 und I, 35) führen, ließen sich nach L. auch für die Debatten rund um einen neuen Atheismus fruchtbar machen. Gerade die späte Tugendlehre erweitert das Hoffen-auf auch um ein Hoffen-für den Anderen, ja um der Hoffnungslosen willen (Adorno; vgl. II, 303; 306; 309 und 319) – ohne sich bei diesen radikalen Zuspitzungen der tiefen Diesseitigkeit der Philosophie als Weisheitslehre entziehen zu wollen (vgl. II, 342).

Im fünften Teil wendet sich L. Kants religionsphilosophischen Grenzgängen (II, 367–533) zu. Er stellt sich der Frage, wie im komplexen Zusammenspiel von Selbsterhaltung, Selbsterkenntnis und Selbstbegrenzung der menschlichen Vernunft eine philosophische Aneignung religiöser Sinnpotenziale gelingen könnte (vgl. I, 33). Wie schwierig es mitunter werden kann, sich auf dem schmalen Grat zwischen Skepsis und Dogma zu halten, lässt sich an der ambivalenten Rede von einer natürlichen Religion ersehen, die als kritischer Maßstab jeder historisch gewachsenen Religion – auch des Christentums – gelten soll, dabei aber selbst Resultat eines genealogischen Prozesses ist (vgl. II, 368; 378; 411 und 417). Dennoch sieht Kant im christlichen Monotheismus, im Bilderverbot und in der

negativen Theologie ein kritisches Gegengewicht, das sich jeder dogmatisch-verfestigten Orthodoxie ebenso wie einer gegenüber der Geschichte blinden, sozusagen abstrakten Religionskritik oder auch jeglicher Anmaßung einer Religion aus bloßer Vernunft widersetzt (vgl. II, 374 f.; 380 und 396). Kants Denken, das sich „sowohl hinsichtlich seines geschichtlichen Sinnvorschusses als auch des praktische Vernunftansprüche transzendierenden Sinnüberschusses“ (II, 459) auf uneinholbare Vorgaben verwiesen sieht, setzt dabei insgesamt – anders als Habermas – weniger auf eine rettende Übersetzung als vielmehr auf eine „anerkenkende Anverwandlung“ (II, 520) biblischer Motive und religiöser Symbole.

Wie stark der Aufbau und die Leitperspektiven der vorliegenden Studie von religionsphilosophischen Fragestellungen bestimmt sind (vgl. I, 36), wird im abschließenden sechsten Teil (II, 537–637) nochmals deutlich. L. verbindet in der gebrochenen Gestalt des Zweifelsglaubens *fides* und authentische Theodizee – die in Aufrichtigkeit und Bescheidenheit Leiden beredt werden lässt (vgl. II, 551 f.) –, und verleiht den Ansprüchen einer gleichermaßen fragenden wie klagenden Vernunft gegenüber einem bloß gelehrten Nichtwissen in der opferzentrierten und zeitsensiblen Frage „Wo ist Gott?“ ihr spezifisches Profil (vgl. II, 564; 568 und 570). Die daran anknüpfende Eröffnung einer eschatologischen Perspektive und die besondere Akzentuierung der negativen Theologie gehen – was nicht übersehen werden sollte – mit einer Inversion der Theodizee einher, die auch über die im Blick auf Hiob geltend gemachte negative Weisheit (vgl. II, 622) noch hinausführt und die Anfragen an den weisen Welturheber in ebenso (selbst)kritische wie herausfordernde Rückfragen an den Menschen verwandelt (vgl. II, 625). In dieser anthropodizee-sensiblen Perspektive hätte die Menschwerdung eines jeden Menschen seiner *deificatio* vorauszugehen (vgl. II, 626) – was Kant selbst in zahlreichen biblischen Bezügen anzudeuten scheint.

Die vorliegende Studie bietet eine ebenso zuverlässige wie detaillierte, textnahe, dabei aber auch pointierte Rekonstruktion von Kants Begründung eines geschichtlichen Hoffnungsbegriffs und der religionsphilosophischen Erweiterungen seines freiheitstheoretischen Standpunktes. L. arbeitet die werkimmanenten Entwicklungen und Differenzierungen samt der mit den dabei zu Tage tretenden Kontinuitäten und Brüchen in Kants Argumentation verbundenen Gefahren von Missverständnissen sorgfältig heraus und macht sie durch entsprechende Querverweise für den Leser nachvollziehbar. Zugleich bietet er einen ebenso kritischen wie kompetenten Durchgang durch die äußerst umfangreiche deutschsprachige Rezeptionsgeschichte, der ob der Materialfülle ebenso wie ob seiner Problemorientiertheit beeindruckt. Die weiterführenden, zum Teil sehr spezifischen Debatten in die Fußnoten zu verlegen, erweist sich insofern als sinnvoll, als zum einen die flüssige Lesbarkeit des Haupttextes gewahrt bleibt und zum anderen der Leser selbst seinem Interesse entsprechend einzelne Fragestellungen weiter vertiefen kann. Mit der Auswahl der drei zentralen Themenfelder Geschichte, Ethik und Religion unterstreicht L. Kants Verständnis der Philosophie als Weisheitslehre und schärft damit zugleich ihr Profil gegenüber einer analytischen Philosophie, deren begrifflich-argumentative Stärke und bewundernswerte Dialogoffenheit im Blick auf die modernen Wissenschaften konkret lebenspraktische Fragen – wie sie etwa im Ringen um eine begründete Hoffnung aufbrechen – eher außen vor zu lassen scheint. Dass ein weisheitlich geprägtes Verständnis von Philosophie im Gefolge Kants auch Anschlussmöglichkeiten für theologisches Denken eröffnet, lässt sich unschwer L.s expliziten Verweisen auf eine praktische Fundamentaltheologie (H. Peukert) und auf die neue Politische Theologie (J. B. Metz) entnehmen. Fazit: Ein ebenso informatives wie anspruchsvolles Buch, das enormes Potenzial für eine Neubelebung und konstruktive Vertiefung der Debatten an den Grenzlinien zwischen Philosophie und Theologie hat.

P. SCHROFFNER SJ

VETTER, HELMUTH, *Grundriss Heidegger*. Ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: Meiner 2014. 560 S., ISBN 978-3-7873-2276-3.

Dieses „Handbuch“ des bewährten Wiener Heidegger-Kenners, der 2004 schon ein „Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe“ herausgegeben hat, enthält vier Hauptteile. Der erste („Synopsis“) „versucht eine Zusammenschau der wichtigsten Themen Heideggers“ (= H.s) in der Reihenfolge ihres Auftretens (17–225). Der zweite Teil („Lemmata“)

enthält ein Lexikon von 245 H.-Stichworten (227–284). Der dritte Hauptteil („Daten“) „umfasst drei Abschnitte: A. biblio-biographische Angaben zu H.s Leben, Lehre und Schriften; B. kurze Zusammenfassungen der Inhalte aller bis jetzt in der Gesamtausgabe erschienenen Schriften sowie einiger in der Gesamtausgabe noch nicht publizierter Texte; C. Kurzbiographien von Personen aus H.s engerem Umfeld“ (385–494). Im vierten Hauptteil („Appendices“) findet man u. a. „allgemeine und auf H. zugeschnittene Bibliographien, eine Liste der Schriften H.s, seiner Quellen sowie der Sekundärliteratur,“ darunter H.-Periodica sowie CDs und DVDs zu H.

Ad I: Während H. auf seinen Wegen immer weiterelte, folgt ihm nun der Verf. des „Grundrisses“, indem er im Nachhinein die Stationen des Itinerars aufzeichnet. Als solche nennt der Verf. die Themen: A. „Sein“ (bis zur Habilitation); B. „Welt und Sein“ (mit den Abteilungen „Hermeneutik der Faktizität“ und „Destruktion der Metaphysik“: von den ersten Freiburger bis zu den Marburger Vorlesungen); C. „Dasein und Sein“ („Sein und Zeit“ und Kantbuch); D. „Kehre zum Sein“ (Wahrheitsschrift und Kunstwerkvorträge, Hölderlin und Vorsokratiker); E. „Sein und Nichts“ (Das Nichts in H.s Freiburger Antrittsvorlesung, bei Hegel und Nietzsche); F. „Ereignis und Sein“ (die „Beiträge zur Philosophie“); G. „Bauen am Sein“ (Wohnen, Dinge, Geviert); H. „Haus des Seins“ (Sagen – Hören – Schweigen; Dichten und Denken). – Erstaunlich dabei kann man finden, dass der Titel „Sein“ nur den frühen Arbeiten zur Logik und spekulativen Grammatik zugewiesen wird. Auch könnte man meinen, die Reihenfolge von G und H würde besser umgekehrt. Überraschend ist auch, dass die gelegentlich vorkommende und m. E. problematische Formulierung „am Sein bauen“ in den Rang der Kennzeichnung für eine ganze Phase des Weges H.s erhoben wird. – Ergänzend, nun nicht mehr diachron, sondern synchron angelegt, sind vier Exkurse beigefügt: I. H. und die Theologie; II. H. und die Künste; III. Philologie und Literaturwissenschaft; IV. Medizin, Psychiatrie, Psychotherapie. Diese Beziehungen hatten freilich für H. einen ganz ungleichen Rang: Was III und IV betrifft, hatten zwar einige der Fachvertreter einen Bezug zu H.; dieser war nur bereit, die Rolle eines Gesprächspartners zu spielen, ohne dass ihn deren Sache selbst wirklich bewegt hätte. Das ist anders bei II und vor allem I. Und hier wiederum interessierte ihn die Fachtheologie nur nebenbei, während die zugrundeliegende Frage des Wesens der Gottheit sein ganzes Denken durchzog.

Ad II. Der zweite Teil des Handbuchs, das Lexikon, enthält sowohl von H. selbst geprägte Begriffe wie Termini der philosophischen Überlieferung, die für ihn von besonderer Bedeutung waren und von ihm teilweise stark umgeprägt worden sind. Hier sind enorme Verdichtungsleistungen des Herausgebers festzustellen und zu bestaunen.

Ad III. Der Teil A. enthält biblio-biographische Angaben, und zwar erstens zu H.s Leben, Lehre und Schriften in tabellarischer Koordination (385–402). Diese Art der Darstellung ist praktisch für die chronologische Übersicht, tendiert allerdings auch dazu, das verschiedene Gewicht einzelner Punkte einzuebnen. Ein Beispiel ist die Entlassung des jungen H. aus der Kandidatur des Jesuitennovizats und dann wieder aus dem Freiburger Theologenkonvikt, die für ihn der schlimmste Schlag in seinem Leben war, wenn man seinen Äußerungen Gadamer gegenüber glauben darf. Zweitens enthält der biographische Teil eine eigene Übersicht zu „H. und der Nationalsozialismus“ (402–426), die wohl dem großen journalistischen Interesse an diesem Thema geschuldet ist, für das Verständnis der Philosophie H.s aber m. E. nur wenig beiträgt. Hingegen sind die Kurzbiographien von Personen aus H.s engerem Umfeld ausgesprochen hilfreich.

Das Buch ist das Produkt eines enormen Sammelleißes und großer Lesesorgfalt. Man muss bewundern, wie der Verf. seine bedeutende Leistung unter dem permanenten Zwang der möglichst knappen und dabei doch treffenden Darstellung zustande gebracht hat. Die größte interpretatorische Arbeit steckt wohl in den Hauptteilen I und II. Sie ist durch weitgehende Einvernehmlichkeit mit dem Denkduktus H.s geprägt. Das Werk steht unter zwei Titeln: „Handbuch“ und „Grundriss“. „Grundriss“ könnte suggerieren, dass es eine Einführung des Lesers in die schwer zugängliche Gedankenwelt H.s wäre. Das aber kann es im Ernst nicht sein. Wohl aber ist es ein zuverlässiges „Handbuch“, d. h. ein wertvolles Nachschlagewerk für den Leser, der damit schon einigermaßen vertraut ist, sich aber immer wieder einzelner Daten vergewissern möchte. Die Lesegemeinde H.s wird dem Verf. für dieses Buch sehr dankbar sein.

G. HAEFFNER SJ

TETZNER, THOMAS, *Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des Neuen Menschen in Russland*. Göttingen: Wallstein Verlag 2013. 399 S., ISBN 978-3-8353-1238-8.

Die russische Oktoberrevolution von 1917 hatte nicht nur den gewaltsamen Umsturz der politischen Machtverhältnisse zum Ziel, sondern darüber hinausgehend die Errichtung eines völlig neuen gesellschaftlichen Systems. Aus der Sicht nicht nur der russischen Kommunisten galt diese Revolution als eine Art Quantensprung in die nächsthöhere Gesellschaftsformation des Sozialismus, welche die Epoche des bürgerlichen Kapitalismus ablöst. In jenen chaotischen Jahren von Weltkrieg, Revolution und Bürgerkrieg blühten wirre Ideen, die von der Gleichsetzung der Geschlechter über genetische Auslese bis hin zu Unsterblichkeitsphantasien reichten. Die angestrebten radikalen Umwälzungen betrafen neben den politischen und sozialen Verhältnissen somit auch ganz unmittelbar den sogenannten „subjektiven Faktor“, den Menschen in seiner überliefereten Form. Es galt fortan, den „Neuen Menschen“ einer kommunistischen Epoche herauszubilden.

Thomas Tetzner (= T.) hat sich mit seiner umfangreichen Untersuchung „zur Ideengeschichte des ‚Neuen Menschen‘ in Russland“ zum Ziel gesetzt, die gedanklichen Vorläufe und Hintergründe dieser Ereignisse um die russische Oktoberrevolution und ihrer Entwicklung aufzuhellen. In seinem Vorgehen hat sich T. für drei umfassende chronologisch aufeinander folgende Komplexe entschieden: „Religionsgeschichtliche Voraussetzungen“, „Intellektuelle Auseinandersetzung“ und „Anthropopolitische Perspektiven“.

Im etwas schwerfälligen Vorlauf der „Religionsgeschichtlichen Voraussetzungen“ versucht T., einen mythisch-religiösen Rahmen anzudeuten, der von den Schamanen über Gilgamesch, die ägyptische wie griechische Antike bis in die komplexe Geschichte des Christentums hinein Sehnsüchte und Urbilder eines „Neuen Menschen“ skizziert. Aus gegebenem Anlass verweist T. hierbei auf das Auseinanderdriften des westlich-lateinischen Christentums von der östlich-byzantinischen Tradition. „Während sich die christlich-orthodoxe Kultur des Ostens die Erwartung eines Gottesreiches auf Erden mitsamt der Vergöttlichung des Menschen (griech. *theosis*) als ein religiöses Ideal bewahrte, wurde vom lateinischen Katholizismus des Westens zumindest das Letztere rasch verworfen und verdrängt [...]“, um im Laufe der Jahrhunderte nicht zuletzt in utopisch-philosophischen Ausrichtungen in veränderter Weise zum Ausdruck zu kommen. In letzter Konsequenz geht es dabei um die Frage, inwieweit der Mensch in der eigenen Verantwortung seines Handelns steht oder ob er quietistisch verstummt.

Im mittleren Themenblock „Intellektuelle Auseinandersetzung“ zeichnet T. die Entfaltung der Idee eines „Neuen Menschen“ in den Diskursen der russischen Geistesgeschichte des 19. und frühen 20. Jhdts. nach. Anhand zahlreicher Beispiele und Textstellen führt T. die lebhaften Auseinandersetzungen russischer Autoren wie Tschaadajew, Belinski, Bakunin, Herzen, Tschernyschewski, Dostojewskij und Solowjew an. Hierbei weist T. auf die russische Besonderheit, einerseits in der byzantinisch-orthodoxen Tradition zu stehen und andererseits westliche philosophische Strömungen nicht nur zu rezipieren, sondern darüber hinaus mit eigenen kulturellen Bildern in Einklang zu bringen. Unabhängig davon, ob man die Sicht der sogenannten „Westler“ oder jene der „Slawophilen“ einnimmt, kann festgehalten werden, dass die ostkirchliche Tradition einer Vergöttlichung des Menschen diese Polemiken durchdrungen hatte. Sie floss unter anderem in Dostojewskijs Visionen einer Erlösung der Welt wie auch in seine Vorstellungen über den russischen „Allmenschen“ mit ein. In Solowjows Begriff „Gottmenschheit“ werden im kollektiven Charakter östlich-mystische und westlich-humanistische Vorstellungen auf neuer Ebene zusammengedacht. Während der Osten Glauben und Tradition bewahrt habe, den Menschen dabei aber vernachlässige, sei im Westen das aktive Handeln bevorzugt, aber Gott immer mehr überflüssig geworden.

T. referiert unterschiedliche Ansätze im russischen Geistesleben, die von neuen Synthesen handelten und nicht zuletzt von einem allmenschlichen, wenn nicht gar planetarischen Anspruch gekennzeichnet waren.

Der dritte und letzte Komplex „Anthropopolitische Perspektiven“ widmet sich den verschiedenen Auswüchsen und Entfaltungen, die von den Visionen allmenschlicher Entwicklung angeregt worden waren. Denker und Schriftsteller wie Maxim Gorki oder Anatolij Lunatscharskij waren als „Gottsucher“ oder auch „Gottbauer“ in Erscheinung

getreten. Göttliche Allmacht wurde den Menschen kraft ihrer kollektiven Vereinigung auf einer neuen, befreiten gesellschaftlichen Ebene zugeschrieben. Während der 1920er-Jahre experimentierten extreme Vertreter wie Alexander Bogdanow im Labor mit der Maßgabe, psychophysiologische Änderungen und Eingriffe am konkreten Menschen vorzunehmen. Alexej Gastew, einer der Autoren der Proletkult-Bewegung, verstieg sich sogar zu Mischformen von Mensch und Maschine, um eine neue Form kollektiver Lebensform aufzuzeigen. Der Mythos von der Unsterblichkeit schien zur Realität werden zu können.

Dass die Utopie eines menschlichen Sozialismus schließlich scheiterte, liegt nach T. darin begründet, dass bereits Lenin und vor allem Stalin das Utopische zu Gunsten einer pragmatischen Machtpolitik beschnitten und verdrängt hatten. Der „Neue Mensch“ war als Mittel zum Zweck propagiert, der lediglich in instrumentalisierter Form auftrat: „Wie schon das Christentum vor ihm hatte auch der russische Kommunismus im Zuge seiner staatlichen Etablierung und Institutionalisierung das in seiner revolutionären Frühzeit so wichtige Hoffnungsziel eines ‚Neuen Menschen‘ nach und nach relativiert, revidiert und schließlich ad acta gelegt und vergessen.“

Eine Besinnung auf Begriff und geistliche Praxis von „Vergöttlichung“ (*theosis*) hätten missverständliche Schlussfolgerungen verhindern können. Seit dem Sündenfall war der Mensch davor gewarnt, sich mit Gott gleichzusetzen (1. Mose 3,5). Eine anzustrebende „Vergöttlichung“ nach orthodoxem Verständnis darf nicht etwa mit „Vergottung“ verwechselt werden. Die durch göttliche Gnade bewirkte Teilhabe an der Herrlichkeit und Güte Gottes bezieht sich nicht auf das Wesen Gottes selbst. Die unüberbrückbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird nicht angerührt, der Mensch bleibt Mensch, während er zugleich von Gott durchdrungen wird.

Nach eigenem Bekunden war T. zufällig auf die Idee des „Neuen Menschen“ gestoßen. Aus seiner anfänglichen Faszination entstand schließlich die vorliegende Promotion, von der zweifellos eine ganze Fülle von Anregungen und Denkanstößen ausgeht. Zu den Vorzügen dieser Arbeit gehört die souveräne Verzahnung fachübergreifender Bereiche aus der Geschichtswissenschaft, der Landeskunde, der Philosophie und nicht zuletzt der Theologie.

Angesichts dieses ausgebreiteten Wissens fällt T.s abschließendes Resümee etwas ab. Sein Ausblick endet mit der Frage nach der Zukunft der Idee vom „Neuen Menschen“ und enttäuscht mit einer konstruiert wirkenden Gegenüberstellung: „Waren die Hoffnungen der vergangenen Jahrtausende nur abergläubische Gespinste einer noch unaufgeklärten Vernunft, die jetzt verwirklicht und am Ziel ist? Sollte das konkurrierende Individuum vernünftiger sein als eine integrierte Menschheit? Wir bezweifeln es.“ V. STREBEL

WILLIAMS, BERNARD, *Essays and Reviews 1959–2002*. Foreword by Michael Wood. Princeton: Princeton University Press 2014. XVII/435 S., ISBN 978-0-691-15985-0.

Bernard Williams (1929–2003) war Fellow von All Souls, Oxford; er hatte einen Lehrstuhl für Philosophie in Londo mbridge, Oxford und Berkeley, und er bezog oft Stellung zu Fragen, die eine breitere Öffentlichkeit betreffen. Eine kurze Rezension des vorliegenden Bandes, der 71 Texte in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens umfasst, muss sich darauf beschränken, anhand ausgewählter Beispiele auf die Breite der Thematik, den eindringenden Blick und die Klarheit der Argumentation hinzuweisen.

„The Theological Appearance of the Church of England“ (1960, Prism). Williams (= W.) betont, dass es sich um die Sicht eines Außenstehenden handelt; er sei nicht Mitglied einer Kirche. Die Schwierigkeit einer Auseinandersetzung liege darin, dass *die* anglikanische Position sich nicht identifizieren lasse. Dagegen gebe es in der Kirche von Rom ein Verfahren, um die wesentlichen Inhalte des Glaubens von lokalen Variationen zu unterscheiden. Einen weiteren Unterschied sieht W. darin, dass der durchschnittliche katholische Priester eine bessere theologische Ausbildung habe als der durchschnittliche anglikanische Kleriker. Viele Anglikaner betonten, die Theologie sei irrelevant; worauf es ankomme, seien die soziale Arbeit und der moralische Einfluss. Dagegen gibt W. zu bedenken: „there is no point in this social work without a Christian significance, and there will be no Christian significance without a theology“ (19). – „Two Faces of Science“ (1963, Vortrag BBC) fragt: Wer gilt in intellektuellen Kreisen als gebildet? Wer Dante oder Tizian oder Goethe oder Beethoven kennt. Man blamiert sich jedoch nicht,

wenn man zeigt, dass man keine Ahnung hat von Galileo, Newton, Mendel oder der Molekularbiologie. "This state of affairs is certainly absurd" (49). W. fordert: Wer Naturwissenschaftler ausbildet, muss ihnen klarmachen, dass die Naturwissenschaft nicht der Schlüssel zur Zukunft der Gesellschaft ist; wer die anderen ausbildet, muss ihnen klarmachen, dass ohne eine gewisse Kenntnis von und Sympathie mit den Naturwissenschaften niemand die Zukunft der Gesellschaft verstehen wird. – "Has 'God' a Meaning?" (1968, Question) setzt sich auseinander mit der Antwort von John A.T. Robinson in "Honest to God" auf die Religionskritik des Logischen Positivismus der 20er und 30er Jahre des 20. Jhdts. Zu leugnen, dass Gott existiert, so Robinson im Anschluss an Paul Tillich, ist zu leugnen, dass das Leben Tiefe hat. Wenn das Wort ‚Gott‘ eine Bedeutung hat, so erwidert W., dann muss es etwas geben, das falsch ist und das man nicht glauben kann. Nach Tillich repräsentiert das Wort Gott "merely some human aspiration". Daraus folgt für W.: "Then there is nothing to be false, nothing to disbelieve. But when that is so, there is nothing to be true, nothing to believe, either" (75).

"The Logic of Abortion" (1977, Vortrag BBC). Das kürzeste moralische Argument gegen die Abtreibung lautet: "abortion is, simply, murder. [...] murder is the deliberate killing of an innocent human being" (146). W. teilt die Gegner dieses Arguments in zwei Lager. (a) Das Tötungsverbot wird akzeptiert, und die entscheidende Frage ist eine Frage der Definition: Auf welche Klasse trifft dieses Verbot zu? Gehört der Fötus zu dieser Klasse? (b) Man geht nicht von einem solchen Verbot aus, sondern man fragt ausschließlich nach den Folgen der Handlung. Betrachten wir zunächst das Lager (a). Was ist ein human being? Ein voll entwickelter, lebensfähiger Mensch? Diese Definition hätte eine sehr weite Tötungserlaubnis zur Folge. Oder ist der Embryo ein Mensch, weil er aufgrund seiner Zeugung ein Individuum ist, das zur Spezies Mensch gehört? Diese einleuchtende Antwort lehnt W. mit einem verschwommenen Einwand ab. "In this second, rigidly negative version, the argument is using one undoubted biological fact [...] to do all the work, while many will feel that their problem starts from that fact and cannot simply resolved by referring to it" (147 f.). Unter das Tötungsverbot, so eine andere mögliche Antwort, fallen nicht Menschen, sondern Personen. Hier ist W.s Einwänden zuzustimmen. "The 'person' approach to abortion presents, perhaps more than any other, the danger of the slippery slope" (148). Wenn der Fötus keine Person ist, dann ist es auch das neugeborene Baby nicht. Fasst man den Begriff der Person entsprechend anspruchsvoll, dann sind auch kleine Kinder und senile Greise keine Personen. Zum Lager (b): Die Frage nach den Folgen dürfe sich nicht auf den engeren Gesichtskreis der betroffenen Personen beschränken; sie müsse vielmehr lauten: In welche Art von Gesellschaft passt eine weite und liberale Praxis der Abtreibung? Welche Einstellungen zur Geburt und zum Töten müsste man junge Menschen lehren, wenn sie ohne Bedenken in einer solchen Gesellschaft leben sollten? In der gegenwärtigen Situation seien solche weitergehenden Fragen charakteristisch für die Gegner einer liberalen Abtreibungspraxis; sie sagen als deren Folge eine Gesellschaft voraus, die gegenüber dem menschlichen Leben und menschlichen Werten gleichgültig ist. Die Frage müsse gestellt werden, aber, so W.s wenig überzeugende Antwort, "I do not see why the answer to it has to be hostile to a liberal abortion policy" (151).

J. L. Mackie, "The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God" (1983, Times Literary Supplement). Mackie kritisiert die traditionellen Beweise für die Existenz Gottes, und W. fragt, welche Bedeutung diese Argumente heute für die Religion haben. Wer heute zur Religion finde, habe einen Begriff von dem, was Religion bedeute, der dem Geist dieser Beweise fremd sei. W. verweist auf die Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud. Sobald man die Religion, wie Mackie es mit Recht tut, als ein rein menschliches Phänomen sehe, müsse man fragen, welches menschliche Phänomen sie sei und welche der von der Religionskritik gegebenen Erklärungen wahr ist. "In particular, it is a crucial question whether the account of religion that one eventually has is one that represents its content [...] as something alien to humanity and its needs [...], or rather sees it as expressing needs that will have to be expressed in some form when the belief in God has disappeared" (199). Am Ende von Mackies erfolgreicher Destruktion stehe ein Paradox: "It is only if religion is true that the most interesting question is about its truth. If it is false, the most interesting question about it is [...] the content of what it actually tells us about humanity" (200). – "What Hope for the Humanities?"

(1986, Raymond Priestley Lecture). Die geisteswissenschaftlichen Fakultäten im UK leiden unter einer mangelnden Moral, unter mangelndem Nachwuchs und unter ständiger Kürzung ihrer finanziellen Mittel. W. diskutiert verschiedene Verteidigungsstrategien; er selbst betont die Bedeutung für die Gesellschaftskritik. Er verweist auf das Gemälde von Gauguin ‚Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?‘ Damit seien die letzten Fragen der Geisteswissenschaften formuliert. Die Gesellschaft brauche eine Antwort auf diese Fragen, denn nur so könne sie sehen, in welcher Richtung ihre Entwicklung gehen muss. – “Sources of the Self. The Making of Modern Identity, by Charles Taylor” (1990, New York Review of Books). Taylor fragt nach unserer moralischen Identität, und deren Quellen nachzugehen bedeutet auch, ihre Geschichte zurückzuverfolgen. Bei aller Kritik an der Moderne sei Taylor “a world away from the denunciations of modern thought and the calamitous effects of liberal Enlightenment [...] his aim throughout is to suggest that we have more moral resources than we have thought, and to help us to understand [...] how we might better make use of them” (303). W. verweist auf die unterschiedliche Bewertung der Aufklärung durch Taylor und MacIntyre; er stimmt Taylor zu. Taylor habe jedoch den Gedanken Nietzsches nicht ernst genug genommen, dass, wenn es nicht nur keinen Gott sondern keinerlei metaphysische Ordnung gebe, unser Selbstverständnis vor einer völlig neuen Herausforderung stehe.

“Political Liberalism, by John Rawls” (1993, London Review of Books). W. zeichnet mit klaren Linien Rawls’ Entwicklung von “A Theory of Justice” (1971) zu “Political Liberalism” (1993). Es sei der eindrucksvolle Weg von einer universalen moralischen Theorie der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit zu einer politischen Theorie des modernen liberalen Staats mit seinem Pluralismus und seiner Toleranz. W.s abschließende Fragen lauten: Wie viel Raum lässt Rawls’ Liberalismus tatsächlich für radikal verschiedene moralische Konzeptionen des Menschen und der Gesellschaft? Welchen Platz findet in dem späteren Werk die für das frühere charakteristische (im Unterschiedsprinzip formulierte) Forderung nach einer grundlegenden Umverteilung des Vorteils? – “Why Philosophy needs history” (2002, London Review of Books). Nietzsches Vorwurf, der Mangel an historischem Sinn sei ein erblicher Defekt der Philosophen, müsse auch heute erhoben werden. “Indeed, a lot of philosophy is more blankly non-historical now than it has ever been. In the so-called analytical tradition in particular this takes the form of trying to make philosophy sound like an extension of science” (405). Die meisten Naturwissenschaftler seien nicht der Meinung, dass die Geschichte ihrer Wissenschaft für ihre Tätigkeit von Nutzen sei. Was dagegen für die Philosophie von Bedeutung ist, sei weniger ihre eigene Geschichte als vielmehr die Geschichte der Begriffe, die sie zu klären versuche, z. B. der Begriffe Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophische Analyse ohne Geschichte bringe uns auf den Gedanken, diese für unser Denken so zentralen Begriffe müssten immer existiert haben. Die Naturwissenschaft folge der methodischen Forderung des Reduktionismus und motiviert deshalb nicht zum Verständnis von Geschichte. Ein historisch verarmter Stil der Philosophie, der sich an dieser Methode orientiert, stehe dem im Wege, was Aufgabe der Philosophie sei: “[...] our understanding who we are, what our concepts are, what we are up to, since there is no way of our understanding these things without a hold on our history” (412).  
F. RICKEN SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

SCHMITZ, BARBARA / ENGEL, HELMUT, *Judit* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br.: Herder 2014. 429 S., ISBN 978–3–451–26820–5.

Wer sich mit pointierten Hypothesen zu einem biblischen Buch zu Wort meldet, zumal in Grundsatzfragen, bei dem ist es spannend zu beobachten, ob sich diese Annahmen auch in allen Teilen des Buches durchhalten lassen. B. Schmitz und H. Engel haben sich dieser Nagelprobe unterzogen. Die Würzburger Alttestamentlerin bezieht schon seit gut zehn Jahren und in zahlreichen Publikationen Stellung zu Fragen des Juditbuchs, und H. Engel hatte schon vor über zwei Jahrzehnten maßgeblich in die Diskussion um das

Juditbuch eingegriffen. Beide stimmen in ihrer Grundeinschätzung des Buches überein, und so kam durch ihr Zusammenspiel ein Judit-Kommentar zustande, der ihre bisherigen Forschungsergebnisse bündelt und für eine Gesamtauslegung des Buches fruchtbar macht. Der Grundkonsens des Autorentandems besteht darin, „dass die Originalsprache der Juditerzählung Griechisch ist. Daher gilt auch: Die Bezugswelt der Juditerzählung ist sprachlich die griechische Bibel (Septuaginta) und sachlich die hellenistische Umwelt. So ergibt sich gegenüber bisherigen Kommentaren ein neuer Bezugsrahmen. Ihn beachtet unsere Auslegung erstmals konsequent und durchgehend“ (7). Eine Selbsteinschätzung, der uneingeschränkt zuzustimmen ist; mit deren Programm löst der Kommentar die Überprüfung seiner Generalhypothese in Detail ein.

Entsprechend bezieht die Kommentierung profangriechische Literatur mit ein, erblickt aber vor allem in der Septuaginta, die sie wieder und wieder eingespielt findet, einen ständigen Bezugspunkt. Ein 15-seitiges Stellenregister (415–429) belegt dieses besondere Interesse des Kommentars. Die andere, nicht minder bedeutsame Stärke des Kommentars liegt im Aufspüren von Struktur signalen und dem sich daraus ergebenden Textaufbau im Großen wie im Kleinen. Dem gehen die Autoren in einem *close reading* (68), also dem akribischen Aufspüren von Stilmitteln sowie syntaktischen, lexikalischen und thematischen Zusammenhängen nach. Für die inhaltliche Akzentsetzung ist dabei die Analyse von Leitwörtern besonders aussagekräftig.

Die abschnittsweise Kommentierung geht in stereotypen Schritten vor: Vorangestellt ist ihr jeweils eine Literaturlauswahl, dann folgen der Text in deutscher Übersetzung und eine Rechtfertigung der Übertragung, die auch textkritische Entscheidungen miteinschließt. Eine Strukturanalyse verschafft einen angemessenen Überblick über und einen geeigneten Einstieg in die Perikope, bevor die Vers-für-Vers-Auslegung den fortlaufenden Text kommentiert.

Wo es angebracht ist, veranschaulichen Tabellen und Landkarten die angenehm zu lesende Textinterpretation. Kopfzeilen verhelfen zur groben Orientierung innerhalb des Bandes, auf den inneren Rändern lassen Versangaben die gesuchte Stelle rasch auffinden, und die äußeren Randüberschriften geben inhaltliche Stichworte vor.

Auf eine theologische Auswertung, wie sie in ausführlichen Kommentarreihen im Anschluss an die Einzelauslegung üblich ist, verzichtet das Autorenduo. Vielleicht möchte es der Leserschaft aus rezeptionsästhetischer Zurückhaltung nicht vorgreifen, sondern ihr selbst überlassen, welche Schlüsse sie aus den erhobenen Bezügen ziehen will. Wer dennoch nicht auf die Einschätzung dieser beiden ausgewiesenen Fachleute verzichten möchte, muss sich an das Einleitungskapitel halten. Es behandelt das Judit-Buch in seinen verschiedenen Aspekten aus der Vogelperspektive.

Als erstes nimmt es sich die Textüberlieferung vor (38–40). Ausgehend von den kritischen Ausgaben und den Versionen gelangt die Darstellung über die Handschriftenfamilien zu dem Sonderfall der Vulgata. Die Übersetzung des Hieronymus stimmt „insgesamt nur zur Hälfte mit dem griechischen Text genauer“ (39) überein, ist „nicht nur um ca. ein Fünftel kürzer als die griechische Textform“ (39), sondern enthält gegenüber der Septuagintafassung auch Erweiterungen. In der Lateinischen Kirche wurde sie die maßgebliche Fassung, die auch hebräischen Judit-Übertragungen ebenso wie der Luther-Übersetzung als Vorlage diente (40). Die Frage der Rezeption überschneidet sich daher stark mit dem Thema der kanonischen Stellung des Buchs Judit (44 f.) und den Bemerkungen zu seiner Wirkungsgeschichte (67 f.). Während das Thema der Rezeptionsgeschichte innerhalb der Auslegung keine größere Rolle spielt, ist es durch fast sechs Seiten Literaturangaben (29–35) gewürdigt – die exegetische Bibliographie umfasst die Seiten 9–29.

Hauptanliegen der Einleitung sind hingegen die Abfassungssprache (40–43), der Buchaufbau (45–50) und seine inhaltlichen Momente (einschließlich der Einleitungsfragen nach Gattung, Ort und Zeit der Entstehung: 50–63) und hier besonders die theologische Aussage (63–67). Der Buchaufbau bringt die Spannungsbögen zutage mit „einem Tiefpunkt bei der Schilderung der Not in Betulia (Jdt 7) und [...] einem Höhepunkt bei der Tötung des Holofernes (Jdt 13). Demgegenüber bilden die konzentrisch angeordneten *Reden und Gebete* einen das ganze Buch übergreifenden Spannungsbogen mit einem Höhepunkt in der theologischen Lehre und dem Gebet Judits (Jdt 8–9)“ (49). Inhaltlich macht die Mischung aus realen Personen und Orten, die aber untereinander nicht im-

mer historisch zueinander passen, und erfundenen Figuren und Ortschaften den fiktiven Charakter der Erzählung deutlich. Entsprechend bestimmen die beiden Kommentatoren die Gattung des Juditbuchs als eine „*romanhafte theologische Lehrerzählung*“ (61). Ihre Datierung „um das Jahr 105 v. Chr.“ (62) gelingt aufgrund religionsgeschichtlicher Parallelen (Jdt 4,3; 1Makk 4,36–59; 2Makk 10,1–10), des in Jdt 4–16 umrissenen Siedlungsgebiets Israels, der judäischen Verfassung (Jdt 4,8; 11,14; 15,8) und „Bezugnahmen auf die ältere griechische Übersetzung (Old Greek) des *Danielbuchs*“ (63) außergewöhnlich präzise.

Die theologische Auswertung (63–66) der Juditerzählung ist von einer ausgeprägten Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits bezeugt sie ein hochstehendes Ethos und Gottesbild: Dem sich selbst vergottenden Nabuchodonosor und seinem Ausführungsorgan Holofernes, die sich auf militärische Macht stützen, steht Gottes Option für die Schwachen gegenüber. Im Kontrast zu den Potentaten lebt Judit ganz aus dem Vertrauen auf Gott. Inwieweit sich Israel an dieses Vorbild hält, entscheidet über Wohl und Wehe des Volkes. „Wie Abweichungen von der Gesetzestreue dem Volk Kriege, Exil und Tempelzerstörung brachten, so wird Gott, wenn sie sich ihm vorbehaltlos anvertrauen, ihr unüberwindbarer Schild gegen jede Macht der Welt sein (Jdt 5,17–21; 11,10–15)“ (66). Zur Faszination des Juditbuchs tragen auch „die Umkehrung von Gender-Erwartungen, die Verflüssigung der Geschlechterrollen in der Darstellung der Hauptfiguren Holofernes und Judit“ (66; vgl. 328) bei. „Andererseits haben viele Leser das Buch häufig mit gemischten Gefühlen, wenn nicht sogar mit moralischer Entrüstung betrachtet [...]. Werden hier nicht Täuschung durch doppeldeutige Aussagen und die direkt beabsichtigte Tötung eines Menschen als gottgewollte Mittel zur Rettung des Volkes gepriesen?“ (67). B. Schmitz und H. Engel relativieren das nicht allein durch den Vergleich mit ähnlichen biblischen Erzählungen; sie geben dem Tyrannenmord auch moralische den Vorzug vor der Kriegsführung. „Der Bezug auf die damals zeitgenössische Diskussion über die Tyrannentötung zeigt, dass die Juditerzählung für das Problem eine hohe Sensibilität entwickelt hat und eine entschiedene Antwort gibt“ (67).

Die theologische Einschätzung des Juditbuchs hängt unmittelbar mit ihrer Ursprungssprache und ihrem literarischen Referenzrahmen, nämlich der griechischen Bibel, zusammen. Die griechische Originalsprache (40–43) ergibt sich überzeugend aus dem gehobenen Griechisch der Erzählung, ihren Bezügen auf antike Autoren und ihrer Rezeption der Septuaginta. Insbesondere Septuagintazitate, die vom MT erheblich abweichen (vgl. u. a. Jdt 9,7f.; 16,2 // Ex 15,3; Jdt 8,16 // Num 23,19; Jdt 9,2 // Gen 34,7), belegen diesen sprachlichen Hintergrund. Theologisch ist es Ex 15 in der Septuagintafassung, „die die Juditerzählung wesentlich inspiriert hat“ (289). Und aus diesem Kapitel ist es wiederum der griechische V3 (vgl. Jdt 9,7f.; 16,2), der „die theologische Leitidee“ (398), „die Grundidee des Buches Judit“ (42) abgibt: „der Herr zerschlägt Kriege, Herr [ist] sein Name“. B. Schmitz und H. Engel stellen so das gesamte Juditbuch in „eine antimilitärische Deutungstradition von Ex 15,3<sup>MT</sup>“ (289); und „die ganz unmilitärisch erreichte Tötung des für Unglück, Ruin und Ermordung vieler Unschuldiger Verantwortlichen“ (67), die nur geschieht, um Schlimmeres zu verhindern, setzen die beiden Ausleger in Gegensatz zu Krieg und militärischer Verteidigung. Doch ist bei dieser fast pazifistischen Einschätzung des Juditbuchs das Massaker der Israeliten am assyrischen Heer (Jdt 15) nicht unterbewertet? Und schwelgt – mit Martin Zimmermann (Gewalt. Die dunkle Seite der Antike, München 2013) – die detailliert ausgemalte Bluttat, wie sie Jdt 13 vorliegt, nicht weitaus mehr in Gewaltphantasien als der eher nüchtern konstatierte militärische Sieg von Jdt 15, sodass man Jdt 13 sogar als Spitze des Eisbergs Jdt 15 zu lesen hat? Die Probe aufs Exempel am Einzeltext entscheidet über eine zentrale Hypothese dieses ausgezeichneten Kommentars.

B. HERR

SCHWAB, ANDREAS, *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur*. Darstellungen seiner Figur und seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike (Studia Praesocratica; Band 3). Berlin [u. a.]: de Gruyter 2012. 406 S., ISBN 978–3–11–024598–1.

Augustinus behauptet, Thales von Milet habe „Bücher“ hinterlassen, die seine Lehren enthielten (*De civitate Dei* 18,25). Skeptischer ist Eusebius von Caesarea: Nach einhelliger

Meinung habe Thales „nur wenig geschrieben“, und selbst dieses Wenige halte man „kaum für authentisch“ (*Praeparatio evangelica* 10,7,10). Wie dem auch sei: Erhalten hat sich kein Fragment einer Schrift des Naturphilosophen. Wer sich der Person und der Lehre des Philosophen nähern möchte, ist also auf Rezipienten angewiesen. Schon die Autoren der überlieferten antiken Zeugnisse über Thales sind „nicht Leser eines Buches oder Textes von Thales selbst, sondern vielmehr Leser von Texten über Thales und seine Ideen, von Handbüchern und Placita-Werken, aus denen sie schöpfen“ (347).

A. Schwabs (= S.) Untersuchung zur Geschichte der Darstellungen des Thales und seiner Ideen entstand – als Dissertation in klassischer Philologie – in engem Zusammenhang mit E. Wöhrles 2009 erschienener Edition der erhaltenen Textzeugnisse über Thales „aus der griechischen, lateinischen und arabischen Tradition vom 6. Jhd. v. Chr. bis zum Mittelalter in chronologischer Reihenfolge mit deutscher Übersetzung“ (20). Wie Wöhrle sucht S. ganz bewusst einen anderen Zugang zu den Zeugnissen als H. Diels in seiner berühmten Textsammlung „Die Fragmente der Vorsokratiker“ (1. Auflage 1903). Dieser wählte, in der Absicht, ein möglichst authentisches Bild der vorsokratischen Philosophen zu gewinnen, aus den antiken biographischen und doxographischen Quellen nach eigenen Worten „das Wesentliche und Alte“ aus, um „nur die Ähren in die Scheune zu fahren, das Stroh aber draußen zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, dass hier und da ein gutes Korn darin bliebe“ (18; Zitat aus dem Vorwort zur zweiten Auflage von 1906). Wöhrle dagegen hat das Ziel, durch möglichst vollständige Wiedergabe der erhaltenen Textzeugnisse den „Blick auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zu ermöglichen“ (20). Auch S. untersucht die auf Thales Bezug nehmenden Zeugnisse – wie Wöhrle vermeidet er die Rede von „Thales-Fragmenten“ – nicht mit der Absicht, „die ‚originale‘ Lehre des Thales näher zu bestimmen oder zumindest gewisse Elemente davon zu rekonstruieren“ (21 f.). Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr „auf die über Thales schreibenden Autoren, ihr Interesse, ihre Haltung gegenüber ihm und seiner ‚Lehre‘ sowie im Besonderen auf die verschiedenen textinternen Kontexte, in denen die Bezugnahmen auf den Milesier stehen“ (22). Ermittelt werden soll, in welcher Weise und aus welchen Gründen Thales „zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Texten und Kontexten erscheint“ (ebd.). Dieser „Perspektivenwechsel“ (21) verdient umso mehr Beachtung, als Diels’ Auswahl maßgeblichen Einfluss auf die Thales-Forschung hatte und „damit auch das Thalesbild in den letzten hundert Jahren wirksam prägte, wenn nicht gar ‚normierte“ (18).

In Wöhrles Edition werden insgesamt 592 Zeugnisse berücksichtigt (22). S. konzentriert sich auf die relevanten Texte christlicher Autoren der ersten sieben Jahrhunderte (7). In einer „ungefähren chronologischen Anordnung“ (350) kommen zur Sprache: aus dem 2. und 3. Jhd. Irenäus, Tatian, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Hippolytos von Rom, Tertullian, Minucius Felix, Hermias; aus dem 4. Jhd. Laktanz, Arnobius, Eusebius von Cäsarea, Pseudo-Justin, Epiphanius von Salamis, Hieronymus, Ambrosius, Tyrannios Rufinos; aus dem 5.–7. Jhd. Augustinus, Nemesios von Emesa, Theodoret, Kyrrill von Alexandrien, Sidonius Apollinaris, Aponius, Johannes Malalas, Isidor von Sevilla.

Die insgesamt 111 Bezugnahmen der genannten Autoren auf Thales – 73 griechischen Zeugnissen stehen 38 lateinische gegenüber – werden von S. einzeln und nach einem fast durchgängig gleichbleibenden Schema vorgestellt (27): Nach Kurzinformationen zum jeweiligen Autor und einer knappen allgemeinen Hinführung zu demjenigen Werk, dem ein Zeugnis entnommen ist, wird zunächst der nähere Kontext der Bezugnahme bestimmt und analysiert. Es folgt der relevante Textabschnitt in griechischer oder lateinischer Sprache und in deutscher Übersetzung. Die Originaltexte und bis auf einzelne Ausnahmen die Übersetzungen sowie die Nummerierung der Zeugnisse sind der Edition Wöhrles entnommen. An die Textwiedergabe schließt sich jeweils eine stichwortartige Auflistung der „Elemente oder Motive“ an, die Thales zugeschrieben werden (24). Diese „Attribute“ „entsprechen den in der Edition angezeigten Similien“ (ebd.). Sie finden sich in einer „tabellarische[n] Gesamtübersicht“ im Anhang (375–385) wieder, die den Vergleich der einzelnen Zeugnisse erheblich erleichtert. Ein jeweils abschließender Kommentar zu jeder Bezugnahme auf Thales ist ihrer „argumentativen Funktion“ (26) innerhalb des gegebenen Kontexts gewidmet.

S.s Zusammenstellung zeigt, dass die Anspielungen der frühen christlichen Theologen auf Thales eine erhebliche Bandbreite aufweisen und einander sogar widersprechen

können: Ist Thales' Gott nach Minucius Felix ein schöpferischer Geist (121: *Oct.* 19,4 f.), so kritisiert Eusebius, dass die Naturphilosophen „die Ursachen des Universums“ nicht einem Schöpfer zugeschrieben, sondern „nur der unvernünftigen Bewegung [...] und dem selbsttätigen Impuls“ (160: *P. e.* 1,8,13). Nach Augustinus wird erst in der dritten Philosophen-Generation nach Thales, nämlich von Anaxagoras, angenommen, dass „ein göttlicher Geist der Bewirker aller Dinge, die wir sehen, sei“ (234: *civ.* 8,2).

Die kommentierte Textsammlung zeigt auch, dass ein Thales zugeschriebenes Motiv in höchst unterschiedlicher Weise argumentativ genutzt werden kann: Minucius Felix stellt fest, die Meinung des „Vaters der Philosophie“, dass „das Wasser das Prinzip aller Dinge sei, Gott aber der Geist, der aus Wasser alles gebildet habe“, stehe „ganz mit der unsrigen in Einklang“ (121: *Oct.* 19,4 f.). Dies unterstreicht die Aussage, man „könnte meinen, die Christen wären die Philosophen von heute oder die Philosophen wären schon damals Christen gewesen“ (124: *Oct.* 20,1). Eusebius führt Thales' Lehre vom Wasser als Urprinzip neben den anderslautenden Aussagen seiner Nachfolger an, um unter Berufung auf (Pseudo-)Plutarch als nicht-christliche Autorität die „Differenzen und Unstimmigkeiten“ zwischen den griechischen Prinzipienlehren aufzuweisen, die bloßen „Vermutungen und nicht klarem Verständnis entspringen“ (159: *P. e.* 1,7,16–8,2). Ambrosius schließlich greift Thales' Satz vom Urprinzip auf, um die Aussageabsicht der ersten Worte des Buches Genesis zu erhellen (219f.: *Hexaëmeron* 1,2,5f.): Der „heilige Mose“ glaubte, auch wenn er selbst seinen Namen „vom Wasser empfangen hatte“ (vgl. die volksetymologische Ableitung von ägypt. *mōy* [bzw. *mō*] = „Wasser“), „doch nicht sagen zu müssen, dass alles aus Wasser besteht, wie Thales es behauptet“. Vielmehr habe Mose den Satz „in principio fecit Deus caelum et terram“ an den Anfang seines Berichtes gestellt, weil er die Irrtümer der Philosophen hinsichtlich der Prinzipien „divino spiritu“ vorhersah. Ein weiteres Beispiel: Die in Platons *Theaitetos* (174a) erzählte Episode vom Sturz des nach den Sternen schauenden Thales in einen Brunnen und vom Spott einer thrakischen Magd wird von Eusebius zitiert (180: *P. e.* 12,29,4) und von Theodoret von Kyrrhos aufgegriffen (267: *Graecarum affectionum curatio* 1,37). Obwohl Theodoret das Zitat möglicherweise aus Eusebius schöpft (267 f.), sind Kontext und Aussageabsicht unterschiedlich: Während Eusebius den Milesier, der „die Dinge ἐν οὐρανῷ zu erkennen begehre“ – gemeint sein dürfte nicht nur „am Himmel“ (so S.), sondern „im Himmel“ als dem göttlichen Bereich –, als Beispiel für einen „rein (καθαρῶς) Philosophierenden“ anführt (179; vgl. 268), will Theodoret in ihm ein Beispiel für diejenigen Menschen sehen, „denen, obwohl sie den gesamten Bildungsgang durchlaufen haben, die Erkenntnis von Wahrheit und Gerechtigkeit fehlt“.

Je nach zugeschriebener Lehre ist auch Thales' Reputation bei den einzelnen christlichen Autoren sehr unterschiedlich: Kyrill etwa rechnet ihn zu denen, die über den alltranszendenten Gott nur „dummes Zeug geschwätzt haben“ (vgl. 306: *Contra Iulianum* 1,40). Anders Aponius: Die „Rehe und Hirschkühe“ in Hld 2,7 und 3,5, die zwar nicht Gott geopfert, aber doch gegessen werden dürfen, da sie nicht unrein sind, seien „die personifizierten Philosophien des Thales und des Pherekydes“; im Unterschied zu anderen philosophischen Lehren sei die des Thales „nicht durch Ungerechtigkeiten gegenüber dem Schöpfer unrein“ (329: *In canticum canticorum expositio* 5,22 f.).

Trotz aller Unterschiede im Einzelnen erkennt S. mehrere „Diskursfelder“ – etwa ein apologetisches, ein chronologisches oder ein häresiologisches –, in deren Rahmen die Textbeispiele sich vergleichen lassen (346 f.). Hier ist, wie er selbst feststellt, weitere Forschung möglich (350). In der vorliegenden Arbeit werden synchrone oder diachrone Vergleiche zwischen Textzeugnissen ausdrücklich nur „in besonders interessanten Fällen durchgeführt“ (25). Für zukünftige Untersuchungen der von S. vorgestellten und der bei Wöhrle zusätzlich erscheinenden Bezugnahmen auf Thales stellen sich m. E. nicht zuletzt folgende Fragen: Lassen Gemeinsamkeiten zwischen den relevanten Texten verschiedener Autoren auf bisher unbekannte Quellen schließen? Inwiefern unterscheidet die christliche Thales-Rezeption sich von der nicht-christlichen? Wie ist es zu erklären, dass in den überlieferten Zeugnissen christlicher Autoren der ersten sieben Jahrhunderte bestimmte Attribute des Thales fehlen, auch wenn sie aus der Literatur bekannt gewesen sein dürften (z. B. die Aussage „Alles ist voll von Göttern“; vgl. Aristoteles, *De anima* 1,411a)?

In der „Tabelle zu den verwendeten Attributen“ (375–385) vermisst der Leser bei Nr. 210 einen Hinweis auf die von Hippolyt überlieferte angebliche Thales-Aussage, alles bewege sich auf dem Wasser (79: *Refutatio omnium haeresium* 1,1). Die vergleichbare bei Hermias erscheinende Aussage, die Erde bewege sich auf dem Wasser (126: *Irrisio gentilium philosophorum* 10), wird in der Tabelle zwar berücksichtigt. Im Vermerk „Erde ruht auf dem Wasser“ (s. Nr. 230) bleibt der Aspekt der Bewegung ebenso ausgeklammert wie in der (alternativen) Übersetzung des Hippolyt-Zitats, alle Dinge seien auf dem Wasser „platziert“ (78, für ἐπιφέρεσθαι). Gerade bei Hippolyt legt der Kontext nahe, dass an ein Getragen- und Bewegt-Werden aller Dinge durch das fließende und seine Aggregatzustände wechselnde Wasser gedacht ist. Uneinheitliche Übersetzungen können auch an anderen Stellen ein wenig irritieren (z. B. „Sternschwätzer“ [267] oder „Himmelsgaffer“ [ebd.] für die μετεωρολέσχει, von denen Theodoret im Zusammenhang mit der Episode von Thales’ Brunnenfall spricht; „de[r] gesamte[] Bildungsgang“ [267] oder „eine alles betreffende Bildung“ [268] für πάση παιδεία in Theodoret, *cur.* 1,36 f.; [das Wasser als] „rohes“ [318] oder „unnützes Prinzip“ [319] für „inutile principium“ bei Sidonius Apollinaris, *Carmen* 15,81 f.). Auf die Hyperaktivität einer automatischen Rechtschreibkorrektur dürften einzelne sinnstörende Druckfehler zurückzuführen sein (7: „Tier“ [richtig: „Trier“]; 291: „äußert“ [„äußerst“]; 342: „Origenes“ [„Origenes“: gemeint sind die „Etymologiae“ des Isidor von Sevilla]). Nicht bei „25 christlichen Autoren“ (345; vgl. auch 22) finden sich die untersuchten Zeugnisse zu Thales, sondern bei 24 (s. Inhaltsverzeichnis [11 f.]). Augustinus behandelt den „Ausgang“ von *civitas Dei* und *civitas terrena* in *civ.* 19–22 (nicht nur „19–20“ [239]). Kyrills Aussage „Thales aus Milet behauptet, dass Gott der Geist des Kosmos ist“ (302: *Contra Iulianum* 1,38), unterscheidet sich von der entsprechenden Aussage bei Pseudo-Plutarch (*Placita* 1,7: Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου θεόν) „durch die Verwendung des bestimmten Artikels τόν“ vor θεόν (nicht „vor κόσμον“ [304]).

Fazit: S.s Untersuchung rückt zahlreiche in der Thales-Forschung bisher übersehene Texte ins Bewusstsein und lässt die Abhängigkeit der Bezugnahmen früher christlicher Autoren auf Thales von ihrem jeweiligen Kontext und ihrer Funktion klar erkennen. Dass die von S. kommentierten Textzeugnisse infolgedessen mehr über die Denk- und Argumentationsweise christlicher Autoren offenbaren als über den historischen Thales, ist ebenso evident wie nachvollziehbar. In den gegebenen Kontexten wäre es auch dann nicht das wichtigste Anliegen dieser Autoren gewesen, historisch gesicherte Kenntnisse über Person und Lehre des Philosophen Thales weiterzugeben, wenn sie selbst darüber verfügt hätten. Deutlich wird aber auch, dass die von S. kommentierten Beispiele der Thales-Rezeption durch frühe christliche Autoren reizvolle Einblicke in die Geschichte des Verhältnisses von christlicher Theologie und paganer Philosophie bieten und interessante Fragen aufgeben, die längst nicht alle beantwortet sind. Für ihre weitere Erforschung stellt die vorliegende Arbeit ein sehr nützliches Hilfsmittel dar. J. ARNOLD

JUNG, FRANZ, *Hilarius von Arles*. Leben des hl. Honoratus. Eine Textstudie zu Mönchtum und Bischofswesen im spätantiken Gallien mit lateinisch-deutschem Text des Sermo sowie zweier Predigten über den hl. Honoratus von *Faustus von Riez* und *Caesarius von Arles*. Fohren-Linden: Carthusianus-Verlag 2013. 240 S., ISBN 978-3-941862-13-5.

Der *Sermo de Vita S. Honorati episcopi Arelatensis* ist ein wichtiger Quellentext für verschiedene historische Disziplinen. Sowohl die *Vita*-Forschung allgemein als auch speziell die Erforschung der frühen Bischofs- und Mönchsviten, die Forschungen über das frühe Mönchtum, insbesondere das Leriner, die Recherchen zur Entwicklung des bischöflichen Amtes, vor allem in Gallien usw. – sie alle haben sich mehr oder weniger intensiv mit verschiedenen Details der *Vita S. Honorati* befasst und damit umfangreiche Kenntnisse über den genannten Quellentext angesammelt. Nennen wir nur zwei Beispiele aus dem deutschsprachigen Bereich: die grundlegende Arbeit zur *Vita*-Forschung von W. Berschin (1986) und die Studie von C. Kasper über die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins (1991; vgl. unsere Besprechung in *ThPh* 67 [1992] 588–590). Was jedoch bisher fehlte, war eine Monographie zur *Vita S. Honorati*. Sie liegt hier nun vor und besteht aus zwei,

freilich ungleich langen Teilen, einer sieben Kap. umfassenden Studie (9–167) und einem Anhang lateinischer Texte (172–225).

Der umfangreichste und wichtigste Teil der Studie, das vierte Kap. mit der Überschrift „Das Leben des Honoratus von Arles nach dem Sermo des Hilarius“ (57–155), gliedert das Leben des Honoratus weitestgehend nach der Vorlage der *Vita*, also in die Abfolge „Kindheit und Jugend des Honoratus“ (= H.), „Von der Peregrinatio bis zur Ankunft auf Lérins“, „Die Gründung der Gemeinschaft auf Lérins“, „Das Profil der Gemeinschaft auf Lérins“, „Die Leitung des Klosters durch Honoratus“, „Konturen des Leitungsdienstes des Honoratus“, „Das monastische Leben auf Lérinum“, „Das Wirken des Honoratus als Bischof von Arles“. Praktisch bietet der Autor in diesem langen Kap. einen umfassenden Kommentar zur *Vita S. Honorati*, in dem seine exzellenten Literaturkenntnisse voll zur Geltung kommen. Er klärt in diesem „Kommentar“ alle nur denkbaren Sachfragen zum Text und geht dabei auch kompetent auf die zeitgeschichtlichen Hintergründe ein. Da der Text einerseits die wichtigste Grundlage für die historische Rekonstruktion des Lebens des hl. H. darstellt, andererseits aber auf Grund seiner literarischen Eigenart nur sehr wenige historisch relevante und gleichzeitig zuverlässige Aussagen enthält, wurden in der Vergangenheit öfter recht kühne Hypothesen aufgestellt. Der Autor nimmt hier immer wieder im einen oder anderen Sinn entschiedene Stellung (vgl. 91, Anm. 91; 51, Anm. 107; 124–126; 128–129 usw.) und erstellt damit ein passendes auch eine historisch gesicherte Biographie des H.

Im dritten Kap. der Studie („Anlass, Gliederung, Gattung und Aussageabsicht des Sermo“) reicht der Autor dem Leser gewissermaßen den Leseschlüssel zum Text der *Vita S. Honorati*, indem er sie der Gattung der rhetorisch-idealisierten Biographie zuweist. Nach Meinung des Autors lässt sich der Sermo „am ehesten als Panegyricus klassifizieren. Diese Bezeichnung trägt zum einen dem Charakter des Sermo als Lobrede Rechnung. Zum anderen evoziert die Zuweisung zu dieser Gattung die Vielfalt der Intentionen, die ein Redner mit seiner Darstellung einer Lebensgeschichte verfolgen konnte“ (45). Zur Bedeutung des Sermo heißt es im selben Kap.: „Der Sermo stellt das erste Exemplar einer Reihe von Arler Bischofsbiographien dar und bildet zugleich deren unerreichten Höhepunkt [...], er überragt andere Werke dieser Reihe“ nicht nur an innerer Geschlossenheit. Sein Verfasser verstand es auch meisterlich, seinen Stoff nach allen Regeln der rhetorischen Kunst zu gestalten, was den Sermo zu einem Prunkstück spätantiker Beredsamkeit macht“ (43). – Wer sich für die nicht unbedeutende Wirkgeschichte unseres Textes näher interessiert, erhält die gesuchte Information im fünften Kap. der Studie („Zur Rezeptionsgeschichte des Sermo de vita Sancti Honorati“). Der Autor geht hier u. a. auf „die Rezeption des Sermo innerhalb der Leriner Tradition“ ein, auf seine Beziehung zur *Regula* des hl. Benedikt, auf die „Wertschätzung des Sermo im zisterziensischen Schrifttum“, auf zwei anonyme Fassungen der *Vita S. Honorati*, die eine aus dem 13. Jhd., die das Leben des hl. H. kurzerhand in die Zeit Pippins und Karls des Gr. verlegt (herausgegeben von Bernard Munke [...], Halle 1911), die andere in Versform aus dem Jahr 1300, die sog. provenzalische *Vida de Sant Honorat* aus der Feder des Leriner Mönchs Raymond Féraud, einem ehemaligen Troubadour am Hofe Charles II. (herausgegeben von P. T. Ricketts und C. P. Hershon, Tournhout 2007, 738–769). – Im ersten Kap. der Studie stellt der Autor neben der historischen auch die aktuelle Bedeutung der *Vita* heraus. Sie kann den derzeitigen Suchbewegungen nach einem authentisch christlichen Leben Orientierung bieten. Durchaus passend gedenkt der Verf. in diesem Zusammenhang des Bruders Pierre-Marie Delfieux, des jüngst verstorbenen Gründers der „monastischen Gemeinschaft von Jerusalem“. Das zweite Kap. informiert ausführlich über Hilarius von Arles, den Autor der *Vita S. Honorati* (17–35).

Der zweite Teil der Veröffentlichung enthält neben dem lateinischen Text und der ersten deutschen Übersetzung der *Vita S. Honorati* (172–208) zwei weitere, ebenfalls zum Todestag des hl. H. gehaltene Predigten samt Übersetzung, die eine aus der Feder des Faustus von Riez (212–218), die andere aus der des Caesarius von Arles (222–224; übernommen aus: Eusebius Gallicanus, CCSL 101 A und ebd. 104, I,2). Der Übersetzung der *Vita S. Honorati* liegt nicht die neuere, nach Auskunft des Autors (169) weniger zuverlässige Edition von Marie-Denise Valentin in den *Sources Chrétiennes* 235 (Paris

1977) zu Grunde, sondern die ältere von Samuel Cavallin (Lund 1952). – Die Übersetzungen lesen sich insgesamt sehr flüssig. Die sich oft aus der rhetorischen Natur des Textes ergebenden Schwierigkeiten sind gut gemeistert. Das schließt gelegentliche Fragen an die Übersetzung nicht aus, z. B. die, warum der Autor *patria* bald mit „Heimat“, bald mit „Vaterland“ übersetzt hat (180, 183, 185 usw.).

Die von dem Trierer Patrologen Michael Fiedrowicz begleitete Arbeit bringt insgesamt zwar keine überraschenden Neuigkeiten über das „Mönchtum und Bischofswesen im spätantiken Gallien“ – wie der Untertitel ja lautet –; ihr Wert besteht vielmehr darin, dass sie die in der Literatur weit verstreuten Forschungsergebnisse über die *Vita S. Honorati* glücklich zusammenfügt und sie zu einem einheitlichen Ganzen verbindet. Es ist zu vermuten, dass in Zukunft angesichts der rückläufigen Lateinkenntnisse vor allem der zweite Teil dieses Bandes, d. h. die Übersetzung der *Vita S. Honorati* nicht zumindest nicht werden wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich natürlich die Frage, warum der Autor seine Arbeit nicht gleich als Übersetzung mit einem ausführlichen Kommentar angelegt hat bzw. warum er, wenn er schon die vorliegende Form seiner Veröffentlichung aus guten Gründen bevorzugte, seine Übersetzung der *Vita S. Honorati* nicht zumindest mit Verweisen in Form von Fußnoten auf den von ihm erstellten „Kommentar“ – wir meinen das vierte Kap. seiner Studie – versehen hat. Übrigens hätte auch ein Stellenregister die Verbindung zwischen der Übersetzung und dem „Kommentar“ herstellen können und so dem Leser mühseliges Suchen im ersten Teil des Bandes erspart. H.-J. SIEBEN SJ

WEICHLIN, RAPHAEL, *Gottmenschliche Freiheit. Zum Verhältnis von Christologie und Willensfreiheit bei Maximus Confessor* (Reihe Geisteswissenschaften). Saarbrücken: Akademikerverlag 2013. 105 S., ISBN 978-3-639-46150-3.

Es handelt sich um eine theologische Abschlussarbeit zur Erlangung des Bakkalaureats im Fach katholische Theologie. Sie ist nicht umfangreich, aber aller Beachtung wert; denn sie ist gut gemacht und präsentiert ein Thema, das theologie-geschichtlich bedeutend ist: Es geht um den Theologen Maximus Confessor, der in der Mitte des 7. Jhdts. gelebt hat, und um sein umfangreiches Werk. Unter den Autoren, die sich mit dem Leben und dem Denken des Maximus befasst haben, ragt Hans Urs von Balthasar mit seinem Buch „Kosmische Liturgie“ (1941; 1961) heraus. Auf ihn beruft sich der Verf. (= W.) immer wieder; denn er teilt dessen Auffassungen über Maximus.

Im ersten Kap. – „Ein erster Blick auf Maximus“ (19–27) – stellt W. zusammen, was man über das Leben und das Werk weiß. So entsteht ein vorläufiges Bild der Person des Maximus, der verschiedene Stationen, biographisch wie geographisch, durchlaufen hat und 662 in der Verbannung gestorben ist. Besonders wichtig waren der Aufenthalt in Karthago, wo er auch mit Pyrrhus über die orthodoxe Christologie diskutiert hat (645), und dann die Zeit in Rom, in die auch die Lateransynode von 649 fiel. An ihr hat er an der Seite des Papstes Martin I. teilgenommen und konnte dazu beitragen, dass die Christologie von Chalkedon bestätigt wurde. Sie war von den Monotheleten, die vom Kaiser in Konstantinopel unterstützt wurden, in Frage gestellt worden. Später, im III. Konzil von Konstantinopel (680/81), wurde die von Maximus in der Lateransynode vertretene dyotheletische Christologie gesamt-kirchlich bestätigt. Theologiegeschichtlich war Maximus von ersterangiger Bedeutung. Sein Werk kann als Zusammenfassung der altkirchlichen Theologie gelten.

Der Verf. erinnert im zweiten Kap. – „Grundbegriffe seiner Anthropologie“ (29–36) – daran, dass Maximus in seinem Denken immer, d. h. in seiner Theologie, in seiner Kosmologie, in seiner Anthropologie, daran interessiert war, Synthesen zu formulieren. Dies kam auch in seiner Christologie zum Tragen. Sie in einer Rekonstruktion der Argumente, die Maximus entfaltet hat, darzustellen, macht den Inhalt des zentralen und umfangreichsten Kap.s der Arbeit aus: „Maximus' christologisches Hauptwerk: die *Disputatio com Pyrrho*“ (37–68). In ihr geht es um eine exegetische und dogmatische Begründung der dyotheletischen Christologie, die – nach Chalkedon – festhält, dass der Gottmensch Jesus Christus einen menschlichen und einen göttlichen Willen hatte, die in seiner Person geeint waren. W. hat die Inhalte der *Disputatio* nicht Schritt für Schritt und also im Sinne ihres Verlaufs wiedergegeben, sondern in systematischen Zugriffen schematisiert dargestellt. Das ist ein originelles Vorgehen, welches dem Leser hilft, die jeweils sprin-

genden Argumentationspunkte rasch und leicht zu erfassen. Auch in ihnen kommt das Interesse an der Synthese zum Tragen: Antiochenisches und alexandrinisches Denken wurde zusammengeführt.

In den beiden verbleibenden Kapiteln stellt der Autor zunächst heraus, dass in der dyotheletistischen Christologie des Maximus eine Philosophie und Theologie der Freiheit enthalten sind, die in ihrer inneren Richtung bis heute von Bedeutung sind. Sodann zeigt er abschließend, dass das Konzil von Chalkedon mit seinen Entscheidungen zur Christologie bleibend gültig ist. Maximus hat gezeigt, welche innere Dynamik in ihnen enthalten ist.

Es ist dem Verf. gelungen, in konzentrierter Form herauszuarbeiten, welchen Sinn und welche Bedeutung die theologischen Reflexionen des Maximus zur Christologie gehabt haben und weiterhin haben. Ob W. Neues gefunden und gebracht hat, kann auf sich beruhen bleiben. Es wäre jedoch auch schon nicht wenig, wenn er das, was andere Interpreten der Werke des Maximus erarbeitet haben, in gefälliger Form zusammengefasst hätte.

W. LÖSER SJ

ANGENENDT, ARNOLD, *Offertorium*. Das mittelalterliche Messopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; Band 101). Münster: Aschendorff 2013 (2014). XV/562 S., ISBN 978-3-402-11264-9.

Dass ein umfangreiches wissenschaftliches Werk in Jahresfrist bereits in einer dritten Auflage vorliegt, gehört sicher nicht zu den üblichen Usancen auf dem theologischen Buchmarkt. Darum wird man umso mehr aufmerksam auf das hier anzuzeigende Buch, dem dieser Erfolg beschieden ist. Es stammt aus der Feder des emeritierten Münsteraner Kirchen- und Liturgiehistorikers Arnold Angenendt (= A.), der hiermit die Summe seiner langjährigen Forschungen zum mittelalterlichen Messwesen präsentieren kann. Um es gleich vorweg zu sagen: Es handelt sich dabei zweifellos um eines der bedeutendsten Werke, die in den vergangenen Jahrzehnten zur mittelalterlichen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte erschienen sind. In einem großen Panorama entfaltet der Verf. lebendig und bestens nachvollziehbar die Geschichte des Messopfers und seines sich massiv wandelnden Verständnisses vom frühen Christentum bis zum Spätmittelalter. Dabei zeigt die Lektüre durchgängig, dass hier nicht nur über religiöse Phänomene, theologische Debatten und liturgische Formen einer längst vergangenen Epoche verhandelt wird. Vielmehr wird klar, wie sehr die in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen, mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen und spiritualitätshistorischen Ausprägungen bis in die Gegenwart fortwirken.

Nach einer knappen Einleitung zu Intention und Ziel des Buches schreitet A. in vier großen chronologischen Abschnitten sein Thema ab. Das erste Kap. ist der Antike gewidmet und schildert vor dem Hintergrund des religionsgeschichtlichen Zentralakts „Opfer“ eindrücklich die markanten Veränderungen, die das Christentum im Opferverständnis vornimmt. Anstelle des materiellen Opfers tritt die erlösende Selbsthingabe Jesu, an der alle Anteil erlangen, die ihm existenziell im Leben nachfolgen, wie sie realsymbolisch im Herrenmahl seinem Auftrag entsprechen. In dessen Mitte steht das eucharistische Hochgebet, in dem die Gemeinde Gott das geistige Opfer des Lobpreises und Dankes darbringt und Brot und Wein nimmt, um seinen verwandelnden Segen zu erbitten. Das Frühmittelalter, das im zweiten Kap. dargestellt wird, ist gekennzeichnet durch einen massiven religionsgeschichtlichen Umbruch. Nun dringen die einst deutlich korrigierten unreligiösen Vorstellungen auch im Christentum wieder nachdrücklich durch. Die „königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,5.9) tritt zurück zu Gunsten des Amtspriesters, der mittels der Proklamation der im Hochgebet mehr und mehr isolierten und bald für die Konsekration als wesentlich angesehenen Abendmahls Worte Jesu Christi geopferetes Fleisch und Blut Gott darbringt. Mit der Darbringung eines selbstständigen Opfers war von Gott her eine Gegengabe zu erwarten, weshalb die Messe als Ganze auf die Erfüllung aller möglichen Wünsche und Bitten gerichtet war und darüber hinaus Sühne für die „täglichen Sünden“ verschaffte. Damit wird das Messopfer zum Fundament der sich breit entfaltenden Buß- und Totenliturgie. Zwar suchte das Hochmittelalter, dem sich das dritte Kap. zuwendet, korrigierend einzugreifen und hyperrealistische Vorstellungen durch die Transsubstantiationslehre zurückzudrängen. Aber die damit gewonnene Rück-

besinnung auf die Geistigkeit des Opfers wurde mit massiven Einschnitten in die Fei-  
gestalt der Messliturgie bezahlt: Das Hochgebet als zentraler Gebetsakt der Eucharistie  
ging verloren, der Laienkelch wurde verboten, die Messe geriet zur „Herstellung“ des  
Leibes und Blutes Christi, unabhängig von der Kommunion der Gläubigen. Anstelle der  
sakramentalen Kommunion trat mehr und mehr die heilige Schau der bei der Elevation  
erhobenen konsekrierten Hostie. Im Spätmittelalter, das im vierten Kap. thematisiert  
wird, treten die erheblichen Spannungen zutage, die zur Reform führen sollten: Die  
„gezählte Frömmigkeit“ mit ihrem derben Sakramentsrealismus, der noch einmal zu einer  
Steigerung der Mess-Stiftungen führte, stand unverbunden neben einer aus der Mystik  
erwachsenden verinnerlichten, verständigen Frömmigkeit, bei der nicht eine bestimmte  
Anzahl, sondern die Andacht den Ausschlag gab.

Der letzte Teil bietet einen „Rückblick und Ausblick“. Er zeichnet noch einmal summa-  
risch die schwerwiegenden Veränderungen und Umbrüche im Verständnis der Eucharistie  
über eine Zeitspanne von 1.500 Jahren nach, um dann den historisch-mittelalterlichen  
Befund im Spiegel heutiger dogmatischer und liturgiewissenschaftlicher Deutungen zu  
lesen. Dabei sieht der Autor Aspekte des mittelalterlichen Messverständnisses, die von  
der Dogmatik und der Liturgiewissenschaft bisher nur unzureichend oder gar nicht wahr-  
genommen werden. Dazu zählt er u. a. eine Überprüfung der Bitt- und Sühnedimension  
der Votiv- und Heiligenmessen, die Rolle der Seelenmessen in einer erneuerten Sicht der  
Eschatologie und der Einfluss religionsgeschichtlicher Phänomene auf die christliche Li-  
turgie im Frühmittelalter. So fragt A. zu Recht: „Wo und wie wirkten die mittelalterlichen  
Sonderentwicklungen weiter? Sind solche gar heute noch wirksam?“ (488). Hier liegen  
zweifellos wichtige Aufgaben für die künftige theologische Forschung. Es schließt sich  
u. a. die seitens der Liturgiewissenschaft erhobene Notwendigkeit an, die vom Konzil als  
liturgietheologisches Programm erhobene Sicht des Gottesdienstes als Gedächtnisfeier  
des Pascha-Mysteriums Jesu Christi in ihren Konsequenzen neu zu bedenken und für  
das liturgische Leben fruchtbar zu machen.

Insofern bietet die Lektüre dieses Buches nicht nur ein Bildungserlebnis; sie macht  
auch aufmerksam auf die unaufgearbeiteten Seiten der Messpraxis und der Messfrö-  
mmigkeit in unseren Gemeinden, die tiefer wirken, um ihnen angesichts der heutigen  
kirchlich-pastoralen Gegebenheiten mit Strukturveränderungen und Pastoralkonzepten  
begegnen zu können.

J. BÄRSCH

BEHRMANN, CAROLIN / PRIEDL, ELISABETH (HGG.), *Autopsia: Blut- und Augenzeugen*. Ex-  
treme Bilder des christlichen Martyriums. München: Wilhelm Fink 2014. 233 S./Ill.,  
ISBN 978-3-7705-5493-5.

Im anzuzeigenden Band versammeln *Carolin Behrmann* und *Elisabeth Priedl* insgesamt  
elf Beiträge zum Thema der visuellen Zeugenschaft in Bildern sowie zum Betrachter als  
Zeugen, die (überwiegend) in der zweiten Hälfte des 16. Jhdts. angesiedelt sind (10). Die  
*autopsia*, das Sehen mit den eigenen Augen, werde „zu einem Kriterium des Bildes“ (15)  
und zum Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Dargestellten. Die exemplarischen Stu-  
dien sind in drei Feldern angeordnet: Öffentlichkeit und Strafverfahren, wissenschaftliche  
Bildproduktion und Bildtheologie. Jedoch irritiert der Titel ein wenig: Was sind „extreme“  
Bilder? Eine Deutung dafür findet sich weder im Vorwort noch in einem der Beiträge, die  
z. T. auch von „violent scenes“ (*Alexandra Suda*, 43) sprechen.

Im eröffnenden Beitrag zeigt *Galina Tirmanić* (Belgrad), dass die öffentliche Darstellung  
eines Martyriums als Systemkritik verstanden werden konnte. Sie demonstriert dies an  
einem singulären Zyklus der Euphemia im Hippodrom von Byzanz im 13. Jhd. (33), das  
wohl eine Kritik an Michael VIII. Palaiologos darstellte (24). *Jetze Toubers* (Groningen)  
Beitrag „Techniques of Torture“ vergleicht die lateinische (1594) mit der italienischen  
Ausgabe (1591) des von dem Oratorianer Antonio Gallonio verfassten Martyrologium.  
Die italienische Version richtete sich dabei als ein „instrument of devotion“ an die römische  
Aristokratie (74); Gallonio erreichte deren Interesse durch die Darstellung der technischen  
Details der Folterinstrumente, während der lateinischen Version ein „scholarly apparatus“  
beigegeben wurde, der eher auf ein gelehrteres Publikum zielte. Auf die Veränderungen  
durch die erneuerte Anatomie verweist *Carolin Behrmann* (Florenz), bei der „von nun

an ein Schwerpunkt auf den Gewinn neuer Erkenntnisse über die genaue Beobachtung gelegt wurde“ (90). Die Autopsie „entwickelte sich so zu einem zentralen Begriff der Wissenschaft des 16. Jahrhunderts“ (ebd.); als solche mediale Wende hatte das Verständnis von Autopsie als eines nachvollziehbaren visuellen Experiments auch Einflüsse auf den Stil der römischen Märtyrerfresken, die nun auf „maximale Informationsvermittlung“ angelegt wurden (108; dabei fällt dann kaum ins Gewicht, dass auf S. 92 ein abgebildeter Kupferstich im Fließtext als „Holzschnitt“ bezeichnet wird). Auch *Mateusz Kapustka* (Zürich) zieht eine Verbindungslinie von der Anatomie zur Darstellung des Martyriums als ein „observed experiment“ (120), wobei er etwa in einigen Darstellungen unversehrter Körper auch eine Kritik an der wissenschaftlichen Methode erkennt (115 f.).

Besonders hervorzuheben sind die Beiträge von *Elisabeth Priedl* (Wien) und *Arnold Witte* (Amsterdam), die sich beide mit Ausnahmen der Darstellungskonzepte von Märtyrern beschäftigen. So analysiert Priedl den Zyklus der frühchristlichen Märtyrerin Susanna in der römischen Kirche S. Susanna durch ihren Titularkardinal Girolamo Rusticucci, den späteren Generalvikar Roms; dementsprechend gelte für S. Susanna eine offiziöse Vorbildfunktion (152). Dargestellt wird die Märtyrerin ungewöhnlicherweise nach dem erlittenen Tod: Der Künstler habe das Blut zeigen müssen, da die Kirche keine Körperreliquie der Heiligen besaß, sondern lediglich ihr Blut, das auch Thema des Hochaltarbildes ist (165); zugleich wird so ein Bezug zwischen dem Martyrium und der Eucharistie hergestellt. Witte hingegen weist auf einen Bildzyklus in S. Martino ai monti hin, für den Martyriumsdarstellungen lediglich sekundär sind. Stattdessen werden die Heiligen in Medallions gezeigt, die sie, in Anlehnung an frühchristliche Formen auf Sarkophagen z. B., als frühe Blutzegen ausweisen (179). *David Freedberg* (New York) stellt eine Überarbeitung eines älteren Aufsatzes zur Verfügung. Anhand Antwerpener Bildbeispiele fordert er, sich von der Konzentration auf die jesuitische Idee einer Affektübertragung vom Bild auf den Betrachter zu lösen und stattdessen „Querverbindungen zu ziehen, die jenes paneuropäische Interesse am Märtyrerkult zu erklären“ versucht (210). Dies ist sicherlich richtig und notwendig, wenn man bedenkt, dass etwa auch reformatorische Gruppen jeglicher Couleur ihre eigenen Märtyrerkataloge und -darstellungen haben. So stellt sich für manchen der Beiträge, wie auch für den letzten der Aufsätze von *Edward Payne* (New York), der sich mit Darstellungen des Malers Jusepe de Ribera beschäftigt, die Frage nach der Einbindung in eine Textsammlung, die sich im Wesentlichen mit der römischen Sakraltopographie beschäftigt. Vielleicht hätten ein Orts-, Namens- und Werkverzeichnis dem Leser helfen können, sich einen diesbezüglichen Überblick ansatzweise zu verschaffen. Doch trotz der Notwendigkeit einer Einordnung des Themas der Blut- und Augenzeugen in einen größeren historisch-kulturellen Kontext, den ein solcher Tagungsband natürlich kaum zu leisten imstande ist: In „Autopsia“ finden sich zahlreiche Aufsätze, die für eine noch zu leistende Gesamtsicht wichtige inhaltliche Beobachtungen und hermeneutische Ansätze liefern.

A. MATENA

DIE DEVOTIO MODERNA. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580). Band I: Frömmigkeit, Unterricht und Moral. Einheit und Vielfalt der Devotio Moderna an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, vor allem in der deutsch-niederländischen Grenzregion. Herausgegeben von *Dick E. H. de Broer* / *Iris Kwiatkowski*. Münster: Aschendorff 2013. 207 S., ISBN 978–3–402–13001–8.

DIE DEVOTIO MODERNA. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580). Band II: Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna. – Zur Dynamik ihres Gedankenguts. Herausgegeben von *Iris Kwiatkowski* / *Jörg Engelbrecht* (†). Münster: Aschendorff 2013. 262 S., ISBN 978–3–402–13002–5.

Die beiden Bände zum Phänomen der *Devotio Moderna* stellen das Ergebnis eines deutsch-niederländischen Forschungsprojektes dar, das unter dem Titel „Die Devotio Moderna als Medium für Wissen und Wissensvermittlung und als Element des sozialen Transfers innerhalb der Rhein-Maas-Region (1350–1580)“ firmierte. Den ersten Anstoß setzten die niederländische Forschungsschule für Mittelalter der Universität Groningen und das Provinzialarchiv Gelderland in Arnheim. Als Partner jenseits der Grenze kristallisierten

sich die Ruhr-Universität Bochum und die Universität Duisburg-Essen heraus. Das gemeinsame Forschungsinteresse sollten „nicht die religiös-institutionellen Aspekte“ bilden, „sondern die Rolle, die das Gedankengut der Bewegung in der Entwicklung von Erziehung und Etablierung sozialer, ethischer und moralischer Normen und Werte spielte“. So erklären die beiden für das Projekt Verantwortlichen *Dick E. H. de Broer* (Universität Groningen) und *Iris Kwiatkowski* (Universität Duisburg-Essen) im Vorwort (Bd. I, 7). Die beiden Bände geben die Arbeiten der Workshops in Arnheim 2009 und in Bochum 2010 wieder. Band I skizziert in den verschiedenen Beiträgen die *Devotio Moderna* im Raum der Rhein-Maas-Region. Band II erweitert den Blick auf andere europäische Regionen einerseits, andererseits auch auf den Bereich der Orden und religiösen Gemeinschaften.

Der Titel der beiden Berichtsbände gibt als zeitliche Umschreibung des Phänomens der *Devotio Moderna* die Jahreszahlen 1350 bis 1580 an. Mit der Jahreszahl 1350 ist zweifellos der Initiator der Bewegung angedeutet: Geert Groote mit seiner Reformpredigt, die dann einen institutionellen Ausdruck in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben und in den Chorherren der Windesheimer Kongregation gefunden hat. Der so sich artikulierende Bewegung ging es primär um eine innere Reform, um eine Bekehrung des Herzens, nicht so sehr um äußere Kirchenreform. Als eine „pusilla et particularis reformacio a pedibus et in extremitatibus mundi“ charakterisierte Johannes von Münstereifel († 1481) vom Emmericher Fraterhaus diese Bewegung. *Nikolaus Stau-bach* zeigt in seinem einleitenden Beitrag die Spannung auf „zwischen partikularer Identität und universalem Anspruch“ der *Devotio* (Bd. I, 29–56). Der gebräuchliche Name der Reformbewegung ist keine Fremdbenennung, sondern eine Selbstbezeichnung der frühen Mitglieder. Man wollte das Ideal der „*devotio antiqua*“, das frühchristliche Ideal des christlichen Lebens, wiedererwecken. Dazu gehörte das Ideal der „*vita communis*“, das die Apostelgeschichte skizziert.

Auf welchem Aspekt der *Devotio Moderna* der Hauptakzent liegt, worin das Neue dieser Bewegung besteht, darüber gab und gibt es in der diesbezüglichen Forschung erhebliche Unterschiede. Lange Zeit wurde die Bewegung als „Vorläufer“ der Reformation gesehen – eine Meinung, die gegenwärtig nicht mehr unisono vertreten wird. „Die ältere Forschung sah in der Gründung der semireligiösen Häuser der Schwestern und Brüder vom gemeinsamen Leben die eigentliche Reformleistung der *Devotio Moderna*, einen innovativen Impuls, der die Stellung der Laien in der Kirche aufgewertet und in gewisser Weise der Reformation vorgearbeitet hätte.“ (Bd. I, 42)

Faktisch zeigen die verschiedenen Beiträge der beiden Bände, dass die Kanonikerstifte und die geistlichen Gemeinschaften ein wesentliches Vehikel zur Verwirklichung und Verbreitung der „neuen Frömmigkeit“ waren, dass es aber entscheidend war, den Laien „in der Welt“ Anleitung und Hilfe für ein Leben im Geiste Christi zu geben. So wurde das Werk des Gerhard Zerbolt van Zutphen (1367–1398) „*De spiritualibus ascensionibus*“ zu einem Klassiker der Bewegung, der auch die wohl bekannteste Schrift der *Devotio*, die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen wesentlich geprägt hat.

Die Reichweite der Bewegung erstreckte sich „Von der IJssel bis Ostwestfalen“, wie *Rita Schlusemann* aufzeigt (Bd. I, 57–83). Man kann diesen Raum als ein „Schreibsprachenkontinuum“ (62) bezeichnen. Dies zeigt die Autorin exemplarisch auf durch die Verbreitung der Kollationen des Johannes Brinckerinck (1359–1419), der Geert Groote einige Jahre auf seinen Predigtreisen begleitet hatte, und durch die Breitenwirkung des Lektürekansons Geert Grootes.

Einen namhaften Beitrag für die Verbreitung der Ideen der *Devotio Moderna* liefern die Kartäuser, die „das Wort Gottes mit den Händen (durch Schreiben) predigen, weil sie es mit dem Mund nicht können“. Dies zeigt *Iris Kwiatkowski* in ihrem ersten Beitrag auf am Beispiel eines Traktats von Dionysius dem Kartäuser: „*De modo agendi processiones sanctorumque veneratione*“. Eine deutsche Übersetzung des Traktats findet sich im Anhang des Beitrags (Bd. I, 94–115). Im zweiten Band der Publikation zeigt die Autorin „Die Rezeption der *Devotio*-Literatur im Rahmen kartäuischer Schreib- und Übersetzertätigkeit“ auf (Bd. II, 169–183).

Die Spiritualität der *Devotio* wurde entscheidend durch Ordensgemeinschaften weitergetragen. Im Traktat „*Persuasio de cappata religione non ineunda ante puberes annos*“ des Xantener Dekans Arnold Heymerick werden verschiedene Ordensgemeinschaften

mit den Windesheimer Chorherren und den Fraterherren verglichen. *Dieter Scheler* ediert den vollständigen Text des Traktats im Anhang seiner Abhandlung (Bd. I, 131–169).

Der Aufsatz von *Bertjaap van der Ploeg* widmet sich der Persönlichkeit des Gosewijn van Halen, des Rektors des Fraterhauses in Groningen. Durch seine Kontakte z. B. auch zu Erasmus von Rotterdam stellt er eine Brücke zwischen der Devotio und dem Humanismus dar (Bd. I, 171–194).

Der zweite Band der Publikation widmet sich der Ausstrahlung der Bewegung über die deutsch-niederländische Grenzregion hinaus. *Dieter Scheler* spricht von der „Asthetik“ der Devotio Moderna, wie sie besonders in der „honestas“ und der „modestia“ der äußeren Haltung zum Ausdruck kommt. Als Beispiel führt er das Benediktinerkloster Liessies im Hennegau unter Abt Louis de Blois (Blosius) an, dessen Schriften eine sehr weite Verbreitung gefunden haben (Bd. II, 13–27). Im Anhang des Beitrags sind zwei Kapitel der Schrift des Blosius „Canon vitae spiritualis“ beigegeben, die die Freude an der Schöpfung betonen und damit auch das Maßhalten im Vollzug des geistlichen Lebens.

Dass die Impulse der Devotio Moderna auch in Ostfriesland nachweisbar sind, machen die Beiträge von *Matthias Bley* und *Cornel Zwierlein* deutlich. In beiden Beiträgen geht es um die Beziehungen der Devoten zur Reformation. Aber auch ins Königreich Böhmen reicht der Einfluss der Spiritualität der Devotio. *Martin Biersack* zeigt den Einfluss der Devotio Moderna im Humanismus Spaniens auf. In den von diesen Einflüssen geprägten Schriften werden vor allem die persönliche Frömmigkeit und der entsprechende Lebensstil in den Vordergrund gerückt. Die spanische Reformbewegung wurde wesentlich von den Gemeinschaften der Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und Hieronymiten getragen. Die Beiträge von *Koen Goudriaan* und *Fiona Somerset* machen die Beziehung zwischen der Devotio Moderna und der englischen Reformbewegung der Lollarden deutlich.

Mehrfach schon wurden die Beziehungen der Devoten zu verschiedenen Ordensgemeinschaften als Vehikel der grenzüberschreitenden Wirkungen der Bewegung erwähnt. *Michael Oberweis* geht den Kontakten der niederrheinischen Kreuzherren zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens nach. Dabei spielt auch das vom Kartäuser Oswald de Corda 1417 verfasste „Opus pacis“ eine Rolle, das die Verflochtenheit der Bibliothekswelt in den spätmittelalterlichen Ordensgemeinschaften und die hohe Qualität der Buchproduktion aufzeigt.

*Mathilde van Dijk* macht in ihrem Beitrag deutlich, wie die Devotio mit der spirituellen Tradition umgegangen ist. Gegenüber vollständigen Textausgaben gab man Sammlungen von Exzerpten den Vorzug (Rapiarien). Eine nicht zu übersehende Textgattung stellen auch die Lieder der Devotio Moderna dar. Diesem Aspekt widmet sich die Studie von *Ulrike Hascher-Burger*, die Motive von Weihnachtsliedern aus einem weiblichen und einem männlichen Kontext als Ausdruck der Frömmigkeit darlegt. Wenn auch der Schwerpunkt der Devotio zweifellos in der persönlichen Frömmigkeit lag, wurde zugleich aber die humanistische Bildung gepflegt, wie *Catrien Santing* in ihrem Beitrag darlegt. *Bert Roest* fasst zu Ende des zweiten Bandes die Ergebnisse des Projekts, vor allem des Bereichs der „Grenzüberschreitungen“, übersichtlich zusammen (Bd. II, 245–262).

Die beiden Bände als Dokumentation des Forschungsprojekts zur Devotio Moderna zeigen eindrucksvoll die Einheit und die Vielfalt des Phänomens auf, wie dies *Nikolaus Staubach* in seinem Überblicksartikel darstellt (Bd. I, 29–56). Die einzelnen Beiträge geben Zeugnis von exzellenten Einzelforschungen. Es sind jedoch Einzelaspekte eines großen Ganzen, das nur erahnbar wird.

Die Erträge dieses Forschungsprojekts wären wesentlich komfortabler verwendbar, wenn dem Gesamtwerk ein Register beigegeben wäre, wobei mir ein Namensregister der zitierten und bearbeiteten Autoren der Devotio Moderna am dringendsten erschiene. Außerdem wäre ein Verzeichnis der Mitarbeiter mit kurzer Information über deren wissenschaftliche Laufbahn und eventuell bisher veröffentlichte Werke wünschenswert. Aber für die Erfüllung dieser Wünsche ist es jetzt offenkundig zu spät. Unabhängig davon werden für weitere Forschungen im Bereich der Devotio Moderna die beiden Bände des Forschungsprojekts wichtige Hinweise liefern.

J. WEISMAYER

KLAPCZYNSKI, GREGOR, *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge; 2). Stuttgart: Kohlhammer 2013. 472 S., ISBN 978-3-17-023426-0.

Diese Dissertation, 2012 bei Hubert Wolf verfertigt, will an drei herausragenden Beispielen zeigen, wie katholische Historiker versucht haben, „Dogma“ und „Geschichte“ miteinander in Verbindung zu setzen, und zwar in der Zeit, in der sich die einschlägigen Konflikte zuspitzten, in der Zeit des „Modernismus“ und „Antimodernismus“ zu Beginn des 20. Jhdts. Es war die Zeit, da sich auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft die wissenschaftstheoretischen Entwicklungen und Fragestellungen bündelten und gleichzeitig der offizielle kirchliche Kurs sich gegenüber aller Infragestellung durch die Geschichte am meisten verhärtete. Die Auswahl gerade dieser drei Personen geschah einmal nach dem Prinzip der Repräsentation verschiedener Richtungen (von „konservativ“ über „Mitte“ bis zu „modernistisch“), dann nach dem gemeinsamen Kriterium, dass sie unbeschadet dieser Differenzen doch alle irgendwie in den Verdacht des „Modernismus“ gerieten, schließlich nach dem Kriterium des genügend umfangreichen Materials. Außer den persönlichen Nachlässen dieser und anderer Personen wurden vor allem die Universitätsakten, die staatlichen und Diözesanarchive sowie die Römischen Archive (ASV, Glaubenskongregation und Index) ausgewertet.

Von allen Dreien bot eigentlich der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs am wenigsten wirklichen Konfliktstoff. „Historismus als historischer Antirelativismus?“ (51–141) lautet darum das ihm gewidmete Kapitel. 1886 für den Bonner Lehrstuhl von den staatlichen Gewährleuten als „friedliebend“, jedenfalls nicht militant ultramontan empfohlen (70 f.), war er jedenfalls nicht einer bestimmten Partei zuzuordnen. Praktisch betrieb er katholische Kirchengeschichte auf scholastischem Fundament. Einem hermeneutischen Objektivismus verpflichtet, streng auf die vorurteilsfreie Erforschung der Fakten ausgerichtet, nahm er seine Urteile aus der empfangenen kirchlichen, d. h. scholastischen Theologie (99). Auch dem „Reformkatholizismus“ Ehrhards und Spahns stand er distanziert gegenüber (113–117); gegenüber Ehrhard wandte er ein, dass nicht nur das Dogma, sondern auch das „magisterium ordinarium“ für die historische Urteilsbildung verbindlich und daher auch der „Syllabus“ nicht nur zeitbedingt sei (115 f.). Und dennoch blieben auch ihm Konflikte, vor allem mit den Kölner Kardinal-Erzbischöfen Krementz und Fischer, nicht erspart. Diese drehten sich freilich nicht um doktrinaire Divergenzen. Es ging vielmehr um den Stellenwert selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit innerhalb der Theologenausbildung. Dies betraf einmal die neue Einrichtung der Seminare als wissenschaftliche Übungen. Hier stand Schrörs in einem Dauerkonflikt mit dem Kölner Priesterseminar und dem Albertinum in Bonn, zumal als letzteres 1894 durch seine Hausordnung die Teilnahme an den Seminaren von Schrörs terminlich unmöglich machte. Es verletzte nämlich die Zeit des im Hause zu absolvierenden Privatstudiums in die späten Nachmittagsstunden, in denen Schrörs' Seminare stattfanden (107 f.). Dieser Konflikt dauerte bis zum Tode von Kardinal Krementz 1899 an. Später drehte sich die Polemik um die Universitätsausbildung des Klerus. 1907, kaum einen Monat nach „Pascendi“, erschien die Kampfschrift von Schrörs: „Kirche und Wissenschaft. Zustände an einer katholisch-theologischen Fakultät“. Sie führte zu einem Konflikt mit Kardinal Fischer, der nur durch staatliche Vermittlung geschlichtet werden konnte. Schließlich erbrachten ihm die „Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen“ von 1910 seitens Kardinal Fischer den Vorwurf des „praktischen Modernismus“, der, gestützt durch den Wiener Anti-Modernisten Commer, bei Papst und Kardinalstaatssekretär Merry del Val sogar Gehör fand, jedoch „aus ungeklärten Gründen“ keine Konsequenzen mehr für das Lehramt von Schrörs (der 1916 regulär emeritiert wurde) hatte (139). Seine eigentliche wissenschaftliche Fruchtbarkeit liegt in den 12 Jahren nach Beendigung seines Lehramts, und seine Hauptleistung in der Rehabilitierung zwar keineswegs des lehrämtlich verurteilten Hermesianismus, wohl jedoch des seelsorglichen Wirkens der „hermesianischen“ Pfarrer (140). – Der Verf. (= K.) deutet vor allem den Seminarkonflikt als internen Konflikt innerhalb der Neuscholastik, und zwar zwischen einer offeneren „jesuitisch-freiheitlich“ geprägten, vor allem von den „Würzburgern“ vertretenen, und

einer streng „thomistischen“, der modernen Wissenschaft gegenüber feindlicheren und ausschließlicher autoritäts-fixierten Richtung (108 f.). Auf diesen Gegensatz kommt er auch bei den anderen Protagonisten mehrfach zurück. In der Tat kann sich diese Deutung darauf stützen, dass speziell in der Modernismus-Krise die strengsten Thomisten meist die schärfsten und militantesten Anti-Modernisten waren. Allerdings könnte man sich hier fragen, ob nicht Ursache und Wirkung vertauscht sind. Könnte man es nicht so deuten, dass diejenigen, die von vornherein auf Abwehr gegenüber der „Moderne“ setzten, zumal nach der Thomas-Enzyklika „Aeterni Patris“ von 1879, einen strengen Thomismus als das „eindeutigere“ und „sicherere“ System bevorzugten, während solche, die eine offenere Haltung vertraten, auch innerhalb der Scholastik mehr die Pluralität bevorzugten – zumal ja an sich der Thomismus in seinem spezifischen Charakter keineswegs einer Abschließung vor kritischen Fragen Vorschub leistete? Mir scheint jedenfalls in Bezug auf Schrörs: Er stand in einer bestimmten Frage, nämlich der universitären und streng wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus und insbesondere der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Kirchengeschichte, aber auch nur in dieser, auf der Seite der „deutschen“ Theologen; und dies brachte ihm, zumal bei seinem zweifellos streitbaren Charakter, Konflikte ein.

In der Mitte steht, auch den größten Umfang einnehmend, Albert Ehrhard: „Historismus zwischen Relativismus und Antirelativismus?“ (143–269). Die Dissertation von Ehrhard über Kyrill von Alexandrien, ganz in neuscholastisch-apologetischer Perspektive geschrieben, brachte ihn zu einem „gläubigen Grundvertrauen in die Geschichte“ (155): „Durch genaue historische Forschung konnten die Tradition und das Dogma der katholischen Kirche [...] nichts an Konsistenz verlieren, sondern immer nur gewinnen“ (153). Zunächst als Professor für Kirchengeschichte in Würzburg (1892–1898) tätig, betrieb er Kirchengeschichte in erster Linie als historische Apologetik (167) auf der Basis einer inkarnationstheologischen Geschichtssicht im Anschluss an Hettinger (173–179), die mit historischen Mitteln zur Erkenntnis der göttlichen Vorsehung in der Geschichte führt. Es ging ihm darum, „mit den Mitteln der historischen Vernunft das Göttliche in der Geschichte erkennen zu wollen“ (188). – Die ersten schweren Konflikte fallen dann in seine Wiener Zeit (1898–1902). In seiner Antrittsrede vertrat er die Selbstständigkeit der Kirchengeschichte gegenüber den systematischen Disziplinen und auch ihre kritische Funktion innerhalb der Kirche (196–200), wobei jedoch für ihn die Endharmonie sicher war. Bezeichnend ist dann, dass die Kritiken in eine zweifache Richtung gingen: „So fraglich [...] für die einen [...] war, ob am Ende des Weges, den die katholische Forschung ging, tatsächlich das katholische Dogma stand, so sicher war für die anderen, dass dieses Dogma nicht erst am Ende, sondern schon am Anfang des Weges zu stehen hatte. Ehrhard stand gewissermaßen in der Mitte: Am Anfang hatte nach ihm die Suche nach der historischen Wahrheit zu stehen, die dann am Ende in vollendeter Harmonie mit der dogmatischen Wahrheit ausmündete“ (204). – Durch die Schrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“ von 1902 erwarb Ehrhard sich den Ruf des „Reformkatholiken“. In der Tat ist seine Grundthese eine kirchliche Rehabilitierung der Neuzeit und ihrer Grundimpulse: Katholisches Christentum ist nicht identisch mit seiner zeitbedingten „mittelalterlichen“ Ausformung. Die Gegenkritik, so von Masaryk und Troeltsch, wandte ein: Woher nimmt der Historiker den Maßstab, das „Wesen“ des Katholizismus von seinen zeitgeschichtlichen „Erscheinungsformen“ zu scheiden? (226 f.). Nach dem Autor war Ehrhard letztlich einer „objektivistischen Epistemologie verpflichtet, wie sie in der Konsequenz seiner scholastischen Ausbildung lag“ (227). Interessant und bedenkenswert ist aber auch sein Vergleich der Geschichtstheologie Ehrhards mit der zeitgenössischen Immanenzapologie Blondels (232). Aus dem Vatikanischen Archiv bringt K. schließlich bisher nichts Bekanntes über römische Reaktionen auf Ehrhards Buch und das dortige Ringen (233–240): Wohl vor allem der Wiener Nuntius Taliani und Kardinal Steinhuber wehrten erfolgreich römische Zensurmaßnahmen ab, während die Gegner vor allem der Wiener Kardinal Gruscha, der Dominikaner Weiß und auch der Rottenburger Bischof Keppler (der anfangs zum Buch, wenn auch mit Bedenken, das „Nihil obstat“ gegeben hatte) waren. – Die nächsten Stationen waren für Ehrhard Freiburg i. Br. und dann ab 1903 Straßburg. Sie sind ausgefüllt durch einen Zweifrontenkrieg gegen katholische „Modernisten“ (wie Gebert) einerseits, strenge Thomisten andererseits, aber auch in Rom durch weitere Versuche, gegen ihn ein Verfahren zu eröffnen. – Die öffentliche Kritik Ehrhards

an der Enzyklika „Pascendi“ (freilich nicht an ihren doktrinären Aussagen) blieb natürlich in Rom nicht ohne Folgen. Seine beruhigende Erklärung, auf Betreiben Roms vor seinem Bischof abzugeben, rettete ihm den Lehrstuhl, verspielte ihm jedoch sein Ansehen in den Kreisen der „Internationalen Wochenschrift“, in der er seine Kritik veröffentlicht hatte: Dort warf man ihm den „Widerruf“ seiner Kritik vor, was sie in Wirklichkeit nicht war (251). – Anders als noch Trippen meinte, hat Ehrhard den Anti-Modernisten-Eid (AME) von 1910 keineswegs geleistet; ja, er lehnte ihn, wie aus seinem Promemoria für die Straßburger Fakultät hervorgeht, auch inhaltlich-theologisch als zu weitgehend ab (258–260). Diese seine Stellungnahme wurde über den neuen Speyerer Bischof Faulhaber und den Münchener Nuntius Frühwirth nach Rom weitergeleitet. Im Sanctum Officium plädierte Billot dafür, Ehrhard unmittelbar zum AME zu zwingen und bei Weigerung zu exkommunizieren, während Rossum eine abwartende Rolle bevorzugte und sich durchsetzte (263 f.). Zuletzt wurde noch Ehrhards gedruckter Vortrag „Das Christentum im Römischen Reich bis Konstantin“ in der Indexkongregation verhandelt.

Schrörs und Ehrhard sind auf ihrem Lehrstuhl geblieben und in vollem Frieden mit der Kirche gestorben. Nicht jedoch der dritte, Josef Schnitzer, der prominenteste der deutschen „Modernisten“, Dogmenhistoriker in München. Ihm ist der letzte Teil „Historismus als historischer Relativismus?“ (271–375) gewidmet. Seine erste große Auseinandersetzung, die mit Ludwig von Pastor über Savonarola (297–305) offenbart zwar Fronten, die quer durch die kirchlichen Parteien („ultramontan“ – „reformkatholisch“) hindurchgehen. Schnitzer verteidigte Savonarola, konnte dabei aber auch auf die Sympathien streng thomistischer Dominikaner rechnen. Umgekehrt instrumentalisierte Pastor ausgerechnet seinen Gönner Franz-Xaver Kraus, der ebenso anti-demokratisch wie anti-ultramontan war, indem er ihm klarmachte, Savonarola, Unterstützer des stadtrepublikanischen Regiments in Florenz, entspreche den „demokratischen Tendenzen unserer Zeit“ (300). Aber im Zusammenhang mit dieser Kontroverse vollzog sich eine Annäherung Schnitzers an reformkatholische Kreise (305). – Als Professor für Dogmengeschichte in München (ab 1902) begann er mit einer organologischen Geschichtskonzeption (321). Er begann mit der Lehre Jesu selbst nach den Synoptikern, für die er sich jedoch, zumal auf katholischer Seite nichts vorlag, was moderner Kritik standhalten konnte, auf den Straßburger liberalen evangelischen Theologen Holtzmann, freilich in katholischer Interpretation, stützte (321–323). Das große Problem, mit dem er nicht fertig wurde, war jedoch das der Naherwartung Jesu. Weiter entscheidend war dann für ihn die Begegnung mit den Schriften von Loisy. Zur Zeit von „Pascendi“ sah er im Gegensatz zu Ehrhard, mit dem er in Briefverkehr stand, keine Chance mehr zur Versöhnung von Geschichte und Dogma, letztlich von katholischer Kirche und Moderne (343–345). Eine Ostasien-Reise festigte ihn durch die dabei wahrgenommenen religionsgeschichtlichen Parallelen endgültig in seiner Position (358). Der endgültige Bruch, nicht nur mit dem römischen Katholizismus, sondern auch mit dem Christentum, vollzog sich durch sein Buch von 1910 „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?“. Das seit 1908 gegen ihn laufende römische Verfahren (354–360, 364–368) führte zu seiner Suspension und Enthebung vom Lehrstuhl; eine öffentliche und namentliche Exkommunikation unterblieb letztlich auf Betreiben des Nuntius Frühwirth wegen der schwierigen kirchenpolitischen Situation (367 f.). Schnitzer, der 1939 starb, sah (um 1930) schließlich als Religion der Zukunft einen „reinen abgeklärten Monotheismus“ an (375).

Im Schlussfazit (377–387) fasst K. den systematischen Ertrag seiner Forschungen zusammen. Bei Schrörs handelt es sich letztlich um äußere Addition heterogener Elemente (378). Die kirchlichen Konflikte, in die er sich verwickelte, sind letztlich „inner-scholastisch“ (379). Bei Ehrhard ist es nicht Extrinsezismus, sondern Ineinsfallen von Natur und Übernatur, Profan- und Heilsgeschichte (380), was freilich die Gefahr der Vermischung mit sich brachte. Die Unterscheidung von „Wesentlichem“ und „Unwesentlichem“ gelingt letztlich nur durch Reduzierung der Absolutheitsansprüche. Erst bei Schnitzer brach sich eine „wirklich moderne, nachmetaphysische Wissenschaftsauffassung“ Bahn (382), die dann jedoch in unlöslichen Konflikt mit dem kirchlichen Dogma geriet.

Am Ende plädiert der Verfasser für einen „dynamischen Historismusbegriff [...], der den relativen Standpunkt desjenigen mit einbezieht, der sich seiner bedient. Auf der Tagesordnung steht die Historisierung und Relativierung des Historismusbegriffs selbst,

wozu vielleicht mit dieser Arbeit bereits ein Beitrag geleistet werden konnte“ (386). Dies dürfte die eine Seite sein. Zu ergänzen wäre freilich bei einem Ausblick auf die Gegenwart die seit der Modernismus-Krise und speziell seit dem 2. Vatikanum geschehene Weiterentwicklung der katholischen Theologie und auch der lehramtlichen Positionen, insbesondere, was den offenen Blick auf Geschichtlichkeit und geschichtliche Entwicklung betrifft. Sie bietet zwar keine Lösung aller Probleme, entschärft jedoch viele Konflikte, die in der Zeit des Modernismus und Anti-Modernismus unlösbar und tödlich erschienen. Der Hauptwert der Arbeit scheint jedoch in der Detailforschung zu liegen. Sie bringt aus vielen unveröffentlichten Quellen, Selbst- und Fremdzeugnissen und nicht zuletzt aus den römischen Akten für alle drei Personen und ihr Umfeld neue Ergebnisse. Für die Geschichte der Modernismus-Krise in Deutschland dürfte sie künftig unverzichtbar sein.

KL. SCHATZ SJ

AGGIORNAMENTO IN MÜNSTER. Das II. Vatikanische Konzil: Rückblicke nach vorn. Herausgegeben von *Andreas Uwe Müller*. Münster: Dialogverlag 2014. 511 S., ISBN 978-3-941462-91-5.

In diesen Jahren ist ein halbes Jahrhundert vergangen, seitdem das II. Vatikanische Konzil in Rom versammelt war. 1959 war es durch Papst Johannes XXIII. einberufen worden, im Herbst 1962 nahm es mit der ersten Sitzungsperiode seine Arbeit auf. Im Dezember 1965 endete seine vierte und letzte Sitzungsperiode. Eine große Zahl von Bischöfen und Theologen haben damals im Zeichen des durch Johannes XXIII. ausgegebenen Programms „Aggiornamento“ den Weg der Kirche neu durchdacht und neu ausgerichtet. Der Horizont war und ist bis heute ein weiter: Die Kirche ist in erfahrbarer Weise eine weltweite Gemeinschaft. Gleichzeitig lebt sie je hier und heute und tritt sie in den Ortskirchen konkret hervor. Was sich in ihnen ereignet, kann als ein zwar begrenzter, aber gleichwohl umso realitätsthaltiger Reflex dessen verstanden werden, was in den theologischen und pastoralen Entscheidungen des Konzils intendiert gewesen war.

Eine solche Ortskirche war und ist das Bistum Münster. Es war auf seine eigene, im Übrigen vielgestaltige Weise beteiligt an dem und betroffen von dem, was damals im Konzil in Rom verhandelt und in die Wege geleitet wurde. Das Bistum Münster und das Konzil in Rom – damals und in seiner Nachgeschichte –, das kommt in diesem umfangreichen Buch zur Sprache. Das Ergebnis ist eine vielschichtige, wirklichkeitsnahe und lebendige Darstellung eines Kapitels moderner und repräsentativer Kirchengeschichte. Die zahlreichen Beiträge zu diesem Band wurden zum Teil von Zeitzeugen verfasst: von Männern und Frauen, die inzwischen ein beträchtliches Alter erreicht haben, sich aber noch gut an die Ereignisse der Konzilszeit erinnern und sie wieder aufleben lassen. Zum anderen Teil stammen sie aus der Feder von Autoren, die biographisch und kirchen- bzw. diözesangeschichtlich relevante Quellen ausgewertet und so den Weg und das Werk wichtiger Menschen der damaligen Zeit nachgezeichnet haben.

Der Band ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil – „Aktuelle Zugänge zu Hermeneutik und maßgeblichen Texten des II. Vatikanischen Konzils“ (17–118) – umfasst Aufsätze, die zum einen das Gesamtgeschehen des Konzils theologisch und kirchengeschichtlich reflektieren und einordnen und zum anderen einige der großen konziliaren Dokumente aufschließen. *Walter Kardinal Kasper* und *Karl Kardinal Lehmann* sind die prominenten Verfasser der beiden ersten Aufsätze. Sowohl Kardinal Kasper als auch Kardinal Lehmann bringen in ihre Deutung und Darstellung des II. Vatikanischen Konzils die Motive ein, die ihnen als akademischen Lehrern im Bereich der dogmatischen Theologie und dann als Inhabern wichtiger Ämter in der Kirche in ganz eigener Weise zugänglich sind. Die Verf. der nächsten vier Aufsätze gehörten seinerzeit zur Theologischen Fakultät in Münster – *Klemens Richter*, *Hermann Josef Pottmeyer*, *Leo Karrer*, *Adel Theodor Khouury*. Sie führen nun in die konziliaren Dokumente „Sacrosanctum concilium“, „Dei Verbum“, „Gaudium et spes“ und „Nostra aetate“ ein und machen dabei deutlich, dass und wie in ihnen die Bereitschaft zum „aggiornamento“ konkrete Züge annimmt.

Der zweite Teil trägt die Überschrift „Das Konzil im Spiegel beteiligter Theologen aus Münster“ (119–232). An vier Theologen, die unbezweifelbar deutliche Spuren in den Entscheidungen und Äußerungen des letzten Konzils hinterlassen haben, wird in biographisch

und werkgeschichtlich konzipierten Studien erinnert. Es handelt sich um *Hermann Volk*, den Dogmatiker in Münster und späteren Bischof von Mainz, sodann um *Joseph Ratzinger*, der ebenfalls als Dogmatiker in Münster tätig gewesen war, bevor er in andere Städte wechselte und hohe, ja höchste Aufgaben in der Kirche übernahm, weiterhin um *Joseph Höffner*, der als Sozialethiker in Münster eingesetzt war und dann als Bischof nach Köln ging, und schließlich um *Emil Joseph Lengeling*, der in Münster das Fach Liturgiewissenschaft vertreten hat und einen starken Einfluss auf die liturgierelevanten Entscheidungen des II. Vatikanums ausüben konnte. Die Erinnerungen an diese Theologenpersönlichkeiten lassen in eindrucksvoller Weise erkennen, dass viele weichenstellenden Impulse auf die Ausrichtung des II. Vatikanums in gründlicher theologischer Reflexion verwurzelt waren und darum auch als verlässlich und zukunftsweisend verstanden werden konnten.

Es folgt ein viele Seiten umfassender dritter Teil: „Erlebtes und gelebtes Konzil: die lebendige Rezeption in und aus Münster“ (233–479). In den hier zusammengetragenen Zeugnissen zeigt sich in immer neuen Variationen, wie das Ereignis des Konzils wahr- und seine Entscheidungen aufgenommen wurden. Hier wird deutlich, dass ein Konzil erst dann und darin zu seinem Ziel kommt, dass seine theologischen Wegweisungen bei denen, für die sie bestimmt sind, tatsächlich ankommen und von ihnen auch übernommen werden. Das galt und gilt immer, und wie es sich mit Blick auf das II. Vatikanische Konzil konkret darstellte, lässt sich aus den hier vorgestellten Beiträgen erkennen oder doch zumindest erahnen. Sie sind sämtlich sehr persönlich gehalten und tragen in ihrer Gesamtheit dann doch den Zug des für die Zeit der Konzilsrezeption allgemein Zutreffenden. Einige Zeugnisse geben Aufschluss darüber, wie konziliare Weichenstellungen sich auf konkreten kirchlichen Handlungsfeldern ausgewirkt haben – in der liturgischen Praxis, auf dem Feld der karitativen Einsätze, im Zusammenspiel der kirchlichen Handlungsebenen, im Leben von Ordenschristen. In einer Reihe weiterer Zeugnisse teilen Menschen, die nur darin übereinkommen, dass sie im Bereich des Bistums Münster leben und am Leben der Kirche teilnehmen, und sonst ganz unterschiedliche Wege gehen – als Männer und Frauen, als Priester und Laien, als eher konservativ oder eher progressiv eingestellte Christen – mit, wie sie das Konzil erlebt haben, von welchen Hoffnungen und Erwartungen sie erfüllt waren, wie sie die Bedeutung des Konzils für ihr eigenes Tun und Lassen heute einschätzen. Diese Zeugnisse bilden ein lebendiges, wirklichkeitsnahes Panorama von Positionen. Es soll nicht verschwiegen werden, dass unter den Verfassern dieser Zeugnisse auch einige sind, die sich gewünscht hätten, dass das Konzil noch mehr Türen in die Zukunft aufgestoßen hätte, als es tatsächlich zustande gebracht hat. Zum Teil gehörten sie dem „Freckenhorster Kreis“ an. Der dritte Teil findet seine Abrundung in Interviews mit zwei Persönlichkeiten, die aus dem Bistum Münster stammen und das Konzilsgeschehen und seine Nachgeschichte offenen Auges und wachen Herzens mitverfolgt haben: *Gisbert Greshake* und *Robert Schultes*, der eine bekannt als Theologe, der andere als Pfarrer. In diesen Interviews leben viele Erinnerungen auf, die in vergleichbarer Weise viele Zeitgenossen haben.

So ist dieser „Rückblick nach vorn“ rundum lesenswert, für Christen, die im Bistum Münster leben, aber ohne Wenn und Aber auch für Christen, die andernorts zu Hause sind; denn das, was die Münsteraner erlebt und hier wiedergegeben haben, kann durchaus als allgemeingültig bezeichnet werden. (Es sei noch angemerkt, dass sich in dem Band unnötig viele Druckfehler finden.)

W. LÖSER SJ

### 3. Systematische Theologie

MOLTMANN, JÜRGEN, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014. 232 S., ISBN 978-3-579-08173-1.

Dieses Buch eines der renommiertesten deutschen evangelischen Theologen ist kein wissenschaftlich-theologisches Werk (im formalen Sinn des Wortes) und will es auch nicht sein. Es stellt sich vielmehr *für den schon Glaubenden* als eine zur Meditation einladende

Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens unter dem Programmwort „Lebensfülle“ dar. Dafür greift Verf. (= M.) auf seine zahlreichen früheren theologischen Werke zurück, deren Grundthemen hier gewissermaßen in „einfacher“, aber gerade deswegen auch eindringlicher und sehr persönlicher Weise zusammengefasst sind. So gesehen könnte man das vorliegende Buch geradezu als eine (nichtwissenschaftliche) „Summe“ des theologischen Schaffens M.s betrachten. *Angesichts von Nichtglaubenden* dagegen erscheint das vorliegende Buch als eine Einladung, sich auf die je größere Lebensgabe und -zusage des christlichen Glaubens einzulassen, und zwar gegenüber allen reduzierten Konzeptionen von Leben, welche die verschiedenen Atheismen zwangsläufig mit sich bringen. Von daher versteht sich auch der Untertitel des Werkes. Und auch der allererste Satz des Werkes eröffnet programmatisch diesen Horizont: „Die moderne Welt orientiert sich an humanistischen und naturalistischen Lebensbegriffen und erfährt ein reduziertes Leben. Der christliche Glaube orientiert sich an dem ‚lebendigen‘ Gott und erfährt die Fülle des Lebens“ (15). Eben diese Aussage wird sodann in der Einleitung „Das reduzierte Leben der modernen Welt“ (15 ff.) weiter entfaltet und genauer am Beispiel Lessings und Feuerbachs erörtert mit dem Ergebnis: Wir leben nicht in einer „mündigen Welt“, „sondern in Zeitaltern selbstverschuldeter Unmündigkeiten. [...] Darum ist der Mut, man selbst zu sein und sich nicht verbiegen zu lassen, in der Religion des Exodus und der Auferstehung besser aufgehoben als im Atheismus“ (32 f.). Der erste Teil des Buches widmet sich hierauf der Thematik „Der lebendige Gott“ (34 ff.), der Verf. an Hand der klassischen Eigenschaften Gottes und seines trinitarischen Wesens im Einzelnen nachgeht. Zentral und typisch ist hier die Aussage: Auf Gott angewendet, bedeutet Gottes Ewigkeit „seine selige Lebendigkeit und seine unerschöpflich-schöpferische Lebensfülle. Auf den Menschen angewendet, bedeutet es, dass dieses Leben selbst schon ewiges Leben ist, weil es mit dem JA Gottes bejaht und mit der schöpferischen Liebe Gottes geliebt wird. Es wird in dem lebendigen Gott bejaht und geliebt und mit Lust genossen“ (40). Diese zentrale These, wonach *dieses* endliche und sterbliche Leben „ein von Gott durchdrungenes und darum ein zugleich göttliches und ewiges Leben“ ist (79), wird im zweiten Teil des Buches weiter konkretisiert. Für ein solches Leben sind zwei grenzüberschreitende Bewegungen unbedingte Voraussetzung, nämlich „die Inkarnation Gottes in dieses menschliche Leben und die Transzendenz dieses menschlichen Lebens in das göttliche Leben“ (80). So lautet die Quintessenz von Kap. 1. Ein solches Leben ist weiterhin ganz wesentlich ein Leben der Freude im weiten Raum der Freude Gottes, wie Kap. 2 es entfaltet (91 ff.). Gerade in diesem Kapitel finden sich wichtige und zugleich faszinierende Aussagen über „die Geburt der [christlichen] Religion aus dem Fest des Lebens“ (93) und über das Christentum als „einzigartige Religion der Freude“ (94). Freude ist für M. die ursprünglichste Form der Doxologie. Denn Gott braucht kein Lob und keine Verehrung. „Aber Gott freut sich, dass seine Geschöpfe sich seiner Gnade und über ihn selbst freuen!“ (98). Mit der Freude ist die Freiheit verbunden, wie Kap. 3 zeigt. Biblische Gotteserfahrung ist grundlegend Freiheitserfahrung (108 f.), die einen unendlichen Raum von Möglichkeiten eröffnet und die – so Kap. 4 – in gegenseitiger Freundschaft gelebt wird (120 ff.). Diese Ausführungen über die Freundschaft (mit Gott und untereinander sowie über die Freundschaft Jesu und Gottes mit uns) sind ein Highlight des Buches, auch wenn die Thematik Freundschaft in Kap. 5 (131 ff.) selbst noch einmal überboten wird vom Thema Liebe. Natürlich bringt – wie könnte es anders sein? – Verf. auch in verschiedenen Zusammenhängen sein wohl ursprünglichstes Thema „Auferstehung“ und „Hoffnung für die Welt“ zur Sprache, so z. B. in Kap. 6 „Eine Spiritualität der Sinne“ (158 ff.), ein Kapitel, das sich im Übrigen hervorragend in eine ignatianische Spiritualität einfügt (ohne dass Ignatius erwähnt wird). Sodann wird das Thema Hoffnung in Kap. 7 („Hoffen und denken“: 177 ff.) noch einmal im Gegenüber zu Ernst Bloch entfaltet. Auch diesem Autor, der M. wohl mit am meisten inspiriert hat, wirft der Autor eine „reduzierte Hoffnung“ vor, nämlich die Hoffnung auf einen nur endgeschichtlichen Chiliasmus, der im Grunde die Toten verrät. Auch ist Hoffnung für ihn nicht mit dem sog. „eschatologischen Vorbehalt“ gegenüber allem Endlich-Geschöpflichen verbunden, sondern mit der „eschatologischen Vorwegnahme“. „Das Leben in der Freude ist schon eine Antizipation des ewigen Lebens; das gute Leben hier ist schon der Anfang des herrlichen Lebens dort; erfülltes Leben hier weist über

sich hinaus in die Fülle des Lebens dort. [...] Leben in der Hoffnung ist kein halbes Leben unter Vorbehalt, sondern ganzes Leben im Erwachen in der Morgenröte des ewigen Lebens“ (191). Das letzte Kap. „Das Leben – Ein Fest ohne Ende“ (192 ff.) fasst zusammen: „Freude ist der Sinn menschlichen Lebens. Für die Freude an Gott wurden Menschen geschaffen. Für die Freude am Leben werden sie geboren“ (196). Aus der Freude entspringt die Doxologie, die auf ihrem Höhepunkt in Anbetung umschlägt. „In der Anbetung verstummen wird, weil wir uns selbst vergessen und in Gott selig sind, so wie wir in der Anschauung von etwas überwältigend Schönerm verstummen, weil wir in dem Angeschauten aufgehen. Im Staunen verschlägt es uns die Sprache [...]“ (208).

Soweit ein kurzer Überblick über das hier zu rezensierende Werk. Gerade weil es in wesentlichen Punkten (z. B. in der Kreuzestheologie [„Leidender Gott“] und Trinitätslehre) auf frühere Werke zurückgreift, könnte man schon damals an M. gerichtete kritische Fragen mancher Theologen auch hier nochmals wiederholen. Das aber würde diesem Werk kaum gerecht. Es ist ein Buch, das aus persönlicher Erfahrung spricht und von der Lebensfülle des Glaubens Zeugnis gibt, ein Buch auch voller Altersweisheit, das zur Freude im Glauben und am Glauben motiviert. Dafür ist dem Verf. zu dem danken und seinem Werk eine große Verbreitung zu wünschen. G. GRESHAKE

SUMNER, DARREN O., *Karl Barth and the Incarnation. Christology and the Humility of God* (T&T Clark Studies in Systematic Theology; volume 27). London / New York: Bloomsbury 2014. XI/244 S., ISBN 978-0-567-65528-8.

Für Karl Barth handelt es sich bei der Christologie um keinen abgezielten Traktat neben anderen; sie stellt vielmehr das organisierende Zentrum seines Denkens dar. Theologie ist für ihn insofern zwingend Christologie, als Gott sich in Jesus von Nazareth ein für allemal ausgesprochen hat – nirgendwo sonst. Von daher zielt Darren O. Sumner (= S.) mit „Karl Barth and the Incarnation“ auf das Ganze des Denkens des schweizer Reformierten, der von 1886 bis 1968 lebte. Die Monographie basiert auf S.s Dissertation, die an der Universität Aberdeen entstanden ist, betreut von John Webster. Inzwischen lehrt S. an mehreren theologischen Ausbildungsstätten im Nordwesten der USA, so z. B. am konservativ geprägten Fuller Seminary. Das zu erwähnen ist wichtig, weil Barth in evangelikalen Kreisen über lange Zeit kaum Akzeptanz gefunden hat, während er für die amerikanischen Presbyterianer einen wichtigen Bezugspunkt darstellt. In den letzten Jahren wird versucht, die bislang getrennten Diskurse einander anzunähern und Verbindungen zu schaffen. Somit hat „Karl Barth and the Incarnation“ auch eine kirchen- und theologiepolitische Komponente. Von hier aus wird verständlich, warum S. immer wieder betont, dass Barth sowohl dem Zeugnis der Schrift entsprechen will als auch auf die (reformatorische) Tradition Bezug nimmt, ja dass er orthodox ist (3–5, 71 f.).

Es geht S. keineswegs um eine sämtliche Aspekte erschöpfende Gesamtdarstellung von Barths Christologie (6). Wesentlich und zu Recht bescheidener möchte er zeigen, wie diese dort weiterhilft und weiterführt, wo in der Theologie- und Dogmengeschichte übliche Modelle unzureichend sind (3). Mit Blick auf diese Modelle identifiziert S. mehrere Problemüberhänge (17–69). Er spricht sogar von „shortcomings“ (193), d. h. Defiziten oder Unzulänglichkeiten. Zu diesen zähle allen voran die Unfähigkeit, die Identität Jesu Christi mit dem Sohn Gottes oder Logos zufriedenstellend zu denken. Im Laufe seiner theologischen Entwicklung, die S. in Bezug auf die Christologie rekonstruiert (71–110), sei Barth sich der diversen Schwierigkeiten immer mehr bewusst geworden und habe nach einer Alternative gesucht. Besondere Bedeutung komme dabei der Versöhnungslehre der „Kirchlichen Dogmatik“ (= KD) zu, deren erster Teilband im Jahr 1953 erschienen ist. Entsprechend ausführlich wird sie vorgestellt (111–153). Indem Barth hier Soteriologie und Personkonstitution verkopple, vermeide er einige gravierende Probleme der klassischen Modelle. So sei eine Trennung von Werk und Sein Jesu Christi ausgeschlossen. Barth biete also theologisch bessere, tragfähigere Lösungen an als die Tradition, ohne diese freilich als fehlgehend oder irrig anzusehen. Er habe orthodox sein wollen unter den Bedingungen der Moderne; ein Bruch mit der kirchlich-doktrinären Tradition habe ihm ferngelegen. Trotzdem stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Barths Christologie zur Lehrformel von Chalcedon steht. Denn üblicherweise – ob dies berechtigt ist oder

nicht, müsste eigens erläutert werden – gilt sie als Inbegriff der Orthodoxie (155–193). Was diesen Punkt angeht, meint S. zusammenfassend (192 f.): „Barth does not intend to overturn the classical tradition, but rather sees it as the task of theology to hear the gospel in Scripture and the church’s confessions and to proclaim it anew in a relevant way. No generation is free from this imperative. But Barth’s Christology also has the benefit of hindsight and does not merely restate the tradition, but registers a number of critical corrections to the way in which the fifth-century form was worked out.“ Die erhebliche Wertschätzung Barths Denken gegenüber, die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommt, kennzeichnet auch den Schlussteil, in dem S. die Ergebnisse der Studie noch einmal zusammenfasst und seine Überlegungen bündelt (195–227).

Das Buch bietet viele Anregungen, provoziert allerdings auch einige Fragen. So geht es S. keineswegs nur um Theologiegeschichtsschreibung, wengleich der Leser einen wohlinformierten Einblick in die englischsprachige Barth-Forschung bekommt, sondern mindestens ebenso sehr um einen systematischen Debattenbeitrag. Ob und inwieweit man diesen als überzeugend einschätzt, hängt nicht zuletzt an der Akzeptanz einiger Prämissen. Dies betrifft insbesondere Barths Erwählungslehre. Sie stellt die Grundlage der in der Versöhnungslehre der KD entfalteten Christologie dar (114–120): Gott kann sich in seiner Freiheit dem Menschen zuwenden, weil er sich von Ewigkeit immer schon für das andere seiner selbst entschieden, sich zum Gott der Menschen bestimmt hat (117). Die strikte Unterscheidung von Gott und Mensch, wie sie zumal in der zweiten, im Jahr 1922 vorgelegten Fassung des „Römerbriefs“ eine Rolle gespielt und eine Reihe theologischer Probleme nach sich gezogen hatte, ist damit überwunden. Erstaunlicherweise geht S. aber gar nicht auf den Römerbrief ein. Er lässt damit offen, ob ein Zusammenhang zwischen dem „unendlichen qualitativen Unterschied“, der für Barth damals so wichtig war, und der Wertschätzung der Zweinaturenlehre, die er ausdrücklich als solche bezeichnete, besteht. In den in der Zwischenkriegszeit entstandenen dogmatischen Werken verteidigt Barth jedenfalls die „Zweinaturenlehre“. Klärungsbedürftig ist dabei, in welchem Verhältnis Barth zu jener Richtung stand, die mit dem Namen des Göttinger Theologen Albrecht Ritschl verbunden ist. Weicht er von der „Ritschl-Schule“ ab, oder führt er deren Anliegen, etwa eine nachmetaphysische Reformulierung des christlichen Glaubens, nicht irgendwie doch fort? Gibt es außerdem Verbindungslinien zum lutherisch geprägten Systematiker Isaak August Dorner, dessen Bedeutung für Barth überhaupt einmal zu prüfen wäre? Denn auch Dorner hat – sicherlich auf ganz eigene Weise – die herkömmliche Christologie modifiziert, ja dynamisiert, indem er statt des Seins Jesu Christi das Werden von dessen gottmenschlicher Einheit herausstellte. Sind es nicht theologisch motivierte Vorentscheidungen hinsichtlich der Ontologie, die sich materialdogmatisch auswirken? Und schließlich: Überzeugt Barths Erwählungslehre eigentlich? Darren O. Sumner provoziert solche Fragen. Dafür gebührt ihm Dank, weil die Forschung nur so vorankommt.

B. DAHLKE

DENKWERKSTATT PRO ORIENTE. Erfolgsgeschichte eines Ost-West-Dialogs (1964–2014), herausgegeben von *Johann Marte* und *Rudolf Prokschi* (Pro Oriente; Band 38). Innsbruck: Tyrolia 2014. 494 S., ISBN 978–3–7022–3420–1.

Vor einem halben Jahrhundert wurden im II. Vatikanischen Konzil die Weichen für ein neues Wahrnehmen und Gestalten der Beziehungen der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen nachdrücklich gestellt. Am 21. November verabschiedeten die Konzilsväter das Dekret „Unitatis redintegratio“. Seitdem werden die Fäden zu den Kirchen, die im 16. Jhd. aus der Reformation hervorgegangen sind, und ebenfalls zu den orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, neu geknüpft – mit dem Ziel, dass ein immer dichteres Netzwerk an Beziehungen entsteht. Ein Ort, an dem viele dieser Aktivitäten initiiert und koordiniert werden, ist Wien; denn dort wurde im selben Jahr 1964 die Institution gegründet, die sich in besonderer Weise eine Vertiefung der Beziehungen zu den Kirchen des Ostens angelegen sein ließ und weiterhin sein lässt: Pro Oriente. In ihrer Satzung ist festgelegt: „Die Stiftung Pro Oriente hat die Aufgabe, die ökumenischen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen, prä-chalzedonischen und prä-ephesinischen Kirchen zu pflegen

und zu fördern, die ökumenische Gesinnung unter den Christen zu vertiefen und ökumenischen Aktivitäten zu unterstützen.“ Der entscheidende Impuls zur Gründung von Pro Oriente ging damals von dem Wiener Kardinal Franz König aus. Die Stiftung Pro Oriente ist eine Einrichtung der Erzdiözese Wien. Pro Oriente kann nun auf ein halbes Jahrhundert ihres Bestehens zurückblicken und blickt gleichzeitig in die Zukunft, die auch in ökumenischer Hinsicht gestaltet sein will. Dieses Jubiläumsjahr 2014 markierte einen Zeitpunkt, an dem es sich nahelegte innezuhalten, auf den bisherigen Weg zurückzublicken und sich der Schritte in eine neue Zukunft zu vergewissern. Diesem Ziel dient auch das vorliegende Buch. Es bietet vier Gruppen von Texten, die in ihrer Summe einen umfassenden Einblick in die Geschichte, die Strukturen und die Aufgabenbereiche von Pro Oriente gewähren.

Den Anfang bilden einige Grußadressen bedeutender Repräsentanten aus Kirche und Welt – die erste Gruppe der Texte. Der österreichische Bundespräsident Dr. Heinz Fischer, der Kardinal von Wien, Christoph Schönborn, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, der Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel, und schließlich der Papst Tawadros II von Alexandria würdigen in ihren Schreiben die vielfältigen Aktivitäten von Pro Oriente und stellen deren kirchliche und gesellschaftliche Bedeutung heraus. Sodann folgt eine Reihe thematischer Beiträge zum Arbeitsauftrag und zur Arbeitsweise von Pro Oriente sowie zum Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen des Ostens und zu den Beiträgen von Pro Oriente zu deren Fortentwicklung. Die dritte Gruppe der Texte umfasst die detaillierte Erinnerung an die verschiedenen Projekte, in denen sich Pro Oriente engagiert hat. Dazu kommt die Auflistung der zahlreichen Publikationen, in denen ökumenische Fragen erörtert werden, und der Dokumente, die unter der Regie von Pro Oriente erarbeitet worden sind. Schließlich bietet der Band genaue Informationen über die Satzungen und Ordnungen, d. h. über die internen Strukturen von Pro Oriente, und über die Zusammensetzung ihrer Gremien – die vierte Gruppe der Texte. In der Summe lässt der vorliegende Band in alles, was Pro Oriente ausmacht, Einblick nehmen. Das Bild, das sich auf diese Weise zeigt, ist eindrucksvoll. Diejenigen, die sich in dieser Einrichtung engagieren, verdienen allen Respekt.

Die die zweite Gruppe bildenden Aufsätze bieten nicht nur die Erinnerungen einiger in Pro Oriente tätiger Persönlichkeiten an die Anfänge von Pro Oriente und an die wichtigsten ökumenischen Begegnungen, die sie im Laufe der Jahre organisiert hat, sondern auch einige aus solidester Kompetenz stammende Darstellungen des Standes der Beziehungen zu einigen Kirchen orientalisch-orthodoxer Tradition. Ausdrücklich erwähnt seien hier die beiden Aufsätze aus der Feder von *Dietmar W. Winkler* „Ökumene zwischen Stolper- und Meilensteinen. Der Dialog von PRO ORIENTE mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen“ (100–123) sowie „Ökumenischer Fortschritt, theologisch-historische Studien und politische Realität. Zur Arbeit mit den Kirchen syrischer Tradition“ (145–169).

Die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen des Ostens stellen sich heute als vielschichtiger und entspannter dar als in früheren Zeiten, und dies nicht zuletzt als Ergebnis der Bemühungen von Pro Oriente. Auf dem Feld der Theologie, konkret: der Christologie, haben sich die traditionellen Fronten verschoben oder gar aufgelöst. Ein nach wie vor nicht einfaches Thema läuft unter der Überschrift „Zentralität und/oder Synodalität“ der Kirche Christi. Hier geht es vor allem um die Rolle des Petrusamtes in der Kirche und um die Stellung der mit Rom unierten Kirchen östlicher Prägung. So bleiben in der Zukunft auch ökumenisch noch viele Felder zu bearbeiten. Diejenigen, die den bisherigen Weg von Pro Oriente gebahnt und beschritten haben, hinterlassen ein eindrucksvolles Erbe. Jetzt gilt es, dass eine jüngere Generation von Theologen und Theologinnen daran weiterarbeitet und in neue Gebiete vorstößt. Dass dieser Wechsel sich schon ereignet, ist eine erfreuliche Meldung. *Regina Augustin* und *Erich Leitenberger* berichten darüber – „Frische Begeisterung für die Ökumene“ (141–144). Und *Theresia Hainthaler* nennt einige Aufgaben, die in der Zukunft angepackt werden sollten – „Was sollte PRO ORIENTE in den nächsten 50 Jahren tun?“ (49–62).

Wer sich über die ökumenischen Bemühungen in Bezug auf den christlichen Osten kundig machen will, findet im vorliegenden Buch viele hilfreiche Informationen.

W. LÖSER SJ

GOOSEN, GIDEON, *Hyphenated Christians. Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging* (Studies in Theology, Society, and Culture; volume 6). Bern [u. a.]: Peter Lang 2011. XVIII/170 S., ISBN 978-3-0343-0701-7.

Bislang gibt es nur wenige theologische Monographien, die das Phänomen der religiösen Doppelzugehörigkeit aus einer explizit katholischen Perspektive reflektieren. Dieses Buch ist eine davon. Angetrieben von der persönlichen Begegnung mit Christinnen und Christen, die als sogenannte *Buddhist-Christians* oder *Hindu-Christians* eine religiöse Bindestrich-Identität leben, untersucht der australische Theologe Gideon Goosen (= G.), selbst Katholik ohne Bindestrich-Identität, das im asiatischen Osten schon lange bekannte, mittlerweile nun aber auch im Westen immer häufiger anzutreffende Phänomen der religiösen Doppelzugehörigkeit unter Christen. Während in weiten Teilen der Kirche die Doppel- oder Mehrfachzugehörigkeit auf Skepsis oder gar auf offene Ablehnung stößt, unternimmt G. in seinem Buch den Versuch einer positiven theologischen Würdigung dieses Phänomens und unterlässt es dabei auch nicht, um Sympathie und Verständnis für Christinnen und Christen in dieser besonderen Form der Christusnachfolge zu werben. G. sieht in der Existenz von Christen mit religiöser Doppelbindung keine Gefahr oder Bedrohung für die christliche Gemeinschaft, sondern vielmehr die Chance zu einer Bereicherung. Entsprechend optimistisch lautet deshalb die Grundthese des Buches: „Bei der Doppelzugehörigkeit geht es um spirituelle Bereicherung, nicht um religiöses Fehlverhalten. [...] Sie sollte begrüßt werden, nicht gefürchtet. Sie ist ein Geschenk Gottes, keine Bedrohung“ (162).

In den acht Kapiteln des schmalen Bandes versucht G. seine positive Sicht der religiösen Doppelzugehörigkeit zu begründen. Dabei kommt er auf eine Fülle von Themen zu sprechen, von denen jedes einzelne eine eigene Abhandlung in Monographielänge verdient hätte: die unterschiedliche Auffassung der menschlichen Person und ihre bleibende Geheimnishaftigkeit in Buddhismus und Christentum (Kap. 2 und 3), das Wesen und die Dynamik religiöser Identität (Kap. 4), die Bedeutung von Symbolen für den Umgang mit der letzten Wirklichkeit (Kap. 5), die Frage nach Wahrheit und Offenbarung in den Religionen (Kap. 6), die Unterscheidung von Konversion und Transformation und ihre Relevanz für das Verständnis der Doppelzugehörigkeit (Kap. 7) sowie ein abschließendes Plädoyer für eine Neuausrichtung der Ekklesiologie, die eine positive Würdigung der Bindestrich-Identität ermöglicht (Kap. 8). Im Folgenden seien die zentralen theologischen Aussagen des Buches vorgestellt und kommentiert.

Da in der theologischen und religionswissenschaftlichen Fachliteratur unter „religiöser Doppelzugehörigkeit“ mittlerweile ganz Unterschiedliches verstanden wird, beginnt G. seine Ausführungen mit einer Klärung des Begriffs (Kap. 1). Eine religiöse Doppelzugehörigkeit liegt seiner Ansicht nach dann vor, „*when a person has a first major religion and draws on a second to a greater or lesser degree, according to the three criteria of doctrine, practices and actions*“ (19, 27, 159). Mit dieser Definition ist ein Zweifaches ausgesagt: Zum einen gilt es, die religiöse Doppelzugehörigkeit von der sogenannten *Patchwork-* oder *New-Age-Religiosität* postmoderner Provenienz zu unterscheiden, denn während Menschen mit einer echten Doppelzugehörigkeit immer in einer ganz bestimmten religiösen Tradition (z. B. dem Christentum) tief verwurzelt und beheimatet sind und sich von dort aus – auf der Suche nach dem je größeren Gott – einer zweiten religiösen Tradition (z. B. dem Buddhismus) öffnen und zuwenden, sind die postmodernen *Bricolage-* oder *Patchwork-Religiösen* in keiner der bestehenden Religionen tatsächlich zuhause, sondern kreieren als „Nirgendszugehörige“ ihre ganz eigene und neue Form von Religion bzw. Religiosität (13 f.). Für G. impliziert eine echte religiöse Doppelzugehörigkeit damit nicht die Hervorbringung eines Neuen oder Dritten, sondern die Vertiefung und Bereicherung einer bereits bestehenden religiösen Basis- oder Ursprungsidentität.

Zum anderen ist mit dieser Definition zum Ausdruck gebracht, dass die religiöse Doppelzugehörigkeit in ganz unterschiedlichen Graden und Abstufungen vorliegen kann. So gilt es beispielsweise, den Zen übenden christlichen Nachbarn in Deutschland von interreligiösen Virtuosen wie Henri Le Saux OSB (1910–1973) und Bede Griffiths OSB (1906–1993) zu unterscheiden. Beide haben nicht nur eine einzelne, nichtchristliche Meditationsmethode in ihr Christsein integriert, sondern sich jahrzehntelang in einer

alle Aspekte des Lebens betreffenden Weise einer anderen religiösen Welt ausgesetzt und dabei versucht, als Christen ganz in den Schuhen einer anderen religiösen Tradition, nämlich des Advaita-Vedanta, zu gehen. Solche Virtuosen, bei denen der *interreligiöse* Dialog, der sich normalerweise zwischen zwei oder mehreren Personen unterschiedlicher Traditionen abspielt, gänzlich zum *intrareligiösen* Dialog geworden ist, also zum Dialog innerhalb ein- und derselben Person, verkörpern G. zufolge in höchstem Maße die religiöse Doppel- oder Mehrfachzugehörigkeit, wenngleich er der Überzeugung ist, dass eine wirklich 100%ige Realisierung der Mehrfachzugehörigkeit nicht möglich scheint, da die religiöse Erst- oder Ursprungsidentität in einer gewissen Weise immer dominant bleiben wird (161, 143 f., 148).

Unterschiede lassen sich aber nicht nur bezüglich des Verwirklichungsgrades, sondern auch hinsichtlich der Motivation ausmachen: Diese kann schlicht darin bestehen, dass jemand als Kind religionsverschiedener Eltern mit den heiligen Riten, Texten und Bräuchen zweier Religionen groß geworden ist und diese vertraute und sinnstiftende Doppelpraxis für den Rest des Leben einfach unhinterfragt beibehält. Andere hingegen sind an einem bestimmten Punkt ihres Lebens in eine spirituelle Krise oder Stagnation geraten und konnten diese (nur) mit Hilfe des Rückgriffs auf eine andere religiöse Tradition und ihrer (methodischen) Ressourcen (wie z. B. Zen, Vipassana, Yoga etc.) erfolgreich überwinden und so spirituell weiterwachsen (23–26). Wieder andere haben ihre christliche Tradition und Praxis nie als defizitär oder ergänzungsbedürftig erfahren und sind sogar – wie z. B. Henri Le Saux OSB (1910–1973) und Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990) – als Missionare in eine fremde religiöse Kultur aufgebrochen, um dort Christus zu verkünden, wurden aber von ihrem neuen religiösen Umfeld – völlig unerwartet – derart stark ergriffen, dass sie fortan nur noch unter dauerhafter Bezugnahme auf die neue Tradition ihr Christsein aufrichtig leben konnten (21–23). So verschieden die Motivation für die Ausbildung einer echten religiösen Doppelzugehörigkeit im Einzelnen auch sein mag, G. versteht sie als vom Hl. Geist inspiriert und betrachtet Christinnen und Christen mit Mehrfachzugehörigkeit als Menschen, die „ihre spirituelle Entwicklung mit Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit vorantreiben“ (27).

Wie lässt sich nun aber eine derart positive Sicht der religiösen Doppelzugehörigkeit unter Christen theologisch begründen? Dazu bedarf es einer entsprechend positiven Sicht bzw. Theologie der Religionen, die G. im sechsten Kap. des Buches entfaltet. Mit „Nostra aetate“ 2 geht G. davon aus, dass es Wahrheit und Gnade auch in anderen religiösen Traditionen gibt, hebt dann aber mit Jacques Dupuis SJ hervor, dass sich diese Wahrheiten nicht in jedem Falle mit den christlichen decken (oder gar von ihnen zur Erfüllung bringen lassen) müssen, sondern letztere auch erhellen, vertiefen, ergänzen oder korrigieren können (125). Denn ungeachtet ihres einzigartigen und endgültigen Charakters dürfe die Offenbarung Jesu Christi – aufgrund ihrer geschichtlichen Bedingtheit und aufgrund des universalen Wirkens des Hl. Geistes – nicht als die einzige oder absolute Manifestation göttlicher Kundgabe missverstanden werden, sondern müsse immer relativ, das heißt in Relation zu den Wahrheiten der anderen Religionen, gesehen werden. Wie Dupuis, so gesteht auch G. den anderen Religionen – als feste „Bestandteile von Gottes Heilsplan“ für die Menschheit (134) – eine gottgewollte, bleibend „eigenständige Rolle in der Heilsgeschichte“ zu (125) und betrachtet sie deshalb als konvergente und komplementäre Heilswege, ohne dabei freilich die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi preiszugeben (123, 126). Unerlässlich wird damit eine Unterscheidung der Geister (die bei G. allerdings nur angedeutet wird), zugleich aber auch die prinzipielle Anerkennung von Christen mit Doppelbindung, weil diese in besonderer Weise die von Gott inspirierten Wahrheiten in den anderen Religionen aufspüren und sich selbst zu eigen machen würden.

In diesem Zusammenhang erkennt G. dann auch ein „eigenartiges, aber tröstliches Paradox“ (158): Wenn sich Christinnen und Christen einer anderen religiösen Tradition und Praxis – und damit auch deren inspirierten Wahrheiten – aussetzen, dann führe dies nicht zu einer Gefährdung oder einem Verlust der eigenen christlichen Glaubensidentität, sondern bewirke geradezu ihre Intensivierung und Vertiefung, da sich diesen Christen in einer neuen Weise die ganze Breite und Tiefe des Heilsmysteriums Jesu Christi zu erschließen beginne. Aus diesem Grund will G. die Ausbildung einer religiösen

Zweifachzugehörigkeit auch nicht als eine Konversion (im strengen Sinne des Wortes), sondern lieber als eine spirituelle Transformation verstehen. Denn bei der Ausbildung einer Bindestrich-Identität gehe es nicht um den erstmaligen Schritt vom „Unglauben zum christlichen Glauben“ (149), was G. im strengen Sinne unter Konversion versteht, sondern um die Vertiefung einer bereits bestehenden Gottesbeziehung, die sich besser als eine Transformation vom „spirituellen Kindes- zum spirituellen Erwachsenenalter“ charakterisieren lasse (142, 146). Davon unberührt bleibe freilich die Tatsache, dass eine Konversion im weiten Sinne des Wortes auch auf Christinnen und Christen mit Doppelzugehörigkeit zutrifft (139 f.), da Bekehrung (in diesem weiten Verständnis) keine einmalige, sondern lebenslange Aufgabe darstellt.

G. beschließt seine Ausführungen mit einigen Überlegungen zu einer Neuausrichtung der Ekklesiologie, die vor allem das Selbstverständnis der Kirche und die Rolle der Amtsträger betreffen. Letztere sollten sich weniger als Wächter und Aufseher, sondern vielmehr als Diener und Förderer der Gläubigen verstehen (154), d. h. diese endlich aus der kirchlichen Bevormundung – G. spricht wörtlich von „infantiler Abhängigkeit“ (*childish dependency*) – entlassen (156), als eigenständige, geistbegabte Glaubenssubjekte respektieren und ihnen bei ihrer – auch außerchristlichen – Gottsuche mit Rat und Tat zur Seite stehen. Was das Selbstverständnis der Kirche betrifft, so wünscht sich G. eine verstärkte Sicht der „Kirche als *Versöhnerin*“ (158), d. h. eine Kirche, die sich nicht in konfessioneller Ab- und Ausgrenzung verliert, sondern die die gesamte Menschheit als die eine Familie Gottes begreift und sich in den Dienst an ihrer Einheit – und damit der Versöhnung – stellt. Dass in einem solchen Verständnis von Kirche Christinnen und Christen mit religiöser Doppelbindung – aufgrund ihrer „Pontifex“-Funktion – nicht mehr länger zu den Außenseitern, sondern zur kirchlichen Avantgarde gehören, liegt auf der Hand.

G. ist damit der Entwurf einer theologischen Hermeneutik gelungen, der es erlaubt, die Existenz von Christinnen und Christen mit einer religiösen Doppelzugehörigkeit als etwas prinzipiell Positives (und vielleicht sogar Gottgewolltes) zu verstehen und zu würdigen. Die Entwicklung einer solchen Hermeneutik ist grundsätzlich zu begrüßen, da (katholische) Kirche und Theologie die wachsende Zahl von Bindestrich-Christen in ihren eigenen Reihen nicht länger ignorieren, sondern als ein Zeichen der Zeit ernst nehmen und als solches reflektieren sollten. Aufs Ganze gesehen ist G.s Hermeneutik aber zu irenisch und verlangt nach einer weiteren Ausarbeitung. Ihr Grundproblem besteht darin, dass sie mit bestehenden Differenzen und Widersprüchen zwischen den einzelnen Religionen viel zu unkritisch umgeht, weil sie a priori von einer umfassenden Komplementarität und Konvergenz aller (?) Religionen ausgeht. Doch mit welchem Recht? Zweifellos kann das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition das eigene christliche Gottes- und Glaubensverständnis bereichern und vertiefen. Doch ob es sich dabei tatsächlich immer nur um eine Vertiefung (und nicht doch auch um eine Verdunkelung) des authentisch Christlichen handelt, gilt es im Einzelfall zu prüfen. Man denke beispielsweise an Christen, die an Reinkarnation und Wiedergeburt glauben oder die Gott auf der Grundlage der Nicht-Zweiheit-Philosophie des Advaita-Vedanta bzw. des Mahayana-Buddhismus nicht mehr als ein personales Gegenüber, sondern als ihr eigenes wahres Selbst begreifen. G.s theologischer Hermeneutik mangelt es an einer konkreten Kriteriologie, mit deren Hilfe sich angeben und entscheiden lässt, ob etwas aus einer anderen religiösen Tradition tatsächlich auf das Wirken des Hl. Geistes zurückgeht und damit eine Bereicherung (und keine Verfremdung) des authentisch Christlichen darstellt. Für die noch ausstehende Erarbeitung einer solchen Kriteriologie hat G. zweifellos eine gute und wertvolle Vorarbeit geleistet.

A. LÖFFLER SJ

HÄLBIG, KLAUS W., *Die Krönung der Braut*. Gottes Vermählung mit der Welt in Maria. Sankt Ottilien: Eos-Verlag 2014. 691 S., ISBN 978-3-8306-7671-3.

Nur zwei Jahre nach seiner umfangreichen „Neubuchstabierung des Glaubens im Licht jüdischer Mystik“: Das Alphabet der Offenbarung, (siehe ThPh 88 [2013] 471–474), legt Hälbig (= H. ), Studienleiter an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, eine umfassende „marianisch grundierte Kosmologie“ und Ekklesiologie aus mystisch-

biblischer Sicht vor (wobei er schon im Vorwort Gisbert Greshakes im Frühjahr 2014 erschienenes Werk *Maria – Ecclesia* anspricht – siehe ThPh 89 [2014] 419–428). Auf eine zehnteilige Einführung folgen zehn Kapitel zu je fünf Abschnitten, gemäß der hochzeitlichen Bedeutung von 5 (50) und 10. Die ersten fünf befassen sich mit den theologalen Tugenden und der „Körperwelt als Tempel-Heiligtum“ kosmischer Liturgie bis zur Eucharistie. Im zweiten Fünft geht es um den Gottesnamen, den Bräutigam sowie unsere Taufgeburt: Tilgung der Erbsünde zur Vergöttlichung des Menschen. Im Blick ist durchgängig das Reformationsjubiläum, ist doch einerseits Maria das Urbild der Kirche und hat andererseits die „oberdeutsch-schweizerische Reformation“ sich „als erstes“ (15) gegen die Marienverehrung gewandt.

Einführung (17–72): Erfüllung des Schöpfungssinns in Maria (19: in der Theologie sind nicht Personen auf Sachen zurückzuführen, sondern umgekehrt). – Marias Schönheit [Immaculata!], ihr Bild der Mond [der aber nach den Rabbinen durch Fall verkleinert ist], ihr Ort in der Liturgie. – Maienkönigin, Erlösung der Mythen; Herrscherin der Schöpfung, deren Krone der Mensch ist; Braut des Heiligen Geistes (statt seine Inkarnation, mit Kritik an seiner Feminisierung: 45). – Die Kirchenspaltung; die Künste; „Mutter Natur“; die biblische Heilsgeschichte; Sphären der Engel.

I. Braut der ewigen Hochzeit (73–138). Das Hohelied, jüdisch zentral, bei uns seit Herder eine profane Liedersammlung, wird neu entdeckt; H. stützt sich besonders auf L. Schwienhorst-Schönberger. In der hochzeitlichen 5 sieht H. nun über die Verbindung von weiblicher 2 und männlicher 3 hinaus die Spannung der zentralen 1 zur 4 der Welt(-Gegenden und -Elemente). Die Gott-Bildlichkeit Adams bestand in der Herrschaft über die Tiere = die niederen Triebe. In Maria lebt das wieder auf: zur Erweckung der geistigen Sinne und eines pneumatischen Leibes. – II. Hoffnung der Welt (139–196). Braut-Charakter von Schöpfung und Körper. Jungfrauengeburt und Auferstehung aus dem Grab sind für die Moderne skandalös. Statt in Gemeinschaft mit den Engeln Gott zu loben, leben wir hienieden mit den Tieren. Das ist in Maria anders geworden. Und in der Taufe werden auch wir jungfräulich neugeboren (Joh 1,12–14), im Zusammenfall von Weihnachten und Ostern. – III. Himmlische Vermählung (197–254), beginnend mit der Hochzeit in Kana, „am dritten Tag“ (Joh 2,1, am siebten der Jüngerberufungen), wo von einer Braut nicht die Rede ist und Maria als „Frau“ erscheint, wie dann noch einmal unter dem Kreuz (Joh 19,26). Ehe und Familie als „irdischer Sinn“ des Menschen – gegen deren In-Frage-Stellung heute, bis in amtliche Kirchenpapiere hinein. Die Menschen vervollständigen nach dem Engelsturz als zehnte Hierarchie deren neun zur Vollzahl (so allerdings schon bei Augustinus zu lesen). Das führt zu einer breiten Darstellung der 22 Buchstabenahlen, die die Schöpfung bestimmen: den Bau des Menschen wie des Kosmos. „Alpha und Omega“ meinen eigentlich Aleph und Taw = 1 (im Vollwert [1–30–80] 111) und 400: Ansatz für die Entfaltung der universalen Schlüsselstruktur 1–4 (Kreuz-Mitte und -Arme, Osterkerze, die fünf Wunden ...), unter Einbezug ähnlicher Aussagen in der chinesischen Weisheit. Gegen Freuds Rede von den Kränkungen und unter Hinweis auf K. Flaschs Abschied vom Christentum (236) dank der modernen Exegese, aber leider auch in Anknüpfung an J. Bernhart (leibnizianisch): „Das Nichtgottsein der Kreatur ist immer auch Übel, weil Gott ist“ (254). – IV. Krone der Schöpfung (255–304). In den animalischen Zustand des gefallen Menschen und die Herrschaft des bösen Triebs bringt die Kreuzes-Gnade die Königwürde zurück: zwischen siebtem und achtem Tag, dem Ort Mariens (der der Samstag geweiht ist). Jüdisch wird der Fall in die Sefirot verlegt, um das Böse mit Gottes Heiligkeit zu harmonisieren. (Dies, zudem in enger Verknüpfung mit dem Geschlechtergegensatz, gehört m. E. zum Problematisches in der Kabbala. Zwar kann man im Katechismus der katholischen Kirche (KKK, Nr. 237) lesen, die Trinität sei ein *Mysterium stricte dictum* (was so nicht im Belegtext DS 3015 steht); aber Thomas von Aquin (der auch dies vertritt) erklärt gleichwohl, ohne Trinität lasse sich die Schöpfung nicht richtig denken (S.th. I, 32, 1 ad 3 – was nun mit der dogmatischen Aussage des Vaticanum I. über die Vernunft-Zugänglichkeit von Gottes Schöpfertum [DH 3000–3004] zusammenzunehmen wäre). Genügt hier die Verschiebung von Sefirot-Aussagen auf Maria und Kirche? Eher glückt es für den Grundstein Schethi-jah als Weltabel. – V. Maria Luna Eucharistie (305–354) läuft auf die Diskussion der Frauenordination zu. Zuvor erfährt der Leser, dass Jakob am Jabbok nicht gegen

Gott, sondern „mit dem Satan als überweltlichem Wesen des Esau“ gekämpft hat (339). Seine Hüfte meint die Fortpflanzungsfunktion. Weinreb: Aus Verwundung, „durch den Baum der Erkenntnis [...], kommen Tod und Fortpflanzung“ (?). Wie, wenn das Faktum, dass der „nicht kultfähigen ‚Frau‘ (dem äußeren Menschen)“ der Tempel verwehrt ist, „nicht nur in der Bibel, sondern in vielen Kulturen weltweit“ (348), umgekehrt zu lesen wäre: Weil allerorten in den androkratischen Kulturen nach dem Sündenfall (die Frauen unmündig), darum auch hier (siehe W. Klein 21)? Zur Priesterweihe von Frauen hat Papst Franziskus (indem er zugleich Maria Bischöfen wie Engeln vorordnete) klare Worte gesprochen – wie seinerzeit im Briefwechsel mit Eco Carlo Martini, der jedoch statt einer Geschlechteranthropologie schlicht die Tradition des Geheimnisses angeführt hat. H. indes identifiziert mit Weinreb im äquivalenten זכר (zakar) „eingedenk“ (in eucharistischem Gedächtnis) und „männlich“ (gegenüber dem Weiblichen als gegenwärtigem Erscheinen).

VI. Der Bräutigam: JHWH – Jesus (355–394). Gegenwart erscheint nun (ohne Rückbezug) als „Wurzel zum Begriff des Seins“ (367) und so des Tetragramms. Wieder wird uns eine Fülle von Zahlbezügen zwischen Sefirot, Gottes- und Jesusname: Jehoschua, geboten, oft zu reizvollen Einblicken, mitunter auch rätselhaft (wie z. B. 388 die „vereinende Mitte“ „schönen Erbarmens“ denken bzgl. der beiden Schächer rechts und links?). – VII. Sophia Schechina Maria (395–456). Die drei Namen stehen für Stufen der Fleischwerdung des Wortes, denen als vierte die Weltkirche anzuschließen wäre. Außer-biblich (gegenüber dem Hilasterion) kommen das chinesische Taiji, die Weltseele, die ägyptische Aufrichtung der Weltsäule ins Spiel und wieder das X (Chi)-Kreuz von Himmelsäquator und Ekliptik. Zuletzt geht es um die „Einwohnung des Logos im Fleisch“, wo H. für die Frage des himmlischen Leibes Überlegungen Th. Schärfls aufnimmt. Und für all das ist Maria mit ihrem Ja das geschöpfliche Urbild. – VIII. Mutter des ewigen Lebens (457–514). Angesichts des dramatischen Glaubensschwundes und der Umdeutung zentraler Glaubenssätze durch Hochschullehrer der Theologie (wie auch immer wieder der modernen Bibelkritik) erinnert H. an O. Casel, H. U. v. Balthasar sowie mit J. Ratzinger an Bonaventura. Theologie muss auf den Schultern der Apostel und Propheten stehen, wenn Studenten wie Frido Mann nicht schon im zweiten Studiensemester „innerlich emigrieren“ sollen (483). Mehrdimensionaler Lektüre erschließt sich, wie Maria die Ambivalenzen der *Magna Mater* läutert, als die „gute Erde“ für den Gottessamen, in Demut und Reinheit, „Heiliger Boden, heilige Höhle“, ja ihn entlassendes „heiliges Grab“. – IX. Wasser, Blut, Geist (515–560). Im Ausgang von diesen drei Zeugen der Inkarnation geht es um die Heiligung des Menschen durch Bescheidung, wie Taufe, in innerer Vermählung mit dem neuen Adam. „Daher ist auch der Schöpferauftrag zur Fruchtbarkeit (Gen 1,28) letztlich nicht fleischlich zu verstehen [535], sondern geistig:“ Sein Totalwert ist die 500 der Auferstehung (der von „männlich und weiblich“ [1,27]: 390 wie von ‚Himmel‘). – X. Maria Immaculata (561–626). Tilgung der (zunehmend bestrittenen) Erbsünde, für uns in der Taufgeburt. Von daher kann (gegen Augustins Abwertung) der ekstatische Liebesakt „Sakrament der Hoffnung“ sein (582: G. Bachl, ähnlich Hildegard, vorher Rabbi Akiba). Hoffnung jedoch auf Erlösung aus Unheil. Zunächst lässt sich der fersenverletzte Adam mit dem Schwellfuß Ödipus vergleichen. Wird der Mensch durch Gottes Kuss geschaffen (601), so ist unser Kuss zugleich doch auch Biß, ja Verrat (601). Die Antwort auf die Erdmutter-Schlange ist nun *la Morenita*: Maria von Guadalupe.

27 Schluss-Seiten ziehen das Fazit: Mariens Schönheit und Weltmission. Das Kreuz als Zeichen der Hochzeitsfreude, in der Krönung der Braut-Menschheit. Das letzte Wort (653, vor Bibelstellen- und Namenregister und Literaturverzeichnis) gehört der zuvor schon, von ihrem Text unter den acht Geleitworten an (10), wiederholt zitierten christlichen Kabbalistin Annik de Souzaenelle: „Der Tradition zufolge wird die auf den Händen von Engeln in den Himmel erhobenen Jungfrau und Mutter zur Braut. Sie wird gekrönt von der Hand des Bräutigams. Sie stellt die erfüllte Menschheit dar. Sie repräsentiert die Anfänge eines jeden von uns.“

Seit 1990 gibt es eine Sammlung von Marienmessen für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets (14); das neue *Gotteslob* indes enthält „kaum neue Marienlieder; ihre Zahl im Stammteil wurde „um etwa ein Viertel reduziert“; bei den Eigentiteln finden sich die meisten in Bayern, die wenigsten im Westen (113). Dabei wäre es, 500 Jahre nach dem

Thesenanschlag, in der Tat „an der Zeit, gemeinsam wieder an Maria Maß zu nehmen“ (47), mit Greshake gesagt: „Wenn Maria die Glaubende schlechthin ist, muss sich auch die Weise kirchlichen Glaubens an ihr messen lassen.“ „Wahre Erneuerung hat von Innen auszugehen, und von Innen her tut sie auch unfehlbar ihre Wirkung im äußeren Bereich“ (ebd.). – Meine schon zum „Alphabet“ notierten Fragen seien hier nicht erneut formuliert (inwiefern wäre Gematrie [485] „erfahrungsgesättigt“?). Der Hauptpunkt ist wohl doch die Spannung von Eins und Miteins unter Abwertung der Zwei. Wie wahr ist die Sicht der Ursünde Adams als „Fall in die endliche Vielheit der Körperwelt des Fleisches“ (527); Hören „auf die Schlange als Prinzip von Geburt und Tod“ (577)? Und gern hätte ich (außer einmal einer Rückfrage an Weinreb) etwas dazu gelesen, dass Sterblichkeit uns erlaubt und den Ehrenrang schenkt, für jemanden zu leben und zu sterben, was Engel so wenig können wie die griechischen Götter.

J. SPLETT

#### 4. Kirchenrecht

QUOD IUSTUM EST ET AEQUUM. Scritti in onore del Cardinale Zenon Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio. A cura di Marek Jędraszewski e Jan Slowiński. Posen: Erzdiozese von Posen 2013. 615 S., ISBN 978-83-87487-79-9.

Zu dieser gewaltigen und (im wahrsten Sinne des Wortes) gewichtigen Festschrift für Zenon Kardinal Grocholewski, den Präfekten der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, der zuvor lange Zeit im „Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae“ tätig war, haben 56 Mitarbeiter Beiträge beigesteuert. Diese Beiträge sind in die drei folgenden Gruppen gegliedert: I. Studi intorno alla vita del Cardinale (33–124), II. Studi di diritto canonico (125–288), III. Studi sull'educazione (289–599). Kaum ein Leser wird alle Aufsätze der Reihe nach lesen; so hat auch der Rez. sich die Freiheit genommen, einige wenige auszuwählen.

Gleich der erste Beitrag, der hier vorgestellt werden soll, ist von magistraler Qualität. Der Aufsatz stammt von Kardinal Péter Erdő, dem Primas von Ungarn (Osservazioni sul dilitto nel CIC vigente, 179–192). Dem Autor geht es u. a. um das folgende Problem: Das gesamte Strafrecht basiert auf dem Begriff der *schweren* Sünde. Nur wenn jemand eine schwere Sünde begangen hat, kann er auch von einer Strafe erfasst werden. Dies ist alte Lehre der Kirche, die auch wieder im can. 1321 § 1 impliziert wird: „Niemand wird bestraft, es sei denn, die von ihm begangene äußere Verletzung von Gesetz oder Verwaltungsbefehl ist wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwerwiegend zurechenbar (gravier imputabilis).“ Dadurch, dass nur dann ein Delikt zustandekommt, wenn der Täter eine schwere Sünde begeht, gerät das Strafrecht freilich in eine schwierige Situation, wenn es bestimmen soll, ob das Delikt überhaupt vorliegt. Die schwere Sünde darf ja nicht vorausgesetzt, sondern sie muss nachgewiesen werden. Dies dürfte aber in manchen Fällen schwierig sein; vor allem bei so genannten Überzeugungstätern (vgl. z. B. Erzbischof Marcel Lefebvre und die Priesterbruderschaft vom heiligen Pius X., bei denen es doch nicht ausgeschlossen ist, dass sie „bona fide“ sind). Trotz dieser Schwierigkeit (und trotz der Uneinigkeit unter den Kanonisten in diesem Bereich, welche Erdő natürlich kennt und benennt), hat die Kirche immer daran festgehalten, dass die schwere Sünde Voraussetzung der Strafe ist. Dies vor allem wohl deshalb, weil es der Kirche nicht zunächst auf eine äußere Ordnung ankommt, sondern auf das innere und sittliche Verhalten der Menschen. Noch einmal mit den Worten von Erdő: „La legislazione vigente parla di grave imputabilità“ (187).

Klaus Lüdicke (Das kirchliche Strafrecht: Reformbedarf und Perspektiven, 223–231) geht in gewohnt kritischer Weise auf Mängel im aktuellen Strafrecht ein. Er beschäftigt sich mit den folgenden Problemen: 1. Die Zielsetzung des kirchlichen Strafrechts ist nicht deutlich genug formuliert. Vor allem unterscheidet sich das kirchliche Strafrecht nicht klar genug vom staatlichen Strafrecht. So kommt es in der Kirche zu einer „Wiederholung oder Doppelung staatlicher Strafzwecke“ (224). Um dies zu vermeiden, schlägt Lüdicke folgende neue Zielsetzung vor: „Das Strafrecht der Kirche dient dem Schutz der

Glaubensgemeinschaft (*communio fidei*) und dem Schutz der Glaubenden-Gemeinschaft (*communio fidelium*)“ (224). 2. Der Autor möchte das Strafrecht in der Kirche durch ein Disziplinarrecht ersetzen. Der wesentliche Unterschied der beiden Rechtsinstitute liegt darin, dass eine Bestrafung die Schuld des Täters voraussetzt, die aber häufig nur schwer zu beweisen ist (*de internis non iudicat praetor!*), während das Disziplinarrecht vorrangig der Ordnung der Amtsausübung dient und Maßnahmen rechtfertigt, die von einem Verschulden des Betroffenen unabhängig sind. 3. Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im kirchlichen Strafrecht ist zwar zu begrüßen, führt aber häufig dazu, dass Strafverfahren überhaupt vermieden werden. Der Gesetzgeber müsste also die Pflicht der Ordinarien zur Anwendung des Strafrechts durch klare Maßstäbe regeln. 4. Zwar geht der Gesetzgeber davon aus, dass das kirchliche Strafrecht für alle Christgläubigen der katholischen Kirche normiert wurde, in Wirklichkeit (vgl. die cc. 1378–1389 und 1392–1396) betrifft ein großer Teil der Straftatbestände, die der CIC nennt, aber nur Kleriker und Ordensleute. – Am Ende seines Artikels werden die Bedenken, die Lüdickie gegen das (kirchliche) Strafrecht entwickelt, immer stärker. Von daher überrascht es nicht, dass er mit dem Gedanken spielt, auf dieses Strafrecht in der Kirche überhaupt zu verzichten. „Es ist, das ist zuzugeben, eine kühne Forderung, dass ein Nachdenken über die Reform des kirchlichen Strafrechts so weit gehen soll, darauf zu verzichten, christifideles delinquentes poenalibus sanctionibus coercere (can. 1311)“ (231).

*Hugo Schwendenwein* (Fragen um das Verwaltungsverfahren in der neueren kirchlichen Rechtsentwicklung, 263–271) geht davon aus, dass die Kirche bestrebt ist, bei Verfehlungen im kirchlichen Leben nach Möglichkeit mit pastoralen Maßnahmen und nicht mit Strafen vorzugehen. Hier kann sich unser Autor auf den viel zitierten can. 1341 stützen, der nun wiedergegeben werden soll. „Der Ordinarium hat dafür zu sorgen, dass der Gerichts- oder der Verwaltungsweg zur Verhängung oder Feststellung von Strafen nur dann beschritten wird, wenn er erkannt hat, dass weder durch brüderliche Ermahnung, noch durch Verweis, noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis hinreichend behoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter gebessert werden kann.“ Freilich, generell kann die Kirche auf Strafen nicht verzichten. Dies ist in den letzten Jahren im Zusammenhang mit dem Bekanntwerden von Missbrauchsfällen deutlich geworden. Wie sollen diese Strafen verhängt werden? Der CIC/1983 geht davon aus, dass Strafen normalerweise in einem *gerichtlichen* Verfahren, das von unabhängigen Richtern geführt wird und mit entsprechenden Verteidigungsmöglichkeiten für den Beschuldigten ausgestattet ist, verhängt werden. Allerdings hat der CIC auch ein erleichtertes Verfahren vorgesehen. Unter bestimmten Voraussetzungen kann ein *Verwaltungsverfahren* an die Stelle eines gerichtlichen Strafprozesses treten. Dies ist allerdings bei Verhängung schwerer Strafen nicht möglich. So können „*poenae perpetuae*“ nur im gerichtlichen Strafprozess verhängt werden. Schwendenwein möchte nun die Möglichkeiten des Verwaltungsverfahrens ausdehnen, weil dieses schneller und effektiver ist. „In den letzten Jahren sind Sonderregelungen für spezielle Rechtsbereiche [...] ergangen, die auch die Möglichkeiten der administrativen Behandlung schwerer Delikte vorsehen, so dass ein Blick auf das Verwaltungsstrafverfahren für den Kanonisten von Interesse ist“ (264). Schwendenwein beruft sich hier auf das (neue) „Schema recognitionis libri VI Codicis Iuris Canonici“ aus dem Jahr 2011, dessen Schicksal freilich nach dem Wechsel im Pontifikat noch nicht abzusehen ist.

In einem weit ausholenden Artikel geht *Friedrich Bechina* (Kirchliche Hochschulstudien vor den Herausforderungen gegenwärtiger Entwicklungen der internationalen Hochschulpolitik, 301–325) auf die Herausforderungen ein, auf welche die kirchliche Hochschulpolitik trifft. Glaubt man neueren Untersuchungen, dann steht die Kirche vor drei möglichen Szenarien (vgl. 303): der Weg zu einer Sekte; die Entwicklung einer liberalen (den jeweiligen Wünschen der Mitglieder orientierten) Religionsgemeinschaft; die Positionierung als eine „schöpferische Minderheit“, die einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Gesellschaft ausübt. Bechina glaubt, dass die (katholische) Kirche auf dem dritten Weg ist. Dies bedeutet aber auch, dass die Kirche sich auf die Gesellschaft einlassen muss, dass sie Sauerartig sein muss. Dies war wohl auch der Grund, weshalb sich die Kirche auf den sogenannten „Bolognaprozess“ eingelassen hat. *Zenon Grocholewski*, dem die vorliegende Festschrift gewidmet ist, hat den Beitritt zum Bolognaprozess in

sechs Punkten gerechtfertigt (vgl. 308): 1. Ein Nichtbeitritt des Heiligen Stuhles zum Bolognaprozess hätte unweigerlich zu einer Marginalisierung der theologischen Fakultäten in Europa geführt. 2. Durch die Teilnahme am Bolognaprozess wurde die Bedeutung der kirchlichen akademischen Grade in Europa gestärkt. 3. Der Bolognaprozess hat dem Heiligen Stuhl die Möglichkeit gegeben, Einfluss auf die Welt der Universität zu nehmen. 4. Der Bolognaprozess ermöglicht es der Kirche, vor allem die ethischen und spirituellen Aspekte des menschlichen Lebens in den Dialog einzubringen. 5. Es ist unbestritten, dass der genannte Prozess den kirchlichen Studien mancherlei Vorteile gebracht hat. 6. Das Erfordernis, in diesem Rahmen auch eine eigene Agentur des Heiligen Stuhles zur Qualitätssicherung an kirchlichen Universitäten und Fakultäten (= AVEPRO) zu gründen, trägt wesentlich zur Erhaltung der Qualität bei. – Bechina fasst am Schluss sein Anliegen noch einmal zusammen: „Für die Kirche müssen [...] ihre Hochschuleinrichtungen immer mehr zum Instrument einer Verkündigung werden, die dem Menschen unserer Tage die Botschaft des Evangeliums Christi zeitgemäß, vernünftig und verständlich zu vermitteln vermag“ (325).

An den Beitrag von Bechina schließt sich der Aufsatz von *Walter Brandmüller* (Priesterbildung im Mittelalter, 343–350) inhaltlich an. War Bechina eher wissenschaftlich, ausführlich, ins Detail gehend und in diesem Sinne „teutonisch“, so liebt Brandmüller den lockeren Essay. Unser Autor berichtet von einem Priester, der im 8. Jhd. in der Gegend von Salzburg die folgende (nicht korrekte) Taufformel benutzte: „Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti“ (343). Bonifatius hielt solche Taufen für ungültig, Papst Zacharias für eben noch gültig. Wie kam es zu einem solchen Verfall der lateinischen Sprache und damit verbunden zu einem Kulturverfall? Es ist eine Binsenweisheit und zugleich die These des vorliegenden Beitrags, dass das Leben der Kirche sich nicht isoliert von den konkreten Verhältnissen ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Umwelt abspielt. „Der eingangs zitierte Priester war zweifellos ein Opfer dieser Umwelt, die ihrerseits an den Folgen jener kulturellen Zusammenbrüche litt, die die Völkerwanderung herbeigeführt hatte“ (343). Zum Glück kam bald eine kulturelle Wende vom Besseren. Sie begann mit Karl dem Großen und einer Gruppe hochgebildeter Männer (Alkuin von York, Einhard, Theodulf von Orleans, Benedikt von Aniane, Paulus Diaconus u. a. m.) und hatte ihren Höhepunkt in der Hochscholastik mit Thomas von Aquin und Bonaventura. Das alles muss hier nicht ausgebreitet werden. Machen wir einen Sprung in unsere Tage. Sind die Kenntnisse der alten Sprachen (Hebräisch, Griechisch, Latein) in genügendem Maße vorhanden? Brandmüller ist eher skeptisch. „Der Umstand, dass heute die meisten Studenten und selbst manche Lehrer der Theologie nicht in der Lage sind, die Hl. Schrift, die Texte der Väter, des Lehramtes und der theologischen Klassiker im Originaltext zu lesen, stellt einen Rückschritt hinter das Mittelalter dar, der jeden alarmieren muss, der für Priesterausbildung Verantwortung trägt“ (350).

Das Bistum Breslau lag früher in Deutschland. Sein letzter Fürst-Bischof war Adolf Kardinal Bertram (Bischof von Breslau von 1914 bis 1945; von 1920 bis 1945 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz). Seit 1945 gehört Breslau (Wrocław) zu Polen. Im folgenden Beitrag (Das Problem der Ausbildung von Priesteramtskandidaten in der Diözese Breslau in den Jahren 1742–1811, 473–479) untersucht *Jerzy Myszor* einen bestimmten (kritischen) Abschnitt in der Universitätsgeschichte von Breslau. Breslau gehörte damals zu Preußen. Ab 1742 strebten die preußischen Behörden eine Reform der Universität an. 1811 löste König Friedrich Wilhelm III. im Zuge der Steinschen Reformen die Universitäten von Frankfurt (Oder) und Breslau auf und gründete in Breslau eine einzige neue Hochschule. Die nunmehr vollkommen der weltlichen Obrigkeit unterstellte Bildungsstätte erfüllte vor allem die vom Staat vorgegebenen Ziele. Dem Breslauer Bischof verblieb nur ein begrenzter Einfluss, zumal die Bischöfe von Breslau von der preußischen Regierung ausgewählt oder doch zumindest bestätigt wurden. So waren die Bischöfe häufig ein willenloses Werkzeug in den Händen der Staatsmacht. „Nur wenigen Bischöfen ist es gelungen, sich von diesem Korsett zu befreien“ (479).

Der letzte Beitrag, der hier kurz vorgestellt werden soll, stammt von *Jan Szpet* (Die Katechetenusbildung angesichts der Herausforderungen der Gegenwart, 549–555). Szpet legt (ganz zu Recht!) viel Wert darauf, dass der Katechet die Lehre, welche er vorträgt, mit seinem Leben bezeugt. „Der Glaube des Katecheten bringt den Glauben der Kate-

chisierten mit. Seine Aufgabe ist gleichermaßen zu lehren, zu erziehen, zu [be]zeugen, zu evangelisieren und in die Liturgie, in die Gebetsgemeinschaft der Kirche einzuweihen“ (550). Natürlich bleiben die Katecheten (seien es Priester, seien es Laien) auch immer wieder hinter dem Ideal zurück. Beunruhigend ist für unseren Autor die Tatsache, dass in manchen (polnischen) Diözesen 15–20 % der Katecheten nicht an der dauerhaften Formation teilnimmt (vgl. 553). Bei den Priestern fehlt es oft an *methodischen* Kenntnissen; bei den Laien fehlt bisweilen die *geistige* Formation. – Es fällt auf, dass Szpet nicht auf die Situation der Pastoralreferenten und Gemeindeferenten eingeht. Das wird damit zusammenhängen, dass es diese Art von Katecheten, die in Deutschland eine große Rolle spielen, in Polen kaum oder gar nicht geben wird.

Ein Dossier fotografico (601–610) schließt diese hervorragende Festschrift ab. Ich habe sie mit großem Gewinn gelesen. Das Buch ist ungemein reichhaltig, sodass man als Leser von der Stofffülle fast erdrückt wird. Wegen dieser Reichhaltigkeit wird die Festschrift in Zukunft wohl vor allem auch als „Steinbruch“ genutzt werden, mit Hilfe dessen neue „kirchliche Gebäude“ errichtet werden.

R. SEBOTT SJ

SCHLEIFER, WOLFGANG (HG.), *Staat und Religion*. 9. Fakultätstag der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, 16. Mai 2014. Graz: Leykam 2014. 305 S., ISBN 978–3–7011–0308–9.

Zur Geschichte dieses Bandes: 1903 sah sich die k. u. k. Monarchie veranlasst, wegen der in der Monarchie lebenden Muslime ein Gesetz zur Regelung der Spannungen und Konflikte zu verfassen. Durch die Einwanderung von Menschen islamischen Bekenntnisses ab der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. bedurfte dieses Gesetz der Bearbeitung. Zu ihm fand im Dezember 2012 eine Podiumsdiskussion unter dem Titel „100 Jahre Islamgesetz“ statt; deren Vorträge übernahm der 9. Fakultätstag der Rechtswissenschaftlichen Fakultät Graz vom 16. Mai 2014, erweiterte und vertiefte sie.

Eingangs stellen sich in diesem Kongressband die jüdische, muslimische, evangelische und römischkatholische Religionsgemeinschaft vor. *Die jüdische Kultusgemeinde* betont ihre liberale Beziehung zu den übrigen Religionsgemeinschaften sowie die im Gemeindegemeinschaften aktive Bildungsarbeit und den demokratischen Aufbau des Zusammenlebens. *Die muslimische Gemeinde* stellt fest, dass Staat, Recht, Politik und Religion untrennbar in wechselseitigem fruchtbarem Austausch seien, es im eigenen Gemeindeleben nicht an Fehlentwicklungen und Irrtümern gemangelt habe, deren Beseitigung jedoch oft gelungen sei. *Die evangelische Gemeinde* spricht „Grundbekenntnisse“ aus: Staat und Religion sind immer getrennt zu halten, Religionsausübung gehört in den privaten Bereich, Zusammenarbeit (Kooperation) soll zwischen evangelischer Gemeinde und öffentlicher Hand stattfinden. *Die römisch-katholische Diözese* Graz betont ihre Selbstständigkeit und zugleich die inhaltsreiche „Realidentifikation“ in Freiheit und gegenseitiger Anerkennung der Aufgabe und Würde.

Auf der Tagung selbst gehen zuerst vier thematisch höchst reichhaltige Vorträge auf die Geschichte der Verhältnisse der Religionsgemeinschaften zueinander ein (21–79). *Richard Potz* (21–34) stellt die verschiedenen Modelle des Staat-Kirche-Verhältnisses vor: Ober- und Unterordnung, einmal des Staates, dann der Kirche, Gleichordnung beider nebeneinander; auch die Eingliederung der Religionsgemeinschaft mit privatrechtlichem Rechtsrang; John Rawls trennte 1993 z. B. den politisch-öffentlichen Diskurs vom religiösen Diskurs; Jürgen Habermas betonte 1995 kritisch dagegen, dass der öffentliche Vernunftgebrauch ebenso von religiösen wie nichtreligiösen Bürgern bestimmt werden könne und solle (23, FN 6). Potz lobt (34), dass „die säkulare Gemeinschaft [...] irreversible Gewinne sowohl für Staat und Gesellschaft wie auch für die Religionsgemeinschaften gebracht“ hat. *Willibald Posch* (35–49) unterrichtet ergiebig darüber, welche Eingliederung das islamische Privatrecht und Entscheidungen islamischer Gerichte ab 1878 in die bestehende österreichische Rechtsordnung erfuhren. *Christian Joppke* (50–62) setzt u. a. die Menschenrechte den Rechten der „Korporation“, also die Rechte des Individuums der rechtlich selbstständigen Religions- und Lebensgemeinschaft gegenüber: Wie steht es in solchen „Korporationen“, wie er sie bezeichnet, um die Religionsfreiheit, die Gleichberechtigung der Geschlechter und das Erziehungsrecht der jungen Genera-

tion? Joppke betont, dass man den „Islam“ weiterhin als religiös-gesellschaftliche Kraft aufzufassen habe, der Menschen und Grundrechte insgesamt nicht leugnet, wohl aber deren Geltung begrenzt.

*Ednan Aslan* (63–66) wendet sich insbesondere an das Kind islamischer Eltern. Das Kind solle seine echte Heimat in dieser Gesellschaft finden und sich für die moderne Gesellschaft, in der es lebe, mit deren offenem, menschenrechtlichem Charakter einsetzen. Die islamische Gemeinde als Ganze solle den kulturellen Dialog mit Staat, Gesellschaft und den anderen Religionsgemeinschaften pflegen. Meist kommt es jedoch zu keinem Dialog, sondern zu einem innergemeinschaftlichen Diskurs der Führung zu den Geführten. Das islamische Kind soll mit seiner Pluralitätsfähigkeit der Gesamtgesellschaft dienen, wobei Aslan nicht betont, dass die islamische Gemeinde pluralitätsfähig sein solle (66). *Paul M. Zulehner* (67–79) lenkt den Blick auf die Pluralität im Außen- wie Innenverhältnis. Zur gesellschaftlichen Pluralität zu stehen, schließe nicht aus, radikal der eigenen Religion anzuhängen. Zulehner lenkt (76) den Blick vor allem auf jene Katholiken, welche der Ehe mehrere neue Züge verleihen.

Die folgenden sieben Arbeitskreise [= Ak.e.] (83–273) stehen unter sieben Themen; ich erwähne nur die Vortragenden: 1. Ak.: Das Familienrecht stehe unter Anforderungen der Religionen, so lautet das Generalthema von Markus Steppan, Susanne Ferrari, Willibald Posch und Thomas Schoditsch. – 2. Ak.: „Blasphemie“ gehöre bestraft; doch welchen Inhalts ist sie und welcher Form bedarf sie? Dazu Thomas Krüßmann, Flemming Rose, Ragip Baris Erman und Norbert Feldhoff. – 3. Ak.: Welche strafrechtlichen und strafprozessrechtlichen Grenzen dürfen der Religionsfreiheit gesetzt werden? Hagen Nordmeyer, Henning Radtke und Johannes Winklhofer überlegen dies. – 4. Ak.: Der wechselhaften Beziehung zwischen Staat, politischer Macht und Religion gehen Raoul Friedrich Kneucker, Maximilian Liebmann, Stefan Schima, Uta Heil und Barbara Gartner-Müller nach. – 5. Ak.: Verfassungsrechtliche und politikwissenschaftliche Gesichtspunkte des Verhältnisses von Politik und Recht teilt Gabriel N. Toggenburg engagiert mit. – 6. Ak.: Herbert Kalb, Irmgard Marboe sowie Katharina Pabel erweitern den Blick auf den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte und die Europäische Menschenrechtskonvention. – 7. Ak.: Das Thema: Religionsgemeinschaft und Arbeitsrecht untersuchen Bernd-Christian Funk, Alpay Hekimler, Wilhelm Rees und Doris Wakolbinger.

Weiterhin werden auf dieser Tagung die Ergebnisse dieser Arbeitskreise in sieben Vorträgen gerafft und kritisch wiedergegeben (277–295). Unter diesen hoch qualifizierten Vorträgen verweise ich besonders auf den von *Joseph Marko* (287–290): Er stellt seine Zusammenfassung unter den Titel „Problemorientierter, einführender Überblick“. Gestützt auf Ergebnisse aus den Vorträgen von R. Potz, W. Posch sowie dem auf der Tagung öfter erwähnten P. M. Zulehner (278 f., 286, 290) und in gründlichem Rückgriff auf Ch. Joppkes Überlegungen zeigt sich Marko folgendes Bild: Die europäischen Staaten verstehen sich selbst zunehmend als „säkular“ (288); „Staat“ lebt offiziell nicht mehr direkt und unmittelbar aus religiöser Kraft oder in der Begleitung einer oder mehrerer Religionsgemeinschaften, sondern aus eigenem Gut. Treffend formuliert dies die Charta der Grundrechte der Europäischen Union: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“ (203). Man dürfe aber nicht übersehen, dass es in allen Religionsgemeinschaften einerseits echte Tendenzen gebe, Menschenrechte und berechnete Staatspflichten zu beachten, sich andererseits Prozesse der „Verkirklichungen“, Abgrenzungen, Versperrungen etc. entwickelten.

Abschließend betone ich, dass diese Tagung wichtig ist für denjenigen, der sich für Europas Geschichte und Religionspolitik interessiert, für den, dem es um Frieden im Staat und Freiheit der Staatsangehörigen geht, und für den, der für die einer jeden Religion angemessene Selbstverwirklichung eintritt. Ich darf zweitens bemerken, dass auf dieser Tagung intensiv über Religionsgemeinschaften und zu wenig über den Staat selbst gesprochen wurde. Ich füge deshalb an, dass ein streng auf Neutralität beschränkender Staat zwar einigen Problemen ausweicht, sich jedoch unter die hohe sittliche Anstrengung stellt, in dieser neutralen Haltung seinen eigentlichen Staatsaufgaben und jenen Zielen der Freiheit, Gleichheit und Solidarität voll gerecht zu werden. Jener Satz aus der Entscheidung des BVerfG vom März dieses Jahres (in Sachen Kopftuch) wird Diskussionen

auslösen: „Neutralität ist keine distanzierende Haltung i. S. einer strikten Trennung von Staat und Religion, sondern eine offene, übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung“ (dazu: Uwe Justus Wenzel: Das Kreuz mit dem Kopftuch, in: Neue Zürcher Zeitung v. 21. März 2015, S. 21.)

Sodann erwähne ich noch, dass dem Staat in der europäischen Rechtsgeschichte selbst von der Kirche – ohne Begeisterung – das Recht zuerkannt wurde, kirchliche Organisationen und selbst Höchstverantwortliche, wie Bischöfe, kritisieren zu dürfen. (J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg i. Br. 1872; er verweist auf Cajetan, Bellarmin u. a.; ich füge hinzu: F. Suárez. Defensio fidei. Lib. III. cap. XXI–XXIII, Lib. VI. cap. VII.) Dass andererseits gerade die römisch-katholische Kirche, doch nicht nur sie, immer aktiver für den Menschenrechtsschutz eintritt, d. h., nicht nur zum Schutz ihrer Angehörigen, sondern buchstäblich aller Menschen (siehe dazu u. a. D. Witschen, Politik – Rechtsethik – Theologie. Paderborn 2013. Rezension in dieser Zs. 89 (2014), 141 f.).

N. BRIESKORN SJ

SCHUMACHER, THOMAS, *Teilhabe von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl*. Problematik und Lösung aus theologischer Sicht. München: Pneuma Verlag 2014. 216 S., ISBN 978-3-942013-28-4.

Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist über die Probleme der Unauflöslichkeit der Ehe und ihre rechtliche Unscheidbarkeit eine heftige Diskussion ausgebrochen. Dabei müssen die folgenden vier Fragestellungen auseinandergelassen werden, obwohl sie sich natürlich gegenseitig bedingen:

a) die exegetische Frage: Woher kommen die Ausnahmeklauseln bei Matthäus (Mt 5,32 und 19,9) und die Scheidungsmöglichkeit bei Paulus (1 Kor 7,12–16)?

b) die Frage nach der rechtlichen Unscheidbarkeit der Ehe. Man fragt, ob eine sicher gültig und voll menschlich zustande gekommene, sakramentale und vollzogene Ehe ausnahmslos so unauflöslich ist, dass eine Scheidung der Gatten mit nachfolgender Heirat eines anderen Partners in jedem denkbaren Fall rechtlich unmöglich ist. Kanonistisch gewendet lautet die Frage: Ist das Scheidungsverbot Jesu eine „lex inhabilitans“ (vgl. die cc. 14 und 15), ein Gesetz, gegen das zu handeln dem Menschen das rechtliche Vermögen fehlt, oder aber eine „lex mere moralis“, ein Sollensgesetz (wie alle übrigen sittlichen Gebote), gegen das zu handeln dem Menschen die sittliche Berechtigung fehlt, von dessen Übertretung (= Sünde) er aber in der Beichte losgesprochen werden kann?

c) die anthropologische Fragestellung; man bemüht sich festzustellen, wann eine unauflösliche Ehe eigentlich zustande kommt. Es müssen ja offenbar nicht nur gesellschaftlich-rechtliche, sondern auch menschlich-personale Voraussetzungen gegeben sein, um von einer gültigen, menschlich vollzogenen, sakramentalen Ehe sprechen zu können.

d) die pastorale Fragestellung, wobei man die tatsächliche Rechtslage voraussetzt und den Versuch unternimmt, der Ehenot einzelner Partner praktisch beizukommen. In dieser Blickrichtung spielt vor allem die Überlegung eine Rolle, ob man Geschiedene, die standesamtlich wiederverheiratet sind, zu den Sakramenten zulassen kann. Stichwort: *cohabitatio fraterna*.

Innerhalb dieses Rahmens kommen die Überlegungen zu stehen, die Schumacher (= Sch.) anstellt. Gleich vorweg: Der Autor konzentriert sich vor allem auf die Fragestellung unter b). – Das Buch hat vier Abschnitte. Im ersten (Frage nach einer rechtmäßigen Einschränkung der Teilhabe am eucharistischen Mahl, 21–57) geht Sch. der Frage der Nichtzulassung am eucharistischen Mahl nach. Hier setzt er sich vor allem mit can. 915 CIC/1983 auseinander: „Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.“ Auf die wiederverheirateten Geschiedenen trifft vor allem der (letzte) Relativsatz zu – oder vielleicht doch nicht?

Weil die kirchenrechtliche Norm auf das Kriterium der Sünde hinausläuft, wird im zweiten Abschnitt (Sünde in theologiegeschichtlicher Perspektive, 59–127) zunächst die theologiegeschichtliche Entwicklung des Sündenverständnisses nachgezeichnet. Hier holt der Autor weit (zu weit?) aus. Das Verständnis von Sünde im Alten und Neuen

Testament, in der Patristik und Scholastik wird untersucht. Autoren von Augustinus bis Karl Rahner werden befragt.

Vor dem Hintergrund der (mehr abstrakt durchgeführten) Sündenanalyse im zweiten Abschnitt wird nun im dritten Abschnitt (Die Frage nach der Sünde bei wiederverheirateten Geschiedenen, 129–170) mehr konkret die dogmatische und moraltheologische Frage nach dem Wesen der Sünde reflektiert – immer im Hinblick auf die wiederverheirateten Geschiedenen.

Der vierte Abschnitt (Frage nach möglicher Einschränkung der Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl, 171–216) unternimmt eine Zusammenschau der Aspekte, welche für eine mögliche Einschränkung der Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl relevant sind.

Hier nun das Fazit der Arbeit: „Zwar betrifft die Sünde gegen das Ehesakrament infolge dessen eschatologischer Akthaftigkeit durchaus den Grundakt der Person, dies jedoch in-über [warum so kompliziert?] der Gemeinschaft des Lebens und der Liebe auf eine geschichtlich vermittelte Weise. Die Sünde im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Scheitern an der Verwirklichung der Ehe ist aber nicht eschatologischer, sondern geschichtlicher Art. Sie bezieht sich auf Freiheitsakte des Menschen, welche dem Grundakt korrespondieren, nicht aber mit dem Grundakt selbst gleichzusetzen sind. Die ursächlich für das Zerbrechen des geschichtlich-ehelichen Mit-Seins verantwortliche Sünde kann daher als geschichtlich abgeschlossen bewertet, vor Gott gestellt und vergeben werden.“ (214) Kanonistisch gewendet könnte man sagen: In der Meinung unseres Autors ist das Scheidungsverbot Jesu eine „ex mere moralis“, aber keine „lex inhabilitans“.

Mit diesem Ergebnis schließt das vorliegende Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Allerdings ist Sch. nicht gerade mit „didaktischen Gaben“ gesegnet. So gehen seine Überlegungen immer wieder hin und her, und der Leser hat Mühe, dem Autor zu folgen. Auch fehlen Verzeichnisse, welche die Arbeit erschließen könnten. Zumindest ein Personenregister hätte man dem Buch begeben sollen. Positiv soll aber anerkannt werden, dass Sch. mit einer gewissen Vehemenz und Unerbittlichkeit die kirchlichen Vorschriften und Dokumente untersucht, ob sie wirklich die Einschränkung der Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen am eucharistischen Mahl begründen.

Zum Schluss ein kanonistischer Nachtrag. Sch. schreibt auf S. 12 (vgl. auch 194 f.): „Das erneuerte Eheverständnis, welches durch Vat. II in GS 47–52 zum Ausdruck gebracht worden ist und Eingang in den CIC/1983 gefunden hat, kennt kein *ius in corpus* mehr.“ Dazu eine Doppelbemerkung: 1. In Vat. II GS 47–52 wird der „Vertrag“ tatsächlich durch den „Bund“ ersetzt. Der CIC/1983 *nimmt diese neue Lehre aber wieder halbwegs zurück!* Can. 1055 § 1 redet vom Ehebund, § 2 vom Ehevertrag. Auch can. 1097 § 2 (lat. Text) spricht noch vom „contractus“. Can. 1057 § 1 (Ehekonsens) argumentiert ganz auf der Grundlage von „Vertrag“. Vgl. zu diesen cc. R. Sebott, *Das neue kirchliche Eherecht*. Frankfurt am Main, 3. Aufl. 2005, 15–17 und 24 f. – 2. Zum „*ius in corpus*“: Dieser Ausdruck überbetonte den körperlichen Aspekt der Ehe. Dies war verständlich, weil 1917 die Nachkommenschaft als „*finis primarius*“ der Ehe angesehen wurde. Davon wollte man 1983 weg. Vgl. Sebott, 26 f. und 127–130. Dass man im CIC/1983 das „*ius in corpus*“ getilgt hat, verstehe ich nicht als Zeichen dafür, dass man das Vertragsdenken (im Eherecht) aufgegeben hätte – so wünschenswert dies gewesen wäre. R. SEBOTT SJ

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

89. Jahrgang · Heft 1 · 2014

## ABHANDLUNGEN

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

*Dietrich Böhlen SJ*  
„Groß ist die Wahrheit und übermächtig“ (1 Eud. 4.41).  
Serubbahels Rede über die Wahrheit als philosophische Argumentation  
und zugleich genuin jüdisches Thema 29

*Hermann Josef Sieben SJ*  
Excoeris conciliorem. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die  
Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten ökumenischen Konzilien (II) 43

*Matzma 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 aktuellen *quaestio 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](http://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](http://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](mailto:kundenservice@herder.de)

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 4 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Martin Breul*

Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen  
Moderaten Exklusivismus 481

*Igna Kramp CJ*

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe.  
Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam 504

*Ruben Schneider*

Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität  
von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule 528

## BETRÄGE

*Stephan Herzberg*

Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer  
gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik* 559

*Jörg Splett*

Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung.  
Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit  
Chakzampa Thangtong Gyalpo 571

*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:

DR. MARTIN BREUL

Universität zu Köln  
Institut für Katholische Theologie  
Klosterstraße 79e  
50931 Köln  
martin.breul(at)uni-koeln.de

DR. PHIL. DR. THEOL. IGNA KRAMP CJ

Theologisch-Pastorales Institut  
Große Weißgasse 15  
55116 Mainz  
kramp(at)tpi-mainz.de

DR. RUBEN SCHNEIDER

Freie Universität Berlin  
Fabeckstraße 23-25  
Raum -1.1106  
14915 Berlin  
rubenschn(at)zedat.fu-berlin.de

DR. STEPHAN HERZBERG

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
herzberg(at)sankt-georgen.de

PROF. (EM.) DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.  
JÖRG SPLETT

Isenburggring 7  
63069 Offenbach am Main  
Splett(at)em.uni-frankfurt.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](http://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: RöserMedia, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

# Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft

## Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus<sup>1</sup>

VON MARTIN BREUL

### 1. Einleitung: Religion und Politik

Moderne liberale Gesellschaften haben ein zwiespältiges Verhältnis zu Religionen. Einerseits scheint religiöse Vielfalt ein essenzieller Bestandteil einer multikulturellen, pluralen und weltoffenen Gesellschaft zu sein; andererseits gibt es auch kaum etwas, das die Gemüter mehr erhitzen kann als religionspolitische Konflikte. Denkt man an die einschlägigen Kontroversen zurück, fallen im deutschen Kontext sofort der Streit um religiöse Symbole in öffentlichen Räumen, das Kölner Beschneidungsurteil oder die anhaltende Debatte um die rechtliche Gleichstellung Homosexueller, aber auch Debatten um die Besetzung des Deutschen Ethikrates oder Auftritte religiöser Führer im Deutschen Bundestag ein. Wenn man den Blick weitet und sich auf die Suche nach religionspolitischen Konflikten in globaler Perspektive macht, erscheint die Lage noch eindeutiger: Weltweit lässt sich ein Erstarken des religiös motivierten Terrors diagnostizieren (man denke an die verfahrenen Situationen im Nahen Osten oder der arabischen Welt, oder auch an die Terroranschläge in Paris oder in Nigeria im Januar 2015), genauso aber auch ein vielfach zunehmender Einfluss religiöser Überzeugungen auf politische Entscheidungsfindungsprozesse.

Es ist darum wohl nicht vermessen zu behaupten, dass, in einer großen Zahl öffentlicher Kontroversen, Religionen tief verankerte Überzeugungen vieler Bürgerinnen und Bürger berühren und aufgeregte Debatten anstoßen, die nur äußerst selten im Konsens beigelegt werden können. Angesichts der Qualität und auch der Quantität solcher religionspolitischer Konflikte ist es unkontrovers, dass die Frage nach einer gewaltfreien Organisation des Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft offensichtlich eine Schlüsselfrage für ein weltanschaulich zerfasertes 21. Jahrhundert darstellt.

Eine der zentralen Fragen in den Debatten um die Verhältnisbestimmung von Religion und demokratischer Öffentlichkeit ist die Frage nach der Legitimität des Einbringens religiöser Überzeugungen und Argumente in politische Diskussionen, das heißt die Frage, ob religiöse Überzeugungen und Argumente legitime beziehungsweise ‚zulässige‘ Gründe in den öffentlichen

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz bezieht sich auf einige der Überlegungen, die ich im Buch *M. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn 2015, vorlege. Dort findet sich auch eine weitaus detailliertere Begründung der Position des ‚Moderaten Exklusivismus‘.

Diskursen einer pluralistischen Gesellschaft sein können. Ist es moralisch unbedenklich, in öffentlichen Diskursen, die die Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen thematisieren, religiöse Überzeugungen als mögliche Kandidaten für gute und angemessene Begründungen solcher Normen zu äußern? Oder ist Religion ein gefährliches Instrument der Exklusion, welches von weltanschaulich neutralen Staaten maximal als Privatsache geduldet, nicht aber als öffentliches Phänomen akzeptiert werden kann? Es ist höchst umstritten, ob ein Einbringen religiöser Überzeugungen in öffentliche Diskurse ein legitimer Bestandteil der Religionsfreiheit und vielleicht sogar unabdingbar für eine vitale demokratische Kultur ist, oder ob durch eine derartige öffentliche Äußerung nicht die je eigenen, nur partikular begründeten Auffassungen über das, was ein Leben gut und lebenswert macht, auf unzulässige Weise zu allgemein verbindlichen Normen überhöht werden. Die erste Position kann als *Inklusivismus* bezeichnet werden, da sie dem öffentlichen Diskurs keinerlei Beschränkungen hinsichtlich der Zulässigkeit bestimmter Überzeugungen auferlegen möchte, die zweite als *Exklusivismus*, da sie genau eine solche ‚Beschränkungsforderung‘ für religiöse oder ‚umfassende‘ Überzeugungen erhebt.<sup>2</sup> Eine vernünftige Positionierung in dieser Frage ist eine entscheidende Weichenstellung zur Entschärfung der oben skizzierten religionspolitischen Konflikte.

Die These dieses Aufsatzes ist, dass sich zwischen einem exklusiven und einem inklusiven Ansatz in der Debatte um die Zulässigkeit religiöser Argumente und Überzeugungen im öffentlichen Diskurs eine vermittelnde Position vertreten lässt. Diese Position lässt sich als ‚Moderater Exklusivismus‘ bezeichnen. Der Moderate Exklusivismus besagt, dass es einerseits notwendig ist, am Ideal der Rechtfertigungsneutralität festzuhalten: Nur solche politischen Normen sind legitim, die mit Gründen gerechtfertigt werden können, die von allen möglicherweise Betroffenen geteilt werden können (exklusives Moment). Zugleich impliziert dieses Insistieren auf die Notwendigkeit wechselseitig akzeptabler Rechtfertigungen keine Privatisierungsforderung, da jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl anderer Rollen für religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen denkbar ist (moderierendes Moment). So soll einerseits eine liberale Pauschaldiskriminierung religiöser Argumentationsformen durch den apriorischen Diskursausschluss vermieden und andererseits eine ungerechtfertigte Herrschaft einer weltanschaulichen Mehrheit durch die kriterienlose und ungefilterte Zulassung religiöser Argumente und Überzeugungen verhindert werden.

---

<sup>2</sup> Zu Beginn sollte gleich ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Die Begriffe Exklusivismus und Inklusivismus werden ebenfalls als Modelle in der Theologie der Religionen diskutiert. In der Debatte um das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Vernunft spielt diese am Religionsdialog orientierte Unterscheidung keine Rolle, weshalb die Begriffe Exklusivismus und Inklusivismus hier etwas völlig anderes bedeuten als im Religionsdialog.

Im Folgenden werde ich diese Position in vier Argumentationsschritten begründen. Nach einer systematischen Rekonstruktion der ursprünglich US-amerikanischen Debatte (2) widme ich mich dem Postsäkularitätstheorem von Jürgen Habermas (3) und rekonstruiere in kritischer Absicht seine Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft (4). Im Anschluss daran entwickle ich, aufbauend auf einer Strukturanalyse religiöser Überzeugungen (5), die Position des ‚Moderaten Exklusivismus‘ (6 und 7).

## 2. Zwischen demokratischer Legitimität und Gewissensfreiheit

Ein zentraler Konflikt im Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit betrifft das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und den Anforderungen an demokratische Legitimität. Um die Leitfrage dieses Aufsatzes zu wiederholen: Ist es moralisch legitim, in öffentlichen Diskursen, die die Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen thematisieren, religiöse Überzeugungen als mögliche Kandidaten für gute und angemessene Begründungen solcher Normen zu äußern? Der Exklusivismus verneint diese Frage und erhebt eine Beschränkungs- beziehungsweise Privatisierungsforderung für religiöse Überzeugungen, der Inklusivismus bejaht diese Frage und fordert den gleichberechtigten Einschluss aller Perspektiven im öffentlichen Diskurs.<sup>3</sup>

Das Hauptargument, welches für einen liberalen Exklusivismus spricht, ist das sogenannte liberale Prinzip der Legitimität, welches prominent von John Rawls in seinem Politischen Liberalismus entwickelt und verteidigt wurde.<sup>4</sup> Der Grundgedanke des Prinzips besteht darin, dass eine Norm, die für alle gleichermaßen verbindlich sein soll, auch mit solchen Gründen gerechtfertigt werden muss, die für alle Betroffenen gleichermaßen nachvollziehbar und akzeptabel sind. Eine rein partikuläre Rechtfertigung einer nicht-partikularen Norm verletzt im Umkehrschluss die Freiheit und Gleichheit aller Bürger und bedroht damit die Fairness des politischen Verfahrens. Die für die Rechtfertigung allgemein verbindlicher Normen gegebenen Gründe müssen also derart sein, dass ihnen prinzipiell *alle* Bürger zustimmen können:

[O]ur exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. (...) And since the exercise of political power in itself must be legitimate,

<sup>3</sup> Neben diesen Extrepositionen gibt es eine Vielzahl an vermittelnden Positionen, die weder den radikalen Ausschluss noch die radikale Einbindung aller Überzeugungen im öffentlichen Diskurs fordern, sondern vielmehr entlang unterschiedlicher Kontexte der Rechtfertigung, verschiedener Sphären der Öffentlichkeit, der epistemologischen Differenzierung von Überzeugungen etc. ein feingliedrigeres Konzept vorschlagen. Diesen Verästelungen der Debatte gehe ich im Folgenden aus Platzgründen nicht weiter nach; vgl. für eine ausführliche Rekonstruktion Breul, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 21–103.

<sup>4</sup> Vgl. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, besonders 312–366; sowie ders., *The Idea of Public Reason, Revisited*, in: UCLR 64 (1997) 765–807.

the ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason.<sup>5</sup>

Da religiöse Überzeugungen Rawls zufolge allerdings immer partikular sind, können sie keine Rolle in öffentlichen Rechtfertigungsdiskursen spielen – sie sollten vielmehr beschränkt werden (oder, wie er später formuliert, im Notfall geäußert, aber schnellstmöglich durch allgemein zugängliche Äquivalente ersetzt werden). Insbesondere das ‚Faktum des vernünftigen Pluralismus‘, das heißt, die Tatsache, dass es eine Vielzahl von gleichermaßen vernünftigen religiösen und umfassenden Überzeugungen über das Gute gibt, spricht dafür, auf eine allgemeine Durchsetzung der eigenen religiösen oder umfassenden Überzeugungen zu verzichten.<sup>6</sup> Wer also bei der Verhandlung kollektiv verbindlicher Normen religiös argumentiere, verletze damit moralische Pflichten, die durch die Anforderungen der öffentlichen Vernunft begründet werden. Demokratische Legitimität schließe es vielmehr aus, religiöse Begründungen im öffentlichen Diskurs anzuführen.<sup>7</sup>

Gegen diesen liberalen Exklusivismus spricht im Kern ein Einwand, der ethisch inakzeptable Konsequenzen der Privatisierungsforderung aufzeigen möchte. Wer religiösen Bürgern eine derartige Forderung auferlege, zwingt sie beispielsweise zu einer unzumutbaren Spaltung ihrer Identität und mache das Leben innerhalb einer ‚religiös integrierten Existenz‘ unmöglich. Es gehöre zum Kernbestand religiöser Identitäten, die eigenen Überzeugungen öffentlich zu äußern beziehungsweise sie als Basis der eigenen Existenz öffentlich leben zu dürfen. Diese Position lässt sich mit einer der meistzitierten Passagen innerhalb dieser Debatte illustrieren. Nicholas Wolterstorff schreibt:

It belongs to the *religious convictions* of a good many religious people in our society that *they ought to base* their decisions concerning fundamental issues of justice *on* their religious convictions. They do not view it as an option whether or not to do so. [...]

<sup>5</sup> Ders., *Political Liberalism*, New York 1993, 217.

<sup>6</sup> Religiöse Überzeugungssysteme sind als Auffassungen über das, was ein Leben gut und lebenswert macht, Beispiele für sogenannte ‚umfassende Lehren‘. ‚Umfassende Lehren‘ können jedoch auch andere, nicht-religiöse Konzepte des guten Lebens sein. Vgl. zu einer ersten Definition von ‚umfassender Lehre‘ sowie exemplarisch für einen liberalen Exklusivismus *Rawls*, *Politischer Liberalismus*, 133 f.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Rekonstruktion auch *F.-J. Bormann*, ‚Public Reason‘ bei John Rawls, in: *Ders./B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in pluralistischen Gesellschaften*, Freiburg i. Br. 2008, 237–266. Bormann verweist insbesondere auf den ‚politischen‘, das heißt dezidiert nicht-metaphysischen Charakter des Rawlsschen Projekts, der in einer „wahrheitstheoretischen Abstinenz“ (ebd. 243) resultiert. Diese Abstinenz ist insofern problematisch, als die Falschheit religiöser Überzeugungen im politischen Liberalismus bereits präjudiziert wird, was einen differenzierten epistemologischen Blick auf religiöse Überzeugungen unmöglich macht. Einen ähnlichen Verdacht äußert Thomas M. Schmidt in seinem Nachweis, dass der politische Liberalismus letztlich selbst eine metaphysische Position ist, die Religionen apriori als falsch erachtet und dies dann auch noch zu einer Voraussetzung des öffentlichen Diskurses machen möchte; vgl. *T. M. Schmidt*, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in: *K. Wenzel/Ders.* (Hgg.), *Moderne Religion? Theologische und Religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 10–32.

Their religion is not, for them, about *something other* than their social and political existence, it is *also* about their social and political existence. Accordingly, to require of them that they not base their decisions and discussions concerning political issues on their religion is to infringe, inequitably, on the free exercise of their religion.<sup>8</sup>

Jegliche Pflicht zur Beschränkung zwingt religiöse Bürger also zu einer Spaltung ihrer Identität und sei damit eine inakzeptable Bürde des liberalen Legitimitätsprinzips. Zudem formuliere die liberale Position ungleiche Zulassungsbedingungen zum demokratischen Diskurs, da religiöse Begründungen ohnehin nicht von säkularen Begründungen zu unterscheiden seien. Diese asymmetrischen Bürden stellen für religiöse Bürger eine unfaire und einseitige Belastung dar. Im Großen und Ganzen versuchen die Kritiker des Legitimitätsprinzips also nachzuweisen, dass eben dieses liberale Legitimitätsprinzip das Recht der Religions- und Gewissensfreiheit verletze, und behaupten darum vielmehr, dass die Aufforderung, aus moralischen Gründen auf religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen zu verzichten, selbst zu einer zutiefst unmoralischen und diskriminierenden Forderung verkomme. Nur wer den öffentlichen Diskurs radikal inklusiv gestalte, verhindere eine unfaire und asymmetrische Belastung religiöser Bürgerinnen und Bürger.

Ein Beispiel könnte nützlich sein, um die Implikationen der verschiedenen Positionen für konkrete öffentliche Diskurse zu verdeutlichen.<sup>9</sup> Wer beispielsweise die Debatten um die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften („Homo-Ehe“) verfolgt, trifft sowohl im europäischen als auch im amerikanischen Diskurs von Zeit zu Zeit auf Argumente, die sich auf die moralische Autorität einer Heiligen Schrift beziehungsweise eines religiösen Führers berufen und aus dieser Autorität die rechtliche Unzulässigkeit der Homo-Ehe ableiten.<sup>10</sup> Das Problem in einer solchen Argumentation besteht der liberalen Position zufolge darin, eine partikuläre Überzeugung („Die Gebote der Bibel werden als moralisch autoritativ verstanden“) zur allgemein verbindlichen Grundlage einer kollektiven Norm zu machen, das heißt zu einer Grundlage auch für Anders- und Nichtgläubige, die die Autorität oder Heiligkeit dieser Schrift nicht anerkennen. Eine Norm, die die Freiheit aller Bürger einschränkt (zum Beispiel die Freiheit, gleichgeschlechtliche Partner zu heiraten), muss allerdings so gerechtfertigt werden, dass sie von allen Be-

<sup>8</sup> N. Wolterstorff, *The Role of Religion in Decisions and Discussions of Political Issues*, in: R. Audi/Ders., *Religion in the Public Square*, Lanham 1997, 67–120, 105.

<sup>9</sup> Die Wahl der Beispiele ist in diesen Debatten häufig sehr suggestiv; wer beispielsweise das Bild eines fundamentalistischen Evangelikalen zeichnet, wird damit wahrscheinlich die Notwendigkeit einer Beschränkungsforderung illustrieren, wohingegen das Bild eines befreiungstheologischen politischen Aktivisten oder eines pazifistischen religiösen Demonstranten häufig herangezogen wird, um die Gegenposition stark zu machen. Aus diesem Grund wähle ich im obigen Text zwei Beispiele, um die Thesen der jeweiligen Lager möglichst gleichberechtigt zu illustrieren.

<sup>10</sup> Eine ausführliche empirische Untersuchung des Phänomens religiöser Rechtfertigungen in öffentlichen Diskursen, die exemplarisch für den deutschsprachigen Kontext durchgeführt wurde, liefert J. Könemann [et al.], *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*, Paderborn 2015.

troffenen gleichermaßen eingesehen und geteilt werden kann – andernfalls ist sie nicht allgemein rechtfertigbar und damit schon aus strukturellen Gründen nicht dazu in der Lage, Legitimität zu beanspruchen.

Da derartige Beispiele durchaus suggestiven Charakter haben, kontern die Gegner der Beschränkungsforderung meist mit Beispielen, die sich für liberale Ohren weniger bedenklich anhören. So führt Christopher Eberle beispielsweise den fiktionalen Charakter eines ‚agapic pacifist‘ an, der unter Rekurs auf seine befreiungstheologischen Überzeugungen pazifistische Politiken unterstützt und sich politisch für Abrüstung etc. einsetzt.<sup>11</sup> Die liberale Forderung nach einer Beschränkung religiöser Begründungen in öffentlichen Diskursen würde auch solche Positionen betreffen und ihnen ihre Legitimität in einer pluralistischen Öffentlichkeit absprechen. Eberle zufolge könnte sich ein religiöser Pazifist aber zu Recht über diese unbegründete liberale ‚doctrine of restraint‘ hinwegsetzen, da die liberale Beschränkungsforderung eine pauschale Diskriminierung darstellt und ihn sowohl in seiner persönlichen religiösen Identität als auch in seinen Möglichkeiten demokratischer Partizipation auf – im Vergleich zu nicht-religiösen Bürgern – asymmetrische Art und Weise belaste.

Anhand der genannten Beispiele lässt sich der zentrale Konflikt in der Debatte um die Zulässigkeit religiöser Argumente in öffentlichen Diskursen pointiert darstellen.<sup>12</sup> Einerseits kann die liberale Beschränkungsforderung auf Grund des plausiblen Prinzips der Legitimität mit Recht Geltung für Bürger mit hohen moralischen Standards beanspruchen und damit die moralische Zulässigkeit religiöser Überzeugungen einschränken; andererseits ist diese Beschränkungsforderung mit Einwänden konfrontiert, die auf ethisch inakzeptable Konsequenzen und Implikationen hinweisen, so dass sie in der Rawlsschen Reinform als zu restriktiv und pauschal diskriminierend gegenüber religiösen Überzeugungen eingeordnet werden muss. Cristina Lafont merkt zu dieser zentralen Konfliktlinie zwischen liberalem Legitimitätsprinzip und ethischem Gegenargument treffend an:

It [an ethics of democratic citizenship, M. B.] must determine whether citizens of faith should follow the alleged obligation of giving priority to religious over non-religious reasons in their decisions concerning fundamental issues of justice, as Wolterstorff argues, or whether they should follow the democratic obligation of giving priority to generally acceptable reasons over religious reasons in such political decisions, as the liberal criterion of democratic legitimacy prescribes.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Chr. Eberle, Basic Human Worth and Religious Restraint, in: PSC 35 (2009) 151–181.

<sup>12</sup> Weitere tagesaktuelle Beispiele werden in diversen Schriften des katholischen Moraltheologen Franz-Josef Bormann diskutiert; vgl. exemplarisch F.-J. Bormann, Von der ‚praktischen‘ zur ‚öffentlichen‘ Vernunft? Überlegungen zu einer aktuellen Kontroverse der politischen Ethik, in: ThQ 189 (2009) 188–209; sowie ders., Religiöse Überzeugungen und der Streit um die Grenzen der ‚öffentlichen Vernunft‘, in: J. Platzer/ E. Zissler (Hgg.), Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs, Baden-Baden 2014, 69–93.

<sup>13</sup> C. Lafont, Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?, in: C. Calboun [et al.] (Hgg.), Habermas and Religion, Cambridge 2013, 230–248, hier 242.

Es lässt sich darum festhalten, dass die geltungstheoretische Reichweite religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen bisher ungeklärt ist: Einerseits bedürfen allgemein verbindliche Normen einer Rechtfertigung, die für alle Betroffenen gleichermaßen einsichtig ist, denn sonst verfehlen sie eine wichtige Bedingung demokratischer Legitimität; andererseits ist eine daraus abgeleitete Privatisierungsforderung für religiöse Überzeugungen eine asymmetrische Belastung für religiöse Bürgerinnen und Bürger, da ein apriorischer Ausschluss religiöser Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs eine paternalistische Diskriminierung religiöser Positionen ist. Dieses strukturelle Dilemma kann in meinen Augen nicht allein innerhalb der politischen Theorie gelöst werden, weshalb es in einem nächsten Schritt sinnvoll ist, auf Überlegungen von Jürgen Habermas zum Begriff der postsäkularen Gesellschaft zurückzugreifen und die Ausgangsdebatte religionsphilosophisch zu perspektivieren.

### 3. Postsäkulare Neubestimmungen? Habermas und die Religion

Es gibt in der Philosophie und in der Soziologie kaum eine These, die in den letzten Jahren derart viel Resonanz hervorgerufen hat wie Jürgen Habermas' Diagnose einer „postsäkularen Gesellschaft“. Der Ausdruck „postsäkular“ hat eine doppelte Funktion: Zum einen dient er Habermas als *zeitdiagnostisches Instrument*, da die langjährige Vorherrschaft der ‚Säkularisierungsthese‘, das heißt der Annahme, dass Religion angesichts fortschreitender Modernisierung von selbst absterben werde, nicht länger tragbar ist. Vielmehr scheint es notwendig, sich dauerhaft „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“<sup>14</sup> einzustellen. Diese veränderte Erwartungshaltung hat aber zum anderen auch *philosophische Konsequenzen*: Es erscheint vermessen, sich religiösen Überlieferung vom Standpunkt einer vermeintlich überlegenen Vernunft zu nähern und diese Überlieferungen nur als vormoderne Narrative zu betrachten, deren Gehalte vernünftigen Menschen nichts zu sagen hätten. Habermas macht aus dieser Not eine Tugend und versucht, die Intuitionen und Potenziale, die in religiösen Überlieferungen verschlüsselt sind, in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen. So könne man in Religionen Bündnispartner finden, um gemeinsam gegen die ökonomischen, politischen, sozialen und bioethischen ‚Entgleisungen‘ der Moderne vorzugehen: In Religionsgemeinschaften könnten „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“<sup>15</sup> entdeckt werden, die beispielsweise im Bemühen um die Begrenzung der entgrenzten globalisierten Ökonomie wertvolle Res-

<sup>14</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001, 13.

<sup>15</sup> *Ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 115.

sourcen bilden könnten. Auch wenn in der formalen Sphäre der Öffentlichkeit, also zum Beispiel in Parlamenten oder Gerichten, nach wie vor eine religiöse Sprache fehl am Platze ist, soll aus den vielfältigen informellen Sphären der Öffentlichkeit eine kooperative „Übersetzung religiöser Gehalte“<sup>16</sup> in eine allgemein zugängliche Sprache erfolgen, um die Potenziale der Religion öffentlich wirksam machen zu können.

In meinen Augen hat Habermas' postsäkulare Forderung einer ‚rettenden Übersetzung‘ entscheidende Folgen für die Frage nach der Rolle religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen, da es durch sie gelingen kann, die Frontstellung zwischen liberal-exklusiven und nichtliberal-inkluisiven Positionen zu überwinden. Das mit dem Begriff der Postsäkularität ausgedrückte „neue Interesse der Philosophie an der Religion“<sup>17</sup> impliziert, dass die politisch-philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen nicht zu einer paternalistischen Debatte verkommt: Nicht die nachträgliche und eher lästige Integration partikularer Überzeugungen in Diskurse eines liberalen Staates wird thematisiert, sondern es wird eine produktive, ‚lernbereite‘ Auseinandersetzung gesucht, die in den Interessen des liberalen Staates selbst liegt. Religiöse Überzeugungen werden als öffentliche Diskursbeiträge ernst genommen, um den normativen Selbstvergewisserungsdiskursen einer pluralistischen Gesellschaft nicht im Vorhinein mögliche Ressourcen und Potenziale materialer sittlicher Substanz zu nehmen. Zugleich hält Habermas aber am Projekt der Moderne, das heißt am prinzipiell universalen Geltungsanspruch von Normen sowie der Freiheit und Gleichheit aller vernünftigen Wesen und an den liberalen Forderungen der Reziprozität von Gründen und der wechselseitigen Perspektivenübernahme in Rechtfertigungsdiskursen fest. So scheint es möglich, die Ausgangsdebatte fortzuführen, indem die Schwachstellen des liberalen Prinzips der Legitimität ausgebessert werden, ohne direkt die überzogene Forderung radikaler Inklusivisten nach einer kritik- und kriterienlosen Zulassung aller Überzeugungen teilen zu müssen. Habermas' Vorschlag einer rettenden Übersetzung religiöser Gehalte in eine säkulare Sprache vermag allerdings nicht uneingeschränkt zu überzeugen, da problematische Vorannahmen hinsichtlich der Grenzziehung zwischen Glaube und Vernunft angenommen werden (vgl. Abschnitt 4).

Man kann darum festhalten, dass es einerseits notwendig ist, Habermas' postsäkulare Thesen zur Religion in der Moderne als neue Tiefendimension der politisch-philosophischen Debatte ernst zu nehmen und die These der Postsäkularität als neues Reflexionsniveau zu akzeptieren, hinter das man auch politisch-philosophisch nicht zurückfallen sollte; andererseits ist es jedoch ebenso notwendig, sprachphilosophische Inkonsistenzen im Übersetzungsvorschlag zu kritisieren und diesen darum durch einen Alternativvorschlag auszubessern. Im Folgenden soll also, in kritisch-modifizierender

<sup>16</sup> Ders., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 299.

<sup>17</sup> Ebd. 96.

Absicht, das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Übersetzung in Habermas' Ansatz problematisiert werden, um den Weg für eine epistemologisch begründete Antwort auf die Frage nach der Legitimität religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen zu bahnen.

#### 4. Glaube, Vernunft und Übersetzung

Habermas' innovativer und eleganter Vorschlag der rettenden Aneignung religiöser Gehalte beziehungsweise ihrer Übersetzung in eine allgemein zugängliche, säkulare Sprache unterstellt einige substanzielle Vorannahmen hinsichtlich des Verhältnisses von religiösen und säkularen Überzeugungen. Das Verhältnis von Glauben und Wissen innerhalb von Habermas' nachmetaphysischem Paradigma ist von einer problematischen Ungleichzeitigkeit geprägt: Einerseits fordert Habermas eine genuine Lernbereitschaft der säkularen Vernunft hinsichtlich der kognitiven Gehalte religiöser Überzeugungen, andererseits beharrt er auf einem strikten Agnostizismus und einer trennscharfen Grenze zwischen Glauben und Wissen.

Die Aufrechterhaltung dieser beiden Annahmen führt in eine Aporie, da sie anscheinend nicht beide zugleich richtig sein können. Habermas' ‚postsäkularer‘ praktischer Annäherung an die semantischen Potenziale der Religion entspricht keine Annäherung in theoretischer Perspektive, da Religion durch ihre „diskursive Exterritorialität“<sup>18</sup> gekennzeichnet ist, welche eine „kognitiv unannehmbare Zumutung“<sup>19</sup> für die Philosophie darstellt. Religiöse Überzeugungen sind „das intransparente Andere der Vernunft“, dessen opaker Kern „dem diskursiven Denken so abgründig fremd“ bleibt wie der „undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung“<sup>20</sup>. Glauben und Wissen sind für Habermas inkommensurable, radikal getrennte Sphären.

Die Aporie, in die die Aufrechterhaltung der Inkommensurabilitätsthese bei gleichzeitiger Betonung der Notwendigkeit einer ‚rettenden Übersetzung‘ religiöser Potenziale führt, lässt sich sprachanalytisch ausbuchstabieren. Wie Donald Davidson in seiner Widerlegung des Begriffsschemarelativismus betont, ist es nicht einmal kohärent, eine radikale Uneinigkeit zwischen zwei Begriffen zu diagnostizieren, da dazu bereits eine bestimmte Übereinstimmung der Begriffe gegeben sein muss. Zu sagen, dass die Sprachen oder Begrifflichkeiten von Sprecher X und Sprecher Y inkommensurabel sind, ist unverständlich, weil nicht klar ist, von welchem Standpunkt aus radikale Uneinigkeit erkannt werden kann. Natürlich ist es zwar möglich, eine Sache von verschiedenen Standpunkten aus zu beleuchten, aber dies funktioniert nur dann, wenn es einen kleinsten gemeinsamen Nenner gibt, durch den man überhaupt feststellen kann, dass man über die gleiche Sache redet. Alle unter-

<sup>18</sup> Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 135.

<sup>19</sup> Ebd. 252.

<sup>20</sup> Alle Zitate: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 149 f.

schiedlichen Blickwinkel und Abweichungen in der Beschreibung der Realität müssen also prinzipiell „erklärbar und beschreibbar mit Hilfe der Mittel einer einzigen Sprache“<sup>21</sup> sein. Wenn etwas prinzipiell unübersetzbar ist, deutet dies darum nicht auf die Existenz einer unübersetzbaren Begrifflichkeit, sondern vielmehr hin auf die Abwesenheit von sprachlich verfassten Begriffen überhaupt. Umgekehrt formuliert: Die These der Inkommensurabilität von Begriffsschemata ist intern inkohärent.<sup>22</sup>

Mit Habermas' strikter Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen gehen darum zwei Probleme einher: Zum einen provoziert die These der Inkommensurabilität von Glauben und Wissen sprachanalytische Anfragen, da die Idee einer Übersetzung zwischen zwei inkommensurablen Sphären nur schwer zu plausibilisieren ist. Entweder handelt es sich bei den Sphären von Glauben und Wissen tatsächlich um vollends getrennte Bereiche, deren Sprachspiel für den jeweils anderen völlig unverständlich bleibt – dann müsste man aber konsequenterweise auch auf die Idee einer Übersetzbarkeit zwischen diesen Sprachspielen verzichten; oder es gibt einen Überlappungsbereich beider Sphären – dann wären aber zumindest einige religiöse Überzeugungen kognitiv zugänglich und diskursfähig, so dass eine Übersetzung nicht immer notwendig erscheint. Zum anderen scheint es unplausibel, religiöse Überzeugungen als völlig diskursunfähig und unzugänglich auszuzeichnen – auch Nicht- oder Andersgläubigen ist eine diskursive Auseinandersetzung mit religiösen Argumenten möglich.

Es ist demnach nicht haltbar, auf praktischer Ebene eine Lernbereitschaft hinsichtlich religiöser Überlieferungen einzufordern, aber auf theoretischer

<sup>21</sup> D. Davidson, On the very Idea of a Conceptual Scheme, in: *Ders.*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 183–198, hier: 184 (Übersetzung M. B.).

<sup>22</sup> Ebd. 189. Analog argumentiert auch Seyla Benhabib, die die Behauptung der Inkommensurabilität beziehungsweise Unübersetzbarkeit zwischen zwei Kulturen für philosophisch und praktisch unhaltbar hält. Durch den Prozess der Identifizierung und Individuierung von anderen Weltbildern oder Sprachspielen muss man bereits einen Großteil der anderen Kultur begrifflich und konzeptuell durchschritten haben: „Radical incommensurability and radical untranslatability are incoherent notions, for in order to be able to identify a pattern of thought, a language – and, we may add, a culture – as the complex meaningful human systems of action and signification that they are, we must first at least have recognized that concepts, words, rituals, and symbols in these other systems have a meaning and reference that we can select and describe in a manner intelligible to us – as being concepts at all, for example, rather than mere exclamations“ (S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002, 30). Ebenso wird Davidsons Nachweis der Inkohärenz des Begriffsschema-relativismus von Hilary Putnam aufgenommen, der die These verteidigt, dass jede Interpretation oder Übersetzung aus einer fremden oder vergangenen Kultur eine mindestens minimale Übereinstimmung hinsichtlich der Begriffe und Bezüge auf die Welt voraussetzt, das heißt, dass eine minimale Vernünftigkeit der anderen Kultur, ihrer Erkenntnisvorstellungen und Verhaltensweisen impliziert werden muss: „[S]elbst mit der grotesksten Kultur, die wir überhaupt zu interpretieren vermögen, haben wir immer noch einen riesigen Grundstock von Annahmen und Überzeugungen gemeinsam in Bezug auf das, was vernünftig ist.“ (H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1990, 162.) Eine konsistente Behauptung der Inkommensurabilität zweier Sphären würde folglich erfordern, die Geräusche absondernden Organismen der je anderen Sphäre überhaupt nicht „als denkende oder sprechende Wesen oder gar als Personen anzusehen“ (ebd. 156).

Ebene auf der Inkommensurabilität von religiösen Überlieferungen und diskursiver beziehungsweise nachmetaphysischer Vernunft zu insistieren. Aus dieser Inkonsistenz muss jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass der philosophisch-normative Aspekt des Postsäkularitätstheorems, das heißt der Hinweis auf die Notwendigkeit eines kooperativen Dialogs zwischen säkularer Vernunft und religiösen Überzeugungen, im Ganzen abzulehnen ist. Vielmehr kann man innerhalb dieses Paradigmas die strikte Trennung von religiösen Überzeugungen und säkularer Vernunft anfragen und eine differenziertere epistemische Haltung zu religiösen Überzeugungen und den Anforderungen öffentlicher Vernunft gewinnen. Darum soll im Folgenden eine Relecture der *politisch-philosophischen* Debatte um religiöse Gründe in öffentlichen Diskursen mit Hilfe einer *religionsphilosophischen* Überlegung zur epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen erfolgen. Anders gesagt: Erst wenn klar ist, was genau eigentlich eine ‚religiöse Überzeugung‘ ist, kann man sich auch über ihren politischen Status Klärung verschaffen.

### 5. Was sind religiöse Überzeugungen?

Im Folgenden analysiere ich die epistemische Struktur religiöser Überzeugungen, um auf dieser Basis einen Lösungsvorschlag zur Ausgangsfrage des Aufsatzes jenseits der Schwierigkeiten von Exklusivismus und Inklusivismus zu unterbreiten. Eine erste sinnvolle Differenzierung, die in den Bahnen einer kantischen Theorie des praktischen Vernunftglaubens verläuft, ist zunächst die Unterscheidung zwischen den Erkenntnisformen ‚Meinen‘, ‚Wissen‘ und ‚Glauben‘.<sup>23</sup> Während ‚Meinen‘ ein bloßes Fürwahrhalten ist, welches auf weder objektiv noch subjektiv zureichenden Gründen basiert, kann die epistemische Einstellung ‚Wissen‘ als ein objektiv gewisses, auf Erkenntnissen der autonomen Vernunft ruhendes Für-wahr-Halten gefasst werden. Glaubenssätze sind hingegen weder völlig unbegründete Meinungen noch durch autonome Vernunftgründe allein herstellbare Überzeugungen – sie scheinen auf einer Erkenntnisform dritter Art zu beruhen. Im Gefolge der kantischen Analyse des Glaubensbegriffs lässt sich darum festhalten, dass der „Ausdruck des Glaubens [...] ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver“<sup>24</sup> Absicht ist. ‚Glauben‘, verstanden als praktischer Vernunftglaube, steht keinesfalls im Gegensatz zur Vernunft, sondern stellt ein *begründetes Vertrauen* dar. Diese Haltung des begründeten Vertrauens kann zwar nicht den Anspruch auf ob-

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Analyse S. Maly, Glauben und Wissen, in: T. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hgg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 291–304; sowie S. Wendel, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘, in: M. Wasmaier-Sailer/ B. P. Göcke (Hgg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg i. Br./München 2011, 81–103.

<sup>24</sup> I. Kant, KrV B 855.

jektive Gewissheit erheben, ist aber zugleich als epistemische Einstellung einer vernünftigen Begründung zugänglich.

Ausgehend von dieser Differenzierung innerhalb der menschlichen Erkenntnisvermögen lässt sich eine Analyse religiöser Überzeugungen anschließen, die wichtige Implikationen für die Frage nach der politischen Rolle dieser Überzeugungen hat: Religiöse Überzeugungen haben sowohl kognitive Elemente, die material gehaltvolle Aussagen über die Welt machen beziehungsweise konkrete Interpretationen innerweltlicher Geschehnisse anbieten, als auch regulative Elemente, die eine die ganze Person umfassende Praxis beziehungsweise eine religiöse Einstellung implizieren. Im Rückgriff auf Augustinus lassen sich die materialen Gehalte und konkreten intellektuellen Überzeugungen des Glaubens als *fides quae creditur* (wörtlich: der Glaube, der geglaubt wird), die religiöse Haltung beziehungsweise die gläubige Einstellung *fides qua creditur* (wörtlich: der Glaube, mit dem geglaubt wird) bezeichnen.<sup>25</sup> Während also die *fides quae* die Inhalte des Glaubens, das heißt seine propositional verfassten Elemente enthält, steht die *fides qua* für den Akt des Glaubens, also einen praktischen Vollzug. Man könnte die *fides quae* auch als ‚doxastischen Glauben‘ bezeichnen, der die folgende Grundform hat: ‚Ich glaube, dass p‘; die *fides qua* könnte ‚fiduzieller Glaube‘ genannt werden, dessen Grundstruktur ‚Ich glaube an p‘ ist.<sup>26</sup> Beide Elemente sind für den religiösen Glauben gleichursprünglich, da weder das bloße Für-wahr-Halten von Überzeugungen ohne begleitenden Glaubensakt noch der bloße Akt des Glaubens ohne jegliche inhaltliche Überzeugungen kohärente Konzepte darstellen.

In moderner Terminologie hat sich die analoge Unterscheidung von *faith* und *belief* eingebürgert. ‚Faith‘ bedeutet, dass jegliche religiöse Überzeugung von einem Glaubensakt, das heißt einer zunächst in ihrem Aufkommen nicht rational begründete Entscheidung zum Glauben, begleitet wird; ‚belief‘ hingegen rekuriert auf den kognitiven Nachvollzug propositional verfasster religiöser Überzeugungen. Sowohl *faith* als auch *belief* sind essenzielle Bestandteile religiöser Überzeugungen, das heißt, das eine kann ohne das andere nicht existieren, wenn man von einer authentischen religiösen Überzeugung sprechen möchte. Wichtig ist darum, die Unterscheidung zwischen diesen beiden Elementen religiöser Überzeugungen nicht so sehr zu strapazieren, dass man eines dieser Elemente isoliert und begrifflich aus der sachlichen Gleichursprünglichkeit der epistemischen Doppelstruktur religiöser Überzeugungen herauslöst. Es ist weder plausibel, von einer authentischen religiösen Überzeugung zu sprechen, wenn sie nichts anderes ist als ein non-kognitives, blindes Vertrauen ohne jeglichen materialen Gehalt, noch ist es plausibel, sie auf für die praktische Lebensführung irrelevante, rein für-wahr-gehaltene Sachverhalte zu reduzieren.<sup>27</sup> Demnach wird man Glaubensüber-

<sup>25</sup> Vgl. Augustinus, De Trinitate XIII 2,5.

<sup>26</sup> Vgl. S. Wendel, Religionsphilosophie, Stuttgart 2010, 82 f.

<sup>27</sup> Die Unterscheidung von *faith/fides qua* als Glaubenshaltung und *belief/fides quae* als das

zeugungen nicht gerecht, wenn sie auf kognitive Elemente reduziert werden. Dies erklärt übrigens auch, warum man allein mit vernünftigen Argumenten wohl kaum einen Atheisten zum Glauben bringen kann beziehungsweise weshalb religiöse Menschen angesichts von Religionskritik, die sie zunächst nicht widerlegen können, an ihrem Glauben festhalten. Genauso unplausibel ist jedoch auch die Reduktion von Glaubenssätzen auf ihre regulativen Elemente, da diese Sätze unvermeidlich bestimmte materiale Glaubensüberzeugungen beinhalten, die den Anspruch auf mindestens intersubjektive, das heißt nicht bloß private Geltung erheben.

Aus dieser Strukturanalyse religiöser Überzeugungen folgt, dass sie zwar einerseits einer diskursiven Erörterung zugänglich sein können. Keinesfalls handelt es sich um der Vernunft verschlossene oder ihr gar entgegengesetzte Äußerungen, die von Nicht- oder Andersgläubigen nicht verstanden und in ihrer kognitiven Struktur nicht nachvollzogen werden können; dies würde der kognitiv-propositionale Verfasstheit religiöser Überzeugungen widersprechen. Andererseits muss aber festgehalten werden, dass religiöse Überzeugungen nicht strukturell identisch sind mit autonomen Erkenntnissen der Vernunft. Durch ihre unhintergehbare lebenspraktische Verwurzelung bedarf es mehr als bloß des kognitiven Nachvollzugs, um sich eine religiöse Überzeugung auch *zu eigen* machen zu können.<sup>28</sup> Man könnte auch sagen, dass religiöse Überzeugungen das Kriterium der *intersubjektiven Zugänglichkeit* durchaus erfüllen können, sie jedoch aus strukturellen Gründen das Kriterium der *allgemeinen Akzeptabilität* verfehlen.<sup>29</sup>

---

kognitive Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen lässt sich auch durch einige Hinweise in den Schriften Ludwig Wittgensteins illustrieren. Mit ihm lässt sich ebenfalls die unhintergehbare Doppelstruktur religiöser Überzeugungen diagnostizieren, wenn man auf die epistemologische Gleichursprünglichkeit der *kognitiv-propositionalen* und der *regulativ-expressiven* Dimension religiöser Überzeugungen verweist. Mit der kognitiv-propositionalen Dimension religiöser Überzeugungen ist gemeint, dass religiöse Überzeugungen Äußerungen über die Wirklichkeit sind, die mit guten Gründen gestützt werden beziehungsweise bei triftigen Gegeneinwänden fallen gelassen werden sollten. Sie haben einen deskriptiven Charakter und erheben den falliblen Anspruch, die Wirklichkeit adäquat zu beschreiben. Die regulativ-expressive Dimension religiöser Überzeugungen hingegen thematisiert ihre ‚grammatische‘ Funktion, das heißt ihre orientierende und weltbilderschließende Kraft. Religiöse Überzeugungen liefern für religiöse Personen die Syntax, die ihre Haltung zu Dingen in der Welt reguliert – ohne eine religiös-orientierende Einstellung wäre das Überzeugt-Sein von einer religiösen Proposition halbiert. Vgl. dazu *K. von Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001.

<sup>28</sup> Eine Analogie, die diese Unterscheidung verdeutlicht, findet sich in Habermas' Differenzierung zwischen verständigungsorientiertem und einverständnisorientiertem Handeln. Verständigungsorientiertes Handeln bedeutet, dass „der eine sieht, dass der andere im Lichte seiner Präferenzen unter gegebenen Umständen für die erklärte Absicht gute Gründe hat, d. h. Gründe, die *für ihn* gut sind, ohne dass sich der andere diese Gründe im Lichte eigener Präferenzen zu eigen machen müsste.“ (*Habermas*, Rationalität der Verständigung, in: *Ders.*, Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt am Main 2009, 105–145, hier 122). Wenn jedoch Einverständnis erzielt werden soll, reicht dieser kognitive Nachvollzug der Gründe des anderen nicht mehr aus – die Beteiligten sollten in diesem Fall vielmehr „einen Geltungsanspruch aus *denselben* Gründen akzeptieren können“ (ebd. 121).

<sup>29</sup> Vgl. dazu ausführlich *Breul*, Religion in der politischen Öffentlichkeit, 179–207.

## 6. Zugänglichkeit und Akzeptabilität als Kriterien der öffentlichen Vernunft

Nach der religionsphilosophischen Analyse der epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen bedarf es in einem nächsten Schritt des Aufweises der normativen Relevanz der Analyse. Falls kognitive Zugänglichkeit oder allgemeine Akzeptabilität keine relevanten Kriterien der öffentlichen Vernunft sind, wäre die vorliegende Analyse religiöser Überzeugungen fruchtlos für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. In meinen Augen können jedoch sowohl Zugänglichkeit als auch Akzeptabilität als notwendige Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs begründet werden. Drei Argumente sprechen für diese Annahme: zum einen die Vermeidung einer ungerechtfertigten Tyrannei weltanschaulicher Mehrheiten, zum anderen Erwägungen der Fairness gegenüber Mitbürgerinnen und Mitbürgern in pluralistischen Gesellschaften, sowie schließlich ein retorsiver Aufweis der Unhintergebarkeit von Universalisierung.

Das erste Argument, das der Vermeidung einer Tyrannei der weltanschaulichen Mehrheit, besagt, dass eine Demokratie auf reziprok begründete und allgemein einsehbare Rechtfertigungen für ihre Normen und Gesetze angewiesen ist, um nicht zu einer hegemonialen Herrschaft weltanschaulicher Mehrheiten zu verkommen. Bestünde der demokratische Prozess lediglich aus der narrativen Darstellung verschiedener Weltbilder oder inkommensurabler Wertesysteme, deren Plausibilität nicht diskursiv mit guten Gründen abgewogen, sondern durch einen reinen Mehrheitsentscheid bestimmt werden könnte, wäre dieses Verfahren kaum in der Lage, politische Legitimität zu erzeugen. In öffentlichen Diskursen, welche die Rechtfertigung autoritärer staatlicher Handlungen thematisieren, sollten darum *prima facie* nur solche Gründe angeführt werden, die von allen von dieser Handlung potenziell Betroffenen verstanden *und akzeptiert* werden könnten. Jede Diskursteilnehmerin, die nicht in der Lage ist, allgemein akzeptable Gründe in Rechtfertigungsdiskursen zu geben, muss sich den moralischen Vorwurf gefallen lassen, eigene partikuläre Auffassungen über das gute Leben auf unzulässige Weise zu allgemein verbindlichen Normen überhöhen zu wollen und damit die Freiheit und Gleichheit ihrer Mitbürgerinnen zu verletzen. Eine öffentliche Verhandlung politischer Normen sollte als diskursiver Prozess verstanden werden, der auf das Ideal reziprok begründeter und allgemein einsehbarer Konsense zuläuft, nicht aber als Hegemonie einer weltanschaulichen Mehrheit, die über die reine *majority vote* den jeweiligen Minderheiten ihre partikulären Auffassungen über das gute Leben als kollektiv verbindliche Gesetze aufzwingt. Es gilt also, dass „dort, wo ersichtlich wird, dass man für die eigene Position, *auch wenn sie die mehrheitliche ist*, nur Gründe vorweisen kann, die aus Sicht der

Minderheit als Übervorteilung angesehen werden können oder gar müssen, einzusehen [ist], dass diese Begründung *nicht* ausreicht<sup>30</sup>.“

Das zweite Argument, das der Fairness, betont die normative Einsicht, dass eine ungerechtfertigte Durchsetzung der je eigenen Vorstellung des guten Lebens nicht dem Respekt vor den Mitbürgerinnen und Mitbürgern als Freie und Gleiche entsprechen kann. Dieser Respekt erfordert es vielmehr, die Kriterien der kognitiven Zugänglichkeit und allgemeinen Akzeptabilität für Gründe, die in öffentlichen Rechtfertigungsdiskursen genannt werden, anzuerkennen. Hier lässt sich wiederum mit Forst argumentieren, dass „der Grundsatz, eine andere Person als ‚Zweck an sich‘ anzuerkennen“, impliziert, „ihr gegenüber Handlungen, die ihre Handlungsmöglichkeiten in moralisch relevanter Weise beschränken, reziprok-allgemein zu rechtfertigen“<sup>31</sup>. Die (kantische) Idee des Respekts vor anderen Personen als Zwecke an sich begründet die Notwendigkeit der Akzeptanz der Kriterien von allgemeiner Zugänglichkeit und wechselseitiger Akzeptabilität.

Schließlich kann ein retorsiver Grund für die Annahme der beiden Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität genannt werden, da nicht nur normative Erwägungen für diese Kriterien sprechen, sondern diese vielmehr eines der grundlegenden Merkmale menschlichen Zusammenlebens zu spiegeln scheinen. Das wechselseitige ‚Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens‘ wird in Diskursen, in denen Geltungsansprüche erhoben werden, die über rein private Geltung hinausgehen, immer schon vorausgesetzt, so dass die wechselseitige Forderung der allgemeinen Zugänglichkeit und reziproken Teilbarkeit von Gründen eine unhintergehbare Unterstellung alltäglicher Diskurspraxis zu sein scheint. Robert Talisse plausibilisiert diese Annahme *ex negativo*, indem er darauf verweist, dass auch in nicht reziprok gerechtfertigten Gesellschaftsstrukturen, beispielsweise einer Diktatur, eine nicht unbeträchtliche Menge an Energie darauf verwendet wird, der unterdrückten Bevölkerung durch Propaganda die Illusion der Gerechtigkeit der Grundstruktur der Gesellschaft zu geben. In undemokratischen Gesellschaften liege der Fokus nicht nur auf Repression, sondern auch auf der Manipulation der kognitiven Haushalte der Bürger durch die Vortäuschung guter Gründe für politische Maßnahmen oder Gesetze.<sup>32</sup> Propaganda besteht zumeist nicht nur

<sup>30</sup> R. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 2007, 223.

<sup>31</sup> R. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main 2003, 623.

<sup>32</sup> Vgl. R. Talisse/S. Aikin, *Why we Argue – And How we Should*, New York/London 2014, 17–37; sowie R. Talisse, *Democracy and Moral Conflict*, New York 2009, 121–127. Das zweite große Beispiel für kognitive Manipulationen neben Diktaturen stellt die Werbung dar, die ihre Slogans ebenfalls als Gründe tarnt, um sich den Anstrich der rationalen Gerechtigkeit zu geben, vgl. Talisse/Aikin, *Why we Argue*, 18: „Advertisements [...] often attempt to get us to believe (and so to behave) on the basis of bad reasons by diverting our attention away from the quality of the reasons that are being offered.“ Der Unterschied zu politischen Diskursen besteht darin, dass Werbung dazu tendiert, Manipulationen durch *Ablenkungen* von Gründen zu unternehmen, während manipulative politische Diskurse dagegen eher durch *Verzerrung*, das heißt durch die Vorspiegelung oder das Verschweigen von Gründen funktionieren.

in der Darstellung einer politischen Ideologie, sondern auch im Beanspruchen *epistemischer* Autorität. Diese ist notwendig, da man sich anscheinend nicht grundlos für oder gegen die echte Akzeptanz einer Überzeugung entscheiden kann, sondern es zumindest dem Anschein nach gerechtfertigt sein muss, an einer bestimmten Überzeugung festzuhalten. Diese unausweichliche „norm of reason-responsiveness“<sup>33</sup> steht demnach als epistemologisches Implikat in einer Vielzahl alltäglicher menschlicher Praktiken im Hintergrund – wir scheinen die Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität in unserer Diskurspraxis insgeheim schon zu akzeptieren.

Das Kriterium der allgemeinen Akzeptabilität für eine gelungene öffentliche Rechtfertigung ist trotz dieser Argumente heftig umstritten. So kritisiert beispielsweise Gerald F. Gaus, dass dieses Kriterium ein zu idealisiertes Bild unserer tatsächlichen rationalen Fähigkeiten impliziere und plädiert darum für einen Schwenk zur „real rationality“<sup>34</sup>. Weil es keine evaluativen Standards der Bewertung von Überzeugungen, die von allen Bürgerinnen und Bürgern gleichermaßen geteilt werden, gebe, sei das maximal zu erreichende Ziel darum ein Bündel von Rechtfertigungen, die Gründe lieferten, welche relativ zu den individuell verschiedenen Bewertungsmaßstäben einzelner Bürgerinnen und Bürger als gute oder weniger gute Gründe gelten könnten. Beispielsweise sähe eine gelungene öffentliche Rechtfertigung für einen katholischen Bürger völlig anders aus als für eine marxistische Humanistin. Anstelle des vermeintlich weltfremden Ideals eines *Konsenses* schlägt Gaus darum eine *Konvergenz*-Konzeption vor: So lange intelligible Gründe jeglicher Art zur Begründung einer bestimmten Norm *konvergieren*, ist es nicht notwendig, politische Normen mit wechselseitig zugänglichen oder allgemein akzeptablen Gründen zu rechtfertigen. Gaus hält also einerseits an der Forderung fest, politische Normen mit Gründen zu rechtfertigen; allerdings müssten diese Gründe andererseits nicht für alle Betroffenen gleichermaßen verständlich oder gar allgemein akzeptabel sein.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Talisse, *Democracy and Moral Conflict*, 123.

<sup>34</sup> G. F. Gaus, *The Order of Public Reason*, Cambridge 2011, 262. Vgl. zudem seine kleineren Schriften: G. F. Gaus/K. Vallier, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, in: *PSC* 35 (2009) 51–76; sowie G. F. Gaus, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, in: M. Dimovia-Cookson/P. Stirk (Hgg.), *Multiculturalism and Moral Conflict*, London 2009, 19–37. Dieser Schwenk zu einem radikalen Inklusivismus steht in einer Spannung zu Gaus' früheren Schriften, in denen er einen ‚Justifikatorischen Liberalismus‘ verteidigt, der ein dreistufiges Rechtfertigungsmodell vorsieht und religiöse Begründungen jenseits der ersten Stufe der *personal justification* als problematisch erachtet. Sowohl auf der Ebene der *public justification* als auch auf der Ebene der *political justification* formuliert Gaus eine Forderung nach der Exklusion religiöser Annahmen, so dass man innerhalb seines Werkes entscheidende Modifikationen diagnostizieren muss, die ihn schlussendlich zum Inklusivismus tendieren lassen. Vgl. G. F. Gaus, *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford 1996.

<sup>35</sup> Kevin Vallier, ein Schüler von Gaus, definiert dementsprechend das ‚Intelligibility Requirement‘ als einzig adäquates Ideal öffentlicher Rechtfertigung und lehnt Zugänglichkeit und Akzeptabilität als Kriterien der öffentlichen Vernunft ab: „The intelligibility requirement only requires that we see the reasons of others as reasons for them according to their own evalua-

Gegen Gaus' kritischen Alternativvorschlag kann zweierlei eingewendet werden. Zum einen trifft sein Verzicht auf idealisierende Unterstellungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht die Pointe des retorsiven Arguments, welches die kontrafaktische Unterstellung einer idealen Rationalität als unhintergebares Merkmal rationaler Diskurse ausgewiesen hat. Auch wenn es im öffentlichen Diskurs unbestritten eine „great diversity in the reasons“<sup>36</sup> gibt, kann aus diesem vernünftigen Pluralismus hinsichtlich materialer Überzeugungen und Argumenten nicht ein kognitiver Pluralismus hinsichtlich der epistemologischen und kriterialen Standards zur vernünftigen Bewertung dieser Überzeugungen abgeleitet werden. Die Notwendigkeit eines einheitlichen, integrierenden Rahmens einer universalen kommunikativen Vernunft dient der Vermeidung einer Aufspaltung verschiedener Weltdeutungssysteme in inkommensurable Sphären und scheint eine nicht hintergehbare Präsupposition vernünftiger Diskurse zu sein. Zum anderen verwechselt Gaus' Kritik die Forderung nach allgemeiner *Akzeptabilität* von öffentlichen Gründen mit der Forderung nach (empirisch prüfbarer) faktischer *Akzeptanz*. Das Kriterium der Akzeptabilität verlangt keinesfalls die tatsächliche Akzeptanz eines Grundes, sondern legt den Fokus auf seine prinzipielle Akzeptierbarkeit. So hält beispielsweise Cristina Lafont in einer ähnlichen Stoßrichtung fest, dass der entscheidende Anspruch des Kriteriums der Akzeptabilität darin liege, wechselseitige Rechtfertigbarkeit zu sichern, nicht aber unumstößliche ‚Wahrheit‘:

The claim is only that public deliberation [...] seems intrinsically well-suited to track mutual justifiability. And, given that mutual justifiability, as opposed to truth or correctness, is not recognition-transcendent, that is, given that „the better argument“ can fall short of being the correct one, there is nothing that a priori prevents real deliberation from mirroring ideal deliberation.<sup>37</sup>

Der Anspruch auf reziprok-allgemeine Rechtfertigbarkeit von Gründen verlangt darum keine faktische Akzeptanz, sondern formuliert ein kontrafaktisches Ideal, welches als Regulativ politischer Praxis dienen kann. Gaus' Kritik stellt eine vorschnelle Kapitulation vor der Macht des Faktischen dar, und seine alternative Konvergenz-Konzeption scheint unzureichende Bedingungen demokratischer Legitimität zu formulieren.<sup>38</sup>

---

tive standards.“ (K. Vallier, Against Public Reason Liberalism's Accessibility Requirement, in: Journal of Moral Philosophy 8 [2011] 366–389, hier 388).

<sup>36</sup> Gaus, Order of Public Reason, 277.

<sup>37</sup> C. Lafont, Is the Ideal of Deliberative Democracy Coherent?, in: S. Besson/J. L. Marti (Hgg.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot 2006, 3–25, hier 10.

<sup>38</sup> Neben der Unfähigkeit der Konvergenz-Konzeption, auf die oben entwickelten drei Argumente für die Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität einzugehen, stellt sich zudem das Problem, dass Gaus' Kritik einen Kategorienfehler begeht: Aus dem Verweis auf die vielfältigen Defizite der faktischen politischen Praxis leitet Gaus ab, dass idealisierte Formen der öffentlichen Vernunft verfehlt sind. Die *faktische* Nichterfüllung eines Ideals spricht aber keinesfalls gegen die *normative* Angemessenheit dieses Ideals. So stellt zum Beispiel das *Faktum*, dass in Kölner Straßenbahnen eine große Zahl von Personen ohne Fahrschein fährt, keinen Einwand gegen die Angemessenheit der *Norm* dar, für die Inanspruchnahme der Dienstleistung „Perso-

Es lässt sich darum festhalten, dass die Kriterien der kognitiven Zugänglichkeit und der allgemeinen Akzeptabilität als ‚Goldstandard‘ öffentlicher Rechtfertigung gelten können, der zwar in faktischen Diskursen häufig verfehlt, aber als regulatives Ideal politischer Praxis mit guten Gründen angestrebt werden kann. Wenn man diese Erkenntnis mit der Strukturanalyse religiöser Überzeugungen verzahnt, ergibt sich, dass religiöse Überzeugungen zwar das Kriterium der kognitiven Zugänglichkeit, nicht aber der allgemeinen Akzeptabilität erfüllen können. Ist dann aber nicht doch die liberale Pauschalverbannung der Religion aus dem Diskurs die richtige Position? Welche öffentliche Rolle bleibt der Religion, wenn sie den Goldstandard öffentlicher Rechtfertigung aus strukturellen Gründen verfehlt?

### 7. Die Position des Moderaten Exklusivismus

Das letzte Puzzleteil der hier entwickelten Position des Moderaten Exklusivismus besteht nun darin, religiösen Überzeugungen einen vernunftgemäßen Platz im öffentlichen Diskurs jenseits der öffentlichen Rechtfertigung zu ermöglichen. Aus der Tatsache, dass religiöse Überzeugungen keine guten Rechtfertigungen für politische Normen begründen können, folgt nämlich keineswegs, dass sie ausschließlich privat Geltung beanspruchen können – dies würde ein sehr verarmtes Bild des öffentlichen Diskurses implizieren. Vielmehr können religiöse Überzeugungen eine Vielzahl öffentlicher Rollen übernehmen, die über die Rechtfertigungsfunktion hinausgehen.

Eine erste wichtige Unterscheidung besteht in der Differenzierung von *rechtfertigenden* und *motivationalen* Gründen. Rechtfertigende Gründe sind die Gründe, die für oder gegen eine bestimmte Norm oder Handlung sprechen, das heißt diejenigen, die die normative Angemessenheit beziehungsweise intersubjektive Legitimierbarkeit einer Handlungsbegründung betreffen. Motivationale Gründe sind diejenigen Gründe, die tatsächliche Veranlassungen und Motive zu einer Handlung beziehungsweise zur Befolgung einer gerechtfertigten Norm darstellen.<sup>39</sup> Es ist m. E. nicht ersichtlich, warum diese Gründe immer deckungsgleich sein sollten – häufig geht mit der Einsicht in die moralisch oder politisch richtige Norm nicht zwingend die Motivation einher, sich auch entsprechend dieser Norm zu verhalten.<sup>40</sup>

---

nenbeförderung“ einen Fahrschein erwerben zu müssen. Ein Argument gegen die normative Angemessenheit müsste also vielmehr die metaphysische oder logische Unmöglichkeit der Erfüllung dieses Ideals aufweisen. David Estlund formuliert diesen Punkt sehr eingängig: „That standard is not likely to be met“ does not invoke any moral consideration at all against the standard’s truth.“ (*D. Estlund, Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton 2008, 13).

<sup>39</sup> Vgl. zu dieser philosophisch basalen Unterscheidung *Cb. Halbig*, Praktische Gründe und die Realität der Moral, Frankfurt am Main 2007, besonders 145–185.

<sup>40</sup> Diese Einsicht hat zu einer weit verzweigten epistemologischen Debatte geführt, die unter dem Terminus der ‚epistemic basing relation‘ geführt wird und fragt, in welchem Verhältnis Gründe und Überzeugungen stehen beziehungsweise inwiefern Personen über gute Gründe verfügen können, ohne dass diese Gründe kausale Basis einer bestimmten Überzeugung wären.

Die Motivation, sich an eine allgemein gerechtfertigte Norm zu halten oder sich im demokratischen Prozess zu engagieren, kann darum religiös sein und auch im öffentlichen Diskurs geäußert werden. In alternativer Terminologie könnte man hier ein Erkenntnisvermögen von einem Erfüllungsvermögen unterscheiden: Auch wenn das Vermögen der *Erkenntnis* moralischer Normen in der autonomen Vernunft angesiedelt ist, bedarf es zur *Erfüllung* dieser Normen unter Umständen weiterer motivationaler Gründe, die als religiöse Gründe direkte moralische Relevanz haben. Religiöse Überzeugungen haben damit die Aufgabe der „Überwindung von Hemmnissen und Blockaden moralischer Praxis“<sup>41</sup>, nicht aber der Letztbegründung moralischer oder politischer Normen.

Ein zweiter, öffentlichkeitstheoretischer Grund, der für die Notwendigkeit der öffentlichen Äußerung religiöser Überzeugungen spricht, bezieht sich auf Habermas' Übersetzungsvorbehalt. Auch wenn Habermas' Übersetzungskonzept durch sprachphilosophische Schwierigkeiten starken Einwänden ausgesetzt ist, bedeutet dies nicht, dass die Möglichkeit einer Übersetzung von religiösen Überzeugungen in allgemein teilbare Begründungen verabschiedet werden muss – im Gegenteil wird sie ja gerade erst dadurch möglich, dass man die Sphären von Glaube und Vernunft nicht als inkommensurabel, sondern als teilweise überlappend auszeichnen kann. Wenn es stimmt, dass Öffentlichkeit ein kritisches und diskursives Verfahren zur Koordinierung und Organisation gemeinsamen Handelns und Zusammenlebens darstellt, sollten religiöse Überzeugungen demnach nicht *a priori* einer Privatisierungsforderung unterworfen werden, da es andernfalls gar keine Gelegenheit gäbe, ihre Gehalte diskursiv auf ihre Zugänglichkeit zu prüfen und ihre kritischen Potenziale und Anstöße zu gesellschaftlichen Debatten in eine allgemein teilbare Sprache zu übersetzen. Aus diesem Grund erfordert ein postsäkulares Diskussionsniveau, sich jenseits liberaler Privatisierungsforderungen auf eine Präsenz religiöser Argumente in öffentlichen Diskursen einzulassen, wobei die Vertreter religiöser Argumentationsformen sich zugleich der epistemischen Grenzen ihrer Überzeugungen bewusst sein sollten; falls eine Übersetzung nicht gelingt, sollte eine ausschließlich religiös gerechtfertigte Norm nicht länger als Begründung in allgemeinen Rechtfertigungsdiskursen angeführt werden.

Ein dritter wichtiger Aspekt, der für die Sichtbarkeit bloß zugänglicher religiöser Gründe in öffentlichen Diskursen spricht, ist die Notwendigkeit

---

Vgl. einführend in diese Debatte K. A. Korcz, The Epistemic Basing Relation, in: E. N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010), online unter <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/basing-epistemic/> (Abruf: 07.05.2015).

<sup>41</sup> H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014, 178 f. Höhn verteidigt in moraltheologischer und sozialetischer Perspektive die notwendig autonome Rechtfertigung von Normen und betont zugleich die Bedeutung von Glaubensüberzeugungen für die moralische Praxis. Vgl. dazu in dezidiert sozialetischer Perspektive auch ders., „Mit Religion Staat machen? Sozialtheoretische Reflexionen – theologische Perspektiven“, in: M. Kühnlein (Hg.), Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010, 119–132.

der Beachtung struktureller Minderheiten. In der häufig einseitigen Aufmerksamkeitsrichtung der Öffentlichkeit, die beispielsweise angestammten Mehrheitskulturen einen überproportionalen Platz einräumt, ist das Äußern von ethisch-umfassenden oder religiösen Einwänden oft die einzige Chance für Minderheiten, ihre Bedenken im öffentlichen Raum zu erläutern. Dies gilt beispielsweise für die Rechtfertigung von Ausnahmeregelungen, die eine gesellschaftliche Gruppe von einer allgemein verbindlichen Norm dispensieren sollen, da solche Ausnahmen häufig zunächst nur in religiöser Sprache begründet werden können. Religiöse Begründungen können als Stellvertreter für allgemein akzeptable Rechtfertigungen dienen, in die sie entweder übersetzt oder die möglichst bald nachgeliefert werden sollten. Der Grund dazu liegt nicht in der paternalistischen Idee einer Art ‚kulturellen Artenschutzes‘ für marginalisierte Minderheiten, sondern hauptsächlich in der Möglichkeit der Ausweitung demokratischer Diskurse, sowohl in inhaltlicher Perspektive als auch hinsichtlich möglicher Teilnehmer am öffentlichen Diskurs.<sup>42</sup> Auf diese Weise könnte die Möglichkeit der allgemeinen Inklusion in beziehungsweise der demokratischen Partizipation an öffentlichen Diskursen auch von möglicherweise marginalisierten Gruppen sichergestellt werden.<sup>43</sup>

Viertens kann es möglich sein, religiöse Argumente als zusätzliche Begründungen zu allgemein akzeptablen Rechtfertigungen öffentlich zu äußern. So könnten offensichtliche Ungerechtigkeiten oder diktatorische Strömungen auch durch religiöse Stellungnahmen kritisiert werden, die zusätzlich zu allgemein akzeptablen Argumenten geäußert werden. Religiöse Argumente tragen dann zwar nicht die entscheidende argumentationslogische Last, können der eigenen Position im öffentlichen Diskurs aber mehr Gewicht verleihen. Wie Michael Sandel darlegt, kann es damit zudem gelingen, die Diskursmacht reaktionärer Kräfte zu bändigen, da durch eine Privatisierung religiöser Überzeugungen ein Vakuum entsteht, welches ausschließlich von denen besetzt wird, die keine Skrupel haben, religiöse Gründe ungefiltert in öffentlichen Diskursen einzusetzen – aus diesem Grund hätten die USA in den letzten Jahrzehnten einen ungeahnten Aufstieg der religiösen Rechten und einen überproportionalen Einfluss evangelikaler Fundamentalisten erfahren.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Vgl. *Benhabib*, *Claims of Culture*, 10.

<sup>43</sup> Ein analoges Beispiel für diesen Nachweis der öffentlichen Relevanz von Religion liefert *M. Brumlik*, *Advokatorische Ethik*, Berlin/Wien 2004: Es könnte der Fall sein, dass es notwendig ist, ein Mandat für gesellschaftliche Akteure, die sich nicht im öffentlichen Diskurs äußern können, zu übernehmen und damit eine Schwachstelle in kantischen Moralkonzeptionen zu beseitigen. Diese Rolle eines ‚Anwalts‘ für Schwache, öffentlich unterrepräsentierte oder marginalisierte Gruppen oder Personen, wird häufig von Religionsgemeinschaften übernommen, so dass es sinnvoll sein kann, diese Stimme nicht im Rahmen einer Privatisierungsforderung im Vorhinein zu ersticken. Die Exzesse einer auf Nutzenmaximierung angelegten liberalen Gesellschaft können auch durch öffentliche, religiös begründete Stellungnahmen angezeigt werden, so dass die öffentliche Äußerung religiöser Überzeugungen einen Sinn für die Verletzung von ausgrenzten, marginalisierten oder diskriminierten gesellschaftlichen Randgruppen wach halten könnte.

<sup>44</sup> Vgl. dazu *M. Sandel*, *Justice – What’s the Right Thing To Do?*, New York 2010, 208–269.

Schließlich könnte es notwendig sein, in stabilen Dissensen, die umfassende Kompromisse verlangen, auch auf religiöse Vorstellungen zu rekurrieren. Langwierige Konflikte, die keinerlei konsensuelle Lösung erwarten lassen, können wahrscheinlich nur in einem umfassenden Kompromiss enden. Indem beispielsweise sowohl Abtreibungsgegner als auch Abtreibungsbefürworter allgemein teilbare Begründungen ihrer Positionen vorgelegt haben, kann es letztlich nur darum gehen, diese Pattsituation durch einen Kompromiss zu lösen, mit dem beide Seiten möglichst gut leben können. Ein derartiger, möglichst umfassender Kompromiss kann aber wiederum nur gefunden werden, wenn auch die ethischen und religiösen Überzeugungen beider Seiten im öffentlichen Diskurs Berücksichtigung finden. Mit anderen Worten: Nur wenn klar ist, worin die evaluativen Standards und Auffassungen des Guten der jeweiligen Konfliktparteien bestehen, kann überhaupt ein umfassender Kompromiss ausgehandelt werden. Aus der Existenz derart stabiler Dissense folgt demnach zwar nicht, dass in diesen Fragen die öffentliche Sphäre radikal inklusiv gestaltet werden sollte, aber es folgt sehr wohl, dass zur Pazifizierung der verhärteten Diskursfronten und zur Erreichung eines umfassenden Kompromisses religiöse Überzeugungen von Betroffenen in den öffentlichen Abwägungsprozess einfließen sollten.

Als Fazit lässt sich darum festhalten, dass es jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl von relevanten öffentlichen Rollen gibt, die religiöse Überzeugungen übernehmen können. Aus der strukturell begründeten Verfehlung des Goldstandards öffentlicher Rechtfertigung ist keinesfalls eine umfassende Privatisierung der Religion abzuleiten – dieser überverallgemeinernden Versuchung erliegen die meisten liberalen Ansätze im Gefolge von Rawls. Vielmehr kann die zugrundeliegende liberale Einsicht, dass politische Normen mit wechselseitig teilbaren Gründen gerechtfertigt werden sollten, mit einer postsäkularen Wertschätzung der öffentlichen Relevanz religiöser Überzeugungen vereint werden.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Diese Einsicht, die hier hauptsächlich religionsphilosophisch begründet worden ist, findet sich in leicht abgewandelter Form auch bei mehreren Autoren, die der christlichen Sozialethik zuzurechnen sind. Vgl. in eine analoge Stoßrichtung exemplarisch *H.-J. Höhn*, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br. 2014; *S. Wendel*, *Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik*, in: *St. Goertz [et al.]* (Hgg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus. Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br. 2013, 159–173; *M. Striet*, *Säkularer Staat, Öffentlichkeit und Religion. Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas*, in: *F.-J. Bormann/B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*, 267–280; *St. Goertz*, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokation für die Theologische Ethik*, Münster 1999. Vgl. auch den differenzierten Blick von *F.-J. Bormann*, *Theologie und ‚autonome Moral‘. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik*, in: *ThPh* 77 (2002) 481–505.

## 8. Konklusion

Libere und pluralistische Gesellschaften stehen auch im 21. Jahrhundert nach wie vor in einem Spannungsverhältnis zur Religion. Religionen sind bleibend ambivalent und zeigen ein „Janusgesicht“<sup>46</sup>, da sie zwischen der positiven Rolle einer Vitalisierung und Bereicherung des liberalen Gemeinwesens und der negativen Rolle einer gesellschaftsspaltenden Kraft changieren können. Es scheint auch mittel- und langfristige utopisch, die Konflikte um Religionen, demokratische Öffentlichkeit und liberale pluralistische Gesellschaften beilegen zu können. Innerhalb dieses komplexen und konfliktbeladenen Geflechts habe ich im vorliegenden Aufsatz versucht, einen Beitrag zu einem möglichen Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu leisten, der nicht als ‚Inspektor‘ dieses Vernunftgebrauchs verstanden werden sollte, sondern als Möglichkeit der reflexiven Selbstvergewisserung im Blick auf die je eigenen, umfassenden Überzeugungen. Der Moderate Exklusivismus bietet eine anspruchsvolle Kriteriologie, um sich der geltungslogischen Reichweite der je eigenen religiösen Überzeugungen vergewissern zu können. Weder sind sie aus dem öffentlichen Diskurs zu verbannen und damit zu einer irrelevanten Privatreligion zu degradieren noch sollte die Ambivalenz und Kontingenz religiöser Überzeugungen einfach übergangen werden. Es ist keine gute Idee, auf der Basis letztlich partikularer Überzeugungen Konflikte zu lösen, die auch Personen betreffen, die die jeweils individuellen partikularen Überzeugungen nicht teilen.

Der Moderate Exklusivismus ist darum eine Aufforderung an die Bürgerinnen und Bürger liberaler Staaten, hinsichtlich der eigenen umfassenden Überzeugungen Bescheidenheit zu üben und zu differenzieren zwischen solchen Diskursen, die allgemein akzeptable Rechtfertigungen und Begründungen verlangen, und solchen, die eine derartige Bescheidenheit nicht erfordern. Wer sich diese reflexive Haltung hinsichtlich religiöser Überzeugungen zu eigen machen kann, erweist sich im positiven Sinne als pluralismuskompatibel. Eine derart selbstreflexive, ‚aufgeklärte‘ Haltung gegenüber religiösen Überzeugungen ermöglicht es religiösen Bürgerinnen und Bürgern, sich als Mitglieder einer spätmodernen Gesellschaft zu verstehen und zugleich religiöse Überzeugungen für wahr zu halten, ohne vormodern zu sein; und sie ermöglicht es säkularen Bürgerinnen und Bürgern, Intuitionen und Potenziale von Religionen anzuerkennen und wertzuschätzen, ohne eine religiöse Weltsicht teilen zu müssen.

Religionspolitische Konflikte werden auch zukünftig eine zentrale Rolle sowohl in gesellschaftspolitischen Kontroversen als auch in geopolitischen Konfrontationen spielen. Dieser Beitrag ist der (vielleicht utopische) Versuch, Anhänger unterschiedlicher religiöser Weltanschauungen zu einem selbstreflexiven Prozess anzuhalten, welcher die geltungslogischen Grenzen religiö-

---

<sup>46</sup> J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 4.

öser Überzeugungen auslotet. Auf diese Weise könnte es gelingen, wichtige Schritte in Richtung eines friedlichen und wechselseitig wertschätzenden Zusammenlebens in einer pluralen und multikulturellen Gesellschaft zu gehen, ohne zugleich den Preis eines kriterienlosen und multikulturalistischen Relativismus zu zahlen – so könnte der aufklärerische Anspruch der allgemeinen Gerechtigkeit moderner gesellschaftlicher Strukturen mit der Anerkennung der Relevanz und der Bedeutung partikularer religiöser Überlieferungen versöhnt werden.

### Summary

The political status of religious convictions in postsecular societies has yet to be resolved. Various conflicts between religion and politics in contemporary societies arise from this unresolved issue. This paper aims at clarifying the contentious political status of religious convictions. I defend the thesis that religious convictions may be intersubjectively accessible, but fail to be mutually acceptable. For this reason, they do not fulfil the ideal of public justification. However, there are multiple roles for religious convictions in public discourse beyond the justification of political norms. This position can be called 'Moderate Exclusivism' because it manages to integrate the requirement of a mutually reciprocal justification of political norms with the avoidance of a privatization of religion.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

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 Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„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. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herdershop24.de](http://www.herdershop24.de) 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](http://www.theologie-und-philosophie.de). Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: 0761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 4 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Martin Breul*

Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen  
Moderaten Exklusivismus 481

*Igna Kramp CJ*

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe.  
Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam 504

*Ruben Schneider*

Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität  
von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule 528

## BETRÄGE

*Stephan Herzberg*

Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer  
gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik* 559

*Jörg Splett*

Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung.  
Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit  
Chakzampa Thangtong Gyalpo 571

*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:

DR. MARTIN BREUL

Universität zu Köln  
Institut für Katholische Theologie  
Klosterstraße 79e  
50931 Köln  
martin.breul(at)uni-koeln.de

DR. PHIL. DR. THEOL. IGNA KRAMP CJ

Theologisch-Pastorales Institut  
Große Weißgasse 15  
55116 Mainz  
kramp(at)tpi-mainz.de

DR. RUBEN SCHNEIDER

Freie Universität Berlin  
Fabeckstraße 23-25  
Raum -1.1106  
14915 Berlin  
rubenschn(at)zedat.fu-berlin.de

DR. STEPHAN HERZBERG

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
herzberg(at)sankt-georgen.de

PROF. (EM.) DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.  
JÖRG SPLETT

Isenburggring 7  
63069 Offenbach am Main  
Splett(at)em.uni-frankfurt.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](http://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: RöserMedia, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

## Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe

### Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam

VON IGNA KRAMP CJ

#### 1. Erasmus von Rotterdam und die ersten Jesuiten

„Erasmus est anguilla – Erasmus ist ein Aal. Niemand kan yhn ergreifen denn Christus allein. Est vir duplex – er ist ein zwiespältiger Mann.“<sup>1</sup> So urteilte der gealterte Luther in einer seiner Tischreden über den großen Humanisten Erasmus von Rotterdam. Seine Worte lassen die Enttäuschung erahnen, die Luther empfand, weil er Erasmus trotz der gemeinsamen Anliegen der Kirchenreform nicht für die Reformation gewinnen konnte. Erasmus schrieb ihm, dass man sich davor hüten müsse, anmaßend oder parteilich zu reden, und dass eben diese Zurückhaltung dem Geiste Christi angemessen sei.<sup>2</sup> In einer Zeit der kämpferischen Auseinandersetzungen um Anliegen der Kirchenreform und später der konfessionellen Lagerbildung beabsichtigte Erasmus, neutral zu bleiben. Dies wurde ihm nicht nur von Seiten der Reformatoren, sondern auch von den katholischen Reformern, nicht zuletzt von den Jesuiten, übel genommen. Alfonso Salmerón, einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola, urteilte ganz ähnlich wie Luther über das Verhalten des Erasmus: „propter lubricam fidem ambiguum est“ – wegen seines unbeständigen Glaubens beziehungsweise seiner unbeständigen Treue sei Erasmus zwiespältig und begehe das „crimen neutralitatis“, das Verbrechen der Neutralität.<sup>3</sup> Weder die Reformatoren noch katholische Reformer wie die Jesuiten akzeptierten also Erasmus als ihresgleichen. Während auf reformatorischer Seite zunächst die Enttäuschung über die Neutralität des Erasmus und später auch doktrinale Differenzen über die Frage der Willensfreiheit zur Abgrenzung von Erasmus führten<sup>4</sup>, warf man ihm auf katholischer Seite vor, Luther als Wegbereiter gedient, bildlich ausgedrückt, die Eier gelegt zu

---

<sup>1</sup> WA.TR 1,55,32 f.

<sup>2</sup> Brief vom 30. Mai 1519 an Martin Luther: „Ubique cavendum ne quid arroganter aut factiose loquamur faciamus: sic arbitror gratum esse spiritui Christi“: *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami III*, ed. P. S. Allen, Oxford 1913, 606.

<sup>3</sup> *Commentarii in Epistolas Beati Pauli*, Tom. 1, Pars I, Disp. XIX, 57. Band I des Kommentars zu den Paulusbriefen entspricht Band XIII des gesamten Kommentars. Hier und im Folgenden zitiert nach der digitalisierten Fassung der Druckausgabe Köln 1604 in: The Digital Library of the Catholic Reformation: <http://solomon.dlcr.alexanderstreet.com/cgi-bin/asp/philodlcr/getobject.pl?c.531:1.dlcr> (letzter Aufruf am 15.07.2015).

<sup>4</sup> Siehe dazu Erasmus' Schrift „De libero arbitrio διατριβή sive collatio“ von 1524, Luthers Schrift „De servo arbitrio“ von 1525 sowie Erasmus' Schrift „Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri“ von 1526.

haben, die Luther dann ausgebrütet habe<sup>5</sup>. Die Differenzen zwischen den Jesuiten und Erasmus können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie zunächst in vielen Anliegen der Kirchenreform übereinstimmten und dass sie aus einem gemeinsamen bibelhumanistischen Erbe schöpften. Die Jesuiten waren Erasmus viel näher, als sie bisweilen zugeben wollten. Mehr noch: Ihre Abgrenzung von ihm war genau deshalb notwendig, weil es durchaus Ähnlichkeiten zwischen ihnen gab. In den vergangenen Jahrzehnten der Forschung ist dies durchaus wahrgenommen und bezüglich der Person des Ignatius von Loyola auch intensiv behandelt worden.<sup>6</sup> Dabei wurde aber nur wenig berücksichtigt, dass die Gesellschaft Jesu nicht von Ignatius allein gegründet worden war, sondern aus einem Kreis von Gefährten hervorgegangen war, die alle jünger waren als Ignatius und die andere biographische Prägungen in die entstehende Gemeinschaft eingebracht hatten als er selbst.<sup>7</sup> Dies ist gerade für die Beziehung der ersten Jesuiten zum Humanismus von wesentlicher Bedeutung, und es scheint von daher fraglich, in welchem Ausmaß die Person des Ignatius überhaupt geeignet ist, um Nähe beziehungsweise Distanz der ersten Jesuiten zu Erasmus und seiner Ausprägung des Humanismus zu ermitteln. Deshalb soll in diesem Artikel nur zu Beginn Ignatius in den Blick genommen werden, dann aber die Gruppe seiner Gefährten und unter ihnen insbesondere der jüngste, Alfonso Salmerón, weil er sich in besonderer Weise durch humanistische Bildung und biblische Studien auszeichnete.

### 1.1 Ignatius von Loyola und der Humanismus

Ignatius von Loyola studierte erst spät in seinem Leben. Als dreiunddreißigjähriger Mann musste er sich in Barcelona unter die Lateinschüler im Kindesalter setzen, um die Grundlagen der Gelehrtensprache zu erwerben, und seine Ausbildung stellte sich noch in Paris als nicht genügend fundiert heraus, so dass er an diesem dritten Studienort, mit inzwischen achtunddreißig Jahren, noch einmal sein Latein verbessern musste, um die scholastische Philosophie und Theologie studieren zu können.<sup>8</sup> An Griechisch und Hebräisch

<sup>5</sup> Alfonso Salmerón, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli*, Tom. 1, Pars I, Disp. XIX, 57: „[...] a multis viris doctis, & Catholicis praecursor Lutheri habitus est: ita ut hic possuisse ova, Lutherus exclusisse perhibeatur“.

<sup>6</sup> Vgl. T. O'Reilly, Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy, in: JThS NS 30 (1979) 115–127; ders., Saint Ignatius Loyola and Spanish Erasmianism, in: AHSJ 43 (1974) 301–321; M. Rotsaert, Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmisme espagnol, in: RHSp 49 (1973) 443–464; J. M. Granero, Loyola y Erasmo, in: Manresa 38 (1966) 155–164; R. G. Villoslada, Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas, Madrid 1965; ders., San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam, in: EE 16 (1942) 235–264, 399–426 und 17 (1943) 75–103; ders., Humanismo y contrarreforma o Erasmo y San Ignacio de Loyola, in: RF 121 (1940) 9–36.

<sup>7</sup> G. Maron, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, 106, 121, erwähnt diesen Umstand, bezieht sich aber vor allem auf Polanco und Nadal, also nicht auf die Gefährten der ersten Stunde.

<sup>8</sup> Vgl. Maron, 99; zum intellektuellen Klima in Paris siehe P. Lécroivain, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528–1535)*, Paris 2006.

war angesichts dieser späten Bildung kaum zu denken, und Ignatius selbst scheint sich zum damaligen Zeitpunkt und auch später als Ordensgeneral für solche Studien nicht sonderlich interessiert zu haben.<sup>9</sup> Als Polanco, der Sekretär des Ignatius, 1547 in dessen Auftrag einen langen Brief an Laínez schrieb, in dem er den Jesuiten humanistische Studien ans Herz legte, lässt eine Stelle, in der er sich direkt auf eine Aussage des Ignatius bezieht, tief blicken: Der Vater Ignatius sei sehr in dem Willen entschlossen, „dass die Mitglieder dieser Gesellschaft gute *Lateiner* seien“.<sup>10</sup> Offenbar hatte Ignatius in kluger Wahrnehmung der Bedürfnisse der Zeit zwar Polanco aufgetragen, in diesem als „Humanismusbrief“ bekannt gewordenen Schreiben humanistische Studien in ihrer ganzen Bandbreite zu fördern; Ignatius selbst aber betonte im Gegensatz zu Polanco nur die Kenntnis des Lateinischen und erwähnte die biblischen Sprachen nicht.

Ignatius erwarb seine geistige Formung zunächst als Laie in der Lektüre der *Legenda aurea*, der *Vita Jesu Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen und der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen in spanischer Sprache sowie durch seine intensiven Gebeterfahrungen, aus denen der Weg der „Geistlichen Übungen“ entstand. Erst in seinem Studium kamen profunde Kenntnisse in Philosophie und Theologie hinzu, die ihm halfen, seine Erfahrungen auch aus einer wissenschaftlichen Perspektive zu durchdringen.<sup>11</sup> Diese Kenntnisse dürften aber relativ wenig vom Humanismus beeinflusst gewesen sein, denn als Ignatius in Alcalá, einem blühenden Zentrum bibelhumanistischer Bildung, studierte, befand er sich noch in den Anfangsgründen<sup>12</sup>; und zur traditionellen Lehrweise von Paris, wo er seine Ausbildung fortsetzte, gehörten keine Studien der biblischen Sprachen<sup>13</sup>. Entsprechend werden seine

<sup>9</sup> Maron, 122, weist zu Recht darauf hin, dass Ignatius der Sinn für die Quellenorientiertheit der Humanisten fehlte, wie sich etwa bei seiner Bemerkung in Satzung 359 zeige, man solle sich der (gereinigten) humanistischen Bücher in den Kollegien bedienen wie der „Beutestücke aus Ägypten“. Ignatius wurde als Ordensgeneral zwar zum Wegbereiter humanistischer Studien, aber er war selbst kein Humanist; vgl. auch die Satzungen der Gesellschaft Jesu (Text B), 359, in: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von P. Knauer, Würzburg 1998, 691.

<sup>10</sup> M<sup>I</sup>gn Ep. I, 521: „ver lo que siento sentir en esta parte al P. Mtro. Ignatio, el qual tanto está puesto en querer que sean buenos latinos los desta Compañía“; deutsch Briefe und Unterweisungen, übersetzt von P. Knauer, Würzburg 1993, 155.

<sup>11</sup> Siehe zu diesem Weg Maron, 84–118.

<sup>12</sup> M. Battlori stellt fest, Ignatius habe „an der berühmten humanistischen Reformuniversität von Alcalá“ studiert, „ohne vom Humanismus berührt zu werden“: *Ders.*, Zwischen Mittelalter und Renaissance. Ignatius im Strom seiner Zeit, in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, herausgegeben von A. Falkner/P. Imhof, Würzburg 1990, 19–30, hier 24.

<sup>13</sup> Maron, 120, beschreibt als eine bedeutende Veränderung der jesuitischen Studienordnung gegenüber der von Paris, dass die Lateinschüler zu Humanisten werden, die auch Griechisch, Hebräisch und Rhetorik studieren. In Paris lehrten vor allem die vom König eingesetzten Professoren die Alten Sprachen. Sie waren keine Theologen und gehörten auch nicht zur Universität, so dass ihre Vorlesungen nicht zum Curriculum derselben gehörten. Dass Ignatius sie dauerhaft gehört hätte, ist abwegig, weil er sogar anderen davon abriet. Das Kolleg Sainte Barbe, in dem Íñigo studierte, öffnete sich in dieser Zeit für humanistische Strömungen; da diese aber mit lutherischen Tendenzen zusammenhingen, dürfte Ignatius auch in diesem Kontext kaum für den Humanismus aufgeschlossen gewesen sein; er hatte wohl auch nicht aus diesem Grund das Kolleg gegenüber dem konservativeren Montaigu gewählt (gegen R. Rouquette,

Nähe und Distanz zu Erasmus im wissenschaftlichen Diskurs auch nicht im Blick auf dessen Bibelstudien diskutiert, sondern vor allem hinsichtlich der Lektüre des *Enchiridion militis christiani*, das Ignatius nach verschiedenen Quellen entweder in Barcelona oder Alcalá empfohlen worden sein soll<sup>14</sup> und dessen Lektüre er, wiederum je nach Quelle, auf Grund von Zweifeln an der Orthodoxie des Verfassers von vornherein zurückgewiesen<sup>15</sup> oder bald abgebrochen haben soll, weil sie seine Devotion im Keim erstickt habe<sup>16</sup>. Der Diskurs dreht sich hauptsächlich um die Frage, ob Ignatius dieses Buch gelesen hat oder nicht und wie er im Folgenden die Erasmuslektüre in der Gesellschaft Jesu gesteuert hat.<sup>17</sup> Es wird nach möglichen Kontakten des Ignatius zu Anhängern des Erasmus, nach Parallelen zwischen dem *Enchiridion* und den *Exercitia Spiritualia* des Ignatius und nach dem Gebrauch von Schriften des Erasmus innerhalb der Gesellschaft Jesu, vor allem als Schulbücher in den Kollegien, gefragt. Die Bibelstudien des Erasmus spielen für eine mögliche Nähe des Ignatius zu seinem Gedankengut keine Rolle, weil dies ein Feld war, auf dem dieser sich praktisch nicht bewegte. Das gilt aber eben nur für ihn selbst und nicht für seine Gefährten und Mitbegründer des Jesuitenordens, weshalb die Nähe und Distanz der ersten Jesuiten zu Erasmus nicht nur über Ignatius, sondern auch über seine Gefährten bestimmt werden müssen.

## 1.2 Die Gefährten des Ignatius und der Humanismus erasmianischer Prägung

Paul Joachimsen definiert den Renaissance-Humanismus als „eine hauptsächlich vom Literarischen und Philologischen ausgehende geistige Bewegung, die ihre Wurzeln in der begeisterten Hinwendung zur Antike und dem Wunsch nach ihrer Wiedergeburt hat“<sup>18</sup>. Innerhalb dieses Humanismus gab es eine Strömung, die in besonderer Weise „auf die christliche Antike, also auf die Bibel und die Kirchenväter sowie auf die Gestaltung der christlichen Religion in den ersten Jahrhunderten der Kirche“ zurückgriff und als „Bibelhumanismus“ bezeichnet wird.<sup>19</sup> Bisweilen verband dieser sich „mit einer polemischen Abwendung von der scholastischen Art des Theologisierens, manchmal auch mit

---

Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVI<sup>e</sup> siècle, in: *Études* 89 [1956] 18–40, hier 30), sondern um bei Johannes Peña Philosophie zu studieren (so A. Ravier, Iñigos Studienjahre in Paris [1528–1534]. Ausschau nach Gefährten, in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu, 81–84, hier 82).

<sup>14</sup> Pedro de Ribadeneira verortet die Begebenheit in seiner Ignatiusbiographie in Barcelona (MIgn Fontes Narrativi [FN] IV, 173); Luis Gonçalves da Câmara in seinen Notizen von Aussprüchen und Erzählungen des Ignatius dagegen erst in Alcalá (MIgn FN I, 669). Wie T. O'Reilly nachgewiesen hat, ist Alcalá der wahrscheinlichere Ort für einen Kontakt des Ignatius mit dem *Enchiridion* des Erasmus, und es lässt sich auch eine Abhängigkeit der Darstellung de Ribadeneiras von Gonçalves da Câmara nachweisen: O'Reilly, Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy, 117 f.; 120 f.

<sup>15</sup> Vgl. *Câmara*, in: MIgn FN I, 669.

<sup>16</sup> Vgl. *de Ribadeneira*, in: MIgn FN IV, 173.

<sup>17</sup> Der Diskurs in den unter Anm. 6 genannten Publikationen.

<sup>18</sup> C. Augustijn, *Humanismus*, Göttingen 2003, 47.

<sup>19</sup> Ebd.

Kritik an der zeitgenössischen Kirche<sup>20</sup>. Erasmus von Rotterdam kann ab dem Ende des 15. Jahrhunderts, insofern er begann, eine Synthese von Humanismus und Theologie anzustreben<sup>21</sup>, dieser Spielart des Humanismus zugeordnet werden. Er propagierte eine Theologie, die von der Bibel ausgehen und sich eng an die Kirchenväter anschließen sollte.<sup>22</sup> Die wichtigsten Bildungsziele für den humanistisch gesinnten Theologen waren nach Erasmus folglich das Studium der Schrift und der Kirchenväter inklusive des dazu notwendigen Spracherwerbs.<sup>23</sup> Deshalb lässt sich die Untersuchung, ob die Gefährten des Ignatius als Theologen dem Ideal des Erasmus nahestanden oder nicht, auf zwei Punkte fokussieren: auf die Kenntnis der alten Sprachen und auf das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Daher wird im Folgenden nach diesen Kenntnissen in der Gruppe der Gefährten des Ignatius gefragt.

Zumindest zwei der ersten Gefährten beherrschten bereits Griechisch, bevor sie in Paris Ignatius trafen. Alfonso Salmerón hatte bereits mit dreizehn Jahren in Alcalá das vom humanistisch gesinnten Kardinal Cisneros gegründete Colegio Trilingue besucht und beherrschte daher seit früher Jugend Latein, Griechisch und Hebräisch<sup>24</sup> und – zumindest später – auch Syrisch<sup>25</sup>. Petrus Faber war so gut mit dem Griechischen vertraut, dass sein Lehrer Peña mit ihm schwierige Stellen im Werk des Aristoteles besprach.<sup>26</sup> In den späteren Schriften Fabers findet sich aber keine Spur von dieser Kenntnis, so dass zweifelhaft ist, ob er sich nach seinem Studium noch mit griechischen Texten befasst hat.<sup>27</sup> Über welche Sprachkenntnisse Laínez verfügte, der an der stark humanistisch geprägten Universität von Alcalá Salmerón kennenlernte und Zeit seines Lebens eng mit ihm befreundet war, ist nicht belegt.<sup>28</sup> In Alcalá

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. *Augustijn*, 75.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Erasmus legt sein Ideal des Theologen in zwei Schriften dar, der „Methodus“ von 1516 und der daraus weiterentwickelten „Ratio seu compendium verae theologiae“ von 1519. Zum darin dargelegten und hier nur kurz zusammengefassten Ideal siehe Abschnitt 2.1 dieses Artikels.

<sup>24</sup> Vgl. W. V. *Bangert*, Claude Jay and Alfonso Salmerón. *Two Early Jesuits*, Chicago 1985, 154.

<sup>25</sup> *Epistolae Salmeronis* [Ep. Salm.] II, 820: „Questo Padre fu dottissimo nelle lingue latina, greca, caldea e siriana.“ Die genauere Bestimmung der hier als „lingua caldea“ bezeichneten Sprache ist schwierig. Im modernen Italienisch bedeutet „caldeo“ „chaldäisch“, was darauf hindeutet, dass die Sprache der Chaldäer, also Aramäisch, gemeint ist. Die Aufzählung spricht aber dagegen: Sollte Hebräisch, das Salmerón sicher gut beherrschte, in ihr nicht erwähnt sein? Wahrscheinlicher ist daher, dass „lingua caldea“ hier für das Hebräische steht.

<sup>26</sup> Vgl. G. *Schurhammer*, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit; Bd. 1, Freiburg i. Br. 1955, 105; MI FN I, 182: „por ser buen griego“.

<sup>27</sup> Zum fehlenden Griechisch in Fabers Schriften siehe *Schurhammer*, 152, Anm. 5.

<sup>28</sup> In der jüngsten Biographie über Laínez finden sich dazu keine Angaben: A. *Alburquerque*, Diego Laínez SJ. *Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao 2005, 13–20; ebenso wenig finden sich Hinweise im umfangreichen Werk Schurhammers über Franz Xaver, in dem die Pariser Gefährten sehr ausführlich und quellenkundig dargestellt werden: 192–194; 241–248. Auch de Ribadeneira berichtet in seiner Biographie des Laínez darüber nichts, weshalb die Frage wohl offenbleiben muss. Die intensive Beschäftigung des Laínez mit den Vätern und der Heiligen Schrift legt ein Interesse an den Sprachen nahe; das Schweigen der Quellen könnte allerdings bedeuten, dass diese Kenntnis, wenn sie vorhanden war, nicht so exzellent war, dass sie – wie bei Salmerón – besonders hervorgehoben wurde.

erwarb er den Magister Artium, studierte aber wohl nicht wie Salmerón am Colegio Trilingue. Jedenfalls boten ihm Kommilitonen an, die Festrede, die er anlässlich seiner Magisterfeier hielt, in eine elegante Form zu bringen, was er jedoch ablehnte.<sup>29</sup> Da Laínez zudem das drittbeste Examen ablegte, faktisch wohl sogar das beste, weil die ersten Plätze zumindest nach Meinung seines Freundes Salmerón nicht nach tatsächlicher Leistung, sondern nach gesellschaftlichen Rücksichten vergeben worden waren,<sup>30</sup> muss er das Latein der Scholastik außerordentlich gut beherrscht haben. Es ist daher anzunehmen, dass mit der „eleganten“ Form für die Magisterrede nach dem humanistischen Geschmack der Zeit eine an die antiken Klassiker angelehnte Form gemeint war, in die Laínez seine Rede nicht bringen lassen wollte.<sup>31</sup> Das lässt darauf schließen, dass er gewandt im Latein der Scholastik, aber nicht des Humanismus war. Über Griechisch- oder Hebräischstudien des Laínez in Alcalá ist nichts bekannt. Sein langfristiges Interesse an der Heiligen Schrift<sup>32</sup> und den Kirchenvätern macht es plausibel, dass die bibelhumanistische Prägung der Universität Alcalá nicht spurlos an ihm vorübergegangen ist, und auch die enge Freundschaft und Zusammenarbeit mit Salmerón sprechen für zumindest Grundkenntnisse in den Alten Sprachen;<sup>33</sup> Studien des Laínez in diesen Bereichen lassen sich aber nicht nachweisen. Da er aus einer Familie von Neuchristen, das heißt getauften Juden stammte, hatte Laínez möglicherweise

<sup>29</sup> So *Pedro de Ribadeneira*, Vida del P. Maestro Diego Lainez: „Suelen los nuevos maestros, para dar gracias del grado que han recibido, hacer una oración en latín; y queriendo algunos de sus compañeros ayudarle en la que él había de hacer, para que fuese más elegante, nunca lo pudieron acabar con él, siendo entonces mozo de dieciocho años; porque decía que nunca Dios permitiese que él quisiese mostrar saber lo que no sabía.“ Hier und im Folgenden zitiert nach: *Pedro de Ribadeneira*, Historias de la Contrarreforma, herausgegeben von E. Rey, Madrid 1945, 460.

<sup>30</sup> Vgl. Ep. Salm. II, 734.

<sup>31</sup> Auch *Schurhammer*, 193, versteht unter der „eleganten“ eine „klassische“ Form. Es ist wahrscheinlich, dass Salmerón unter denjenigen war, die Laínez dieses Angebot machten, denn er beherrschte das klassische Latein ausgezeichnet und konnte die lateinischen Klassiker aus dem Gedächtnis zitieren: vgl. *Bangert*, 154.

<sup>32</sup> *De Ribadeneira*, Vida del P. Maestro Diego Laínez, 572, berichtet: „Estaba tan asido al estudio de las letras sagradas, que no se podía desasir de él sino con muy grande causa.“

<sup>33</sup> Etwa berichtet Polanco, wie Salmerón eine geistliche Schriftlesung begann und Laínez sie fortsetzte und umgekehrt: „Conciones, quas anno praecedenti [1552] P. Salmeron, de sermone Domini in monte, cum magna frequentia et fructu inchoaverat, prosecutus est post ejus discessum P. Laynez, et in eo vicem reddidisse videtur; nam et anno praecedenti [1552] P. Salmeron interpretationem cantici Benedictus, quam ad Concilium iturus P. Laynez inchoatam reliquerat [1551], in cathedrali templo prosecutus erat, ut auditoribus id ipsum desiderantibus satisfaceret; et utriusque doctrina mirum in modum Florentino populo probata fuit, et de utroque multa circumferebantur et ad aures Ducum perveniebant, et quidem cum insigni laude, ita ut, etiam post adventum Patris Laynez, de P. Salmerone retinendo agerent“ (*Polanco*, Chronicon III, Nr. 101, S. 59, zitiert nach: *MIGNON* Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia III. Madrid 1895). Zudem tauschten Salmerón und Laínez gewohnheitsmäßig Notizen aus (*de Ribadeneira*, Vida del P. Maestro Diego Laínez, 572) und arbeiteten etwa auf dem Konzil von Trient so eng zusammen, dass die Zuordnung ihrer Schriften nicht selten den Editoren bis heute Kopfzerbrechen bereitet, so etwa ein Traktat über die Residenzpflicht der Bischöfe, der von verschiedenen Gelehrten teils Laínez, teils Salmerón oder auch beiden zusammen zugeschrieben wird (vgl. *Bangert*, 282, Anm. 225). Zur engen Freundschaft und zu gemeinsamen Projekten von Laínez und Salmerón siehe auch *Ign. Epp.* I, 153.

auch auf Grund seines familiären Hintergrundes Zugang zum Hebräischen. Aber auch hierfür gibt es keine Belege.

Nicolás Bobadilla und Franz Xaver interessierten sich in Paris für das Studium der Alten Sprachen, wurden aber von Ignatius davon abgebracht. Nicolás Bobadilla, der zuvor in Alcalá und Valladolid studiert hatte, war eigens nach Paris gekommen, um bei den soeben vom französischen König eingesetzten humanistischen Professoren die Alten Sprachen zu hören, folgte dann aber dem Rat des Ignatius, lieber bei den Dominikanern und Franziskanern scholastische und positive Theologie zu hören.<sup>34</sup> Einen ähnlichen Rat scheint Ignatius auch Franz Xaver gegeben zu haben.<sup>35</sup> Seine Weisung verdankte sich nicht einer grundsätzlichen Ablehnung des Studiums der Alten Sprachen, sondern der Erkenntnis, dass nicht wenige Lehrer dieser Sprachen – unter anderem die königlichen Professoren – keine Theologen waren und mit häretischen Lehren sympathisierten.<sup>36</sup> Bobadilla brachte dieses Phänomen in seiner Autobiographie auf die prägnante Formel: „qui graecizabant, lutheranizabant“.<sup>37</sup> Dass es Ignatius um diese Problematik der Orthodoxie, nicht um die Alten Sprachen selbst ging, wird schon daran deutlich, dass Salmerón in Paris durchaus weiter Griechisch studierte, aber eben nicht bei den königlichen Professoren, sondern indem er sich von einem griechischkundigen Freund helfen ließ.<sup>38</sup> Dennoch dürfte Ignatius mit seinen Ratschlägen jene Gefährten, die noch keine Alten Sprachen beherrschten, als sie ihn kennenlernten, faktisch von deren Studium abgehalten haben.<sup>39</sup> Anders verhält es sich mit dem Studium der „positiven Theologie“, das Ignatius – zusammen mit dem der scholastischen Theologie – ausdrücklich empfahl. Gottfried Maron hat allerdings gezeigt, dass unter dem Sammelbegriff der „positiven Theologie“ nicht unbedingt immer das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter zu verstehen war, sondern auch Moraltheologie, Konzilsbeschlüsse und ganz allgemein Kirchenrecht.<sup>40</sup> Es ist daher schwer zu ergründen, was genau die Gefährten als „positive Theologie“ bei den Franziskanern und Dominikanern gehört haben: Allein das Studium der „positiven Theologie“ sagt noch nicht viel über ihre Kenntnis der Heiligen Schrift und der Kirchenväter aus. Salmerón, Laínez und Bobadilla studierten allerdings in Paris intensiv die Schrift und die Kirchenväter und fertigten sich umfangreiche Exzerpte

<sup>34</sup> Vgl. Nicolás Bobadilla, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 325.

<sup>35</sup> Vgl. Schurhammer, 161.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 159, Anm. 3.

<sup>37</sup> Bobadilla, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 324 f.

<sup>38</sup> Schurhammer, 242; Ep. Mixtae I, 36: „Un grande amigo del S<sup>or</sup> M<sup>tro</sup> Salmeron y de todas Vs. ms. vino en el mismo galeon. El nombre, aunque lo e oydo dezir, no lo tengo en memoria; el es buen griego, cuya doctrina en esta facultad fué por tiempo muy deseada del Señor M<sup>tro</sup> Salmeron.“

<sup>39</sup> Bobadilla stellt in seiner Autobiographie fest, er habe seinen Herzenswunsch, ein Kenner des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen zu werden, auf Grund der Verbindung solcher Studien mit dem Luthertum aufgegeben: *Ders.*, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 324 f.

<sup>40</sup> Vgl. Maron, 118.

an.<sup>41</sup> Salmerón hatte ein ausgezeichnetes Gedächtnis und konnte sowohl die Heilige Schrift als auch Werke der klassischen Autoren auswendig zitieren.<sup>42</sup> Dem Interesse der drei Gefährten Salmerón, Laínez und Bobadilla an der Heiligen Schrift entspricht auch ihre spätere pastorale Praxis: Sie erklärten immer wieder in geistlichen Schriftlesungen dem einfachen Volk die Bibel<sup>43</sup>, und in unterschiedlicher Weise schrieben sie auch über die Heilige Schrift<sup>44</sup>. Dabei dürfte es kein Zufall sein, dass es sich bei diesen Dreien gerade um jene Gefährten handelt, die an der humanistischen Hochburg Alcalá studiert und ihre humanistische Grundbildung bereits erhalten hatten, als sie in den Kreis der Gefährten um Ignatius eintraten. Sie haben ihre humanistischen Studien offenbar weiter vertieft. Von Simon Rodrigues, Franz Xaver und Peter Faber, die nur in Paris studiert haben und dort auch bald unter dem Einfluss Inígos standen, sind trotz der guten Griechischkenntnisse Fabers keine vergleichbaren Studien und Auslegungen der Heiligen Schrift überliefert. Der Kreis der ersten Jesuiten setzte sich also aus solchen Personen zusammen, die auf Grund ihrer Ausbildung in Alcalá humanistisch geprägt waren und diese Prägung auch im Umfeld des Ignatius bewahrten und kultivierten, sowie solchen, die eine derartige Prägung nicht oder nur begrenzt mitbrachten und – wohl angesichts der Skepsis des Ignatius gegenüber den in ihrer Orthodoxie zweifelhaften Lehrern der Alten Sprachen in Paris – dort auch nicht erwarben beziehungsweise (im Falle Fabers) zumindest nicht vertieften.

<sup>41</sup> Vgl. *Schurhammer*, 242–248.

<sup>42</sup> Ep. Salm. II, App. II, 37, 820 (*Bernadino Realino* an seinen Bruder): „Sapeva tutta la divina Scrittura a mente; ... Sapeva di umanità tanto.“

<sup>43</sup> Bobadilla hielt zum Beispiel 1552 in Neapel geistliche Lesungen über Jona, 1542 in Wien und 1550 und 1552 in Neapel über den Römerbrief; Salmerón 1549 in Belluno über den Epheserbrief; Laínez sprach 1549 in Neapel über den Römerbrief und 1551 über den Galaterbrief (vgl. *J. W. O'Malley*, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995, 127–134). Bei allen drei Gefährten sind dies nur Beispiele O'Malleys für die Beliebtheit der Paulusbriefe als Gegenstand geistlicher Schriftlesungen. Es wären noch zahlreiche weitere geistliche Schriftlesungen zu nennen, bei Salmerón beispielsweise 1550 in Verona zum Matthäusevangelium (Salm. Ep. App. V, 584; Pol. Chr. II, 69), 1551 in Neapel über den Galaterbrief (Pol. Chr. II, 167 f.), 1552 in Florenz über die Bergpredigt und das Benedictus (in Arbeitsteilung mit Laínez: Ep. Mixtae II, 729; Salm. Ep. I, 46, 114–116; Salm. Ep. I Praef. XIII; Pol. Chr. II, 514; III, 59; Salm. Ep. II App. III, 1, 826), 1560 in Neapel über den ersten Johannesbrief (Salm. Ep. II App. III, 1, 832).

<sup>44</sup> Salmerón verfasste einen sechzehnbandigen Kommentar zum gesamten Neuen Testament, der in mehreren Ausgaben im Druck vorliegt (Madrid 1598; Venedig 1601; Köln 1602 und 1612); Bobadilla nennt in seiner Autobiographie eine von ihm verfasste Schrift über die Paulusbriefe und die vier Evangelien sowie weitere fragmentarisch gebliebene Schriften über Bücher des Alten und Neuen Testaments, die er nicht mehr zu Ende führte, weil er die Exerzitien machte und die Gefährten ins Heilige Land aufbrechen wollten: *Bobadilla*, *Autobiographia*, 5: MIgn FN III, 325; Laínez verfasste eine kleine Schrift über die angemessene Hermeneutik zur Auslegung der Heiligen Schrift: *Jacobi Laínez Secundi Praepositi Generalis Societatis Iesu Disputationes Tridentinae* II, herausgegeben von *H. Grisar*, Regensburg 1886, 501–505.

## 2. Alfonso Salmerón – ein humanistischer Theologe nach dem Ideal des Erasmus?

Die umfassendste Bildung in den alten Sprachen treffen wir bei Alfonso Salmerón an; und sein Leben ist auch am stärksten von der mündlichen und schriftlichen Auslegung der Heiligen Schrift geprägt. Unter den ersten sieben Jesuiten kann er am ehesten als Humanist bezeichnet werden und dürfte deshalb unter ihnen auch die geeignetste Person für einen Vergleich mit Erasmus von Rotterdam sein, der im Folgenden angestellt werden soll.

### 2.1 Erasmus' humanistisches Ideal eines Theologen

Erasmus legt sein Ideal eines Theologen vor allem in zwei Schriften dar: 1516 stellte er seinem griechischen Neuen Testament unter anderem die *Methodus* voran, eine Kleinschrift, in der er dieses Ideal beschreibt; 1519 publizierte er mit der *Ratio seu compendium verae theologiae* eine wesentlich erweiterte Ausarbeitung der *Methodus*. Das hier nachgezeichnete Ideal beruht vor allem auf der *Methodus*.

Das Leben eines Theologen soll gemäß dem Ideal des Erasmus zuallererst der heiligen Lehre, mit der er sich beschäftigt, würdig sein: Sein Herz soll sich vom Schmutz des Lasters und vom Aufruhr der Begierden rein halten und frei und ruhig sein.<sup>45</sup> Dazu soll sich höchster Lerneifer gesellen<sup>46</sup>, frevelhafte Neugier dagegen soll der Theologe nicht haben<sup>47</sup>. Nicht die Fähigkeit zur scharfsinnigen Diskussion stellt für Erasmus einen wahren Fortschritt dar, sondern dass der Lernende sich von seiner theologischen Erkenntnis im Innersten wandeln lasse und in den Tugenden und der Frömmigkeit wachse.<sup>48</sup> Dies ist die erste Prämisse, von der aus Erasmus auf diejenigen Wissenschaften zu sprechen kommt, die dem Theologen in diesem Prozess helfen können. Hierbei nennt er zuallererst das Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, weil in ihnen die Heiligen Schriften überliefert sind. Dabei fordert er nicht, dass der Theologe zu einer wunderbaren Beredsamkeit in jenen Sprachen gelange, sondern zu einer mittelmäßigen Sprachbeherrschung (*mediocritas*), die genüge, um sich ein Urteil zu bilden.<sup>49</sup> Sprachkenntnis ist

<sup>45</sup> *Methodus*; ed. *Welzig*, Bd. 3, 40: „Et ut in praecipiendo minimum est negotii, ita in praestando plurimum: nempe ut ad hanc philosophiam non Stoicam aut Aristotelicam, sed plane caelestem animum afferamus ea dignum, hoc est non tantum purum ab omnibus vitiorum inquinamentis, verum etiam ab omni cupiditatum tumultu tranquillum ac requietum, quo expressius in nobis velut in amne placido aut speculo nitissimo reluceat aeternae illius veritatis imago.“ Der Ausgabe von *W. Welzig* (Ausgewählte Schriften. Acht Bände lateinisch und deutsch, Darmstadt 21990) sind im Folgenden alle lateinischen Erasmus-Zitate entnommen.

<sup>46</sup> *Methodus*, 40: „Adsit summus ardor discendi.“

<sup>47</sup> *Methodus*, 42 „Absit impia curiositas.“

<sup>48</sup> *Methodus*, 42: „Ita demum tibi videre profecisse, non si dispuetes acrius, sed si te senseris alterum fieri, minus elatum, minus iracundum, minus vitae cupidum, si cotidie vitii decedat aliquid, aliquid accrescat pietati.“

<sup>49</sup> *Methodus*, 42: „Iam quod ad eas attinet litteras, quarum adminiculo commodius ad haec

für ihn kein Selbstzweck, sondern Voraussetzung für das Studium der Schrift. Hierzu empfiehlt Erasmus außerdem ein profundes Studium der antiken Grammatik und Rhetorik.<sup>50</sup> Alle diese Studien sind ganz auf die Heilige Schrift hingeeordnet: Müsse man längere Zeit bei den profanen Wissenschaften verweilen, so solle man jene bevorzugen, die den Heiligen Schriften am nächsten verwandt sind.<sup>51</sup> Seine Begründung für das Studium der Rhetorik ist zudem, dass auch in der Schrift selbst rhetorische Mittel verwendet würden.<sup>52</sup> Hingegen warnt er davor, zu viel Lebenszeit mit weltlicher Philosophie zuzubringen, und führt gegen das Argument, dass man ohne diese Autoren kein Theologe sein könne, das Beispiel der Kirchenväter und der biblischen beziehungsweise urchristlichen Autoren ins Feld.<sup>53</sup> Zuallererst solle man das Evangelium und dann die apostolischen Briefe studieren, um alles andere darauf zu beziehen.<sup>54</sup> Der ideale Theologe müsse auch umsichtig den ganzen Lebenskreis Christi studieren und darüber nachsinnen.<sup>55</sup> An dieser Stelle bringt Erasmus ein für ihn typisches Thema ins Spiel: Christus habe Zeremonien verachtet und allein den Glauben betont.<sup>56</sup> Dies vertieft er aber – anders als in anderen Schriften – hier nicht, sondern fährt in der Beschreibung seines Bildungsideals fort. Der Theologe solle die verschiedenen Schriftsinne unterscheiden können, um die Schrift und die Kommentare dazu gut zu verstehen.<sup>57</sup> Er solle die Schrift gut zitieren können, nicht aus Zusammenfassungen, Predigten oder Sammlungen, sondern aus eigener Lektüre der Quellen.<sup>58</sup> Kontext, Abfassungszeit, Situation und Autor müssen für eine angemessene Auslegung berücksichtigt werden<sup>59</sup>, und man solle sich vor Vereinsseitigungen in der Interpretation hüten, etwa davor, die Kirche nur auf die Priester, und die Welt nur auf die christlichen Laien

---

pertingimus, prima cura debetur perdiscendis tribus linguis Latinae, Graecae, Hebraicae, quod constat omnem scripturam mysticam hisce proditam esse.“ [...] „Neque flagitamus, ut in his usque ad eloquentiae miraculum proveharis, satis est, si ad munditiam et elegantiam, hoc est mediocritatem aliquam progrediare, quod sufficiat ad iudicandum.“

<sup>50</sup> Methodus, 50: „Nec illud, opinor, inutile fuerit, si theologiae destinatus adolescens diligenter exerceatur in schematicis ac tropis grammaticorum rhetorumque...“

<sup>51</sup> Methodus, 52: „Quod si diutius immorandum sit profanis litteris, equidem id fieri malim in his, quae propius affines sint arcanis libris.“

<sup>52</sup> Vgl. Methodus, 52–54.

<sup>53</sup> Vgl. Methodus, 56.

<sup>54</sup> Methodus, 58: „Illud magis ad rem pertinuerit, ut tirunculo nostro Christi dogmata tradantur in summam redacta idque potissimum ex euangeliiis, mox apostolorum litteris, ut ubique certos habeat scopos, ad quos cetera conferat...“

<sup>55</sup> Methodus, 60: „Deinde admonendus, ut diligenter observet totum illum Christi circulum et orbem ...“

<sup>56</sup> Methodus, 60: „Et ut caerimonias ubique contemnit, ita fidem unice semper exigit.“

<sup>57</sup> Methodus, 60: „Iam non satis est circumspicere, quomodo iuxta sensum historicum, tropologicum, allegoricum, anagogicum diversis in rebus varie reluceat aeterna veritas, verum etiam in singulis horum qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio.“

<sup>58</sup> Methodus, 62: „Admonendus, ut apposite condiscat citare divinae scripturae testimonia, non e summulis aut contiunculis aut collectaneis nescio quibus iam sescenties aliunde alio commixtis ac refusis, sed ex ipsis fontibus ...“

<sup>59</sup> Methodus, 64: „Idque quo certius fiat, non sat habeat quattuor aut quinque decerpisse verba, circumspiciat, unde natum sit quod dicitur, a quo dicatur, cui dicatur, quo tempore, qua occasione, quibus verbis, quid praecesserit, quid consequatur.“

zu beschränken<sup>60</sup>. Der Exeget solle auch berücksichtigen, dass die Sprache der griechischen Autoren des Neuen Testaments besondere Eigenheiten wie Hebraismen aufweise.<sup>61</sup> Er solle eine Sammlung von Zitaten aus der Schrift nach Themen geordnet anlegen<sup>62</sup>, und auch Zitate aus den Kirchenvätern und heidnischen Autoren hinzufügen, die dazu von Nutzen sein könnten<sup>63</sup>. Diese Methode führt Erasmus auf Hieronymus zurück<sup>64</sup>; der Grundgedanke dabei ist, dass sich die Schriftstellen gegenseitig erklären – eine Methode, die auch Origenes und Augustinus angewandt hätten<sup>65</sup>. Der Theologe solle beständig meditierend in den Heiligen Schriften verweilen.<sup>66</sup> Er solle die Heiligen Bücher wörtlich auswendig lernen, zuerst jene des Neuen, dann diejenigen des Alten Testaments, die eine besondere Nähe zum Neuen Testament aufweisen, wie das Buch Jesaja.<sup>67</sup> Kommentare der Väter könne man heranziehen, aber sie seien nicht so wichtig wie die Schrift selbst. Im Grunde hätten auch die Väter nichts anderes getan, als was der Exeget heute tue: Schriftstellen miteinander zu vergleichen und dadurch die Schrift zu verstehen.<sup>68</sup> Es müsse also möglich sein, durch solche Arbeit zu jener Wahrheit zu gelangen, die die Väter auch gefunden hätten.<sup>69</sup> Andererseits, so Erasmus, solle die Arbeit der Alten den

<sup>60</sup> Methodus, 64: „Iam est occultius quidem, sed hoc ipso nocentius depravandi genus, cum abutentes divinae scripturae vocabulis ecclesiam interpretamur sacerdotes, mundum laicos Christianos ...“

<sup>61</sup> Methodus, 64: „Nam habet spiritus ille divinus suam quandam linguam et scriptores illi sacri, et cum Graece scribunt, multum referunt ex proprietate sermonis Hebraici. Atque hinc multis errandi ansa.“

<sup>62</sup> Methodus, 64: „Id est huiusmodi, ut locos aliquot theologicos aut tibi pares ipse aut ab alio quopiam traditos accipias, ad quos omnia quae legeris veluti in nidulos quosdam digeris, quo promptius sit, ubi videbitur quod voles depromere ...“

<sup>63</sup> Methodus, 66: „Quod si cui visum erit, poterit ex antiquis interpretibus, postremo ex ethnicorum item libris huc conferre, quod usui futurum existimarit.“

<sup>64</sup> Methodus, 66: „Hac usum fuisse ratione divum Hieronymum ex illius scriptis mihi propemodum videor animadvertere.“

<sup>65</sup> Methodus, 66: „Quandoquidem haec non Origeni tantum sed et Augustino optima ratio est interpretandi divinas litteras, si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustrem et mysticam scripturam mystica item scriptura exponat.“

<sup>66</sup> Methodus, 66: „Atque hisce iam rebus instructus iugi meditatione versetur in divinis litteris [...]“

<sup>67</sup> Methodus, 68: „Nec fuerit inconsultum divinos libros ad verbum ediscere, praesertim novi testamenti [...] deinde eos, qui ex veteri instrumento maxime cum novo consentiunt, velut Isaiaem.“

<sup>68</sup> Methodus, 68, 70: „Quin tu tuum ipsius pectus bibliothecam facito Christi, ex eo velut ex penuario deprome seu nova seu vetera, utcunque postulabit res. Longe vividius penetrant in animos auditorum, quae de tuo pectore ceu viva prodeunt quam quae ex aliorum farragine subleguntur. Roget aliquis: ‚Quid, num adeo facilem iudicas divinam scripturam, ut sine commentariis possit intelligi?‘ Quidni possit cognitis dogmatis et hac, qua dixi, collatione locorum adhibita? Alioqui quid aliud secuti sunt, qui primi in hanc commentarios ediderunt [...]?“

<sup>69</sup> Methodus, 70: „Quid vetet alios eodem pervenire, quo pervenerunt illi, si eadem ingrediantur via?“ Dies ist aber wohl nicht so zu verstehen, dass man auf die Väter auch verzichten könnte. Denn für Erasmus wie den Humanismus überhaupt wird eine Disziplin nicht nach abstrakten Prinzipien gelernt, sondern durch die Lektüre seiner besten Vertreter erarbeitet: P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, 195.

zeitgenössischen Exegeten einen Teil dieser Arbeit abnehmen.<sup>70</sup> Obwohl diese Gedanken den Eindruck machen, Erasmus gehe von einer klaren Verständlichkeit der Schrift (*perspicuitas scripturae*) aus, ist dies nur eingeschränkt der Fall. In *De libero arbitrio* setzt er sich deutlich von diesem Schriftverständnis Luthers ab.<sup>71</sup>

Erasmus rät dem Theologen, ausgewählte Kommentare der Väter zu Rate zu ziehen<sup>72</sup>, aber sie kritisch zu lesen, da auch diese Autoren fehlbare Menschen gewesen seien<sup>73</sup> und zudem unter ihrem Namen pseudepigraphische Schriften in Umlauf seien<sup>74</sup>. Neuere Autoren zu lesen, die doch nur (schlechte) Kompilationen der Vätertexte böten, hält Erasmus für Zeitverschwendung: Man lerne dabei viel, was man besser wieder *verlernen* solle.<sup>75</sup> Die scholastische Schultradition sieht er sehr kritisch; schaut man jedoch genauer hin, so wendet er sich nicht dagegen, dass sie *überhaupt* gelehrt, sondern nur dagegen, dass sie *anstelle* der Heiligen Schrift gelehrt werde. Brächte ein Theologe ausreichend Begabung mit, um die Schrift und die scholastische Lehre zu studieren, so solle er ruhig beides tun.<sup>76</sup> Erasmus fürchtet nur die Vernachlässigung der Heiligen Schrift zu Gunsten heidnischer Philosophie und scholastischer Spitzfindigkeiten.<sup>77</sup> Die richtige Wahl ist für ihn zum großen Teil eine Zeitfrage: „Was man bei den Syllogismen Zeit gespart hat, das kommt dem Gebet zugute.“<sup>78</sup> Der Schlusssatz der *Methodus* gibt das Ziel des theo-

<sup>70</sup> Methodus, 70: „Non quod velim id fieri, immo partem laboris adimat nobis veterum labor.“

<sup>71</sup> Erasmus betont in seiner Schrift „De libero arbitrio“ (Ia 9; ed. *Welzig*, Bd. 4, 14) gegenüber Luther, dass es in der Heiligen Schrift bestimmte unzugängliche Stellen gebe, in die Gott uns nicht tiefer eindringen lassen wolle, und bei denen wir desto mehr im Finstern tappten, als wir uns um ihre Erschließung bemühten, und sowohl die göttliche Weisheit als auch die Schwäche des menschlichen Geistes erkennen. Gewisse Dinge sollten wir nach seinem Willen so untersuchen, dass wir Gott selbst im mystischen Schweigen verehrten. Daher gebe es viele Stellen in der Heiligen Schrift, an denen zwar viele herumgedeutet hätten, niemand aber die Schwierigkeit gänzlich beseitigt habe. Erasmus traut dem Menschen durchaus zu, selbst die Schrift zu verstehen (Paraclesis, 14) und auszulegen (Methodus, 68, 70); er geht aber keineswegs davon aus, dass sie in allem klar sei oder sich immer selbst erkläre. Zudem kritisiert er ihre Auslegung nach einer bereits vorgefassten Meinung, bei der die Lektüre nur als Waffe dient (De libero arbitrio Ia 4; ed. *Welzig*, 6), und warnt auch davor, sie gegen den Konsens der gesamten kirchlichen Zeugnisse auszulegen (De libero arbitrio I b 1–2; ed. *Welzig* 20–24).

<sup>72</sup> Methodus, 70: „Adiuvemur illorum commentariis, dum modo primum ex his deligamus optimos ...“

<sup>73</sup> Methodus, 70: „... deinde ut hos ipsos cum delectu iudicioque legat. Homines erant, quaedam ignorabant, in nonnullis halucinati sunt.“

<sup>74</sup> Methodus, 70: „Praeterea vix quisquam est horum, cuius falso titulo non circumferantur permulta ...“

<sup>75</sup> Methodus, 70: „Quorsum enim attinet in hisce neotericis coacervatoribus verius quam interpretibus bonas horas haud bene collocare? In quibus primum quam multa sunt, quae tibi postea sint maiore negotio dediscenda.“

<sup>76</sup> Methodus, 74: „Quod si cui tanta sit ingenii vis, ut utrumque studiorum genus complecti possit, eat, eat, quo illum sua virtus vocat, eat pede fausto.“

<sup>77</sup> Methodus, 54: „Non quod damnem ea studia, quae nunc videmus in publicis scholis solemnia, modo vere tractentur neque sola tamen. Complectantur et illa pauci, quos aequus amavit Iuppiter, ut verbis utar Vergilianis, nos plebeium institutum theologum. Tametsi ut ingenue quod sentio dicam, mihi parum tutum videtur ad theologiam destinato in profanis studiis, praesertim alienioribus consensescere.“

<sup>78</sup> Methodus, 76: „Quod diminutum erit in syllogismis, id pensabit oratio.“

gischen Wissenserwerbs an: „Ein überaus großer Gelehrter ist derjenige, der lauter Christus lehrt.“<sup>79</sup>

Konzilien, Traditionen der Kirche und Kirchenrecht legt Erasmus seinem Theologen in der *Methodus* stillschweigend *nicht* ans Herz. Sie scheinen ihm für die Ausbildung des Theologen zunächst nicht wichtig zu sein. Dies bedeutet aber nicht, dass er der Ansicht wäre, sie spielten für die Theologie überhaupt keine Rolle. Deutlich wird dies in seinen Schriften an Stellen, wo er jene Autoritäten verteidigt. In seiner Schrift über den freien Willen merkt er kritisch an, Luther lege gegen die Entscheidungen *aller* Kirchenlehrer, Universitäten, Konzilien und Päpste Berufung ein. Er nehme die Autorität keines Autors an, möge er auch noch so anerkannt sein.<sup>80</sup> Noch deutlicher wird Erasmus bei der Darstellung seiner eigenen Position: Er sei leicht geneigt zur Skepsis, wo immer es durch die unverletzliche Autorität der Heiligen Schrift und die Entscheidungen der Kirche erlaubt sei, denen er seine Überzeugung überall gerne unterwerfe, ob er nun verstehe, was sie vorschreibe, oder nicht.<sup>81</sup> Gegen Luther betont Erasmus jene Quellen, die in der *Methodus* keine Rolle spielen. Auf das Feld der Argumentation ausschließlich mit der Schrift begibt er sich nach eigener Aussage allein deshalb, weil er weiß, dass Luther nur so überzeugt werden kann.<sup>82</sup> Andererseits hofft er, durch dieses Vorgehen Luther in der Frage nach dem freien Willen zur Anerkennung der Autorität der Väter, der scholastischen Autoren, der Universitäten, Konzilien und Päpste zu bringen.<sup>83</sup> Diese Quellen spielen also für die Wahrheitsfindung

<sup>79</sup> *Methodus*, 76 „Abunde magnus doctor est, qui pure docet Christum.“

<sup>80</sup> „Certe Lutherum ipsum non arbitror indigne laturum, sicubi quis ab ipso dissentiat, cum ipse sibi permittat non solum ab omnium ecclesiae doctorum, verum etiam ab omnium gymnasiorum, conciliorum, pontificum decretis appellare...“ (*Erasmus*, De libero arbitrio Ia 2; ed. *Welzig*, 4). „Iam quando Lutherus non recipit auctoritatem ullius scriptoris quantumvis approbati...“ (ebd. Ib 1; ed. *Welzig*, 20). Zur theologischen Bedeutung der Konzilien für Erasmus siehe: *H.-J. Sieben*, Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil, in: *ThPh* 86 (2011) 38–72.

<sup>81</sup> „Et adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicumque per divinarum scripturarum inviolabilem auctoritatem et ecclesiae decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto, sive assequor, quod praescribit, sive non assequor“ (*Erasmus*, De libero arbitrio Ia 4; ed. *Welzig*, 6). Die Formulierung steht in erstaunlicher Nähe zur 13. Regel zum Fühlen mit der Kirche im Exerzitienbuch, insofern Erasmus der Kirche auch dann noch das entscheidende Urteil überlässt, wenn er es nicht versteht, seinen Verstand also unter die kirchliche Lehrentscheidung und nicht über sie stellt: *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, in: *Knauer*, Gründungstexte, 266 f. Die Nähe ist deshalb besonders erstaunlich, weil Regel 13 von Ignatius *gegen* einen anderen Satz des Erasmus formuliert wurde; siehe dazu *Schurhammer*, 122. Hier zeigt sich, dass man aus einer einzigen Formulierung nur schwer die wahre Einstellung des Erasmus erschließen kann. Wie er sich jeweils darstellt, hängt nicht unwesentlich vom Adressaten und vom Charakter der Schrift ab.

<sup>82</sup> *Erasmus*, De libero arbitrio Ib 1; ed. *Welzig*, 20: „Iam quando Lutherus non recipit auctoritatem ullius scriptoris quantumvis approbati, sed tantum audit scripturas canonicas, sanequam libens amplectar hoc laboris compendium.“

<sup>83</sup> *Ders.*, De libero arbitrio Ib 2; ed. *Welzig*, 22: „Et tamen illud interim lectorem admonitum velim, si scripturae divinae testimoniis ac solidis rationibus videbimur cum Luthero paria facere, ut tum denique sibi ponat ob oculos tam numerosam seriem eruditissimorum virorum, quos in hunc usque diem tot saeculorum consensus approbavit, quorum plerosque praeter admirabilem sacrarum literarum peritiam vitae quoque pietas commendat...“

bei Erasmus durchaus eine wichtige Rolle, besonders, wenn sich in ihnen ein Konsens abzeichnet.<sup>84</sup>

## 2.2 *Alfonso Salmerón als Humanist*

Salmerón fordert wie Erasmus von einem Exegeten eine angemessene spirituelle und moralische Disposition. Zuallererst müsse er einen herausragenden Glauben haben, da er nichts verstehen würde, wenn er nicht glaubte.<sup>85</sup> Salmerón spezifiziert dies dahingehend, dass der Exeget den *rechten* Glauben haben müsse – Heiden, Juden und Häretiker nimmt er davon aus.<sup>86</sup> Desgleichen könne aber auch der Christ die Schrift nicht verstehen, wenn er fleischlich gesinnt sei, besonders dann nicht, wenn er dem Stolz und der Heuchelei anhänge.<sup>87</sup> Wo Demut sei, da sei die Weisheit, denn Christus habe sie den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber offenbart.<sup>88</sup> Der Exeget müsse gläubig, demütig, nüchtern und mäßig sein, um die göttlichen Geheimnisse erfassen zu können.<sup>89</sup> Hinzu kommen Liebe und Erbarmen gegenüber dem Nächsten: Denn leichter vermöge die Liebe dort einzutreten, wo der Verstand nicht hineinzugehen vermöge.<sup>90</sup> Der Exeget müsse sich in guten Werken üben, denn vieles in den Heiligen Schriften lasse sich überhaupt nur verstehen, wenn man es auch praktisch umsetze.<sup>91</sup> Salmerón zitiert Athanasius: „Ohne ein reines Herz und die Nachahmung der Heiligen versteht niemand die heiligen Worte.“<sup>92</sup> Und mit einem Zitat des Hieronymus warnt er vor eitler Weisheit der Philosophen und irdischen Reichtümern, die Glauben

<sup>84</sup> Die Argumentation mit der *auctoritas patrum* ist trotz dieser Kritik des Erasmus an Luther keineswegs ein katholisches Spezifikum, sondern wurde entsprechend der bibelhumanistischen Wertschätzung der Väter auch in den verschiedenen Strömungen der Reformation als wichtiges Kriterium für die Wahrheitsfindung angesehen. Siehe dazu: *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Century*, herausgegeben von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt, Mainz 1993; *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, herausgegeben von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt, Mainz 1998; *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, herausgegeben von I. Backus, 2 Bde., Leiden 1997.

<sup>85</sup> Alfonso Salmerón, *Commentarii in Evangelicam Historiam I*, Prol. I, 7 f.: „Debent enim in primis fide eminere, iuxta illud: *Nisi credideritis, non intelligetis*.“ Kursivierung hier und im Folgenden im digitalisierten Druck der *Commentarii*.

<sup>86</sup> Ebd.: „Proinde Iudaeus, vel Gentilis, vel Haereticus reiiciendus est ab hac lectione.“

<sup>87</sup> Ebd.: „... deinde Christianus omnīs, qui carnem, & sanguinem sectatur, arcendus est, maximè verò superbus, & hypocrite ...“

<sup>88</sup> Ebd.: „*Nam ubi est humilitas, ibi & sapientia*: absconditque haec Christus sapientibus, & prudentibus, & revelat parvulis.“

<sup>89</sup> Ebd.: „Praeter fidem etiam, & humilitatem, requirit sobrietatem, & temperantiam, iuxta illud Isaiae: *Quem docebit scientiam? & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, avulsos ab uberibus*. Qui enim carnis fraenant cupiditates, ac moderantur, illi vocantur ablactati, aptique sunt discipuli ad Divina mysteria percipienda.“

<sup>90</sup> Ebd.: „Ad haec, opus est charitate erga Deum, pietateque adversus proximum: nam plerunque intrat amor, quò non potest ingredi intellectus.“

<sup>91</sup> Ebd.: „Debet praeterea adesse auditori bonorum operum studium: nam multa sunt in Divinis libris, quae nisi in praxim deducantur, aut nihil, aut vix intelliguntur.“

<sup>92</sup> Ebd.: „*Nam sine pura mente, & Sanctorum imitatione, nemo comprehenderit Sanctorum verba*.“ Ob es sich dabei um ein echtes Zitat aus dem Werk des Athanasius handelt, ist nicht

und Verständnis der Schrift beeinträchtigen können.<sup>93</sup> Ganz wie bei Erasmus ist bei Salmerón also die erste Prämisse für das Schriftstudium ein Leben, das der Heiligkeit der Schrift entspricht. Ohne ein solches Leben gibt es für Salmerón keine rechte Erkenntnis. Für das Schriftstudium bedürfte es außerdem der Beharrlichkeit, weil sich mit jeder Erkenntnis neue Fragen und Zweifel auf tun, da Gott unendlich groß und die Schrift unerschöpflich sei.<sup>94</sup> Neugier, die in der Wissenschaft eitle Ehre und schöne Worte, nicht aber die Wahrheit suche, lasse den Menschen dagegen in der Weisheit der Welt einhergehen wie ein Rind, hindere ihn auf dem Weg zum Heil und mache ihn zum Sklaven.<sup>95</sup>

Die Meditation über das Leben Jesu Christi von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt stellt den Hauptbestand der Geistlichen Übungen des Heiligen Ignatius dar.<sup>96</sup> Salmerón absolvierte sie 1534 unter dessen persönlicher Leitung.<sup>97</sup> Später bemerkte Ignatius, nach Faber könne Salmerón am besten die Exerzitien begleiten,<sup>98</sup> was auf eine große Vertrautheit seinerseits mit den Übungen und ihrer Methode der Schriftmeditation schließen lässt. Als Salmerón gegen Ende seines Lebens seinen Kommentar zu den Evangelien in zwölf Bänden schrieb – die *Commentarii in Evangelicam Historiam* –,<sup>99</sup> folgte er bei der Einteilung dieser Bände nicht dem Fließtext der einzelnen Evangelien, sondern den Ereignissen im Leben Jesu. Dies zeigt, wie intensiv sich Salmerón mit dem Leben Jesu beschäftigt hat, und dass er dies eben nicht

---

sicher; da bis heute keine kritische Edition der „*Commentarii*“ vorliegt, steht die Überprüfung des Zitates noch aus.

<sup>93</sup> Ebd.: „Et Hieronymus in cap. 3. Ioniae rectè admonet: Sicut Rex Ninive praedicationem ultimus audivit, ita Reges huius mundi, id est Philosophos praedicationem Christi ultimos audire, & deposito fulgore eloquentiae, & ornamentis ac decore verborum, simplicitati & rusticitati tradere, & destruere quod ante praedicarant. Et infra: Difficilè homines potentes, & nobiles, & divites; & multò his difficilìus eloquentes, credunt Deo: obcaecatur enim mens eorum divitiis, & opibus, atque luxuria, & circumdati vitiis, non possunt videre virtutes: simplicit autemque Scripturae sanctae non ex maiestate sensuum, sed verborum iudicant utilitate.“

<sup>94</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam* I, Prol. II, 15: „Cum enim intellectus, apprehensa Dei perfectione, et magnitudine, putaverit se omnia quae Dei sunt, apprehendisse, et ad quietem aliquam pervenisse, tunc iterum laborandum est, et danda illi opera, perinde ac si nihil novisset: quod quidem ipsa experientia plus satis docet. Quo enim quis maiores in Scripturis fecerit progressus, ac doctior evaserit, eo maioribus quaestionum difficultatibus, et densioribus dubitationum angustiis implicabitur, ut quietem intellectus invenire non valeat, quod oritur ex incomprehensa Dei maiestate, et ex sensuum Scripturae infinitate.“

<sup>95</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam* VII, Tract. XXIII, 136: „Curiositas etiam per quinque sensus internos & externos, tardos, & crassos, quasi boves, scientiam mundi mendicans, & à caelo impediens rectè in emente quinque iuga boum designatur. Huius curiositatis servi sunt, qui quaerunt tantum verba pulchra, etsi non vera, vel qui falsa, & lasciva; vel qui tantùm subtilia, & supra se posita sectantur, vel qui rursus bona quidem quaerunt sed in hunc finem tantùm ut sciant, vel ut lucrentur, vel ut gloriantur vanè in scientia parta, vel denique ut vitam alienam scrutentur.“

<sup>96</sup> Siehe unter anderem *Ignatius von Loyola*, *Geistliche Übungen*, 261–312, in: *Knauer*, *Gründungstexte*, 214–243.

<sup>97</sup> Vgl. *Bangert*, 156.

<sup>98</sup> „Hablando [Ignacio] de los ejercicios dicia que de los que conocia en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón“ (*MIGN FN I*, 658).

<sup>99</sup> Siehe weiter oben Anm. 44. Salmeróns Kommentar umfasst zwölf Bände zu den Evangelien und vier zur Apostelgeschichte, den neutestamentlichen Briefen und der Apokalypse.

aus der Perspektive der vier einzelnen kanonischen Evangelien tat, sondern sich am Lebensweg Jesu orientierte und dabei aus allen Evangelien schöpfte, womit zugleich die Perspektive der Exerzitien dargestellt wird. So dürfte er das Ideal des Erasmus, ein Theologe solle den Lebenskreis Christi intensiv studieren und darüber nachsinnen, in herausragender Weise erfüllt haben.

Hinsichtlich der Vorstellung, Christus habe äußere Zeremonien abgelehnt und dagegen ausschließlich den Glauben betont, hätte Erasmus bei Salmerón dagegen keine Zustimmung gefunden. Salmerón betont zwar in seinem Kommentar zum Römerbrief die Bedeutung des Glaubens, aber nicht im Gegensatz zu Werken und Zeremonien, sondern gerade im Zusammenhang mit ihnen. Es gibt nach seiner Ansicht keine Erlösung und keine Versöhnung ohne den Glauben.<sup>100</sup> Zum Glauben gehören aber auch die guten Vorsätze im Herzen des sündigen Menschen, und diese schließen unter anderem ein, die zum Heil notwendigen Sakramente zu empfangen. Nur in diesem Sinne lässt sich davon sprechen, dass wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden. Innere Disposition im Glauben und äußerer Vollzug – zum Beispiel in der Feier der Sakramente – sind für Salmerón untrennbar miteinander verbunden.<sup>101</sup> Doch nicht nur den Sakramenten, sondern auch scheinbar kleinen frommen Gesten wie dem Anzünden von Kerzen in den Kirchen, für die Erasmus nur Spott übrig hat, bringt Salmerón große Wertschätzung entgegen. Erasmus schreibt etwa im *Lob der Torheit*: „Wie viele sieht man der jungfräulichen Mutter Gottes ein Kerzchen aufstecken, und zwar am hellen Tage, wo das gar keinen Zweck hat!“<sup>102</sup> Dagegen beschreibt Salmerón zum Beispiel sehr wertschätzend den Brauch, an Lichtmess Kerzen zu tragen.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Alfonso Salmerón, *Commentarii in Epistolas beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. XXVII, 374*: „Addit, *Per fidem*. Quia vana esset redemptio, et propitiatio, nisi nobis per fidem eam ratam habentibus applicaretur.“

<sup>101</sup> Alfonso Salmerón, *Commentarii in Epistolas beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. XXVI, 369*: „Et ita accipienda est fides cum aliis omnibus bonis motibus, quos in pectore peccatoris gignere solet: sive erga Deum, et mediatorem, erga quem fide, et fiducia erigimur; sive contra peccatum poenitentia, et detestatione, sive in futurum, concipiendo spem novae vitae, et votum parendi mandatis Dei, praesertim vero suscipiendi Sacramenta ad salutem necessaria. Haec autem omnia cum a fide profisciantur, et excitentur, recte fides appellari possunt. Et in hoc sensu admitti posset illa locutio, quod per solam fidem iustificamur, id est, ad iustitiam accipiendam, quae gratia, sive charitas est, idonee, et efficaciter disponimur: non quidem, ut iusti esse possimus per fidem, quae viva non est; sed quod per has veluti dispositiones ad ipsam iustitiam, sive charitatem perveniamus.“

<sup>102</sup> „Quanta turba eorum, Deiparae Virgini cereolum affigunt, idque meridie, cum nihil est opus?“: Μωρίας Εγκόμιον sive laus stultitiae 47 (ed. Welzig, Bd. 2, 110; übersetzt von A. Hartmann und W. Schmidt-Dengler).

<sup>103</sup> Alfonso Salmerón, *Commentarii in Evangelicam Historiam Tom. III, Tract. XLI, 381*: „Et sicut non fuit bonum hominem esse solum, ita apparere vacuum, et solitarium sine dilecto socio, haud convenit. Debent deinde gestare candelas igna sacerdotali benedictione sacro accensas: quoniam opera nostra in fervore agenda sunt, et in desiderio spiritus, ut sint lucernae ardentis in manibus nostris, ne evomat nos de ore suo ut tepidos. Ignis vero, quem Pater sanctificavit, et misit in hunc mundum: et cui benedicuntur in Ecclesiis, Christus est, qui dixit: Ignem veni mittere in terram: Et quid volo, nisi ut accendatur? Hodie vero de Christo Simeon ille venerabilis cecinit: Lumen ad revelationem Gentium. Porro mater Messiae, virgo est prudens lampadem gestans accensa fidei de Christo, qui ignis, et lumen est. Hoc ergo igne accendendae

Salmerón ist mit der Heiligen Schrift zweifellos vertraut und kennt sie aus eigener Lektüre, die ihm seine bereits früh im Leben erworbene Kenntnis der Alten Sprachen ermöglichte. Ganz im Sinne des Erasmus verwendet er häufig den griechischen und hebräischen, gelegentlich sogar den syrischen Urtext. Hebraismen im griechischen Schrifttext nimmt er aufmerksam wahr und lässt sich nicht zu den von Erasmus gefürchteten Fehlurteilen hinreißen. Dabei scheut er sich auch nicht, Auslegungen der Väter auf Grund seiner sprachlichen Erkenntnisse höflich, aber bestimmt zu korrigieren.<sup>104</sup> Überhaupt zitiert Salmerón zwar sehr umfassend die Väter, nicht jedoch ohne kritische Abwägung. Sie sind für ihn keineswegs unanfechtbare Autoritäten; andererseits erachtet er wie Erasmus ihren Konsens als Indiz für die Wahrheit einer Auslegung. Pagane antike und mittelalterliche Autoren zitiert er gelegentlich, aber nicht so häufig wie die Kirchenväter. Selbst jüdische Autoren scheint er gelegentlich zu rezipieren.<sup>105</sup> Konzilsentscheidungen spielen für ihn eine wichtige und normgebende Rolle, besonders die Entscheidungen des gerade zurückliegenden Konzils von Trient, an dem er selbst teilgenommen hatte.<sup>106</sup> Seine und des Laínez' Reden auf dem Konzil zeichneten sich vor allem durch ihre vielen Väterzitate aus.<sup>107</sup>

Salmeróns Reden und Schriftauslegungen zeigen, dass er problemlos Zugriff auf Schrift- und Väterzitate nehmen konnte – sei es in seinem leistungsfähigen Gedächtnis oder mit Hilfe von Aufzeichnungen –, und dass er nicht nur einzelne Sätze auswendig wusste, sondern den jeweiligen Zusammenhang erinnerte, in denen er sie gelesen hatte. Wahrscheinlicher als ein Rückgriff auf Aufzeichnungen ist, dass er viele Zitate im Gedächtnis bewahrte, denn er konnte stets bei auftauchenden Fragen eine ganze Reihe von Väterzitaten für seine Ansicht anführen.<sup>108</sup> So oder so erfüllte er herausragend das Ideal des Erasmus, die eigene Brust zur Bibliothek Christi zu machen<sup>109</sup>, indem man große Teile der Schrift auswendig kennt, so dass man nach Bedarf Altes und Neues daraus hervorholen kann (vgl. Mt 13,52).

---

sunt candelae nostrae, non igne alieno, idest, concupiscentia mundi: quo igne thurificantes filii Aaron, perierunt.“

<sup>104</sup> Zum Beispiel: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. XXIII, 362*: „Illud dumtaxat adverte, quod dicitur, Usque ad unam, Augustinum magis pie, et Catholice exposuisse, excludendo Christum, quam solide. Est enim Hebraismus, pro eo quod est, ne unus quidem, Graece ἕως ἑνός.“

<sup>105</sup> Einen Rabbi, beispielsweise: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam Tom. I, Prol. XLIII, 525; ders.*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom I, Lib. II, Disp. XXIII, 361*.

<sup>106</sup> Salmerón integrierte in seinen Kommentar sowohl eigene Aufzeichnungen zu den Themen des Konzils als auch solche seiner Gefährten, vor allem des Laínez: *H.-J. Sieben*, Ein Traktat des Jesuiten Salmeron über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils, in: *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, herausgegeben von W. Brandmüller/H. Immenkötter/E. Iserlob, Paderborn 1988, 279–312, hier 286, 302, 311.

<sup>107</sup> Vgl. *Schurhammer*, 244, Anm. 1.

<sup>108</sup> Vgl. *Schurhammer*, 244.

<sup>109</sup> Siehe Anm. 68.

Wiewohl die Schrift für Salmerón die grundlegendste Autorität darstellt, ist dies doch nicht im Sinne des lutherischen *sola scriptura*-Prinzips zu verstehen, sondern ähnelt eher der Position des Erasmus, der zwar immer zuerst nach den Quellen fragt, nicht aber die Schrift zur einzigen Wahrheitsinstanz erhebt.<sup>110</sup> Auch eine Klarheit der Schrift im Sinne der Reformatoren aus sich selbst heraus weist Salmerón zurück, indem er auf die widersprüchlichen Interpretationen von Abendmahl und Rechtfertigung unter den verschiedenen Reformatoren verweist.<sup>111</sup> Zudem macht er darauf aufmerksam, dass bereits die Schrift selbst ihre Unklarheit belege, bezeichnet doch der Autor des zweiten Petrusbriefs Stellen in den Paulusbriefen als dunkel.<sup>112</sup>

Gelegentlich wägt Salmerón die verschiedenen Lesarten griechischer und lateinischer Handschriften textkritisch gegeneinander ab.<sup>113</sup> Er geht in seinen Kommentaren immer wieder auf Einleitungsfragen ein und diskutiert sogar Fragen der Pseudepigraphie.<sup>114</sup> Die verschiedenen Schriftsinne sind ihm vertraut<sup>115</sup>, und er bringt ihnen Wertschätzung entgegen. Selbst von der Kabbala weiß er, sieht sie aber sehr kritisch:

<sup>110</sup> Siehe weiter oben Anm. 71.

<sup>111</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam* Tom. I, Prolog. II, 16: „Si plana sunt Prophetica, et Evangelica atque Apostolica volumina, cur unum et idem verbum neque illud quidem obscurum ut est illud: Hoc est corpus meum, aliter Lutherus, aliter Zwinglius, et aliter Calvinus interpretantur? Cur sexdecim, atque illas quidem diversas opiniones de fidei iustificatione confingunt.“

<sup>112</sup> Vgl. *Alfonso Salmerón*, *Lib I, Disp II: De difficultate et obscuritate Paulinae doctrinae*; 2 Pt 3, 16.

<sup>113</sup> Zum Beispiel: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXV, 364: „Primo igitur proponit negativam propositionem, quam etsi Chrysostomus suppresserit in codice suo, non est propterea redundans, aut superflua iudicanda, quia Graci codices, et Origenes, et omnes Latini illam ultra ullum dubium habent“; *ders.*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXVI, 371: „Deinde nomen gloriae fere universi codices Graeci, et Latini habent, et ita legunt Origenes, Ambrosius, Cyrillus, et reliqui. Quidam tamen ex Patribus interdum legerunt, gratia, ut Chromatius in Dissertatione in cap. 5. et 6. Matthaei, et Hieronymus lib. 6. in Esaiam prope finem, apud quos non est error textus illorum, quod positum sit gratia, pro gloria: quia alioqui citatio illorum non esset ad propositum: sicut et Augustinus lib. 1. De peccato merit. et remiss. cap. 27. ante dimidium. Verum isti Patres magis produserunt sensum Apostoli, quam verba. Unde plerique gloriam interpretantur pro gratia: quae per metonymiam dicitur gloria, quia facit ut a nobis Deus glorificentur. Hinc Sedulius: Gloria Dei, inquit, id est gratia. Et Glossa ordin. Gloria, inquit, id est indulgentia, et venia peccatorum: per quam Deus exaltatur, ut tradunt Ambrosius, et Augustinus. Deinde secundum Cyrillum lib. De recta fide, per gloriam intelligitur Christus, qui est gloria Patris, et medicus noster, de quo subdit: Iustificati gratis per gratiam ipsius. Tertio, potest accipi pro gloria Dei iustitia, quae a solo Deo est, de qua: Gloriam quae a solo Deo est, non quaeritis? et contra de iustitia humana dicitur quod habet gloriam Abraham, sed non apud Deum: et hic est sensus Theophylacti, et Chrysostomi: ut gloria Dei sit illa, quam pro vita iuste acta Deus reponit. Denique ut uno verbo totam rem absolvamus, omnes hi sensus, eodem videntur recidere, id est in gratiam Christi, quae gloria quaedam inchoata est, sicut gloria, gratia consummata.“

<sup>114</sup> Zum Beispiel: *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam*, Tom. XII, Tract. III, 8: „De solida huius libri auctoritate, ac de nothis & pseudepigraphis voluminibus, quae Actus Apostolorum falso inscribuntur.“

<sup>115</sup> Beispielsweise legt er in seinem Kommentar zu Röm 1,18 das Gleichnis von den Talenten allegorisch aus. Fünf Talente für die Christen: fünf äußere Sinne und Seitenwunden. Zwei Talente für die Juden: Gesetz der Natur und das äußere Gesetz des Mose. Ein Talent für die

Keine andere Weise der Auslegung des Alten Testaments billige ich als jene, die Christus im Evangelium und der Apostel in seinen Briefen zu erkennen gibt; denn besonders die Kabbala sündigt offensichtlich viel im Verkehren der Buchstaben und Silben, und in der Annahme ganzer Wörter für Buchstaben, welche mit demselben Anfang beginnen. Oder sie wandelt Buchstaben in Zahlen und setzt entsprechend den größeren oder kleineren Zahlen die einen Lesarten anstelle der anderen: Das ist eine völlig lächerliche Sache und von einem Gelehrten keinesfalls zu akzeptieren.<sup>116</sup>

Salmerón bevorzugt insgesamt den Literalsinn, und zwar auch bei der Auslegung des Alten Testaments. Erasmus' gelegentlich durchscheinende Geringschätzung des Literalsinns besonders bei moralisch bedenklichen Stellen des Alten Testaments<sup>117</sup> teilt er nicht. Er sieht Altes und Neues Testament in großer Einheit. Diese Einheit gehe bereits aus der Exegese Christi und der Apostel hervor. Christus und die Apostel hätten etwa Schriftbeweise überhaupt nicht nötig gehabt, aber die Apostel hätten dennoch Schriftbeweise angewendet und seien darin dem Vorbild Christi gefolgt. Christus selbst aber habe mit seiner Schriftauslegung die Einheit zwischen den beiden Testaments zeigen wollen.<sup>118</sup>

Durchaus vergleichbar mit Erasmus ist Salmeróns Überzeugung von der Berufung aller Christen zur Heiligkeit, nicht nur der Priester und Ordensleute. Etwa versteht er das ἐλάβομεν in den Worten des Paulus in Röm 1,5 „... von ihm haben wir Gnade und Apostelamt empfangen ...“ (δὲ οὐ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν) so, dass hier alle Christen gemeint sind.<sup>119</sup> In seinem Kommentar zum Brief an die Römer findet er auf Grund dieser Überzeugung

---

Heiden: natürliche Erkenntnis Gottes (*Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XII, 320).

<sup>116</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XX, 353: „Nec ego aliam rationem interpretandi veteres Scripturas probo, quam eam, quam Christus in Evangelio, et Apostolus in suis epistolis nobis aperuerunt: praesertim cum Cabala multa aperte peccet in invertendis literis, et syllabis, et in accipiendis integris dictionibus pro literis, quae ab eodem elemento incipiunt, vel ex literis numeros conficit, et iuxta numerum maiorem, vel minorem alteras lectiones pro alteris ponit: quod est mere ridiculum, et a docto viro minime acceptandum ...“

<sup>117</sup> „Proinde ubique contempta carne scripturae, maxime veteris testamenti, spiritus mysticum rimari conveniet“ (*Enchiridion militis christiani*; ed. *Welzig*, Bd. 1, 192). – Erasmus tritt zwar an anderer Stelle durchaus maßvoller für die Allegorese ein: *Walter*, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik*, 248. Sein Verständnis der Allegorese beruht aber auf einem aus der Lektüre des Origenes gewonnenen platonisierenden Wirklichkeitsverständnis, auf Grund dessen er Buchstabe und Geist in Spannung zueinander sieht: *Walter*, 210.

<sup>118</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. XXIII, 361: „Etsi enim Apostolis non esset opus Scripturis sua dicta comprobare, sicut nec Deo, cuius sunt organa: utuntur tamen illis exemplo Christi, qui id fecit, et ad elucidandam utriusque legis consonantiam apud populum illum, qui praeter legem suam nihil recipiebat.“

<sup>119</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli* Tom. I, Lib. II, Disp. VII, 295: „Et accepimus, ait, in plurali: quo verbo omnes Christianos comprehendit; ne se singularem in eo reddat, quod erat omnibus commune. Nam gratiam omnes Christiani acceperant; et Apostolatam simul cum aliis Apostolis acceperat, imo cum omnibus Christi professoribus: quia omnes dicuntur recipere gratias gratis datas in populi Christiani commoditatem, et utilitatem collatas: ut claves, Sacerdotium, Episcopatum, apostolatam, et reliqua Spiritus sancti charismata: quia unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem, ut ipse alio loco testatur. Ob hanc causam (!) dicitur: *Fecisti nos Deo nostro regnum et Sacerdotes*.“

sogar deutliche, ja fast scharfe Worte. Er bezieht die Worte des Paulus „Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden?“ (Röm 3,29) auf seine Zeitgenossen und schreibt:

In jener Zurückweisung des Paulus begreifen wir, dass er stillschweigend alle widerlegt, die, von einem gewissen Eifer ihrer Frömmigkeit geführt, meinen, Ort des Heiles sei nirgendwo sonst, als für sie in ihrer Frömmigkeit: wie dies Priester gegenüber den Laien, Ordensleute gegenüber denen, die keine Ordensleute sind, Einsiedler gegenüber den in Gemeinschaft lebenden Mönchen und Aktive gegenüber den Kontemplativen einzuschätzen pflegen. Jenen muss gesagt werden: Ist er nur Gott der Einsiedler? Nicht auch jener, die in Gemeinschaft leben? Nur der Kontemplativen? Oder nicht auch jener, die aktiv leben? Hüte dich, Diener Gottes, hüte dich, wenn du jene nicht nachahmen willst, die du [andere] verurteilen siehst. [...] Einer ist Gott, der alles geschaffen hat und zum Ziel des ewigen Heils lenkt, zu dem wir geschaffen sind – seien es die Juden, seien es die Heiden.<sup>120</sup>

Salmerón versteht auch kirchliche Würden als Dienstverpflichtung, nicht als Privileg. Die Amtsträger der Kirche sind dazu da, dem Volk Gottes zu dienen, nicht umgekehrt.<sup>121</sup>

Schließlich teilt Salmerón zwar nicht die scharfe Polemik des Erasmus gegen die Scholastik, entspricht aber dennoch dessen Ideal, nach dem ja deren Studium so lange legitim ist, wie das Schriftstudium im Mittelpunkt steht. Salmeróns systematische Auslegungen verraten methodisch seine scholastische Bildung, inhaltlich ist davon aber kaum etwas zu spüren. Seine Exegese ist ganz von der Lektüre der Heiligen Schrift und dem Studium der Kirchenväter geprägt.<sup>122</sup> Auch war er sicherlich ein Mann des Gebetes,<sup>123</sup> wie dies Erasmus am Ende seiner Methodenlehre noch einmal für den idealen Theologen fordert.

<sup>120</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. XXVIII*, 378: „Et in hac Pauli reprehensione intelligamus eos omnes tacite redargui, qui zelo quodam suae Religionis ducti, putant locum salutis non tam esse aliis, quam sibi in sua Religione: ut Sacerdotes de laicis, Religiosi de non Religiosis, et solitarii de Coenobitis, et Activi de Contemplativis existimare solent. Quibus dicendum est: An solitariorum Deus tantum? nonne et eorum, qui in communi vivunt? An Contemplativorum? nonne et eorum, qui in actione sunt? Cave etiam, serve Dei, cave ne quoscunque imitari non vis, damnare videaris.“ [...] „Unus est Deus condens, et gubernans universos, sive Iudaeos, sive Gentes, ad aeternae salutis finem, ad quem conditi sumus.“

<sup>121</sup> Dies ist für Salmerón die Begründung, warum Paulus im Philipperbrief das Volk vor den Episkopen und Diakonen nennt: „Rogabis, cur ergo prius meminit plebis? Respondeo, id Paulum fecisse, ut indicaret, Episcopos esse propter Ecclesiam, non Ecclesiam propter Episcopos, vel ministros. Deinde decebat populos prius salutari, et illis blandiri, propter quos sunt etiam illi ministri“ *Alfonso Salmerón* (*Commentarii in Epistolas Beati Pauli Tom. I, Lib. II, Disp. X*, 305).

<sup>122</sup> *O'Malley*, 133, bemerkt zur einzigen von Salmerón erhaltenen Reihe Geistlicher Schriftlesungen über Ps 118 (119): „Während sie sich in ihrer nichttechnischen Sprache von den scholastischen Schriftkommentaren unterscheidet, verrät sie dennoch an verschiedenen Stellen Salmeróns scholastische Erziehung und Denkart.“ Gleiches gilt meiner Ansicht nach auch für seinen Kommentar zum Neuen Testament.

<sup>123</sup> Anders wäre sein herausragendes Talent zum Begleiten von Exerzitien kaum denkbar (s. o.).

### 3. Erasmus, Salmerón und der Humanismus der ersten Jesuiten

Der Vergleich zwischen dem Ideal eines humanistischen Theologen bei Erasmus und dem Leben Salmeróns hat ergeben, dass Salmerón das Ideal des Erasmus nahezu vollkommen verwirklicht. Eine deutliche Differenz ist hauptsächlich in zwei Punkten festzustellen: erstens in der Sichtweise äußerer Glaubensvollzüge und zweitens in der Beurteilung der scholastischen Theologie.<sup>124</sup> Woher stammte diese eigene humanistische Prägung Salmeróns und der ersten Jesuiten, und welche Auswirkungen hatte sie? Dies soll im Folgenden abschließend betrachtet werden.

#### 3.1 Äußere Glaubensvollzüge

Erasmus lehnt äußere Glaubensvollzüge nicht grundsätzlich ab. Aber er sieht sie doch in Anlehnung an die paulinische Terminologie (Röm 14,1–2; 1 Kor 8,9–11) nur für „die Schwachen“ als notwendig an, während „die Starken“ sie nur beibehalten sollen, um „die Schwachen“ nicht zu verwirren. Der wahre Gottesdienst ist für ihn ein geistiger:

Die körperlichen Werke werden nicht verdammt, aber die unsichtbaren werden vorgezogen. Der sichtbare Kult wird nicht verworfen, aber Gott wird nur durch die unsichtbare Frömmigkeit besänftigt. Gott ist ein Geist und durch geistige Opfer wird er erweicht.<sup>125</sup>

Äußere Glaubensvollzüge haben für Erasmus eine untergeordnete Bedeutung, und man kann sich fragen, ob er ihnen überhaupt einen eigenen Wert zugesteht oder ob ihre Beibehaltung letztlich nicht doch nur ein Zugeständnis an das fromme und ungebildete Volk darstellt, eben „die Schwachen“, die zu einem rein geistigen Vollzug des Gottesdienstes nicht in der Lage sind. Vor allem aber fürchtet Erasmus, sinnliche Formen der Verehrung könnten von der Lektüre und vom Studium der Heiligen Schrift ablenken:

Wenn einer die Spur zeigt, die der Fuß Christi zurückgelassen hat, wie fallen da wir Christen auf die Knie und wie beten wir da an! Jedoch warum verehren wir nicht in diesen Schriften sein lebendiges und atmendes Bild?<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Die beiden Aspekte ergeben sich aus dem hier durchgeführten Textvergleich. Es ist sehr gut möglich, dass sich in ihnen eine größere Differenz der beiden Autoren bezüglich ihrer Haltung gegenüber der äußeren Verfasstheit der Kirche und damit ihrer konkreten Kirchlichkeit andeutet. Dies könnte aber nur in einer ausführlicheren Studie der Werke Salmeróns und des Erasmus zu dieser Fragestellung aufgewiesen werden, die über den Rahmen dieses Beitrags hinausgeht.

<sup>125</sup> *Erasmus*, *Enchiridion militis christiani*, 230: „Quid igitur faciet Christianus? Negliget ecclesiae mandata? contemnet honestas maiorum traditiones? damnabit pias consuetudines? Immo si infirmus est, servabit ut necessarias, sin firmus et perfectus, tanto magis observabit, ne sua scientia fratrum offendat infirmum et occidat eum, pro quo mortuus est Christus. Haec oportet non omittere, sed illa necesse est facere. Non damnantur opera corporalia, sed praeferuntur invisibilia. Non damnatur cultus visibilis, sed non placatur deus nisi pietate invisibili. Spiritus est deus, et spiritalibus victimis flectitur.“

<sup>126</sup> *Ders.*, *Paraclesis*, 36: „Si quis ostendat Christi pedibus impressum vestigium, quam procumbimus Christiani, quam adoramus. At cur non potius vivam illum et spirantem imaginem in hisce veneramus libris?“

Diese Kritik war angesichts spätmittelalterlicher Frömmigkeit nicht unberechtigt. Ignatius von Loyola etwa entspricht in seiner frühen Phase dieser Einschätzung des Erasmus, denn er war hingerissen von jenem Fußabdruck<sup>127</sup>, kannte die Heilige Schrift als „lebendiges und atmendes Bild“ Christi hingegen damals tatsächlich (noch) nicht, denn er konnte kein Latein, und spanische Bibelübersetzungen gab es – im Gegensatz zu deutschen – nicht<sup>128</sup>. Er kannte und meditierte das Leben Jesu aus der *Vita Jesu Christi* des Kartäusers Ludolf, nicht jedoch aus der Schrift. Für den Humanisten Erasmus musste dies ein schwer defizitärer Glaubensweg sein, fehlte Ignatius doch zunächst der grundlegende Zugang zur Quelle der Heiligen Schrift. Tatsächlich hat Ignatius die Schrift aber gar nicht so sehr gefehlt, wie das negative Urteil des Erasmus über einen solchen „schriftarmen“ Zugang erwarten ließe, denn er hatte in der Meditation des Lebens Jesu so tiefe Erfahrungen gemacht, dass er entschlossen war, für sie zu sterben, „selbst wenn es keine Schrift gäbe, die uns in diesen Dingen des Glaubens unterwiese“.<sup>129</sup> So ist nicht verwunderlich, dass Ignatius jene Frömmigkeitsformen, die er als Laie praktizierte – vor allem die Meditation des Lebens Jesu und die Pilgerfahrt ins Heilige Land – auch nach seinem Theologiestudium dauerhaft wertschätzte. Diese Wertschätzung hat er über die Exerzitien und die – zumindest geplante – Pilgerfahrt ins Heilige Land auch seinen ersten Gefährten, unter ihnen Salmerón, vermittelt. So ist es nicht verwunderlich, wenn Salmerón seine humanistische Liebe zur Heiligen Schrift mit den traditionellen Formen der Frömmigkeit verbindet und das eine keinesfalls gegen das andere ausspielt. So erwähnt er in seinem Kommentar zum Neuen Testament auch jenen Fußabdruck auf dem Ölberg, der Ignatius so wichtig war – ein Bekenntnis gleichermaßen zu derartigen Frömmigkeitsformen wie auch zur Bedeutung des Heiligen Landes:

Es gibt nämlich in Jerusalem außer den bereits genannten Bergen gegen Osten den Berg der Olivenbäume, von dem aus der Herr [in den Himmel] aufuhr und [als] Zeichen die Abdrücke seiner Füße hinterließ.<sup>130</sup>

### 3.2 Scholastische Theologie

Erasmus kritisiert in typisch bibelhumanistischer Manier die bisherige, scholastische Lehrweise.<sup>131</sup> Vor allem fürchtet er, man könne im Studium der scholastischen Theologie jene Zeit verlieren, die man besser für das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter verwenden solle. Bei Salmerón findet sich eine wesentlich größere Wertschätzung der scholastischen Theologie. Er

<sup>127</sup> Vgl. *Ignatius von Loyola*, Pilgerbericht, 47, in: *Knauer*, Gründungstexte, 44.

<sup>128</sup> Vgl. *Maron*, 20–22; 28.

<sup>129</sup> *Ignatius von Loyola*, Pilgerbericht, 29, in: *Knauer*, Gründungstexte, 33.

<sup>130</sup> *Alfonso Salmerón*, *Commentarii in Evangelicam Historiam*, Tom. I, Prol. XLI, 508: „Habet enim Hierosolyma praeter iam dictos montes; contra Orientem montem Olivarum, ex quo Dominus ascendit, & symbolum pedum suorum impressum reliquit.“

<sup>131</sup> Vgl. *Augustijn*, 47.

war sich wohl bewusst, dass sie für den christlichen Glauben nicht unbedingt notwendig ist. Für den Glauben und das ewige Heil genüge Christus allein, da brauche es keinen Plato oder Aristoteles.<sup>132</sup> Dennoch könne die Philosophie zur rechten Disposition helfen, so wie es bei Augustinus durch Plato und bei Justin dem Märtyrer durch Cicero geschehen sei.<sup>133</sup> Zudem verbänden sich in der scholastischen Theologie Göttliches und Menschliches: Göttliches, weil sie aus der Heiligen Schrift schöpfe; Menschliches, weil die menschliche Vernunft aus der Heiligen Schrift Schlüsse ziehe.<sup>134</sup> Salmerón führt die diskursive Methode der scholastischen Wissenschaft auf Christus zurück, weil dieser als Zwölfjähriger mit den Lehrern im Tempel und später mit Schriftgelehrten und Pharisäern diskutierte. Diese Linie setze sich für ihn über Paulus, Stephanus, die Väter und scholastischen Autoren fort.<sup>135</sup> Salmerón sieht hier eine Kontinuität, wo Erasmus eine Verdunkelung der ursprünglichen Reinheit der Schrift befürchtet. Darin folgt Salmerón einerseits seinem geistlichen Lehrmeister Ignatius, der im Exerzitienbuch empfiehlt, man solle sowohl die positive wie die scholastische Lehrweise loben.<sup>136</sup> Andererseits geht er aber auch hier wieder einen ganz eigenen, vom humanistischen Schriftstudium geprägten Weg der Begründung: Er sieht sowohl in der positiven wie auch in der scholastischen Theologie nur einen einzigen Traditionsstrang, den er letztlich auf Christus und die Heilige Schrift zurückführt. Von daher liegt es ihm fern, das Studium der Schrift und der Kirchenväter gegen die scholastische Lehrweise auszuspielen.

#### 4. Fazit: Jesuitischer Humanismus

Die beiden „Besonderheiten“ im Humanismus Salmeróns gegenüber dem des Erasmus – die Wertschätzung äußerer Frömmigkeitsformen und der scholastischen Lehrweise – stammen aus der Spiritualität des Ignatius, in dessen Gefährtenkreis er eintrat und von dessen geistlicher Erfahrung er sich prägen ließ. Salmerón übernahm aber die Überzeugungen des Ignatius nicht einfach unreflektiert, sondern brachte sie mit seiner humanistischen Bildung zu einer Synthese. Damit zeichnet sich eine frühe Verbindung ab, die in den folgenden Generationen über die *Ratio Studiorum* und die zahlreichen Jesuitenkollegien

<sup>132</sup> Vgl. Bangert, 157.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. Auch dem Augustinus verhalf bereits vor der Lektüre der Platoniker diejenige von Ciceros Hortensius zur rechten Disposition. Charakteristisch für die Einstellung Salmeróns an dieser Stelle ist die Formulierung in Konst. 359 der Gesellschaft Jesu: Des nicht Unehrbaren aus den heidnischen und humanistischen Büchern könne sich die Gesellschaft bedienen wie der „Beutestücke aus Ägypten“ (*spolia Agyptiorum*). Diesen ursprünglich auf Philo und Origenes zurückgehenden, aber auch von Augustinus verwendeten (*De doctrina christiana* II, 40 f.) Terminus gebraucht allerdings auch Erasmus: vgl. Walter, 22.

<sup>134</sup> Vgl. Bangert, 157.

<sup>135</sup> Vgl. ebd.

<sup>136</sup> Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, 363, in: Knauer, Gründungstexte, 264 f. Da Ignatius hier Beispiele für positive Lehrer nennt (Hieronymus, Augustinus, Gregor), ist an dieser Stelle eindeutig, dass mit „positiver Lehre“ die der Kirchenväter gemeint ist.

europäische Geschichte schreiben sollte. Im Gegensatz zum Humanismus des Erasmus, der hauptsächlich Gelehrte erreichte, sprachen die Jesuiten mit ihrer Ausprägung des Humanismus weite Kreise an, vor allem die Schüler ihrer Kollegien, aber auch die zahlreichen Hörer ihrer Predigten und geistlichen Schriftlesungen.<sup>137</sup> Im Gegensatz zum Humanismus der Reformatoren konnte der weder mit antischolastischen noch antikirchlichen Affekten verbundene Humanismus der Jesuiten, der sich deshalb harmonisch in die Gestalt und Tradition der Kirche einfügte, zur Grundlage für eine profunde Bildungstradition innerhalb der katholischen Reform werden. Dieser spezifisch jesuitische Humanismus entwickelte sich nicht erst mit einer späteren Generation von Jesuiten, wie Juan Alonso de Polanco und Jerónimo Nadal, und auch nicht erst mit dem berühmten „Humanismusbrief“<sup>138</sup>, sondern war bereits in den verschiedenen biographischen Prägungen innerhalb der Gruppe der ersten sieben Jesuiten grundgelegt.

### Summary

Despite early endeavors of dissociation with Erasmus of Rotterdam, the Jesuits shared many issues of church reform with the great humanist and drew on a common heritage of biblical humanism. Although this has already been recognized in current research, the focus has primarily been on Ignatius of Loyola, even though the Society of Jesus was founded by a circle of companions who were younger than Ignatius and brought different biographical influences to the young foundation. The present article aims to present the first Jesuits' closeness and distance respectively to humanism with a special view to Alfonso Salmerón (1515–1585), one of Ignatius's companions who had an outstanding humanistic education.

---

<sup>137</sup> Am Kolleg in Neapel etwa sollte eine Tafel angebracht werden: „Schule für Latein, Griechisch und Hebräisch, kostenlos“: MIgn Ep. IV, 99–106. Deutsche Übersetzung: *Knauer*, Briefe und Unterweisungen, 393.

<sup>138</sup> MIgn Ep. I, 519–526.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

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 Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„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. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herdershop24.de](http://www.herdershop24.de) 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](http://www.theologie-und-philosophie.de). Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: 0761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

---

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

*90. Jahrgang · Heft 4 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Martin Breul*

Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen  
Moderaten Exklusivismus

481

*Igna Kramp CJ*

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe.  
Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam

504

*Ruben Schneider*

Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität  
von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule

528

## BETRÄGE

*Stephan Herzberg*

Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer  
gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*

559

*Jörg Splett*

Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung.  
Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit  
Chakzampa Thangtong Gyalpo

571

*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:

DR. MARTIN BREUL

Universität zu Köln  
Institut für Katholische Theologie  
Klosterstraße 79e  
50931 Köln  
martin.breul(at)uni-koeln.de

DR. PHIL. DR. THEOL. IGNA KRAMP CJ

Theologisch-Pastorales Institut  
Große Weißgasse 15  
55116 Mainz  
kramp(at)tpi-mainz.de

DR. RUBEN SCHNEIDER

Freie Universität Berlin  
Fabeckstraße 23-25  
Raum -1.1106  
14915 Berlin  
rubenschn(at)zedat.fu-berlin.de

DR. STEPHAN HERZBERG

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
herzberg(at)sankt-georgen.de

PROF. (EM.) DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.  
JÖRG SPLETT

Isenburggring 7  
63069 Offenbach am Main  
Splett(at)em.uni-frankfurt.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](http://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: RöserMedia, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

## Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein?

Die Affinität von Hermann Krings  
zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule

VON RUBEN SCHNEIDER

### 1. Zur Problemstellung

Thomas Pröpper und seine Schüler haben die sogenannte *freiheitsanalytische Denkform* in die gegenwärtige Fundamentaltheologie eingebracht. Sie versucht, das Verhältnis von Gott und Mensch in den Kategorien eines starken transzendentalen Freiheitsverständnisses auszubuchstabieren. Dabei wird auf der Grundlage einer streng transzendentalphilosophischen Methodik insbesondere jeder Partizipationslogik und jedem Analogieprinzip eine Absage erteilt.<sup>1</sup> Bei der Frage nach dem letzten Einheitsgrund der Wirklichkeit darf der freiheitsanalytisch denkende Theologe nicht „metaphysisch überschwänglich“ werden – alle philosophische Theoriebildung wird in strikte transzendental-idealistische Grenzen gewiesen.<sup>2</sup> Das philosophische Fundament der freiheitsanalytischen Theologie sind hierbei die ‚Transzendente Logik‘ und die Freiheitstheorie von Hermann Krings (1913–2004). Insbesondere die Kringsssche Denkfigur der transzendentalen Retroszendenz des Ich dient Pröpper als Grundstruktur der Explikation seines starken Freiheitsverständnisses. Doch inwiefern trifft eine Absage an Partizipationsdenken und metaphysisches Einheitsdenken auf die Transzendentalphilosophie von Hermann Krings selbst überhaupt zu? Dieser Frage soll in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden. Dies ist hinsichtlich der Genese der Denkform und ihrer Reinheit von Interesse, doch viel mehr noch hinsichtlich der Frage nach der ursprünglichen Herkunft und Einheit von Identität und immanenter Differenz des transzendentalen Ich. Dieser Frage wurde in jüngster Zeit vor allem von Magnus Lerch in zwei einschlägigen Monographien nachgegangen.<sup>3</sup> – Nach einer Darstellung der gegenwärtigen Debatte zwischen All-Einheits-Denken und Freiheitsanalytik (Abschnitt 2) und nach einer gründlichen Explikation des Kringssschen Theorierahmens und seiner Rezeption (Abschnitte 3 und 4) kann festgehalten werden, dass für Krings die innere Struktur des Ich ermöglicht ist durch den „Vorgriff“ auf das voll-

---

<sup>1</sup> Vgl. *M. Reményi*, Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie, in: ThQ 195 (2015) 3–32, 6 f.

<sup>2</sup> Vgl. *M. Lerch*, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 425 f.

<sup>3</sup> Vgl. *M. Lerch*, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009. Vgl. *ders.*, Selbstmitteilung Gottes.

kommene und unendliche Sein selbst (Abschnitt 5), und dass parallel dazu die formal unbedingte Freiheit durch den „Vorgriff“ auf die vollkommene Freiheit (Gottes) *ermächtigt* wird – woraus sich die These einer Koinzidenz von unendlichem Sein und vollkommener Freiheit ergibt (Abschnitt 6). In Abschnitt 7 wird sich zeigen, ob und inwiefern die Philosophie von Hermann Krings eine deutliche Nähe zur dezidiert metaphysischen Theoriebildung des transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule aufweist.

## 2. Der Gegensatz von All-Einheits-Denken und Freiheitsanalytik

Zunächst sei in aller gebotenen Kürze die gegenwärtige Lage des subjektphilosophischen Denkformenstreits zwischen freiheitsanalytischem Differenzdenken und monistischem All-Einheits-Denken in der Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis nachgezeichnet. Beide Denkformen knüpfen an die transzendente Wende Kants und die folgenden transzendental-idealistischen Entwicklung an.<sup>4</sup>

Gemäß Kants transzendentalem Idealismus sind alle Objekte unseres Erkennens konstituiert durch die im Verstand vorliegenden Möglichkeitsbedingungen: Zum erkannten Gegenstand wird etwas für uns, wenn das Mannigfaltige der Anschauung ‚zum Stehen kommt‘ und zum Gegenstand‘ wird. Dies geschieht dann, wenn das sinnliche Empfindungsmaterial, vermittelt durch die reinen Formen der Sinnlichkeit und die transzendentalen Schemata der produktiven Einbildungskraft, unter die Verstandeskategorien eingeordnet und in den logischen Urteilsformen fest strukturiert wird.<sup>5</sup> Die Urteile liefern durch die Beziehung ihrer Kopula auf die analytische Einheit der Apperzeption (des transzendentalen Subjekts) die für die Objektivität der Urteile und die Objektconstitution erforderliche konstante Einheit und Selbstständigkeit.<sup>6</sup> Die Kopula verbindet die synthetische und analytische Einheit der transzendentalen Apperzeption beziehungsweise des transzendentalen Ich.<sup>7</sup> Das transzendente Ich ist das formale Selbstbewusstsein des Subjekts, und als Selbstbewusstsein ist es notwendig reflexiv. Das Ich als Subjekt bezieht sich auf das Ich als Objekt und wird durch diesen notwendigen reflexiven Bezug auf sich selbst überhaupt erst zum Ich (worin die grundsätzliche Objektbezogenheit des Subjekts eingeschlossen ist).<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. *R. Schneider*, Pantheismus und Ekklesiologie. Die Leib-Christi-Ekklesiologie Johann Adam Möhlers und der gegenwärtige Denkformenstreit, in: *ThQ* 195 (2015) 33–56, 38–41; vgl. auch *Reményi*, Identität und Differenz, 6–13.

<sup>5</sup> Vgl. *KrV* A121 f.; *L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit, Freiburg i. Br. 1969, 333 f.

<sup>6</sup> Vgl. *KrV* A122; vgl. *H. E. Allison*, Kant's Concept of the Transcendental Object, in: *KantSt* 59 (1968) 151–164, 173.

<sup>7</sup> Vgl. die Paragraphen 19 und 20 der transzendentalen Deduktion der Kategorien der B-Ausgabe der *KrV*, B140–146.

<sup>8</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 27–30; vgl. *KrV*, B137; vgl. *H. Klemme*, Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg 1996, 256 f.

Die These dieses reflexiven Bezugs sieht sich jedoch einem Zirkularitätsvorwurf ausgesetzt: Wenn das Ich durch diesen Selbstbezug konstituiert wird und dessen Ergebnis ist, dann muss es vor diesem reflexiven Rückbezug auf sich bereits um sich selbst wissen; andernfalls könnte es sich nicht wissend auf sich selbst beziehen – es müsste daher schon vor seiner eigenen Konstituierung als Ich vorhanden sein, kann also nicht erst das Ergebnis dieses Reflexionsaktes sein.<sup>9</sup> Um dieser ‚Reflexionsfalle‘ zu entgehen, nahm Johann Gottlieb Fichte in seiner Wissenschaftslehre *nova methodo* ein vor-reflexives, ein präreflexives absolutes Ich an, welches der selbstbezüglichen Struktur des selbstbewussten Ich vorausgeht. Dem Selbstbezug des ‚Ich bin ich‘ geht die absolute Selbstsetzung des ‚Ich bin‘ voran.<sup>10</sup> Fichte nennt diese absolute Selbstsetzung die „intellectuale Anschauung“, in ihr tritt die Teilung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt noch nicht auf, sie geht diesem reflexiven Akt als transzendente Möglichkeitsbedingung noch einmal voraus.<sup>11</sup>

Dieter Henrich jedoch zeigte, dass auch diese ‚egologische Lösung‘ Fichtes der Reflexionsfalle nicht entgehen kann. Denn wie ist das präreflexive Ich ohne expliziten Selbstbezug erfahrbar, und wie kann es sich selbst überhaupt eine Erfahrung zuschreiben? Dieser Umstand führte Henrich zur Annahme eines *ich-losen Bewusstseins* als Tiefengrund allen ich-haften Selbstbewusstseins. Es handelt sich dabei um einen non-egologischen Einheitsgrund des Selbstbewusstseins, mit dem wir vor-reflexiv vertraut sind und der unserem Selbstbewusstsein nicht äußerlich gegenübersteht, sondern ihm zutiefst inhärent ist. Es handelt sich um eine nicht-relationale, ich-lose Tiefendimension, der nichts mehr äußerlich, und die das Medium aller relationalen Erlebnisse und Ereignisse ist.<sup>12</sup> Dieser Gedanke steht dem All-Einheits-Denken fernöstlicher Religionen nahe, und Dieter Henrich gelangt über die Adaption der Fichte-Kritik von Friedrich Hölderlin zu genau dieser Annahme einer zu Grunde liegenden ich-losen und trans-personalen All-Einheits-Dimension.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 32–35.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 38–43.

<sup>11</sup> Vgl. *J. G. Fichte*, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Herausgegeben von *I. H. Fichte*; Band 1, Berlin 1845/46, Nachdruck Darmstadt 1971, 530; vgl. *D. Henrich*, Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795), Stuttgart 1992, 639; vgl. *Lerch*, All-Einheit, 41.

<sup>12</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 75–90.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 21; 59–69; vgl. *F. Hölderlin*, Urtheil und Seyn, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, herausgegeben von *F. Beissmer*; Band 4, Stuttgart 1994, 216 f.: „*Sein* – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus. – Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht nur zum Teil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Sein schlechthin* die Rede sein, wie es bei der intellektualen Anschauung der Fall ist. – Aber dieses Sein muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber inwieferne als dasselbe? Ich

Diese monistische, transpersonale All-Einheits-Lehre als theoretische Konsequenz aus der neuzeitlichen Subjektphilosophie wurde im katholischen Raum insbesondere von Klaus Müller übernommen und im christlichen Kontext ausbuchstabiert. Der Gedanke einer transpersonalen All-Einheit führt zu einem monistischen Gottesbegriff und einer Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, bei welcher der Einheit der Vorrang vor der Vielheit und Verschiedenheit zukommt – jedoch nicht in der Weise, dass damit alle Verschiedenheit und Differenz negiert wäre. Die ursprüngliche Einheit wäre keine All-Einheit, wenn sie nicht Einheit von eben Allem, das heißt den Vielen wäre. Es handelt sich um eine übergeordnete Einheit, welche die Vielheit und Verschiedenheit nicht ausschließt, sondern aus sich entspringen und dennoch nicht aus sich herausfallen lässt, so dass sie das Viele umfasst und es auf die Einheit rückbezogen hält.<sup>14</sup> Hiermit ist also nicht ein differenzloser Pantheismus etabliert, sondern eine pantheistische Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zwischen einem strikten Dualismus und einem reinen Substanzenmonismus.

Die Achillesferse des theologischen All-Einheits-Denkens ist die für die christliche Theologie unabdingbare und unvertretbare Freiheit des einzelnen Menschen. In der Freiheit des Menschen zeigen sich am prominentesten sein Eigensein, sein Eigenstand und seine Selbstursprünglichkeit: Eine freie Entscheidung ist, wenn sie denn wirklich frei und autonom, das heißt absolut selbstursprünglich ist, ausschließlich Sache des betreffenden Individuums und darf nicht von einem wie auch immer gearteten Anderen verursacht werden. Wenn ein Freiheitsakt ein absolut autonomer Akt ist, dann tut sich genau hier eine absolute Differenz zwischen Gott und Mensch auf: Nicht einmal Gott kann dem Menschen seine freie Entscheidung abnehmen, und besonders bei moralisch falschen Entscheidungen kann ein moralisch vollkommener Schöpfer in keiner Weise beteiligt sein. Hier knüpfen Thomas Pröpper und seine Schüler an die „Transzendente Logik“ von Hermann Krings<sup>15</sup> und insbesondere an den von Krings in seiner Schrift „System und Freiheit“<sup>16</sup> artikulierten Gedanken der ‚formal unbedingten Freiheit‘ des Menschen an: In den Objekten, die der Mensch vorfindet, dem ‚Material‘ seiner Entscheidungen, mag der Mensch bedingt sein, aber in seiner rein formalen Spontaneität der Freiheit ist der Mensch letztlich unbedingt autonom und absolut selbstursprünglich.<sup>17</sup> Der eigentliche Gegenstand der formal unbedingten Freiheit ist dann die intersubjektive Anerkennung anderer Freiheit.<sup>18</sup> Hierbei spielt insbesondere die egologisch gefasste ursprüngliche Retroszendenz oder

---

kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und Subjekts, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Sein.“

<sup>14</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 87 f., 97–120.

<sup>15</sup> *H. Krings*, *Transzendente Logik*, München 1964.

<sup>16</sup> *H. Krings*, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980.

<sup>17</sup> Vgl. *Lerch*, All-Einheit, 150–155.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 155–157.

immanente Transzendenz (Differenz) im Ich eine zentrale theorie-architektonische Rolle. Diese Konzeption wird im Folgenden noch Gegenstand genauer Betrachtungen sein.

In der ‚freiheitsanalytischen Denkform‘ werden überdies konsequenterweise Gotteskonzeption und Gott-Welt-Verhältnis strikt entsprechend dieser Kategorien der *Freiheit* konzipiert. Göttliche und menschliche Freiheit stehen sich autonom gegenüber; es besteht ein absoluter, durch philosophisches Denken nicht mehr zu überbrückender „Abgrund der Schöpfungsdifferenz“<sup>19</sup> – welcher jedoch theologisch überwunden werden kann, indem sich göttliche und menschliche Freiheit entsprechend des alt- und neutestamentlichen Bundesgedankens gegenseitig anerkennen und partnerschaftlich in *Anerkennung* verbinden. Gottes Relation zur Welt ist also so zu denken, dass „Gott das welthaft Wirkliche zur Gestalt seiner Zuwendung macht“<sup>20</sup>. Die Freiheit als formal unbedingte Freiheit ist nach Pröpfer zudem die Widerlegung jeder Form von monistischer Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses. Magnus Striet zufolge ver trägt der biblische Geschichtsgott „auch nicht nur einen Schuss Monismus“<sup>21</sup> – die Gott-Welt-Relation ist also als „Verhältnis einer absoluten Differenz“<sup>22</sup> zu konzipieren. Striet urteilt sogar noch härter:

Aus freiheitsanalytischen Gründen ist [...], sofern das Moment der formalen Unbedingtheit der Freiheit wirklich konstitutiv in den Begriff der endlichen Freiheit eingeht, jede Form eines monistischen Weltbegriffs als philosophisch nicht haltbar abzuweisen.<sup>23</sup>

Thomas Pröpfer betont die strikt exklusive Alternative zwischen beiden Denkformen, so dass ein direkter theoretischer Abgleich fast aussichtslos erscheint:

Entweder lehnt man das transzendente Freiheitsverständnis als unausgewiesen ab. Oder aber man lässt es gelten – dann jedoch wäre Henrichs All-Einheits-Denken [...] defizitär, wenn nicht [...] sogar falsifiziert.<sup>24</sup>

In jüngster Zeit wurde vor allem von Magnus Lerch die genaue Konzeption des Verhältnisses von Einheit und Differenz im freiheitsanalytischen Denken kritisch hinterfragt.<sup>25</sup> Stehen die Einheit des Ich und die Differenz der Freiheit unvermittelt nebeneinander? Sind beide als gleichursprünglich

<sup>19</sup> Th. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2011, 604.

<sup>20</sup> Ebd. 604 f. Vgl. Th. P. Fössel, *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpfer*, in: ThPh 82 (2007) 217–225, 223–228.

<sup>21</sup> M. Striet, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen*, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 111–127, 122.

<sup>22</sup> M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 132–153, 139.

<sup>23</sup> M. Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg 1998, 291.

<sup>24</sup> Pröpfer, *Anthropologie*, 631.

<sup>25</sup> Vgl. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes*.

anzusehen, oder verweisen sie noch einmal auf eine umgreifende Einheit, und wenn ja, wie ist diese umgreifende Einheit zu fassen, wenn sie nicht zu einem monistischen All-Einheits-Grund werden soll? Dies wird im Folgenden zu untersuchen sein; insbesondere soll die Position von Hermann Krings in der ‚Transzendentalen Logik‘ genauer betrachtet werden. Anschließend wird eine verblüffende Parallele des Krings’schen Ansatzes mit Ansätzen des transzendentalen Thomismus zu konstatieren sein.

### 3. Die freiheitsanalytische Denkform im Anschluss an Hermann Krings: Die immanente Transzendenz (Retroszendenz)

Im Folgenden ist zunächst das Grundgerüst der ‚Transzendentalen Logik‘ möglichst genau zu explizieren. Krings setzt in seiner Logik transzendentalphilosophisch bei der fundamentalen Struktur der Erkenntnis an: Erkenntnis ist eine Relation (eine „mediale Sphäre“, wie Krings sie nennt) zwischen einem „Fundament“ (das ist das Erkennende) und einem „Terminus“ (dem Erkannten).<sup>26</sup> Diese Relation stiftet Einheit zwischen beiden Relata, und sie erhält zunächst vom Fundament her ihre Aktualität. Aber auch der Terminus ist für die Relation (ko-)konstituierend: Vom Fundament her wird die Relation formal konstituiert („eröffnet“), vom Terminus her wird sie material bestimmt.<sup>27</sup> Das Fundamentum transzendiert sich dabei auf den Terminus hin – „Relation“ und „Transzendenz“ werden hierbei synonym gebraucht. In einer relationalen Ontologie wäre diese (Selbst-)Transzendenz der formale Charakter des Seiendseins überhaupt (das Seiende wäre relational und nicht ein „ens brutum“, welchem die Relationalität äußerlich ist).<sup>28</sup> Dies ist vorerst eine rein formale Transzendenz, die von einer gehaltvollen Transzendenz abgehoben wird, das heißt von einer Transzendenz, welche den Terminus weiterbestimmt (wie etwa die Ursache-Wirkung-Relation). Der zentrale Begriff zur Explikation der Erkenntnisrelation ist für Krings der Begriff der *Retroszendenz*, der folgendermaßen erklärt wird: Der Hinübergang (die Transzendenz) ist zugleich ein Rückgang in sich (er ist eine ‚Retroszendenz‘) – dabei sind drei Momente zu unterscheiden: (i) das Hinübergehen, (ii) die Rückkehr in sich und das „Beisichsein“, ohne dass der Terminus zurückgelassen oder einverleibt wird, (iii) die „transzendente Einheit“ von Fundamentum und Terminus:<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Krings, Logik, 49; vgl. Lerch, All-Einheit, 137 f. Hier muss beachtet werden, dass der Begriff des „Fundaments“ bei Krings anders verwendet wird als in der Tradition: Dort bezeichnet das „Fundament“ einer Relation ihren Inhalt (*fundamentum relationis*), während das erste Relatum (bei Krings das „Fundament“) das *subiectum* der Relation ist; vgl. Thomas von Aquin, Super Sent., lib. 2, d. 1, q. 1, a. 5, ad 8.

<sup>27</sup> Vgl. Krings, Logik, 49 f.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 51 f.

<sup>29</sup> Krings, Logik, 52–54.

Die durch die reflexive Transzendenz gestiftete Einheit ist darum zugleich eine Einheit des Transzendierenden mit dem Terminus, des Terminus mit dem Transzendierenden und darin des Transzendierenden mit sich selbst.<sup>30</sup>

Dies zusammen ist die „transzendente Aktualität“. In ihr werden Erkennender als Erkennender und Erkanntes als Erkanntes konstituiert; der Erkennende „ist“ kraft dieses „transzendentalen Seinsaktes“. Er existiert nur im Rückgang in sich selbst; damit ist er zugleich über sich hinaus, das heißt, es besteht nicht erst ein Erkennender in sich, der dann erst beiläufig transzendierte.<sup>31</sup> Das Fundamentum ist nun weiter zu bestimmen als das „Ich“ und der Terminus als der „aktualisierte Gehalt“ (das „Seiende“ als ko-konstituierender Gehalt, der „Gegenstand“ als durch die Relation Konstituiertes). Das Hinsein des Fundamentums zum Terminus heißt „Vorstellung“, das Hinsein des Terminus zum Fundamentum der „Gegenstand“ (in seinem Gegenstehen kraft der Relation).<sup>32</sup>

Das transzendente Ich ist die ursprüngliche Selbsteinheit als Fundamentum der Relation: „Die Aktualisierung jedweder Einheit fordert als notwendige Bedingung ihres Hervorgangs aktuelle Einheit; denn Einheit kann nur durch das aktualisiert werden, was selber eine Einheit ‚ist‘. Diese zugrundeliegende und einheitsgründende Einheit ist selbst nicht von der Art der hergestellten und relationalen Einheit. [...] Das Faktum der wirklichen relationalen Einheit fordert die ‚ursprüngliche‘ Einheit [...], [die] Einheit durch sich selbst“ ist und sich ursprünglich als Einheit aktualisiert (die ursprüngliche Selbsteinheit); das transzendente Ich ist hierbei die Idee dieser sich ursprünglich als Einheit aktualisierenden Selbsteinheit.<sup>33</sup> Dies ist keine abstrakte Einheit, sondern eine „Einheit im Entspringen“: „Das transzendente Ich hat darum zugleich den Charakter des Ursprungs wie der Einheit, des Aufbruchs und Hervorgangs wie des Zusichkommens und des Beisichseins“ – es ist eine *immanente Distanz*, „jedoch eine je überwundene und in das Beisichsein aufgehobene Distanz“.<sup>34</sup> Dies ist eine je schon überschrittene Transzendenz, eine „Transzendenz der Transzendenz“ (als *genitivus obiectivus* zu lesen), die sich als Transzendenz transzendiert: die Retroszendenz (als immanente reflexive Transzendenz, eine Transzendenz „in sich selbst hinein“ oder als „Auskehr“ und „Einkehr“ des Ich) – diese immanente reflexive Transzendenz ist das aktuelle Ich als „durch immanent-reflexive Transzendenz bestimmte Aktualität“.<sup>35</sup> Jedoch ist dies noch gehaltlos und rein formal; zu einem gehaltvollen und personalen Ich fehlt der materiale Terminus. Trotz Formalität, Ursprünglichkeit und Immanenz ist das formale transzendente Ich kein absolutes Ich.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ebd. 54.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 55.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>33</sup> Ebd. 62 f.; vgl. *Lersch*, All-Einheit, 142.

<sup>34</sup> *Krings*, Logik, 63.

<sup>35</sup> Ebd. 64.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 65.

Das grundlegende erste Moment des transzendentalen Aktus ist das „Vernehmen“ (sinnliche Anschauung als *actus materiae*<sup>37</sup>), was in einem zweiten Moment in der Vor-stellung „gehalten“ und zum Gegen-stand konstituiert wird:<sup>38</sup> „Vom Ich her gesehen, wird die mediale Sphäre als Vor-Stellung, vom Seienden her gesehen, als Gegen-Stand bestimmt.“<sup>39</sup> Der transzendente Aktus erschöpft sich jedoch nicht in dieser Struktur, sondern setzt sich in verschiedenster Weise in Praxis, Theoria und Poiesis fort.<sup>40</sup> – Im Folgenden wird auf die Bereiche der Theoria (das Erkennen und Wissen) und der Praxis (Freiheit) einzugehen sein. Es ist wichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass die retroszendente Struktur des Ich die Grundlage sowohl der theoretischen als auch der praktischen Dimension des Ich ist, also sowohl des Erkennens als auch der Freiheit.

#### 4. Zur Problemexposition: Reflexionsfalle, formal unbedingte Freiheit und „freisetzende Einheit“

##### 4.1 Die Reflexionsfalle

Die Retroszendenz erscheint nach den zuvor vorgelegten Darlegungen unter zwei ‚Modi‘:<sup>41</sup>

- (1) Retroszendenz (material) als Reflexivität des (gehaltvollen) Erkennens;
  - (2) Retroszendenz (formal) als immanente reflexive Transzendenz des Ich.
- Damit sind ‚Einheit‘ und ‚Differenz‘ folgendermaßen bestimmt:

„Einheit“: = Transzendentales Beisichsein des Ich;

„Differenz“: = Immanent-reflexive Transzendenz (Retroszendenz).

Die Rückkehr zu sich (Retroszendenz) des Ich ist nur möglich auf Grund eines primordialen<sup>42</sup> Beisichseins, das heißt auf Grund einer präreflexiven Einheit des Ich. Andererseits wird ein präreflexives Ich nur dann reflexiv und damit explizit, wenn die Retroszendenz die innere Form des primordialen Beisichseins des Ich ist (Einheit in Differenz): Dies führt auf die These der *Gleichursprünglichkeit* von Beisichsein (Einheit) und Retroszendenz beziehungsweise immanent-reflexiver Transzendenz (Differenz). Die Differenz ist insbesondere die durch den konstituierenden Gehalt anderer Freiheit material vermittelte Differenz. Wenn die transzendente Selbsteinheit jedoch immer schon durch Retroszendenz strukturiert ist, stellt sich erneut

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 143 f.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 94.

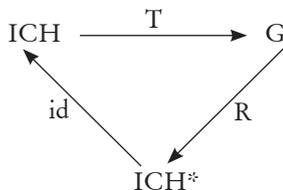
<sup>39</sup> Ebd. 112.

<sup>40</sup> Vgl. *J. de Vries*, Krings, Hermann, *Transzendente Logik* (Rezension), in: *ThPh* 41 (1966) 604–606, 604 f.

<sup>41</sup> Vgl. *Lersch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 80 f.

<sup>42</sup> Der Ausdruck ‚primordial‘, der nachfolgend in meinem Aufsatz öfter verwendet wird, findet sich nicht bei Krings. Ich verwende ihn, um Vorgängigkeit schlechthin griffig zum Ausdruck zu bringen, vor allem dann, wenn es um die *primordiale* Einheit von *korrelativer* Einheit und Differenz gehen wird.

die Frage nach einer ‚Reflexionsfalle‘ hinsichtlich der Re-Identifikation.<sup>43</sup> In dem nachfolgenden Schaubild sei dies erläutert:



Das ICH transzendiert (Pfeil T) auf einen Gehalt G (der im Falle der formalen Transzendenz das ICH selbst ist, im Falle der gehaltvollen Transzendenz andere, eigenseiende Gehalte beziehungsweise andere Freiheit), und es retroszendiert gleichzeitig (Pfeil R) auf ein ICH\*, welches identisch sein muss mit dem ICH (Identitätsrelation, Pfeil ‚id‘): Das heißt: Es sollte die Relationsverknüpfung  $T^{-1} = id \circ R$  gelten, was bedeutet, dass die Retroszendenz genau das ICH wieder ‚trifft‘. Doch eben dies ist das Problem: Das ICH muss bereits *bei sich* sein, damit die Retroszendenz R auch wirklich ‚zielen‘ kann, das heißt, es muss vorgängig schon mit sich identisch sein (formal:  $id(ICH, ICH^*)$  beziehungsweise  $ICH \equiv ICH^*$ ). Das heißt aber, dass es vorgängig schon als ICH konstituiert sein muss und nicht erst durch die Retroszendenz konstituiert wird.

Der gängige Lösungsversuch ist nun der folgende:<sup>44</sup> Die Retroszendenz (immanente Transzendenz) muss der Re-Identifikation vorausgehen, denn es besteht ein Unterschied zwischen formaler und gehaltvoller Verwirklichung der Transzendenz – und erst letztere ist Re-Identifikation. Die Re-Identifikation (das Wissen um sich selbst) geht also erst hervor aus dem transzendentalen Ich. Subjektivität ist nicht in erster Linie der Gegenbegriff zur Objektivität, sondern sie ist der Grund für den Subjekt-Objekt-Gegensatz.<sup>45</sup> Mit Krings gesprochen: Die Retroszendenz macht das „formale Wesen der Selbsteinheit aus, als diese Transzendenz ‚ist‘ das Ich“.<sup>46</sup> Das transendentale Ich ist ein spontanes Sich-Öffnen für Gehalt (rein formale Retroszendenz), das jedem konkreten Reflexionsakt vorausliegt und in diesem Sinne präreflexiv-egologisch ist. Striet formuliert dies so: „Innerhalb des komplexen Begriffs von Erkennen als reflexiver Transzendenz hat sich ein lediglich begrifflich unterscheidbares, bloß formal bestimmbares Moment als Fundamentum abgehoben, nicht aber ein wirkliches Ich“; das transendentale Ich ist nur „das transzendentallogisch Primäre in einer transzendentalen Logik, die den

<sup>43</sup> Vgl. hierzu *Lerch*, All-Einheit, 148 f.

<sup>44</sup> Vgl. weiter ebd.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 147.

<sup>46</sup> *Krings*, Logik, 64.

letzten erreichbaren und seinerseits unbedingten Ermöglichungsgrund alles weiteren aufzusuchen hat.“<sup>47</sup>

#### 4.2 Die formal unbedingte Freiheit

Die formal unbedingte Freiheit besteht nun in folgendem Sachverhalt: Nichts vermag der Transzendenz/Retroszendenz ein Ende zu setzen, kein (endlicher) Terminus erfüllt die immanente Struktur des transzendentalen Ich.<sup>48</sup> Sie ist „unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen“ und die schlechthinnige „Fähigkeit der Selbstbestimmung“<sup>49</sup>, die der gehaltvollen Selbstbestimmung als Bedingung der Möglichkeit vorausgeht. Es kann also im Praktischen folgende Gleichheit festgestellt werden: Transzendente Retroszendenz = formal unbedingte Freiheit. Das heißt: Nur „als Offenheit für Anderes ‚ist‘ das Ich, und es gewinnt seine reale Identität gerade durch eine als Selbstbestimmung der Freiheit begriffene Selbstvermittlung des Ich.“<sup>50</sup> Durch einen Gehalt vermittelt ist das Ich in bestimmter Weise bei sich. In der Gehaltlosigkeit jedoch liegt gerade die Unbedingtheit der Freiheit, das heißt ihr „Charakter der Unabschließbarkeit; [...] als bloße Form ist sie je und je Überschreiten und sonst nichts“.<sup>51</sup>

Jedoch wäre diese rein formale Freiheit als ein rein formales Sich-Öffnen ein „leerer Schein“ und nicht „Er-Öffnen von ‚etwas‘“ – es wäre kein Sich-Entschießen auf ein Woraufhin, wenn kein materialer, eigenseiender Gehalt für die formale Freiheit zur Verfügung stehen würde.<sup>52</sup> Der adäquate materiale und eigenseiende Gehalt der formalen Transzendenz beziehungsweise Retroszendenz ist nach Pröpfer nun die andere Freiheit, da nur eine solche der Unbedingtheit der eigenen Freiheit entspricht: „Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen“<sup>53</sup> (das „Kommerzium der Freiheit“<sup>54</sup>). Der Unterschied von formaler Retroszendenz und gehaltvoller Transzendenz entspricht genau dem Unterschied von ‚formal unbedingter Freiheit‘ und ‚material bedingte Freiheit‘, von ‚abstrakter Identität‘ und ‚realer Identität‘

<sup>47</sup> M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998, 252; vgl. Lerch, All-Einheit, 148, Fn. 752; vgl. Krings, Logik, 260: „[...] erst wo die Transzendenz gegenständlich vermittelt sich in sich zurückwendet, gewinnt sie als Transzendenz eine Bestimmtheit, und das Ich ist in bestimmter Weise bei sich.“

<sup>48</sup> Vgl. Krings, Logik, 71 f.; vgl. Lerch, All-Einheit, 150 f.

<sup>49</sup> Th. Pröpfer, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2001, 5–22, 15; vgl. Lerch, All-Einheit, 151.

<sup>50</sup> Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 81.

<sup>51</sup> Krings, Logik, 71 f.; vgl. Pröpfer, Anthropologie, 522.

<sup>52</sup> H. Krings, Handbuchartikel: Freiheit, in: Ders., System und Freiheit, 99–130, 118; vgl. Lerch, All-Einheit, 154.

<sup>53</sup> Th. Pröpfer, ‚Wenn alles gleich gültig ist ...‘. Subjektwerdung und Gottesgedächtnis“, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2001, 23–39, 29; vgl. Lerch, All-Einheit, 156.

<sup>54</sup> Krings, Handbuchartikel, 125.

und von ‚Subjekt‘ und ‚Person‘:<sup>55</sup> „Soll [...] die präreflexive Einheit des Ich mit sich auch zum Bewusstsein eines reflexiven, expliziten Selbstverhältnisses gelangen, so bedarf es des Anerkennungsaktes durch eine *andere* Freiheit.“<sup>56</sup> Der selbstseiende Gehalt als Terminus „erfüllt die Form der Retroszendenz – ohne Gehalt ‚ist‘ die Freiheit nicht – aber er *erschöpft* sie nicht“, es besteht letztlich eine Verwiesenheit auf Anerkennung durch andere Freiheit.<sup>57</sup>

Zusammenfassend können also drei qualitative Stufen festgehalten werden: (i) die Freiheit als formale Retroszendenz, (ii) die materiale Freiheit durch Objektbezug und (iii) die adäquate Gehaltbestimmung als Anerkennung durch andere Freiheit. Im Folgenden wird diese Struktur noch einmal in einen neuen Problemkontext gestellt: den der Frage nach der freisetzenden Einheit.

### 4.3 Das Problem der „freisetzenden Einheit“

Nun ergibt sich jedoch die Frage nach der begründenden Einheit von Beisichsein (Einheit) des Ich und formal unbedingter Freiheit (Differenz / Retroszendenz), denn der transzendente Aktus beziehungsweise<sup>58</sup> die Gleichursprünglichkeit ist aus sich nicht begründbar, da eine Selbstbegründung der formal unbedingten Freiheit scheitert.<sup>59</sup> Magnus Lerch konstatiert:

Subjektphilosophisch plausibel zu machen – ohne das infinit-regredierende Reflexionsmodell zu wiederholen – ist daher nur die *Gleichursprünglichkeit* von Identität und Differenz, transzendente Beisichsein des Ich und formal unbedingter Freiheit. Einerseits kann diese subjektphilosophische Gleichursprünglichkeitsthese die Einsicht begründen, dass die freie Subjektivität des Ich sich immer schon *als* freie vorfindet, somit Freiheit primär keine kategoriale Wahlfreiheit, sondern *Selbstvollzug* und *Selbstbestimmung* des Ich ist. Andererseits zeigt gerade die These der Gleichursprünglichkeit von Ich und Freiheit die Aporie aller Selbstbegründungsversuche endlicher Subjektivität auf: Es ist zu fragen [...], auf welche Einheit die Gleichursprünglichkeit von Einheit (transzendente Beisichsein des Ich) und Differenz (formal unbedingte Freiheit bzw. transzendente Retroszendenz) transzendentallogisch zurückgeht.<sup>60</sup>

Wenn Beisichsein und transzendente Freiheit strikt gleichursprünglich sind, dann darf eben die retroszendierende Struktur nicht der Ursprung des Beisichseins des Ich sein, das heißt, der „transzendente Aktus [ist] gerade nicht durch sich selbst gesetzt und somit auch nicht der einheitsstiftende Ursprung seiner selbst“.<sup>61</sup> Bei der Suche nach der die (korrelative) Einheit des Beisichseins und die (korrelative) Differenz der Retroszendenz umgreifenden und

<sup>55</sup> Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 82.

<sup>56</sup> Lerch, All-Einheit, 163.

<sup>57</sup> Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 82 f. Wie unten gezeigt werden wird, ist bei Krings jedoch das Sein der vollendende und unüberbietbare Terminus der Transzendenz-Retroszendenz.

<sup>58</sup> „Mit dem Begriff des ‚transzendenten Aktus‘ ist die Differenz-Einheit bzw. Gleichursprünglichkeit von transzendentelem *Ich* und transzendentaler *Freiheit* bezeichnet“ (Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 426, Fn. 217).

<sup>59</sup> Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 425.

<sup>60</sup> Ebd. 425.

<sup>61</sup> Ebd. 423, Fn. 208.

begründenden (primordialen) Einheit<sup>62</sup> darf nach Lerch der Freiheitsanalytiker jedoch nicht „metaphysisch überschwänglich“ werden.<sup>63</sup> Es ließe sich, wie Lerch herausarbeitet, mit Karl Rahner festhalten, dass die ursprüngliche und freisetzende Einheit der trinitarische Gott selbst ist,<sup>64</sup> jedoch für ein freiheitsanalytisches Denken nicht als metaphysisches Absolutes, sondern nur soweit er transzendentalphilosophisch erreicht zu werden vermag – und dies kann nur bis zur Notwendigkeit der Gottesidee im kantisch restringierten Sinne führen (auch ein nur unthematisch mitgesetztes Wissen um Gott ist freiheitsanalytisch abzulehnen).<sup>65</sup> Die Suche nach jener primordialen Einheit, in welcher Differenz nicht mit Einheit konkurriert, sondern Einheit und Differenz korrespondieren, ist für Lerch vor allem aus realsymbolischen und sakramententheologischen Gründen relevant. Hierbei favorisiert er Rahners *Proportionalitätsaxiom*, das heißt das Modell einer direkten Proportionalität von (korrelativer) Einheit und (korrelativer) Differenz oder von Abhängigkeit und Selbststand, beziehungsweise das Modell einer ‚freisetzenden Einheit‘.<sup>66</sup>

Die Problemlage zeichnet sich also dadurch aus, dass die freiheitsanalytische Denkform einerseits ihre metaphysikkritischen Grundrestriktionen beibehalten, auf der anderen Seite aber nach einer Erklärung für das Problem der freisetzenden Einheit von Beisein und Retroszendenz des Ich suchen muss. Philosophisch ergeben sich daraus zwei grundlegende Fragen an die Basistheorie der freiheitsanalytischen Denkform, denen im Folgenden nachgegangen wird:

Wie weit reicht die transzendentalphilosophische Restriktion unserer philosophischen Erkenntnis in Krings' theoretischer Philosophie? Gibt es in der theoretischen und praktischen Philosophie von Krings nicht doch eine Dimension, die bereits rein philosophisch als ‚primordiale Einheit‘ von Einheit und Differenz angesehen werden könnte?

<sup>62</sup> Dies erinnert an Hegels „Identität der Identität und Nichtidentität“, welche er als „abstrakteste Definition des Absoluten“ bezeichnet (vgl. *G. W. F. Hegel*, *Wissenschaft der Logik*, herausgegeben von *G. Lasson*; Band 1, Hamburg 1963, 59). ‚Identität‘ und ‚Nichtidentität‘ sind in der Wissenschaft der Logik Reflexionsbegriffe und gehören der begrenzten Sphäre der Wesenslogik an.

<sup>63</sup> *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 425 f.

<sup>64</sup> Vgl. ebd. 426.

<sup>65</sup> „Kann der systematische Gehalt des rahnerschen Proportionalitätsaxioms vom Freiheitsdenken in christologisch-offenbarungstheologischer Absicht adaptiert werden, ohne jene *metaphysischen* Implikationen und Konsequenzen ebenfalls teilen zu müssen, die aus *transzendentalphilosophischer* Perspektive problematisch sind (eben weil sie in epistemologischer Hinsicht Grenzüberschreitungen darstellen?“): *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 421; siehe auch ebd., Fn. 197: „Die transzendentalphilosophische Reduktion eruiert ‚nur‘ die Notwendigkeit bzw. Sinnhaftigkeit der *Idee* Gottes, auf deren Wirklichkeit sie in eigener Instanz nicht mehr schließen kann. Sie kann von einer transzendentalen *Erfahrung*, in der das ‚Dass‘ Gottes (wenn auch nur unthematisch) mitgesetzt ist, nicht sprechen, weil sie vom kantischen Gebrauch dieses Begriffs (und seinen Implikationen) ausgeht; sowohl das ‚Dass‘ als auch das ‚Wie‘ der Existenz Gottes lassen sich nur offenbarungstheologisch beantworten.“ – Eine metaphysische Fundierung der formal unbedingten Freiheit wird auch von Georg Essen deutlich abgelehnt, vgl. *G. Essen*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, 83; vgl. *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 420, Fn. 194.

<sup>66</sup> Vgl. *Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes*, 418 f.

## 5. Zur Frage nach den transzendentalphilosophischen Restriktionen bei Krings: Der Terminus der Retroszendenz als das „Seiende selbst“

Wie steht es bei Krings nun genau um die transzendentalphilosophischen Restriktionen unserer Erkenntnis? Das Fundament jeder Erkenntnisrelation ist nach Krings die „ursprüngliche Selbstseinheit“; der Terminus der Erkenntnisrelation ist, wie oben bereits ausgeführt wurde, im Letzten das Sein:

Eine [...] Folgerung, die sich aus der terminalen Funktion des Seienden ergibt, besteht darin, daß Seiendes je über sich hinausweist auf das Sein. Da es aus seinem eigenen Selbstsein her weder der Transzendenz des Ich ein Ende setzen noch ihr Genüge tun kann, hat es in seinem Erscheinen als Seiendes einen Verweisungscharakter auf das Ganze des Seins.<sup>67</sup>

Jedoch kann nach Krings das Sein nicht als absolutes Sein verstanden werden, das heißt nicht als ein von jedwedem Bezug auf Erkennen überhaupt und von jedwedem „Ich“ abgelöstes Sein – dies wäre ein radikales Ding an sich:

Nur in transzendental-relationaler Korrespondenz sind das Ich und das Sein das, was sie sind. Das absolute Sein ist ebenso eine Abstraktion wie das absolute Ich. Sofern das Sein selbst *begriffen* werden kann, ist es relational begriffen; nur in dieser Relationalität kann der Begriff eines wahren Seins sinnvoll gefaßt werden.<sup>68</sup>

Das Seiende als Terminus ist bereits durch die Relation „modifiziert“, doch diese Modifikation ist keine „Veränderung seines Wesens und Gehaltes, wohl aber eine Modifikation seines Seinsstandes. Das Seiende wird in den ‚Gegenstand‘ gesetzt. Dieses Gesetztsein in den Gegen-Stand und als Gegenstand vollzieht sich als eine sekundäre Aktualisierung durch den transzendentalen Aktus des Ich“.<sup>69</sup>

Es handelt sich also um eine „relationale Veränderung“ des Seienden, nicht um eine Änderung „an ihm selbst“.<sup>70</sup> Doch was ist dieses ‚Es-selbst‘, das in der transzendentalen Relation modifiziert wird? In der transzendentalen Relation wird das ‚Es-selbst‘ ein „Gestelltes“ (es steht „anders, als es bisher stand“), während derjenige „Stand, der dem Seienden an ihm selber zu eigen ist, [...] sein *Selbst-Stand*“ ist.<sup>71</sup> Das ‚Es-selbst‘ besitzt eine Eigenaktualität noch ‚vor‘ der transzendentalen Aktualität, welche jedoch ein „rein formelles Existieren“ im Gegensatz zum „reflektierten Existieren“ ist; dieses rein formelle Existieren „sagt nichts“, es ist leeres Existieren, während die (in Relation zum Erkennen stehende) Washeit auf Seiten des reflektierten Existierens situiert ist, als „Potenzierung der selbsteigenen Aktualität des Terminus“ und als „Zurückholen des Seienden in sein eigenstes Aktuellsein“<sup>72</sup>:

<sup>67</sup> Krings, Logik, 74.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd. 95.

<sup>71</sup> Ebd. 95 f.

<sup>72</sup> Ebd. 96 f.

Es „ist“ nicht nur, sondern es ist, *was* es ist – und es ist bei sich, zwar nicht kraft eigener Ursprünglichkeit, wohl aber kraft der Ursprünglichkeit der Transzendenz. Dieses Reflektiertsein, Erschienenensein und Beisichsein aber ist ein neuartiger und neu gewonnener Modus seiner Aktualität. [...] Denn durch diesen transzendental begründeten „Stand“ [des Gegen-Stands, R. S.] modifiziert sich das uneröffnete Eigensein des Seienden zu einem eröffneten Aufsichzurückgewendetsein und Beisichsein.<sup>73</sup>

Wie ist der Begriff der *Erscheinung* bei Krings nun genauer zu verstehen? Ist es eine kantische ‚Erscheinung‘, hinter der ein unerkennbares ‚Ding an sich‘ verborgen bleibt? Krings wendet sich gegen eine solche „Zweiweltentheorie“: „Der Unterschied zwischen dem Seienden selbst, sofern es erscheint, und dem Seienden selbst, sofern es nicht erscheint, liegt nicht darin, daß ‚hinter‘ der Erscheinung ein ‚Ding an sich‘ verborgen läge“.<sup>74</sup> Anders als bei Kant ist für Krings ‚Erscheinung‘ nicht Folge der Endlichkeit unseres Erkennens, sondern „auch und gerade die vollkommene Erkenntnis konstituiert Erscheinung, und zwar gegensatzlose Erscheinung“.<sup>75</sup> Der Unterschied zwischen dem formellen Existieren des Seienden selbst und seinem reflektierten Existieren, der sich auf Grund der Endlichkeit unseres Erkennens ergibt, liegt vielmehr darin, dass der terminale Gehalt

zugleich eröffnet und nicht eröffnet ist. Dadurch hat das Seiende als Terminus der endlichen Transzendenz die doppelte Qualität: daß es sich zeigt und daß es sich nicht zeigt, welches Sichnichtzeigen die vorgreifende Transzendenz im Verhältnis zu sich selbst als Entzug und Sichverschließen weiterbestimmt. Diese Verschlossenheit des Seienden ist das „Uneigentliche“, das weder der Unbedingtheit der Transzendenz noch auch der Unbedingtheit des Gehaltes, d. i. dem Sein selbst, entspricht.<sup>76</sup>

Die Erscheinung ist gegenüber dem formell existierenden Selbstsein nicht ‚weniger‘, sondern ‚mehr‘, „nämlich die transzendental gestiftete Offenbarkeit dessen, was das Seiende selbst ist“.<sup>77</sup>

Dies expliziert Krings weiter an dem für die Erkenntnisrelation fundamentalen Begriff der *similitudo*, welcher synonym zum Begriff der Erscheinung ist (die Vor-Stellung ist eine ‚Ähnlichkeit‘ des Gegenstands): Der Unterschied zwischen Abbild und Original ist nicht einer zwischen A und B, sondern zwischen Modus A<sub>1</sub> und Modus A<sub>2</sub> desselben A.<sup>78</sup> Der Modus der *similitudo* besteht darin, dass „in ihr der Gehalt *sine materia* aktualisiert ist“ (*actus materiae sine materia*), während er im Seienden selbst als *actus materiae in materia* bestimmt wird.<sup>79</sup>

Ein Bild vom Baum [...] ist nicht der Baum selbst; das Bild und der Baum können sachlich als Seiende von verschiedener Struktur und Stofflichkeit unterschieden werden. Sofern das Ich sinnlich anschaut, sieht es nicht ein Bild, noch stellt es ein Bild vor; das

<sup>73</sup> Ebd. 98.

<sup>74</sup> Ebd. 137.

<sup>75</sup> Ebd., Fn. 15.

<sup>76</sup> *Krings*, Logik, 138.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 141.

<sup>79</sup> Ebd. 143 f.

gerade nicht, da es doch den Baum selbst sieht. – Gleichwohl ist – transzendental-logisch gesprochen – der angeschaute Baum eine *similitudo* des Baums selbst. [...] Der Baum ist also immer Konstituierendes und Konstituiertes, Terminus und Gegen-Stand.<sup>80</sup>

Die „im Begriff der *similitudo* mitgedachte Verschiedenheit besteht also nicht in inhaltlichen Abweichungen, sondern in der Modifizierung der Aktualität“; es ist eine Ähnlichkeit des Seienden mit sich selbst, „sofern es erschienen ist“, und besagt keine Defizienz gegenüber des Gehalts *in materia*.<sup>81</sup> Der Gehalt *in materia* beziehungsweise *extra animam* ist nicht ein Gehalt ‚an-sich‘, sondern Konstituens der transzendentalen Aktualität, während der Gehalt *in anima* die *similitudo secundum modum intelligentis* denotiert.<sup>82</sup> Die Defizienz der endlichen Erkenntnis

liegt nicht darin, daß überhaupt Erscheinung und Ähnlichkeit ist, sondern darin, daß sie in ihrem Charakter als Ähnlichkeit und Erscheinung nicht vollkommen realisiert ist. Die Defizienz besteht also darin, daß der transzendente Aktus der Andersheit des Gehalts nicht Herr wird, daß das Bei-sich-sein ein Beisichsein im anderen als anderem ist und die Wahrheit des Beisichselbstseins aufgegeben bleibt.<sup>83</sup>

Das ‚Ding an sich‘ kann weder Subjekt noch Prädikat irgendwelcher Urteile sein, das primäre Urteilsobjekt ist also nicht das Ding an sich, sondern das Seiende im Gegen-Stand und als Vor-Stellung.<sup>84</sup> Das Ding an sich ist nicht das Seiende in seinem Selbstsein, welches eine primäre Aktualität intendiert, die „durch eine transzendente Aktualisierung nicht aufgehoben, vielmehr dank der damit gegebenen Reflektiertheit intensiviert wird“; das „Selbstsein widerspricht nicht dem Erkenntnis, vielmehr ist es ursprünglich und notwendig auf es bezogen“.<sup>85</sup> Negativ ausgedrückt bezeichnet der Begriff des ‚Dings an sich‘ einen reinen Grenzbegriff, positiv besagt er, dass

in allem endlichen Erkennen ein Nichterkanntes mitgewußt ist. Dieses Mitwissen als Implikat des Wissens besagt aber, daß das volle Erscheinen mangelt. Jedoch im Vorgriff auf die eigene Vollendetheit „hat“ die Transzendenz indirekt auch das Mangelnde; es ist im endlichen Erkennen mitgewußt. Diese aus dem Vorgriff des Denkens stammende und nur im Denken realisierte Mitgewußtheit verleiht ihm den Namen des „Intelligiblen“.<sup>86</sup>

Den Begriff des ‚Vorgriffs‘ entnimmt Krings explizit aus „Geist in Welt“ von Karl Rahner.<sup>87</sup> Bei Rahner bezieht sich der Vorgriff (*excessus*) auf das unthematische, nicht gegenständliche Erfassen des *esse universale*, in welchem die Existenz des absoluten Seins immer schon mitbejaht ist (auf diese Struktur

<sup>80</sup> Ebd. 144.

<sup>81</sup> Ebd. 145.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. 144, Fn. 24.

<sup>83</sup> Krings, Logik, 146.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. 165.

<sup>85</sup> Krings, Logik, 150; vgl. ebd. 151: „Diese Alterierung der medialen Sphäre kann [...] nicht als die autonome Manipulation mit einem selbst-losen Material verstanden werden“, sie ist der „intensivierte[...] Modus des ‚Stellens‘.“

<sup>86</sup> Krings, Logik, 151.

<sup>87</sup> Vgl. ebd. 109, Fn. 3.

wird unten im Zusammenhang mit der Urteilsanalyse von J. B. Lotz noch genauer eingegangen).<sup>88</sup>

An dieser Stelle sei noch kurz auf einen Zusammenhang zwischen der ‚Lichtung des Seins‘ und seiner gleichzeitigen Selbst-Verbergung bei Heidegger hingewiesen, der eine erstaunliche Parallele zu Krings’ Ausführungen über das Ding an sich zeigt – und man bedenke hierbei, dass Heidegger die Subjektphilosophie überwinden wollte. Im von Heidegger überprüften Protokoll zu seinem Vortrag „Zeit und Sein“ ist festgehalten:<sup>89</sup>

Die Verbergung aber, die zur Metaphysik als Grenze gehört, muß dem Ereignis [d.h. dem Sein-als-Ereignis, R. S.] selbst zugeigen sein. Das besagt, daß der Entzug, der in Gestalt der Seinsvergessenheit die Metaphysik kennzeichnete, sich jetzt als die Dimension der Verbergung selbst zeigt. [...] Mit der Einkehr des Denkens in das Ereignis kommt also erst die dem Ereignis eigene Weise der Verbergung an. Das Ereignis ist in ihm selber *Enteignis* [...].<sup>90</sup>

Wenn sich das Sein als es selbst zeigt, so schließt dies im Sich-Zeigen also einen Entzug ein: „Es hält sozusagen sich selbst zurück, ent-zieht sich gerade dem Denken, *indem es sich als es selbst zeigt und um sich als es selbst zu zeigen*.“<sup>91</sup> Dies hat eine klare Parallele in Kants Auffassung vom sich dem Denken entziehenden Ding an sich: Die Erscheinung des Seienden „enthüllt nicht, sondern verdeckt das Ansich“<sup>92</sup>. Die Erscheinung entspräche dem Heideggerschen „Sichzeigen als solches“, welches das „*Es selbst* des Sichzeigenden“ (das Ding an sich) „nicht bewahrt, sondern aufhebt“.<sup>93</sup> Jedoch anders als Kant schließt Heidegger nicht, dass das „Es selbst“ für uns unerkennbar bleibt, sondern „dass das Sichzeigende sich doch als *es selbst* zeigt, aber unter der Voraussetzung, dass es sich dem Denken nicht sozusagen ‚ausliefert‘, was nur dadurch gewährleistet ist, dass es sich entzieht oder verbirgt“.<sup>94</sup> Indem das Sein sich also als es selbst zeigt, entzieht es sich. Einer ähnlichen Struktur scheint sich Krings zu bedienen, wenn er die Endlichkeit unseres Erkennens nicht durch eine uns verborgene Welt der Dinge an sich „hinter“ den uns zugänglichen Erscheinungen expliziert, sondern als Vorgriff auf ein Intelligibles, welches sich im Verhältnis zur Transzendenz des Aktus negativ als uneigentliches Sichnichtzeigen manifestiert (und auch für Rahner – das sei an dieser Stelle nur kurz festgehalten – bleibt das im Vorgriff unthematisch Mitgewusste letztlich ein absolutes Geheimnis).

<sup>88</sup> Vgl. K. Rahner, Geist in Welt. Philosophische Schriften, bearbeitet von A. Raffelt, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Dritter Teil, § 3, herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von K. Lehmann [u. a.], Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1996.

<sup>89</sup> Vgl. L. B. Puntel, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und Jean-Luc Marion, Tübingen 2010, 100–102.

<sup>90</sup> M. Heidegger, Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“, in: *Ders.*, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 44; vgl. Puntel, Sein und Gott, 102.

<sup>91</sup> Puntel, Sein und Gott, 103.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd. 104.

## 6. Zur Frage nach der Einheit: Das Sein selbst als Einheit von Beisichsein und Retroszendenz

Die reflexive Transzendenz ist nicht im ersten Modus der sinnlichen Unmittelbarkeit erfüllt, „denn das Beisichsein des Ich ist ein Beisichsein im anderen, noch nicht ein Beisichselbersein“ (als vollendete Retroszendenz beziehungsweise *reditio completa ad seipsum*), das Ich ist als Vorstellendes bei sich, jedoch „im Außersichsein“.<sup>95</sup> Das Beisichsein im anderen beziehungsweise im Außersichsein wird kraft der Unabschließbarkeit der transzendentalen Aktualität je überschritten, hin zur „Vollendung des Selbstseins des Ich“ und damit zugleich des vollendeten „Offenbarsein[s] des Seienden“.<sup>96</sup> Dieses ‚Zusichselberkommen‘ und ‚Beisichselbersein‘ des Aktus wird im Urteil vollzogen, in dem sich zugleich auch die Differenz zwischen sinnlicher Anschauung und Seiendem selbst zeigt:

Das Beisichselbersein im urteilenden Erkennen ist also durch die Eröffnung des Terminus bedingt, der als Gegen-Stand *gesetzt* und in seiner Wahrheit erfaßt ist. Desgleichen ist das Hervorbringen der Wahrheit als Offenbarkeit des Seienden bedingt durch das Selbstwerden und Selbstsein des transzendentalen Ich.<sup>97</sup>

Es handelt sich um ein direkt proportionales Verhältnis:

Der Aktus als transzendent-retroszender durchbricht sein Aufgehaltensein im sinnlich anschauungshaften Gegen-Stand und transzendiert zum Seienden als seinem Terminus in einer Weise, daß er eben darin auf sich selbst zurückkommt. Und umgekehrt: in der Rückwendung auf sich zu seinem ursprünglichen Selbstsein kommend, intendiert er „eigentlich“ das Selbstsein des Seienden. Der intensiveren Transzendenz korrespondiert die intensivere Retroszendenz, und der intensiveren Retroszendenz korrespondiert die intensivere Transzendenz.<sup>98</sup>

Die Unbedingtheit der Form der reflexiven Transzendenz zeigt sich eigentlich nicht nur im anfänglichen transzendentalen Ich, sondern „vielmehr darin, daß

<sup>95</sup> Krings, Logik, 165.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd. 166.

<sup>98</sup> Ebd. 168. Dies erinnert daran, was Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ zur ‚Erweiterung der Methode zum System‘ schreibt: Die Erweiterung der Methode ist ebenfalls als eine direkt proportionale, ‚retroszendent Struktur‘ aufzufassen, nämlich als *Ineinanderfall* der gegenläufigen Bewegungen des Begründens und des Weiterbestimmens: „Jede neue Stufe des *Außersichgehens*, d. h. der *weiteren Bestimmung*, ist auch ein *Insichgehen*, und die größere *Ausdehnung* [ist] ebenso sehr *böhere Intensität*. Das Reichste ist daher das Konkreteste und *Subjektivste*, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste [...]. Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärtsgehende Begründen des Anfangs* und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben, *ineinanderfällt* und dasselbe ist“ (Hegel, Wissenschaft der Logik; Band 2, 502). Genau diese gegenläufige Bewegung *ist* das, was von Hegel durch die Formel „Identität der Identität und Nichtidentität“ ausgedrückt wird: Der von abstrakter Identität ausgehende Fortgang durch die abstrakte Nichtidentität ist zugleich ein Rückgang in die zugrundeliegende konkrete, primordiale Identität, vgl. *Puntel*, Analogie, 406. Bei Krings beschreibt die direkte Proportionalität von Transzendenz (Außersichgehen) und Retroszendenz (Rückannäherung), wie unten weiter expliziert wird, ebenfalls einen Rückgang in die primordiale Einheit beider (bei Krings: in die Einheit des unendlichen Seins).

sie sich je als Transzendenz der Transzendenz realisiert“.<sup>99</sup> Die „spezifische Spontaneität“ dieses Vollzugs nennt Krings das „*Agens im Aktus*“<sup>100</sup>. Dies ist letztlich genau die Spontaneität, welche die anfängliche formal unbedingte Freiheit auszeichnet.

Das *Agens im Aktus* treibt den transzendentalen Aktus über je vorliegende Grenzen hinaus (und setzt sie damit überhaupt erst als Grenzen)<sup>101</sup> und treibt ihn damit hin auf seine Erfüllung:

Nur von diesem Moment seiner Erfüllung her kann der transzendente Aktus als sinnvoll eingesehen werden; ohne ihn bleibt die Transzendenz eine bloße Figur eines durchaus nichtigen Darüberhinaus; denn ein Darüberhinaus ohne erfüllenden Terminus erweist sich als ein Nichtdarüberhinaus.<sup>102</sup>

Der transzendente Aktus ist also nur vom *Ganzen* her zu verstehen; das „Erfüllende muß in jedem Moment präsent sein“, was ihn „seiner Form nach immer schon ganz sein läßt, auch wenn diese Form noch nicht erfüllt ist“; der Aktus hat immer schon „im Ursprung sein Ziel ergriffen“, die „formale Unbedingtheit und Ganzheit“ des Aktus resultiert aus dem Vorgriff (*excessus*) auf den schlechthin erfüllenden Terminus, nämlich das Sein selbst.<sup>103</sup> Der formale Anfang, die leere Ursprünglichkeit des transzendentalen Ich konstituiert sich letztlich von der Vollendung im unbedingten Sein als seiner Bedingung der Möglichkeit her: „Aus der Unbedingtheit des transzendentalen Aktus erhellt, daß die ursprüngliche Selbstkonstituierung des Ich sich erstlich und letztlich in der Sinnerfüllung durch das Sein selbst vollzieht“.<sup>104</sup>

Krings bestimmt das Sein selbst als unbedingt, unthematisch, undinglich<sup>105</sup>, subsistent und beisichselbst und als ursprüngliche Fülle<sup>106</sup>. Es handelt sich also nicht um eine rein formale Vorgriffsstruktur oder „leere Formalität“<sup>107</sup>, welche die transzendente Selbstkonstituierung des Ich ermöglicht, sondern um eine gehaltlich gefüllte Transzendenz, um „ursprüngliche Fülle, das schlechthin Umfassende und das erste Wesentliche allen Gehaltes“<sup>108</sup>, das nicht durch das endliche Subjekt gesetzt sein, sondern nur im Vorgriff ergriffen werden kann: „So wenig aber das endliche Erkennen sich unmittelbar in seinem formalen Anfang, der leeren Ursprünglichkeit des transzendentalen Ich, zu ergreifen vermag, so wenig kann es sich auch in seiner Vollendung, der wahren Erkenntnis des erfüllenden, weil unbedingten Seins, ergreifen.“<sup>109</sup>

<sup>99</sup> Krings, Logik, 168 f.

<sup>100</sup> Ebd. 169.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 172.

<sup>102</sup> Ebd. 171.

<sup>103</sup> Ebd. 171–173.

<sup>104</sup> Ebd. 181.

<sup>105</sup> Es gibt keine dinghafte (objekthafte, gegen-ständliche) Erkenntnis des Seins selbst; es ist kein gegenständliches metaphysisches Absolutes, kein „letztes in einer Reihe von Seienden“ (vgl. Krings, Logik, 175–179).

<sup>106</sup> Vgl. Krings, Logik, 174 f.

<sup>107</sup> Ebd. 175.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Ebd.

Dieses unbedingte Sein ist jedoch nicht ein von allen Bezügen schlechthin abgetrenntes „absolutes“ Sein einer objektivistischen Metaphysik (das heißt ‚absolut‘ im Sinne von radikaler Abgeschlossenheit), sondern es *umfasst* auch den transzendentalen Aktus:

[...] der transzendente Aktus selbst ist, sofern er „ist“, nicht außerhalb dessen, auf was er als Vorgriff geht [etwa Geist im Gegensatz zu Sein], sondern die „Subsistenz“ des Seins, d. h. er ist eben dieses Sein „selbst“ und als zuzichselbstgekommenes. Die Unbedingtheit des transzendentalen Aktus kommt darin zur Vollendung, daß der Aktus als unbedingter Ursprung das unbedingte Sein zur Offenbarkeit und zur Freiheit des Selbstbesitzes, d. h. zu wahrer Existenz bringt: daß er das Beisichselbstsein des Seins „ist“.<sup>110</sup>

Wie ist es nun aber zu verstehen, dass einerseits der Aktus des endlichen Subjekts die ursprüngliche Fülle des Seins nur im Vorgriff er-greifen, aber nicht be-greifen oder gar setzen kann, doch dass andererseits der transzendente Aktus selbst die ‚Subsistenz‘ dieses unbedingten Seins ist und es „zu wahrer Existenz bringt“? An dieser Stelle verweist Krings in einer Fußnote ohne weitere Erläuterung auf „Sein und Geist“ von Max Müller<sup>111</sup> und auf Gustav Siewerths „Das Sein als Gleichnis Gottes“<sup>112</sup>. Nach Siewerth kann das ‚Sein-selbst‘ als in sich undifferenzierte Positivität nicht jenseits der Seienden subsistieren, weil es sonst unmittelbar Gott selbst wäre. Mit dem ‚Sein-selbst‘ ist in diesem Falle das *esse commune* von Thomas von Aquin gemeint, das nicht für sich hypostasiert werden kann, das aber bereits in sich notwendigerweise auf das *esse ipsum subsistens* verweist. Ebenso ist bei Siewerth die innere Differenz des Seins-selbst (als Sein des Seienden) zwischen seinem Akt (das heißt hier: seiner einfachen Positivität<sup>113</sup>) und seiner Subsistenz der Struktur der Trinität abgelesen. Diese Differenz liegt nach Siewerth der ‚ontologischen Differenz‘ zwischen Sein und Seienden begründend voraus und ist dem Sein bereits in seiner Identität immanent. Nur so lasse sich konsistent Schöpfung denken, indem das Sein-selbst trotz seiner Einfachheit und Ganzheit die Möglichkeit der Vervielfältigung in den Seienden bereits in sich trägt und in den Seienden zur Subsistenz kommt – auf der anderen Seite aber muss es gemäß der Urbild-Abbild-Struktur und Analogie als „Gleichnis Gottes“ gedacht werden, das in seiner metaphysischen Struktur in einer Einheit mit seinem göttlichen, dreipersonal-subsistenten Grund steht.<sup>114</sup> So weit geht Krings in der Passage, in welcher er auf Siewerth verweist, zwar nicht; jedoch deutet er an:

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübingen 1940.

<sup>112</sup> G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958.

<sup>113</sup> Der Begriff des ‚Aktes‘ bei Siewerth ist – wohlgemerkt – nicht einfachhin identisch mit dem Kringschen Begriff des ‚Aktus‘.

<sup>114</sup> Vgl. hierzu M. Reményi, *Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths*, Münster 2003, 20–28; und J. B. Lotz, *Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth*, in: *ThPh* 60 (1985) 23–40.

[...] so wie das Wissen von den Weltgegenständen und den Weltbezügen, von der anderen Person und personalen Bezügen in der Unbedingtheit der Seinstranszendenz begründet ist, so auch ein „Wissen“ von Gott und davon, daß Gott „ist“.<sup>115</sup>

Es lassen sich also folgende zentrale Strukturelemente seiner Konzeption festhalten:

(1) Der transzendente Aktus ist durch einen Vorgriff auf seine unendliche Erfüllung und auf die unendliche Fülle des Seins selbst konstituiert; die unendliche Fülle des Seins ist hierbei – dies haben die obigen Ausführungen über die transzendentalphilosophischen Restriktionen bei Krings deutlich gemacht – kein Postulat, keine regulative Idee oder dergleichen, sondern ursprüngliche Realität.

(2) Die endliche Subjektivität als „endliche reflexe Transzendenz“<sup>116</sup> vermag diese unendliche Fülle jedoch weder begrifflich-erkennend zu erfassen noch zu setzen, ist jedoch von ihr zu ihrer Retroszendenz ermächtigt: „Das Ich wird nicht durch sich selbst es selbst, sondern durch das Sein kommt es als Ich zu sich selbst. Das Selbstsein des Ich ist nicht ohne das Sein selbst.“<sup>117</sup>

(3) Die Subsistenz des Seins selbst liegt zum einen in der Unbedingtheit des transzendentalen Aktus, welche zum anderen aber wiederum vom Vorgriff auf die unendliche Fülle des Seins selbst ermöglicht ist – dies bedeutet, dass der transzendente Aktus in seiner ursprünglichen Vollendetheit das Beisichselbstsein des Seins selbst *ist*. Das ist so zu verstehen, dass in der unendlichen Erfüllung des Aktus (welche als Ursprung und Ziel seiner formalen Struktur in all seinen ‚Momenten‘ immer schon anwesend ist und für das endliche Subjekt nur im Vorgriff zugegen ist) Subjekt und Objekt beziehungsweise Aktus und gehaltliche Fülle des Seins eins sind. Das unendliche Sein ist also nicht nur bloßer Terminus der Retroszendenz und damit wieder nur auf ‚einer Seite‘ des Ganzen angesiedelt, sondern es ist selbst das Ganze. Aus dieser eingefalteten Einheit faltet sich überhaupt erst die Differenz von endlichem Subjekt und endlichem Objekt aus.

(4) Damit geht also die unendliche Erfüllung des Aktus als ursprüngliche Einheit von Einheit (das Beisichselbstsein des Seins als unendliche Fülle) und Differenz (der Aktus in seiner Retroszendenz) aller endlichen Subjektivität ermöglichend voraus, und dies nicht nur als eine (neu-)kantianisch restringierte regulative Idee, sondern als *primordiales Sein*.

Im weiteren Gang expliziert Krings, dass das Sein immer schon „als erstes verstanden“ ist; es handelt sich um ein Erst-Erfassen und primäres Verstehen von Sein; das „Verstehen von Sein ist das transzendental ‚Früheste‘“.<sup>118</sup> Hierbei knüpft Krings wieder explizit an Martin Heidegger und Karl Rahner an, konkret an deren Ausgangspunkt bei der transzendentalen Frage: „Da der

<sup>115</sup> Krings, Logik, 182.

<sup>116</sup> Ebd. 175.

<sup>117</sup> Ebd. 181.

<sup>118</sup> Ebd. 181 f.

Fragende sich nicht anders als in der Transzendenz und im Vorgriff auf das Sein als Fragender konstituiert, kann er als Fragender nicht hinter das Sein zurück<sup>119</sup>; das Fragen ist „in ein unbedingtes Verstehen von Sein gegründet“. Und nur „kraft des Vorgriffs setzt sich der Aktus fort und nur vom Vorgriff auf das Sein her ist die Folge der Momente als sinnvoll einsehbar“, der transzendente Aktus ist „durch das Sein je zu sich ermächtigt und über sich hinausgeführt“<sup>120</sup>; das Nötigende dieses Über-sich-Hinausgehens ist das Sein selbst; Möglichkeit und Sinn aller Momente sind nicht aus sich selbst heraus einsehbar, sondern „nur vorgreifend aus dem höheren Moment und aus dem Ganzen des transzendentalen Aktus“ und „letztlich von der ganzen Wahrheit her“.<sup>121</sup> Wie die von Krings adaptierte Vorgriffsstruktur, die transzendente Frage und die letztendliche Einheit von Subjekt und Objekt im Sein in Zusammenhang stehen können, wird sich unten anhand einer Parallele zum Ansatz von E. Coreth noch zeigen.

Im dritten Teil der „Transzendentalen Logik“ entfaltet Krings seine Lehre vom Urteil und den Kategorien unter dreierlei Rücksicht:<sup>122</sup> (a) begriffliche Synthesis, (b) kategoriale Synthesis und (c) Affirmation. Eine transzendente Ableitung der Kategorien ist nach Krings nicht möglich – sie entspringen zwar dem Denken, aber einem an der Anschauung anknüpfenden Denken:<sup>123</sup> Die Erfahrung als Modifikation des Aktus macht den ‚transzendentalen Inhalt‘ der Kategorien aus; eine Kategorie hat Existenz als formaler Gehalt und Qualität des Aktus.<sup>124</sup> Die Kopula des Urteils schließlich wird zur ‚Realisierung der kategorialen Einheit‘<sup>125</sup>. Damit wird der ‚Sachverhalt‘ transzendental-logisch konstituiert als kategorial aufgegliedertes Sinngebilde.<sup>126</sup> Die Affirmation schließlich setzt den so konstituierten Sachverhalt mit dem Seienden selbst in eins,<sup>127</sup> wodurch „das Seiende hervorgetreten und offenbar geworden ist als das, was es ist“<sup>128</sup>. Hier treten sowohl das Ich als auch das Seiende selbst *in einem* hervor – und dies ist der Begriff der Wahrheit:<sup>129</sup> Eine Behauptung ist dann wahr, wenn die „Transzendenz sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendente Einheit hervorgeht; unwahr ist sie, wenn sie unvollendet bleibt

---

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd. 182.

<sup>121</sup> Ebd. 183.

<sup>122</sup> Vgl. ebd. 207–353; vgl. zum Folgenden *de Vries*, Krings, 605 f. Magnus Striet setzt sich in seiner Monographie „Das Ich im Sturz der Realität“ eingehend mit der Kringschen Kategorien- und Urteilslehre auseinander. Ein Bezug zur hier verhandelten Frage der Ermächtigung der Retroszendenz durch den Vorgriff auf das Sein selbst scheint, soweit ich sehen kann, dort nicht verhandelt zu werden; vgl. *Striet*, *Das Ich*, 253–259.

<sup>123</sup> Vgl. *Krings*, *Logik*, 253.

<sup>124</sup> Vgl. ebd. 262–266.

<sup>125</sup> Ebd. 282.

<sup>126</sup> Vgl. ebd. 285.

<sup>127</sup> Vgl. ebd. 310.

<sup>128</sup> Ebd. 318.

<sup>129</sup> Vgl. ebd. 330.

und die Einheit verfehlt wird“.<sup>130</sup> Hierbei zeigt sich in der Affirmation des Urteils bereits in der endlichen Transzendenz ein Unbedingtheitsanspruch, der durch einen Vorgriff auf „vollkommene Wahrheit“ ermächtigt ist: Es werden im Urteil nicht nur einzelne richtige Aspekte behauptet, sondern die „ganze Wahrheit“ eines Sachverhalts. Im Falle vollkommener Wahrheit ist die „ganze Wahrheit“ das vollendete Selbstsein des Ich und die vollkommene Offenbarkeit des Seienden, im Falle der endlichen Transzendenz hingegen kann die „ganze Wahrheit“ durchaus auch im geschichtlichen Prozess vollzogen werden, durch welchen Subjekt und Objekt im Streben nach ihrer Vollendung zu sich kommen.<sup>131</sup> Doch dies alles darf explizit nicht im Sinne eines kantischen Subjektivismus verstanden werden, denn „das Seiende selbst ist konstitutiv für jene Transzendenz, welche das Kriterium ihrer selbst ist. Mit dieser Bestimmung ist hinter den Gegensatz von Subjekt und Objekt zurückgegriffen auf das Beisichselbstsein des Seins im Wissen“.<sup>132</sup> Dass Krings keinen antime-taphysischen (Neu-)Kantianismus verfißt, bestätigt sich hier deutlich, wenn er konstatiert, dass die Kategorie der Realexistenz zum „Sachverhalt“ selbst gehört,<sup>133</sup> dass also der Gegenstand als „schlechthin und in diesem Sinne ‚an sich‘ seiend gedacht und erkannt wird“<sup>134</sup>.

Zusammenfassend sei als zentrale These formuliert, dass sich die *primordiale Einheit* von Beisichsein des Ich und immanenter Transzendenz bei Krings die *Einheit des unendlichen Seins selbst* zeigt, welche die Dichotomie von Subjekt und Objekt übergreift (von endlichem, unerfülltem Aktus und ihm gegenüberstehenden Gehalt). Diese Einheit des unendlichen Seins begründet zudem die Einheit des transzendentalen Ich in seiner immanenten Differenz, denn das Sein ist als *Beisichselbersein* eins mit dem *unendlich erfüllten transzendentalen Aktus*. Erst innerhalb dieser primordialen Einheit treten die reflexive Transzendenz des endlichen Subjekts und sein materialer Gehalt auseinander. Die Retroszendenz des Ich ist also nur vom Ganzen des Seins her verständlich und durch dieses ermächtigt, welches als Ursprung und Ziel im Ich immer schon anwesend ist und wirkt (als spontanes ‚Agens im Aktus‘). Dies bedeutet, dass die primordiale Einheit bereits philosophisch erreichbar ist – nicht erst offenbarungstheologisch. Wie diese Einheit jedoch vollends inhaltlich gefüllt werden kann, ist für Krings auf transzendentalphilosophischem Wege nicht mehr denkbar; es bleibt beim Vor-griff, der kein Be-griff ist. Doch stellt sich hier die weiterführende Anschlussfrage, wie die primordiale Einheit des Seins selbst in der Dimension der praktischen Philosophie weitergedacht werden muss.

---

<sup>130</sup> Ebd. 340.

<sup>131</sup> Ebd. 334.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. 313.

<sup>134</sup> *De Vries*, Krings, 605 f.

Eine nähere Bestimmung erhält man in Krings' „Freiheit – Ein Versuch Gott zu denken“ im Band „System und Freiheit“:<sup>135</sup> Während im Theoretischen der transzendente Aktus durch das Sein selbst ermächtigt ist, stellt im Praktischen die andere Freiheit den adäquaten Gehalt der formal unbedingten Freiheit dar. Jedoch kann auch die andere Freiheit (als adäquater Inhalt) der Freiheit in ihrer retroszenten Offenheit keine endgültige Grenze setzen und damit „den Aktus des Sich-öffnens und Ent-schließens gewissermaßen zum Erliegen bringen“<sup>136</sup>. Die transzendente Freiheit ist in ihrer Unbedingtheit formal bereits auf „unbedingte Freiheit“ verwiesen: Sie „besitzt als unbedingtes Sich-öffnen die Dimension des Unbedingten und greift, kraft [ihrer] eigenen Form auf unbedingte Freiheit vor. Transzendente Freiheit realisiert sich darum in der Bejahung anderer Freiheit *und* im Vorgriff auf unbedingte Freiheit“.<sup>137</sup> Der Begriff der „unbedingten Freiheit“ besagt – analog zu Krings' Ausführungen bezüglich des Seins – hierbei nicht ein Objekt und auch nicht eine aus allen Bezügen losgelöste „absolute Freiheit“, sondern „vollkommene Freiheit“: Das heißt: Durch den Begriff der vollkommenen Freiheit ist

die Idee der Einheit von unbedingter Form des Sich-öffnens und unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit bezeichnet. [...] Sofern empirische menschliche Freiheit durch transzendente Freiheit begründet ist, enthält sie kraft ihrer Form das Moment des Vorgriffs auf vollkommene Freiheit.<sup>138</sup>

Diese vollkommene Freiheit kann nach Krings als „göttliche Freiheit oder als Freiheit Gottes oder auch als Gott“ bezeichnet werden.<sup>139</sup> Hier liegt das vor, was Pröpfer als die Idee einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit begreift, welche notwendigerweise gedacht werden muss.<sup>140</sup>

Muss man nun die „vollkommene Freiheit“ als eine rein regulative Idee oder ein Postulat im kantischen Sinne verstehen (wie dies von B. Nitsche gedeutet wird<sup>141</sup>)? Dafür würde die Krings'sche Wendung sprechen, dass die vollkommene Freiheit eine „Idee“ genannt wird und dass der Vorgriff auf sie kraft der Form der transzendentalen Freiheit in ihr enthalten ist (also dem Subjekt

<sup>135</sup> H. Krings, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: *Ders.*, System und Freiheit, 161–184.

<sup>136</sup> Krings, Freiheit, 175.

<sup>137</sup> Ebd. [Herv. R. S.].

<sup>138</sup> Ebd. 176.

<sup>139</sup> Ebd. 177.

<sup>140</sup> Vgl. Pröpfer, Anthropologie, 646; vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 108.

<sup>141</sup> Nitsche expliziert hierzu: „Im Blick auf den Sinnanspruch und das Gelingen der Freiheit wäre [...] zu fragen, ob der Idee vollkommener Freiheit dann nicht auch und von vornherein der kantische Status eines Postulats zuzusprechen ist“ (*B. Nitsche*, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie“, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Münster 2005, 151–162, 154; unter Verweis auf *B. Nitsche*, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster 2001, 323–326).

entspringt), was sich doch stark im Sinne einer kantischen Postulatenlehre lesen lässt. Dagegen sprechen meines Erachtens drei Gründe:

(1) Es gibt in der praktischen Dimension eine augenfällige Parallele zur Struktur des Vorgriffs in der theoretischen Philosophie von Krings: Sowohl bei der Erkenntnis als auch bei der Freiheit handelt es sich im Ursprung um *dieselbe* retroszendenten Struktur des Ich, die in der theoretischen Dimension der Erkenntnis von einem unthematischen Vorgriff auf etwas ermächtigt wird, das definitiv nicht dem Bereich regulativer Ideen angehört, sondern zu einer Dimension, die An-sich und Für-uns übergreift. Dies muss sich auch in irgendeiner Form in der praktischen Dimension zeigen.

(2) In der „Transzendentalen Logik“ identifiziert Krings die „Idee der vollkommenen Wahrheit“, die „ihren Ursprung in der Unbedingtheit der Transzendenz [hat], sofern sie endlich ist“<sup>142</sup>; mit dem Vorgriff auf das Sein selbst, mit „Idee“, ist also nichts anderes als der Vorgriff selbst gemeint.<sup>143</sup> Aus welchem Grund sollte dies bezüglich der „vollkommenen Freiheit“ nun anders sein?

(3) Eine stark (neu-)kantianische Lesart von „System und Freiheit“ würde eine Inkohärenz zur „Transzendentalen Logik“ von Krings induzieren, die, wie gezeigt wurde, keinen (neu-)kantianischen Restriktionen unterliegt, sondern diese geradezu überwindet. Wenn (a) die Logik die retroszendenten Struktur des Ich als durch den Vorgriff auf das unendliche, erfüllte Sein ermächtigt erklärt (= die primordiale Einheit von Retroszendenz und Beisichsein des inhaltlich erfüllten Seins), und wenn (b) „System und Freiheit“ die retroszendenten Struktur des Ich als formal unbedingte Freiheit durch den Vorgriff auf die vollkommene Freiheit (= die Einheit von retroszendentem Sich-öffnen und Fülle der Inhaltlichkeit) realisiert denkt, aber die Idee vollkommener Freiheit hingegen nur ein reines Produkt des Ich ist –, wie sind „Logik“ und „System und Freiheit“ dann noch in eine Synthese zu bringen? Muss man zwischen einem ‚frühen Krings‘ (die Logik von 1964) und einem ‚späten Krings‘ („System und Freiheit“ von 1980) unterscheiden, die nicht vereinbar sind, oder muss man die „Transzendentalen Logik“ zu Teilen verwerfen?<sup>144</sup>

Ich möchte im Sinne der Kohärenz von theoretischer und praktischer Philosophie bei Krings folgende Koinzidenzthese aufstellen: Wenn einerseits die Grenzenlosigkeit und Unbedingtheit des retroszendenten Ich aus dem Vorgriff auf das subsistierende Sein selbst stammt und andererseits die Grenzenlosigkeit und Unbedingtheit des retroszendenten Ich als formal unbedingte Freiheit durch einen Vorgriff auf vollkommene Freiheit realisiert wird, dann ist von einer *Koinzidenz* von vollkommener Freiheit und unendlich erfülltem

<sup>142</sup> Krings, Logik, 333 f.

<sup>143</sup> Vgl. ebd. 334.

<sup>144</sup> Diese Hinweise verdanke ich einem Austausch mit Magnus Lerch.

Sein selbst zu sprechen.<sup>145</sup> Vor allem die Tatsache, dass die formal unbedingte Freiheit durch den Vorgriff auf die vollkommene Freiheit *ermächtigt* wird zu ihrer retroszenten Struktur, scheint mir dabei zudem in der freiheitsanalytischen Denkform ein interessantes Licht auf die Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit zu werfen: Bei Krings ist meines Erachtens eine deutliche partizipationslogische Spur zu erkennen, die eben genau durch die Termini des konstituierenden Vorgriffs und der Ermächtigung artikuliert wird. Damit wäre bei Krings selbst ein Anknüpfungspunkt gegeben zu dem, was M. Lerch als „freisetzende Einheit“ bezeichnet und einfordert.

### 7. Parallelen zwischen Krings und dem transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule: Die Konzeptionen von J. B. Lotz und E. Coreth

Nachdem Parallelen zur Konzeption des *Vor-griffs* bei Karl Rahner bereits thematisiert wurden, seien nun zwei Parallelen zwischen Krings und dem transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule aufgezeigt, und zwar anhand zweier Autoren, die Krings neben Maréchal in seiner „Transzendentalen Logik“ auch explizit anführt: Johannes B. Lotz SJ und Emerich Coreth SJ. Krings schreibt hierzu:

Nachdem die lange Zeit vermiedene Konfrontierung mit Kant durch J. Maréchal eingeleitet worden war, entwickelte sich in den Arbeiten von Siewerth, Rahner, Müller, später in denen von Lotz und Coreth ein Problembewußtsein, das den erkenntnistheoretischen Antagonismus von Realismus und Idealismus hinter sich ließ, um den Weg zu einer originären transzendentalphilosophischen Fragestellung zu sichern. Die Arbeiten dieser Autoren haben sich heute weit verzweigt. Um so wünschenswerter mag es sein, daß dieser Faden aufgenommen und die Ansätze eines transzendentalen Denkens zu einer systematischen Darstellung verdichtet werden.<sup>146</sup>

Johannes B. Lotz analysiert in seinem Werk „Das Urteil und das Sein“<sup>147</sup> die Transzendenz auf das Sein selbst hin, die im Urteil (in seiner Subjekt-Prädikat-Struktur) vollzogen wird. Erst im Urteil wird nach Lotz das Objekt zum Objekt und das Subjekt zum Subjekt; es ist der Ort der Offenbarkeit des Endlichen und seiner Bezogenheit auf das Unendliche. Dabei untersucht Lotz das Urteil in seiner analytisch-synthetischen Differenz-Einheit (in seiner ‚immanenten Differenz‘, wie man sagen könnte): Im Urteil vollzieht sich zum einen eine *prädikative Synthese* und zum anderen eine *veritative Synthese*. In der prädikativen Synthese wird erstens die dinghaft gegebene Konkretion in Einzelheit (Subjekt) und Washeit (*quidditas*, Prädikat) aufgelöst (die Analyse als unreflektierte Synthese), und zweitens eine reflektierte Zusammenschließung der ausgelösten Einzelheit und Washeit geleistet (die Synthese als reflektierte Analyse). Beide Teilsynthesen werden über die Kopula des

<sup>145</sup> Dafür spricht auch das von Krings verfochtene Ursprungsverhältnis von Wissen und Freiheit, vgl. *H. Krings*, Wissen und Freiheit, in: *Ders.*, System und Freiheit, 133–160, 156 f.

<sup>146</sup> *Krings*, Logik, 41 (vgl. insbesondere Fn. 66 und 67).

<sup>147</sup> Vgl. zum Folgenden: *J. B. Lotz*, Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik; Band II, §§ 8–13 (2. Auflage von „Wert und Sein I“ [1938]), Pullach 1957.

Urteils (das „ist“) verbunden. In der veritativen Synthese erfolgt sodann die *Setzung* des Urteils (in Kringsscher Terminologie: die Affirmation). In der Setzung tritt der Überstieg auf das Sein hervor; die prädikative Synthese wird in ihr eigentliches Selbst gesetzt. Wie die Washeit die Einzelheiten als Allgemeines übersteigt, übersteigt das Sein als letztes Allgemeines die limitierten Allgemeinheiten der Washeiten – es handelt sich hierbei um das unendliche, schlechthinnige Sein des *esse commune*, das zugleich, da es keine höhere Ordnung mehr über sich hat, gänzlich innerliche Einzelheit ist.<sup>148</sup> Es hält sich über allen endlichen Einzelheiten und Washeiten und ist mehr als deren bloßes Prius: Es ist der unendliche, überkategoriale *Horizont* als der Raum, in welchem sich das Urteil mit seiner unbedingten Setzung vollziehen kann und in dem letztlich die Subjekt-Objekt-Dichotomie aufgehoben ist. Da das *esse commune* sich aber von sich aus nicht subsistent über den Einzelheiten halten kann (es wäre leere Abstraktion), aber dennoch ihnen gegenüber eine übersteigende Unabhängigkeit besitzt, ist die Bedingung der Möglichkeit dieses Überstiegs das subsistierende Sein selbst.<sup>149</sup>

Das subsistierende Sein ist jedoch nur noch in der Weise eines „Vor-griff[s]“<sup>150</sup> gegeben: Im Urteil geschieht ein reflektierter Überstieg, in dem sich das unbestimmte Sein als das schlechthin Allgemeine über dem Seienden hält. Das ist aber nur möglich, indem ihm das von sich her erfüllte subsistierende Sein vorausgeht. Der Überstieg vom unbestimmten Sein zum subsistierenden Sein ist nun keine ausdrückliche Erkenntnis (Be-griff) beziehungsweise Schau des Absoluten. Es handelt sich um ein nicht-ausdrückliches, nicht-gegenständliches, *implizites* Erfassen. Dieser Überstieg ist im Überstieg vom Seienden zum unbestimmten Sein enthalten und tritt nicht als etwas Neues hinzu. Er wird jedes Mal mit innerer Notwendigkeit mitvollzogen. Bei diesem Vor-griff handelt es sich um eine *unerfüllte Antizipation* oder *Vor-form* des subsistierenden Seins. Denn der Raum des unbestimmten Seins kann nur vom subsistierenden Sein ursprünglich eröffnet sein. In diesem Vor-griff findet das Urteil den letzten Grund seiner Ermöglichung. Es vermag das Seiende nur insofern und dadurch zu sich selbst zu bringen, dass es dasselbe auf die Weise des Vor-griffs zum Absoluten bringt.<sup>151</sup>

Das Urteil ist kein statisches Abbilden, sondern eine *Bewegung*, die ein „Nach-Schaffen“<sup>152</sup> des Seienden darstellt. Das In-sich-Stehen des Seienden ist nicht lösgelöst von allem Anderen, sondern es entstammt einem ständigen Ausgehen vom Absoluten (die Grund-Bewegung oder der Ur-Vollzug des Seienden). Darum geschieht in diesem immer schon auf *unreflektierte* Weise, was in der Bewegung des Urteils zur Reflexion seiner selbst gelangt (der

<sup>148</sup> Vgl. Lotz, Urteil und Sein, 100 f.

<sup>149</sup> Vgl. ebd. 101–109.

<sup>150</sup> Ebd. 110.

<sup>151</sup> Vgl. ebd. 110–115.

<sup>152</sup> Ebd. 117.

Nach-Vollzug des Seienden). Die Bewegung des Urteils ist der reflexe Vollzug der Grund-Bewegung des Seienden. Der Urteilende gelangt zur *vollendeten* Reflexion, die bis zum letzten Grund vordringt. Aber auch diese vollendete Reflexion geht stets vom endlichen Seienden aus; jedoch vollzieht sie das Setzen von der innersten Tiefe her, vom ursprünglichen schöpferischen Hervorbringen durch das subsistierende Sein in einem Nachvollziehen dieses absoluten Urvollzugs. Der Rückgang zum letzten Grund in der *vollendeten Reflexion* und die Setzung aus diesem letzten Grund heraus sind eine gerichtete Bewegung, die ihrem Wesen nach ein *Streben* zum Absoluten ist, das von diesem her als Ursprung und Ziel des urteilenden Strebens ermächtigt ist.<sup>153</sup> Die Strukturparallele zu Krings' „Agens im Aktus“ ist nicht zu übersehen: In der Retroszendenz (die sich bei Krings nicht zuletzt auch im Urteil zeigt) ist der Raum eröffnet, in dem sich Erkenntnis (und Freiheit) vollziehen, und dieser Raum ist durch den Vorgriff auf das Sein selbst ermächtigt, der als Ursprung und Ziel der Retroszendenz das Ich in sein Beichsichselbstsein und das Seiende in seine volle Offenbarkeit führt. Umgekehrt könnte man das direkt proportionale Zugleich des Vorgriffs und der Grund-Bewegung bei Lotz als retroszendente Struktur auffassen.

Emerich Coreth übernimmt in seiner großen „Metaphysik“<sup>154</sup> andererseits den bei Krings angeführten Rahnerschen Ansatz der transzendentalen Frage als unhintergehbaren Ausgangspunkt einer Grundlegung der Metaphysik.<sup>155</sup> Anders als Lotz setzt Coreth nicht beim Urteil an, sondern (seiner Ansicht nach radikaler) bei der Frage nach der Frage.<sup>156</sup> Das geistige Erkennen in seinem Fragen und Streben nach Wissen setzt unmittelbar ein unthematisches Vorwissen um das Gefragte voraus, was von Coreth folgendermaßen erhellt wird:

Fragen kann man einerseits nur,

- (1) wenn das Erfragte noch nicht gewusst wird: denn sonst wäre das Fragen nicht mehr möglich, da der Fragende das Erfragte bereits kennt;
- (2) andererseits aber nur dann sinnvoll, wenn das Erfragte doch bereits irgendwie gewusst wird: Denn wovon man überhaupt nichts weiß, danach kann man auch nicht fragen: Das Fragen wäre noch nicht möglich.

Die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Fragens ist die Feststellung von Unwissen, was aber bereits ein Wissen impliziert, nämlich das Wissen darum, dass es etwas gibt, das man noch nicht weiß; es handelt sich um ein

<sup>153</sup> Vgl. Lotz, Urteil und Sein, 116–143.

<sup>154</sup> Ursprungsausgabe E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck/Wien, 2. Auflage 1964; sie wird von Krings selbst angeführt, vgl. Krings, Logik, 41, Fn. 67.

<sup>155</sup> Vgl. zum Folgenden E. Coreth, Grundriß der Metaphysik, Innsbruck/Wien 1994, 43–61.

<sup>156</sup> Ob der radikalere Begründungsansatz beim Urteil oder bei der Frage liegt, ist eine Grundauseinandersetzung zwischen Lotz und Coreth. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Jedoch scheint der Ansatz bei der Frage selbst schon ein anfängliches Wissen vorauszusetzen, durch das überhaupt erst eine Frage sinnvoll formuliert werden und welches in einem Urteil ausgedrückt werden kann.

implizites Vorwissen um das Sein des Unbekannten. Dieses implizite Vorwissen ist im Akt des Fragens apriori mitgesetzt. Es ist ein unthematisches Vorwissen insofern, als es noch nicht inhaltlich konkret gefüllt ist. Dabei handelt es sich nicht um ein empirisches Vorwissen in Form von einem Wissen um Einzelnes. Es ist ein grundsätzliches Vorwissen, das Bedingung der Möglichkeit des Fragens überhaupt ist und daher kein konkretes Einzelwissen mehr sein kann: Das Wissen darum, dass es mehr gibt als das, was im Einzelwissen bereits erreicht ist.

Dieser ‚Horizont des Wissbaren‘ ist von sich her unbegrenzt. Die Behauptung, dass er begrenzt sei, liefe auf einen transzendentalen Widerspruch hinaus: Denn die Behauptung seiner Begrenztheit setzt wiederum ein Vorwissen um etwas voraus, das jenseits der Grenze liegt. Eine Grenze ist als solche nur dann konstaterbar, wenn um den Bereich jenseits der Grenze gewusst wird, von dem her abgegrenzt wird.<sup>157</sup> Dieser unendliche Horizont des Fragens ist nach Coreth der unendliche Horizont des Seins: Das unthematische, implizite Vorwissen um alles ist das Vorwissen um das Sein von allem. *Sub ratione entis* haben wir bereits alles in seinem An-sich erfasst:

In diesem Sinne ist alles Seiende nicht nur „an sich“ ontisch wahr [das heißt wissbar, R. S.], sondern auch „für uns“, d. h. für endliche Geistwesen, erreichbar und immer schon erreicht, da es vom unbegrenzten Horizont unseres Fragens und Wissens [das heißt dem Horizont des Seins, R. S.] umfassen ist.<sup>158</sup>

Dass der menschliche Geist jedoch um das Sein im Ganzen nur vermöge eines unthematischen Vorwissens weiß, impliziert auch, dass er das Sein im Ganzen nicht erschöpfend inhaltlich zu erfassen vermag. Er bleibt in dieser Hinsicht ein endlicher Geist. Es gibt Seiendes, das – obgleich es grundsätzlich wissbar ist – vom menschlichen Fragen und Wissensstreben niemals inhaltlich erreicht werden wird. Es besteht also eine lediglich relative Einheit zwischen Sein und Wissen.<sup>159</sup> Dies verweist auf einen letzten Grund der Einheit zwischen Sein und Wissen, auf eine absolute Einheit, welche die Subjekt-Objekt-Differenz grundsätzlich hinter sich lässt und übersteigt, und in dem Wissen und Sein schlechthin zusammenfallen: Das Wissen selbst ist hier dem Sein nicht mehr äußerlich.<sup>160</sup> Dieses In-eins-Fallen ist im absoluten Sein realisiert: Das absolute Sein ist

[...] reine Identität von Subjekt und Objekt, logischer und ontischer Wahrheit: Wissenendes und Gewußtes sind schlechthin dasselbe. Und während der Vollzug des endlichen Geistes [...] das Sein im Ganzen nicht einholt, besteht im absoluten Sein ebenso absolute

<sup>157</sup> Man vergleiche hierzu Hegel: „Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muß es zugleich in sich selbst *über sie hinausgehen*, sich an ihm selbst *auf sie als auf ein Nichtseiendes* beziehen. Das Dasein des Etwas liegt ruhig gleichgültig, gleichsam *neben* seiner Grenze. Etwas geht aber über seine Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist. Und indem sie in der Bestimmung selbst als Schranke ist, geht Etwas damit *über sich selbst hinaus*“ (Hegel, *Wissenschaft der Logik*; Band 1, 120).

<sup>158</sup> Coreth, *Grundriß*, 150.

<sup>159</sup> Vgl. ebd.

<sup>160</sup> Vgl. ebd. 152.

Einheit von Sein und Wissen, worin das unendliche Sein sich selbst und alles endliche in unendlichem Wissen begreift.<sup>161</sup>

Man vergleiche dazu noch einmal Krings:

[D]as Seiende selbst ist konstitutiv für jene Transzendenz, welche das Kriterium ihrer selbst ist. Mit dieser Bestimmung ist hinter den Gegensatz von Subjekt und Objekt zurückgegriffen auf das Beisichselbstsein des Seins im Wissen.<sup>162</sup>

Dass das Wissen dem Sein schlechthin nicht äußerlich sein kann, drückt Coreth auch ganz thomistisch dadurch aus, dass das Wissen ein reiner Seinsgehalt, eine „*perfectio pura*“ ist.<sup>163</sup> Das subsistierende Sein selbst, das *esse ipsum*, stellt nach Thomas sodann die „*perfectio perfectionum*“, die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten dar<sup>164</sup> – der thomanische Begriff für Gott.<sup>165</sup> Darüber hinaus leitet Coreth ab, dass das subsistierende Sein selbst mit unendlicher Freiheit zusammenfällt, die – wenn man so will – formal unbedingte und material bedingte Freiheit in ihrem absoluten Zusammenfall ist, als reine „Setzungsfreiheit“.<sup>166</sup> Das Verhältnis von subsistierendem Sein beziehungsweise unendlicher Freiheit und der Dimension der endlichen Seienden wird bei Coreth streng gemäß einer thomanisch-thomistischen Partizipations- und Analogielehre weiter entfaltet.<sup>167</sup>

Damit mögen die Ausführungen über den transzendentalen Thomismus an dieser Stelle genügen. Die wesentliche Parallele zu Krings scheint mir in der Rolle des Vorgriffs auf das *Sein selbst* zu liegen. Sowohl Krings als auch Rahner, Lotz und Coreth sehen den Vollzug endlicher Subjektivität durch eben diesen unthematischen Vorgriff auf eine Dimension ermöglicht, die nicht mehr transzendental restringiert aufgefasst werden kann (als Erscheinung, reines Für-uns, als bloß regulative Idee oder dergleichen), sondern die allumfassend ist und die Dichotomien von An-sich und Für-uns, von Subjekt und Objekt, umgreifend übersteigt. Diese Dimension ist als Ursprung und Ziel des Vollzugs (ob als Retroszendenz des Ich, ob als Vollzug im Urteilen oder im Horizont des Fragens) ermächtigend und einheitsstiftend anwesend, ohne jemals zum direkten Objekt der Verstandeserkenntnis gemacht werden zu können.

<sup>161</sup> Ebd. 154.

<sup>162</sup> Krings, Logik, 340.

<sup>163</sup> Vgl. Coreth, Grundriß, 152.

<sup>164</sup> Vgl. L. B. Puntel, Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien, Tübingen 2007, 148.

<sup>165</sup> Dies steht in einer verblüffenden Konvergenz mit dem Hegelschen Denken. Gegen Ende der „Wissenschaft der Logik“ fasst Hegel das Sein als den „sich begreifenden Begriff“ und die „intensive Totalität“: „So ist [...] die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist [...]. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist*. Aber es ist auch *erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff*, das Sein als seine *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive Totalität*“ (Hegel, Wissenschaft der Logik; Band 2, 504).

<sup>166</sup> Vgl. Coreth, Metaphysik, 419–423.

<sup>167</sup> Vgl. ebd. 285–322.

## 8. Fazit

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war die freiheitsanalytische Denkform in ihrer Ablehnung von Partizipationslogik und Analogiedenken. Die philosophische Basistheorie der freiheitsanalytischen Denkform ist die in der „Transzendentalen Logik“ und in „System und Freiheit“ von Hermann Krings explizierte Struktur der Retroszendenz des Ich. Es sollte gezeigt werden, dass diese retroszendente Struktur bei Krings im Theoretischen durch den „Vorgriff“ auf das jenseits (neu-)kantianischer Restriktionen situierte vollkommene und subsistente Sein selbst ermächtigt ist, und dass es im Praktischen durch den Vorgriff auf die vollkommene Freiheit (Gottes) ermächtigt wird. Angesichts des Umstandes, dass sich Krings in „System und Freiheit“ auch so lesen zu lassen scheint, dass die Idee der vollkommenen Freiheit eine reine Setzung des Ich ist (als ein kantisches Postulat), stellte sich die Frage nach der Kohärenz der theoretischen und praktischen Philosophie von Krings. Es wurde sodann die These aufgestellt und begründet, dass sich bei Krings im Letzten eine Koinzidenz von unendlichem Sein und vollkommener Freiheit ergibt. Es hat sich weiter gezeigt, dass der Begriff des ‚Vorgriffs‘ bei Krings in nachweisbarer Parallele zum Begriff des ‚Vorgriffs‘ bei den transzendentalen Thomisten der Maréchal-Schule Karl Rahner, Johannes B. Lotz und Emerich Coreth steht, wo er (in deutlicher Strukturparallelität zum Vorgehen von Krings) als transzendentalphilosophischer Überstieg zu einer metaphysischen Seinstheorie verstanden wird. Hierbei ist keine objektivistische Metaphysik das Ergebnis, sondern eine ‚transzendentalphilosophisch geläuterte‘ Metaphysik, die aber dennoch in vollem Sinne Metaphysik ist. Die letzte Einheitsdimension, die sich hier eröffnet, ist die des primordialen Seins, welches die Dichotomie von Subjekt und Objekt sowie von An-sich und Für-uns umgreifend übersteigt und begründet – und welche im Letzten das subsistierende Sein selbst (*esse ipsum subsistens*) ist, nämlich der thomanische Gottesbegriff. Da auch bei Krings nachgewiesen werden kann, dass das unendliche Sein selbst die letzte, primordiale Einheit von Beisichsein (Einheit) und Retroszendenz (immanenter Differenz) des Ich darstellt, ließe sich die Forderung von M. Lerch nach einer ‚freisetzenden Einheit‘ von Beisichsein und Retroszendenz sogar von Krings her erfüllen. Wie diese Dimension des subsistierenden Seins selbst offenbarungstheologisch konkret gefüllt werden muss, steht jedoch auf einem anderen Blatt. Doch scheint diese im Vorgriff erreichte Dimension ein Partizipations- und Analogiedenken regelrecht zu fordern (Krings selbst spricht explizit von einer Analogie des Seins<sup>168</sup>). – Wie ist nun dieser Befund mit den Grundkoordinaten der freiheitsanalytischen Denkform in Einklang zu bringen? Dass die dargelegten Strukturelemente der Krings'schen Philosophie, die eine deutliche Nähe zum transzendentalen Thomismus aufweisen, vom freiheitsanalytischen Denken nicht mehr mitge-

<sup>168</sup> Vgl. Krings, Logik, 296 f.

tragen werden können, scheint mir offensichtlich zu sein. Dies kann von der freiheitsanalytischen Theologie nun entweder mit einer möglichen Inkohärenz zwischen Krings' theoretischer und praktischer Philosophie begründet werden, oder es liegen werk-externe philosophische und/oder theologische Gründe vor – über deren Validität hier nichts entschieden wird.

### Summary

The so-called freedom-analytical 'form of thought' in the contemporary fundamental theology of Thomas Pröpper and his scholars tries to spell out the God-world relationship according to a strong transcendental understanding of freedom. This way of thinking is decidedly critical of metaphysics and sets strict transcendental-idealistic boundaries to philosophical theories. Especially rebuffed is every metaphysical theory of analogy and participation. The basic theory of this form of thought is Hermann Krings' "Transcendental Logic." This article tries to establish that Krings' thinking is by no means anti-metaphysical and hostile to the idea of ontological analogy. Rather, he sees the theoretical and practical performance of the transcendental subject fulfilled through a 'pre-grasp' (*Vorgriff*) to the perfect and infinite being (*Sein*) itself. Krings' philosophy shows a clear contiguousness to the metaphysics of Maréchal's transcendental Thomism.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

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 Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„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. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herdershop24.de](http://www.herdershop24.de) 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](http://www.theologie-und-philosophie.de). Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: 0761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 4 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Martin Breul*

Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen  
Moderaten Exklusivismus

481

*Igna Kramp CJ*

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe.  
Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam

504

*Ruben Schneider*

Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität  
von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule

528

## BETRÄGE

*Stephan Herzberg*

Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer  
gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*

559

*Jörg Splett*

Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung.  
Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit  
Chakzampa Thangtong Gyalpo

571

*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:

DR. MARTIN BREUL

Universität zu Köln  
Institut für Katholische Theologie  
Klosterstraße 79e  
50931 Köln  
martin.breul(at)uni-koeln.de

DR. PHIL. DR. THEOL. IGNA KRAMP CJ

Theologisch-Pastorales Institut  
Große Weißgasse 15  
55116 Mainz  
kramp(at)tpi-mainz.de

DR. RUBEN SCHNEIDER

Freie Universität Berlin  
Fabeckstraße 23-25  
Raum -1.1106  
14915 Berlin  
rubenschn(at)zedat.fu-berlin.de

DR. STEPHAN HERZBERG

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
herzberg(at)sankt-georgen.de

PROF. (EM.) DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.  
JÖRG SPLETT

Isenburggring 7  
63069 Offenbach am Main  
Splett(at)em.uni-frankfurt.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](http://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: RöserMedia, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

# Güter, Strebensziele und das menschliche Glück

## Zu einer gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*

VON STEPHAN HERZBERG

Das Gute, so lesen wir im berühmten Eingangssatz der *Nikomachischen Ethik* (= EN), ist das „wonach alles strebt“ (1094a3), und das Glück (*eudaimonia*), so lesen wir wenig später, „das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter“ (1095a16 f.), also das höchste Ziel des menschlichen Strebens. Aber was sind die Voraussetzungen für eine solche teleologische Konzeption des Guten? Wie lässt sich die Gleichsetzung von Gütern und Strebenszielen begründen? Wie verhält sich die Bestimmung des Glücks als höchstes Strebensziel zu derjenigen, nach der das Glück in der Ausübung der spezifisch menschlichen Funktion (*ergon*) liegt? Welche Konsequenzen hat der teleologische Ansatz für unser Verständnis von Aristoteles' Ethik im Ganzen? Diese und ähnliche Fragen zu beantworten, ist das Ziel der 2011 erschienenen Untersuchung von Philipp Brüllmann<sup>1</sup>, die inzwischen auch in einer portugiesischen Übersetzung vorliegt<sup>2</sup>.

Brüllmann (= B.) möchte ein Dreifaches zeigen: (1.) Aristoteles hat gerade kein unkritisches, vielmehr ein problembewusstes Verhältnis zur teleologischen Konzeption des Guten. (2.) Die entscheidenden Hinweise, um dieses Verhältnis zu rekonstruieren, finden sich nicht außerhalb der EN, sondern in EN I 1–5. Es muss also nicht auf eine externe (zum Beispiel naturphilosophische) Hintergrundtheorie zurückgegriffen werden. (3.) Der Ansatz beim Streben sollte nicht „psychologisch“ verstanden werden: Wenn Aristoteles vom Glück als dem höchsten Strebensziel spricht, dann liegt hier kein „Psychologischer Eudaimonismus“ vor, vielmehr ist die Identifikation konsequent „gütertheoretisch“ zu verstehen (VII, 4 f.). Den Kern seiner Arbeit bildet eine „gütertheoretische Lektüre“ von EN I 1–9: Nach B. entwickelt Aristoteles in EN I 1–5 eine „Theorie des Guten“, die dann die Grundlage für die Bestimmung der *eudaimonia* in I 6–9 ist. Eine Interpretation, die die Argumentation in diesen Kapiteln auf gütertheoretische Fragen bezieht, sei dem Text angemessener als mögliche Alternativen: Sie könne eine Reihe gängiger Interpretationsprobleme vermeiden und biete insgesamt ein kohärenteres Bild der Argumentation (6).

### 1. Das Problem der Verschiedenheit der Güter als Hintergrund von EN I

*Sachlicher* Ausgangspunkt der EN ist, dass die *eudaimonia* als das höchste menschliche Gut verstanden wird. Diese Identifikation spielt für die Herangehensweise in der Ethik eine wichtige Rolle: Eine Untersuchung des höchsten Guts bildet den Zugang zur Antwort auf die Frage, was die *eudaimonia* ist (16). Aber was bedeutet es, höchstes Gut zu sein? Aristoteles entwickelt in EN I 5 drei Kriterien, die die *eudaimonia* als höchstes Gut erfüllt: Sie ist erstens das, was stets von seiner selbst will und niemals um etwas anderes willen erstrebt wird, sie ist zweitens autark, und drittens kann sie nicht durch Hinzufügung eines weiteren Guts verbessert werden. Ist ein Gegenstand denkbar, der alle drei Kriterien erfüllt, oder laufen diese Kriterien auf widersprüchliche Konzeptionen des höchsten Guts beziehungsweise der *eudaimonia* hinaus? Die herkömmliche Herangehensweise bemüht sich zu zeigen, dass Aristoteles eine konsistente Konzeption von *eudaimonia* vertritt: entweder in einem dominanten (ein einzelnes Gut, dem alle

<sup>1</sup> Ph. Brüllmann, *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*, Berlin/New York 2011. Die im Aufsatz ohne weiteren Zusatz in Klammer angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Werk.

<sup>2</sup> Ders., *A teoria do bem na Ética a Nicómaco de Aristóteles*, São Paulo 2013.

anderen Güter untergeordnet sind) oder in einem inklusiven (ein geordnetes Ensemble aller intrinsischen Güter) oder in einem beide Ansätze vermittelnden Sinn (21).

Eine solche Herangehensweise führt aber nach B. zu einem verzerrten Bild von EN I: Aristoteles befindet sich in EN I 5 noch im Bereich des allgemein Anerkannten (1097a24 f., b22–24). Nach B. liegt es nahe, „die durch die Kriterien aufgeworfenen Schwierigkeiten nicht in Aristoteles’ Konzeption von *eudaimonia* zu suchen, sondern in der allgemein anerkannten Auffassung, dass die *eudaimonia* das höchste Gut ist“ (22). Es ist denkbar, dass in den verschiedenen Kriterien ein sachliches Problem zum Ausdruck kommt, das mit dem Begriff eines höchsten Guts zusammenhängt. Die verschiedenen Kriterien des höchsten Guts (höchstes Ziel, größte Gütersumme) sind von Kriterien des Besseren beziehungsweise des Guten abhängig. Wie aber kommt es zu so unterschiedlichen Kriterien des Guten? Es liegt nahe, diese als allgemein anerkannt anzusehen: „Auf eine näher zu bestimmende Weise wäre es allgemein anerkannt, dass Güter Ziele sind und dass sie sich addieren lassen.“ (26)

Um diese Aussage zu stützen, wendet sich B. den Topen zum größeren Gut in Rhet. I 7 zu. Diese enthalten verschiedene, auf anerkannten Meinungen basierende Kriterien, durch die beurteilt werden kann, welcher Gegenstand eines Paares der bessere ist, und hier ist unter anderem auch von Kriterien die Rede, die wir aus EN I 5 kennen. Dass es verschiedene, vielleicht auch unvereinbare Kriterien des Besseren gibt, ist also im Kontext der *Rhetorik* kein Problem. Es stellt sich die Frage, ob es nach Aristoteles ein gemeinsames Kriterium gibt, durch das sich alle anerkannten Güter als Güter identifizieren lassen. Im Hinblick auf EN I heißt das: Es ist nicht ohne Weiteres klar, was es bedeuten soll, dass etwas das höchste Gut ist. „Wenn wir von den Gegenständen ausgehen, die anerkanntermaßen für Güter gehalten werden, dann fällt es offenbar schwer, die Eigenschaft zu benennen, die alle diese Gegenstände gleichermaßen zu Gütern macht.“ (37) Diese Verschiedenheit der Güter wird zu einem Problem für die Formulierung eines Kriteriums oder einer Definition des Guten oder für einen Gütervergleich. Vor diesem Hintergrund ist jedes Kriterium des Guten begründungsbedürftig. Da aber Aristoteles keinen revisionistischen Ethikansatz vertritt, ist die Annahme begründet, dass Probleme, die sich aus der Verschiedenheit der anerkannten Güter ergeben, auch für die Ethik relevant sind; sie stehen einer Untersuchung, die vom Begriff des höchsten Guts ausgeht, im Wege (39).

## 2. Eine gütertheoretische Option

Dass und wie sich das Problem der Verschiedenheit der Güter und die Vielzahl möglicher Kriterien des Guten tatsächlich auf die Argumentation von EN I auswirken, zeigt B. anhand seiner „gütertheoretischen Lektüre“. Die beiden in EN I 2 angeführten Gruppen von gängigen Meinungen über das Glück – die „Vielen“, die etwas Sichtbares und Offenbares (etwa Lust, Reichtum, Ehre) für das Glück halten, und die „Intellektuellen“ oder „Weisen“, die neben den vielen Gütern ein Gut „an sich“ annehmen – stehen für zwei verschiedene gütertheoretische Ansätze: einen teleologischen Ansatz, nach dem das höchste Gut das oberste Strebensziel ist, und einen ontologischen (genauer: ideentheoretischen) Ansatz (44). Den teleologischen Ansatz führt Aristoteles in I 1 ein, benutzt ihn in I 3 und kommt auf ihn in I 5 zurück. Mit dem ideentheoretischen Ansatz als der „grundlegenden Alternative“ setzt er sich in I 4 auseinander.

Der Zusammenhang zwischen dem Guten und dem Erstrebten am Beginn von EN I (1094a1–22) ist nach B. *stipulativ* zu verstehen; er ermöglicht einen Vergleich zwischen Gütern und führt zu einem Kriterium eines höchsten Guts. Was Aristoteles hier nicht bietet, ist eine *Begründung* der Gleichsetzung von Gütern und Zielen (was nicht heißt, dass Aristoteles überhaupt keine Argumente für eine solche Identifikation zur Verfügung stünden) und er verweist auch nicht auf eine Hintergrundtheorie: „Dem Text angemessener scheint es dagegen, von der Einführung einer gütertheoretischen ‚Option‘ zu sprechen, deren Status zunächst einmal offen bleibt“ (48). Der Abschnitt 1094a1–22 bietet nach B. auch keinen Beweis für die Existenz eines einzigen höchsten Guts oder Strebensziels, wie gängige Interpretationen annehmen, und er kann dies für

sich genommen auch nicht leisten. Wenn man die Passage nicht auf dieses Argumentationsziel hin liest, lassen sich die bekannten Interpretationsprobleme (Quantorendreher, psychologischer Eudaimonismus, naturalistischer Fehlschluss) vermeiden. Die ersten Zeilen sollten ohne Rückgriff auf andere Texte oder Theoreme, vielmehr als „unabhängige und in sich geschlossene Argumentation interpretiert werden“ (54). Sie haben den Charakter einer Einleitung; es ist „der Beginn eines Proömiums, in dem geklärt wird, worum es in der Ethik geht und warum diese Untersuchung wichtig ist“ (57). Der Beginn von I 1 zeigt nach B. lediglich, wie sich die These „Die *eudaimonia* ist das höchste der Güter“ teleologisch ausdrücken lässt.

Die Kapitel I 2 und I 3 lassen sich als „Anwendung“ des teleologischen Ansatzes begreifen: Aristoteles führt vor, „welche Konsequenzen es nach sich zieht, wenn man der zu Beginn der Untersuchung stipulierten Güterkonzeption folgt“ (65). Der teleologische Ansatz scheint auf eine „relativistische“ Güterkonzeption, die von einer „subjektivistischen“ streng zu unterscheiden ist, hinauszuweisen, das heißt auf eine Vielzahl „gleichberechtigter“ höchster Güter, die sich je nach Relatum (ein Gut ist stets ‚ein Gut in Bezug auf x‘) voneinander unterscheiden, nicht aber qua Ziele (66 f.). Es stellt sich die Frage, anhand welcher Kriterien eine Prüfung der anerkannten Meinungen über das Glück (1095a28–30) möglich ist. Darauf antwortet die Analyse der Lebensformen in I 3. Hier zeigt sich aber: Während im Falle der Ehre und des Reichtums ein Kriterium des Guten zur Anwendung kommt, das auf dem teleologischen Ansatz basiert, ist dies im Falle der Lust (ein Leben der Lust ist „sklavenartig“), der Tugend (der Besitz der Tugend schließt Untätigkeit sowie Übel und Unglücksfälle nicht aus) und auch der Ehre (sie ist leicht verlierbar, nicht „etwas Eigenes“) gerade nicht gegeben: Hier sind also Kriterien des Guten im Spiel, die sich nicht auf den teleologischen Ansatz zurückführen lassen; es gibt Gegenstände, die zwar höchste Güter im Sinne höchster Ziele sind, andere Kriterien des Guten aber nicht erfüllen (68). „Wenn wir aber“, so B., „davon ausgehen, dass Aristoteles nach dem *einen* höchsten Gut sucht [...], das möglichst *alle* Kriterien des Guten erfüllt [...], dann lassen sich diese Eigenschaften als *Schwierigkeiten* begreifen, die eine Identifikation von Gütern und Zielen mit sich bringt.“ (68 f.) Anhand von EN I 1–3 lässt sich feststellen, dass Aristoteles den teleologischen Ansatz „wie eine gütertheoretische Option behandelt, die tatsächlich nicht allen Kriterien des Guten gerecht wird. Die Kritik der Lebensformen in Kapitel I 3 enthält die Situation einander widersprechender Topen zum Guten oder Besseren, wie sie auch in Rhet. I 7 vorgesehen ist“ (69). Das Kapitel I 3 endet damit, dass keines der hier identifizierten Dinge, die um ihrer selbst willen erstrebt werden, das gesuchte Gut (τὸ ζητούμενον ἀγαθόν) ist. „Eine weitere Differenzierung“, so B., „ist auf der Basis eines teleologischen Ansatzes offenbar nicht möglich“ (69).

Aristoteles wendet sich in I 4 zunächst der „grundlegenden gütertheoretischen Alternative“ zu, der platonischen Konzeption des Guten. Es scheint so, als hätte Aristoteles dem teleologischen Ansatz bereits prinzipiell den Vorzug gegeben; das abgetrennte Gute ist weder bewirkbar noch erwerbbar, „gerade ein solches aber wird gesucht“ (1096b34 f.). Diese Sicht wird aber nach B. der Rolle der Platonkritik nicht gerecht: EN I 4 ist kein Einschub, sondern hat eine wichtige Funktion im ersten Buch, es enthält eine „allgemeine gütertheoretische Pointe“ und ist für die Einschätzung des teleologischen Ansatzes von Bedeutung (71). In der Platonkritik möchte Aristoteles zum einen zeigen, dass es keine Idee des Guten gibt, zum anderen, dass sie, wenn es sie gäbe, für die Ethik nutzlos wäre. Da das Bestehen von Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten zwischen Einzelindigen eine notwendige Bedingung für die Annahme von Ideen ist, eine solche Gemeinsamkeit aber, wie Aristoteles nachweist, zwischen den Gütern nicht besteht (1096a27 f.; b25 f.), geht die platonische Konzeption des Guten von falschen Voraussetzungen aus. „Die als Güter bezeichneten Gegenstände sind ganz einfach zu unterschiedlich“ (76 f.). Da das Gute ein *πολλαχῶς λεγόμενον* ist, das heißt in unterschiedlichen Kategorien ausgesagt wird, kann es keine einheitliche Definition des Guten geben, die auf alle Güter gleichermaßen zutrifft. Dann stellt sich aber die Frage, „auf welcher Grundlage diese Gegenstände überhaupt alle als Güter bezeichnet werden“ (87). Wenn auch die „an sich“ erstrebten Güter (Ehre, Denken, Lust), insofern sie Güter sind, unterschiedliche Definitionen haben (λόγοι ἢ ἀγαθά: 1096b23–25), dann bedeutet dies, dass auch die Eigenschaft, um seiner selbst

willen erstrebt zu werden, keine gemeinsame Definition des Guten sein kann: „Eine Identifikation von Gütern und Zielen bietet keine Definition des Guten“ (89), also keinen Zugang zu einem Wissen über das Gute (47). Die verschiedenen Güter haben aber nicht zufällig denselben Namen; vielmehr entspricht der sprachlichen Gemeinsamkeit ein sachlicher Zusammenhang ‚unterhalb‘ der Gattungseinheit. Für diese besondere Art der Gemeinsamkeit führt Aristoteles drei Kandidaten an: ἀφ’ ἑνός, πρὸς ἓν und κατ’ ἀναλογίαν. Der Text lässt es offen, für welche Möglichkeit sich Aristoteles entscheidet, auch wenn die Analogie, also die Verhältnisgleichheit, „mit Vorzug erwähnt wird“<sup>3</sup> (ἡ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν: 1096b28). Nach B. wird aber aus dem Kontext „schnell deutlich, welche Lösung Aristoteles präferiert“, nämlich die Gemeinsamkeit κατ’ ἀναλογίαν (92). Das Muster zur Darstellung der Analogie – das heißt, verschiedene Dinge, die mit demselben Ausdruck bezeichnet werden, stehen zu jeweils Verschiedenem in derselben Beziehung<sup>4</sup> – ist im Kontext des teleologischen Ansatzes omnipräsent (92). Die entscheidende metaethische These lautet also, dass Aristoteles die Gemeinsamkeit zwischen den als Zielen aufgefassten Gütern als eine Gemeinsamkeit „der Analogie nach“ betrachtet (94).<sup>5</sup> Was folgt daraus für die Ethik? Würde zwischen den Gütern eine Gemeinsamkeit πρὸς ἓν vorliegen – das heißt, die verschiedenen Güter stünden in jeweils verschiedener Beziehung zu einem primären Bezugspunkt –, könnte sich die Untersuchung des Guten auf diesen Bezugspunkt konzentrieren; im Falle einer Analogie muss dagegen die Untersuchung „von einer Struktur ausgehen, die an prinzipiell gleichberechtigten Einzelfällen vorkommt“ (95). Die Darstellung und Untersuchung der Einzelfälle wird dadurch gerade nicht überflüssig: Im Blick auf die (jeweils verschiedene) Definition des Guten (λόγος ἢ ἀγαθόν) ist die Gleichsetzung von Gütern und Zielen nachrangig; das Gutsein „hängt auf die eine oder andere Weise mit weiteren Eigenschaften des als gut bezeichneten Gegenstandes zusammen“ (100).

Wenn also Aristoteles am Anfang von EN I 5 zum teleologischen Ansatz zurückkehrt (1097a16 f.), so verfügt er nach B. über eine *Einschätzung* des am Beginn der Abhandlung stipulierten teleologischen Ansatzes, an die die weitere Untersuchung anknüpfen kann. Demnach bietet dieser Ansatz zwar die Möglichkeit, Güter miteinander zu vergleichen, und er stellt auch ein Kriterium des höchsten Guts bereit, bringt aber andererseits eine „relativistische“ Vielzahl heterogener Güter hervor, die, wie die Platonkritik gezeigt hat, lediglich durch eine analoge Gemeinsamkeit zusammengehalten werden. Es gibt außerdem weitere Kriterien des Guten, die bei der Bestimmung des „gesuchten Guts“ berücksichtigt werden müssen und denen höchste Strebenziele nicht genügen. „Aristoteles’ Verhältnis zum teleologischen Ansatz ist also alles andere als unreflektiert“ (102).

### 3. Die Bestimmung der *eudaimonia*

Wie kann innerhalb eines teleologischen Ansatzes dann überhaupt *ein* höchstes Gut bestimmt werden, das auch die anderen Kriterien des Guten erfüllt, das den „Relativismus der Güter“ überwindet und der relevanten Verschiedenheit der Güter gerecht wird? Nach B. sollen das *ergon*-Argument in I 6 und der Vergleich mit den gängigen Meinungen in I 8–9 eine Antwort auf diese Probleme geben (108). B. entwickelt seine Interpretation in Absetzung von einem „Psychologischen Eudaimonismus“ (= PsE), der I 1 anders liest und dementsprechend I 6–9 auf andere Fragen bezieht. Die Kernthese des PsE, der für B. als eine „Negativfolie“ fungiert, lautet: Alle tun alles um des Glücks willen. Dies wird als eine psychologische Tatsache verstanden (109).<sup>6</sup> Wird der

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: *Ders.*, Plato im Dialog, Tübingen 1991, 128–227, hier: 213.

<sup>4</sup> Vgl. G. Patzig, Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Aristoteles, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften III. Aufsätze zur antiken Philosophie, Göttingen 1996, 141–174, hier: 172.

<sup>5</sup> Die Wendung „ein anderes eines anderen“ (ἄλλο ἄλλου) wird von Gadamer, Die Idee des Guten, 214, zu Recht als „antiplatonisches Stichwort“ bezeichnet.

<sup>6</sup> Der PsE ist keineswegs auf die unplausible Annahme festgelegt, dass wir bei allem, was wir tun, an unser Glück denken. Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II q.1 a.6 ad 3: „Man muss nicht

Beginn von I 1 in einer psychologischen Perspektive betrachtet, dann bezieht sich der Ausdruck „Ziel“ auf den Gehalt der Wünsche und Strebungen handelnder Personen. Bei der Identifikation des höchsten Ziels mit der *eudaimonia* ginge es dann letztlich um die Erklärung konkreter Handlungen und der Fortgang der Argumentation müsste zu dieser Handlungserklärung ins Verhältnis gesetzt werden. Auch der Begriff des Guten müsste in diesem Kontext verstanden werden: „Am Beginn der *Nikomachischen Ethik* würde es somit darum gehen, was handelnde Personen für gut, besser oder für das Glück *halten* und *dementsprechend* erstreben“ (113). Was Menschen für das Glück halten, ist aber letztlich kontingent (I 2). Wenn also der Beginn der EN einen handlungstheoretischen Kontext eröffnet, muss Aristoteles bei der Bestimmung der *eudaimonia* einerseits berücksichtigen, was handelnde Personen für die *eudaimonia* halten und faktisch erstreben (subjektive Perspektive), andererseits ist er aber zweifellos auch an einer objektiven Bestimmung der *eudaimonia* interessiert: Im *ergon*-Argument wird das Glück aus der Perspektive der dritten Person bestimmt (114). Das zentrale Problem für die Aristotelische Glückskonzeption würde folglich im Verhältnis von subjektiver und objektiver Perspektive liegen. Die Frage würde also lauten: Warum sollte jemand überhaupt nach dem streben, was die *eudaimonia* objektiv ist? Auf welche Weise kann die objektiv bestimmte *eudaimonia* dem Handelnden als *eudaimonia* erscheinen und so zum Ziel seines Handelns werden (115)?

Wie sich die Perspektive PsE auf die Beschreibung der Argumentation von EN I auswirkt, lässt sich am Übergang zum *ergon*-Argument und den damit verbundenen Irritationen in der Auslegung aufzeigen. Das grundsätzliche Problem besteht nach vielen Interpreten darin, wie sich die hier gegebene Bestimmung des Guten (das Gute liegt in der tugendgemäßen Erfüllung des *ergon*) zu der in I 1–5 (das Gute liegt in einem Strebensziel) verhält. In der Perspektive des PsE markiert das *ergon*-Argument einen Einschnitt oder einen Bruch im Verlauf der Argumentation, nämlich den Wechsel von der subjektiven Perspektive des Handelnden (was Menschen kontingenterweise erstreben oder wollen) zur objektiven Perspektive des ‚wahren Glücks‘ (was das Glück ist beziehungsweise was Menschen erstreben oder wollen sollten). Eine prominente Strategie, um diesen Bruch zu heilen, besteht in dem Nachweis, dass die Erfüllung des menschlichen *ergon* für jeden von uns eigentlich erstrebenswert ist, das heißt, „dass es etwas gibt, was aus der Sicht des Einzelnen für die Erfüllung des menschlichen *ergon* spricht, und zwar abgesehen davon, dass diese Erfüllung das beste menschliche Gut darstellt“ (120). Der Text legt mindestens zwei Optionen nahe, wie der objektive Glücksbegriff mit den tatsächlichen Strebenszielen verbunden werden kann. Nach der ersten Option liegt der Schlüssel zur Lösung im *ergon*-Argument selbst: Wenn Aristoteles davon spricht, dass *für* jeden Gegenstand (Flötenspieler, Bildhauer, Technik; Mensch), der ein *ergon* hat, das Gute (*τὰγαθόν*) und das „auf gute Weise“ (*τὸ εὖ*) in diesem *ergon* liegt (1097b25–28), dann kann der Ausdruck „das Gute für x“ im Sinne von „Das Gute zum Vorteil von x“ (*dativus commodi*) verstanden werden: Die Erfüllung des *ergon* wäre also für den Menschen vorteilhaft und daher auch erstrebenswert (122). Diese These kann als Ausdruck einer Hintergrundtheorie verstanden werden: Für Gegenstände, die ein *ergon* haben, ist es allgemein vorteilhaft, dieses *ergon* zu erfüllen (vgl. den Zusammenhang zwischen der Artzugehörigkeit eines Individuums und dem, was objektiv vorteilhaft für dieses Individuum ist). Nach der zweiten Option könnte der Vergleich mit den gängigen Meinungen in I 8–9 „eine Brücke vom Ergon-Argument zu den Strebenszielen handelnder Personen schlagen“, insofern hier die Kompatibilität der objektiven Glücksbestimmung mit den gängigen Auffassungen über die *eudaimonia* nachgewiesen wird. „Tugendhaft zu sein wäre deshalb erstrebenswert, weil seine Begleiterscheinungen dem entsprechen, was wir erstreben“ (123); zum Beispiel wäre

---

immer an das letzte Ziel denken, wenn man nach etwas strebt oder etwas tut, sondern die Kraft der ersten Absicht, die sich auf das letzte Ziel richtet, bleibt in jedem Streben nach jeder beliebigen Sache erhalten, auch wenn man nicht aktuell an das letzte Ziel denkt. So ist es nicht notwendig, dass jemand, der einen Weg geht, bei jedem Schritt an das Ziel denkt.“ (Thomas von Aquin, Über das Glück. De beatitudine. Übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar herausgegeben von J. Brachtendorf, Hamburg 2012).

ein tugendhaftes Leben lustvoll und daher für den Einzelnen erstrebenswert. Nach B. ist keine der beiden Optionen problemlos mit dem Text zu vereinbaren (126).

In der alternativen, gütertheoretischen Perspektive, die B. entwickelt, gehört die Identifikation von Gütern und Zielen am Beginn der EN dagegen nicht in einen handlungstheoretischen, sondern in einen gütertheoretischen Kontext: „Bei der Gleichsetzung zwischen der *eudaimonia* und dem obersten Ziel geht es nicht um die Erklärung konkreter Handlungen [...], sondern um eine Darstellung der These, dass die *eudaimonia* das höchste Gut ist.“ (129) B. möchte nicht bestreiten, dass Aristoteles zur Erklärung von Handlungen einen teleologischen Ansatz vertritt: Am Beginn der EN geht es aber Aristoteles, so B., nicht um die psychologische Tatsache, dass Menschen mit ihren Handlungen Ziele verfolgen, sondern um die Beschreibung eines *begrifflichen* Zusammenhangs: „Es gehört zum Begriff des Ziels, Ziel von etwas zu sein“ und dieser Zusammenhang wird „aus der Perspektive der ‚dritten Person‘ hergestellt.“ (129) Die Gleichsetzung des Guten mit dem Erstrebten führt also einen gütertheoretischen Ansatz ein, der auf einer analogen Gemeinsamkeit beruht (129 f.). Da sich hier aber je nach Relatum (zum Beispiel menschliche Tätigkeiten, Personen, Lebensformen) stets weitere analoge Fälle, das heißt je eigene höchste Güter konstruieren lassen, Aristoteles aber davon ausgeht, „dass es *eine* richtige Antwort auf die Frage nach der *eudaimonia* gibt [...], und da er analogen Gemeinsamkeiten kritisch gegenübersteht“, stellt sich die zentrale Aufgabe, „wie die *eudaimonia* innerhalb des gewählten Ansatzes überhaupt bestimmt werden kann“ (130).

Genau auf diese Aufgabe reagiert Aristoteles in EN I 6–9. Im *ergon*-Argument geht es darum, noch deutlicher zu sagen, was das Beste oder das höchste Gut ist (1097b23): Es ist als Fortsetzung der bisherigen Untersuchung des „gesuchten Guts“ (*τὸ ζητούμενον ἀγαθόν*: 1096a6 f., b34 f., 1097a15, 1098a20 f.) zu verstehen und markiert gerade keinen Wechsel in der Fragestellung (133). Wenn im *ergon*-Argument das gesuchte Gut als ein „menschliches“ bestimmt wird (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*), so ergibt sich die zentrale Frage, inwiefern dieses als *genauere* Bestimmung des gesuchten höchsten Guts begriffen werden kann; innerhalb eines teleologischen Ansatzes erschien ja gerade eine nicht-relativistische Bestimmung des höchsten Guts als Problem. Einziger Anhaltspunkt zur Lösung dieser Aufgabe ist nach B. die erste Prämisse des *ergon*-Arguments (1097b25–28), da nur hier „über den Zusammenhang zwischen der Erfüllung des *ergon* und dem für den Menschen Guten gesprochen wird“ (134 f.). Neu ist hierbei „die These, dass es Personengruppen gibt, die als solche ein *ergon* haben“; kein neuer Gedanke ist, dass ein *ergon* als ein Ziel und damit als ein Gut bezeichnet werden kann (135). Innerhalb der These, dass im *ergon* des Menschen das für den Menschen Gute liegt, versteht B. den Dativ *ἀνθρώπῳ* (1097b28) nicht im Sinne des für den Menschen Vorteilhaften (*dativus commodi*), sondern bezieht ihn auf der Basis der Gütertheorie von I 1–5 „auf die Relation zwischen den Gütern und den ihnen zugeordneten Gegenständen“: So, wie in Bezug auf den Aulosspieler das Gute im Aulosspielen liegt, „so liegt das Gute *in Bezug auf* den Menschen (*ἀνθρώπῳ*) im *ergon* des Menschen“; das *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* ist das Gut „in Bezug auf den Menschen“ (136).

B. kann mit seiner gütertheoretischen Lektüre also eine sehr einfache Antwort auf die zentrale Frage geben, inwiefern das „menschliche Gut“ als genauere Bestimmung des gesuchten Guts verstanden werden kann: Das *ergon*-Argument hält am teleologischen Rahmen von I 1–5 fest; es knüpft „nahtlos“ an die Vorgehensweise dieser Kapitel an. Es führt aber innerhalb dieses Rahmens eine neue Klasse von Gegenständen (Personengruppen, die als solche ein *ergon* haben) ein, auf die sich das Gute qua Ziel beziehen lässt. „Die eigentliche ‚Aufgabe‘ des *ergon*-Arguments besteht zum einen in dem Nachweis, dass der Mensch zu der relevanten Gegenstandsklasse gehört, das heißt, dass er ein spezifisches *ergon* hat, und zum anderen in der Bestimmung dieses menschlichen *ergon*.“ Es wird hier „einer der zahllosen analogen Fälle herausgegriffen und einer genaueren Betrachtung unterzogen [...]. Das menschliche Gut ist deshalb eine genauere Bestimmung des gesuchten (höchsten) Guts, weil es einen der Fälle bildet, die mit Hilfe des teleologischen Ansatzes identifiziert werden können.“ Das höchste Gut lässt sich innerhalb des teleologischen Ansatzes also „nur dadurch genauer bestimmen, dass man den entscheidenden Einzelfall betrachtet“, das heißt eines der relativen

höchsten Güter herausgreift (137 f.). Damit ist die Funktion des *ergon*-Arguments für B. im Wesentlichen beschrieben. Es gibt für ihn keinen Grund, eine Hintergrundtheorie heranzuziehen, und es gibt auch keinen Bruch in der Argumentation (138–143). Wie aber kann, so lässt sich fragen, gezeigt werden, dass der herausgegriffene Fall der richtige ist? Warum ist gerade das „menschliche Gut“ das *entscheidende* höchste Gut? Das *ergon* des Menschen zur Bestimmung des höchsten Guts in den Blick zu nehmen, wird von Aristoteles als ein Vorschlag präsentiert (1097b24 f.), und als ein solcher Vorschlag muss auch die Konklusion des *ergon*-Arguments verstanden werden (144). Der Nachweis, dass es sich beim „menschlichen Gut“ tatsächlich um das „gesuchte Gut“ handelt, muss also noch erbracht werden. Genau das ist die Aufgabe von I 8–9: Beim Abgleich mit den gängigen Ansichten geht es „um die Richtigkeit der vorgeschlagenen Definition“ (145). Die Begründung der Richtigkeit der Glückskonzeption ist also dialektisch und nicht metaphysisch.

Die gütertheoretische Lektüre erlaubt es im Gegensatz zum PsE, das erste Buch der EN als in sich geschlossenen Argumentationsgang zu begreifen. Die Fragen, welche die „Theorie des Guten“ in I 1–5 aufwirft, werden in I 6–9 beantwortet: Der „Relativismus“ des teleologischen Ansatzes wird nicht durch eine „absolute“ Konzeption des Guten<sup>7</sup> überwunden, sondern dadurch, dass eines der relativen Güter herausgegriffen wird. Der relevanten Verschiedenheit der Güter wird dadurch Rechnung getragen, dass dieses herausgegriffene Gut genauer beschrieben wird. Anhand eines Vergleichs mit den gängigen Meinungen in I 8–9 ist zu überprüfen, ob das herausgegriffene Gut auch anderen Kriterien des Guten erfüllt (146). Aristoteles' Glückskonzeption darf also nicht als Verbindung einer subjektiven und einer objektiven Perspektive verstanden werden; vielmehr geht es ihm ausschließlich um eine objektive Bestimmung der *eudaimonia* innerhalb eines teleologischen Rahmens (147).

#### 4. Ist die Ethik des Aristoteles eine normative Ethik?

Was folgt aus der gütertheoretischen Lektüre für die Frage, wie die Aristotelische Ethik als „ethische Theorie“ zu charakterisieren ist? Handelt es sich um einen moralphilosophischen Ansatz, der sich als eine systematisch attraktive Alternative in die Debatten zeitgenössischer Ethik einbringen lässt? B. nimmt zwei Aspekte der Aristotelischen Ethik in den Blick: Zum einen betrachtet er den Zusammenhang zwischen Glück und Tugend, der sich auf die Grundsatzfrage „Warum moralisch sein?“ beziehen lässt, zum anderen den Aspekt, dass der Tugendhafte Maßstab des richtigen Handelns ist, der sich auf die Grundsatzfrage „Was soll ich tun?“ beziehen lässt. Nach B. beruhen allerdings beide Verknüpfungen, die sich erst einmal nahelegen, auf einem Missverständnis: „Der Zusammenhang zwischen Glück und Tugend dient bei Aristoteles nicht dazu, Gründe zu benennen, die für moralisches Verhalten sprechen, und der Verweis auf den Tugendhaften dient nicht dazu, Kriterien des moralisch Richtigen zu formulieren.“ (150)

Eignet sich der in EN I hergestellte Zusammenhang von Glück und Tugend als Grundlage für eine „eudaimonistische Antwort“ auf die Frage, warum wir moralisch sein sollen, das heißt ob es Gründe gibt, die dafür sprechen und uns auch dazu motivieren können, das moralisch Richtige zu tun? Wenn die gütertheoretische Lektüre von EN I richtig ist, dann muss diese Frage verneint werden. Das ergibt sich aus der Zurückweisung des PsE: Die These, dass die *eudaimonia* ein höchstes Ziel ist, ist keine psychologische oder handlungstheoretische Aussage, wie es das „Glücksargument“ annehmen muss, sondern eine primär gütertheoretische Aussage: Sie trägt zum Verständnis dessen bei, was es heißt, dass die *eudaimonia* das höchste Gut ist, indem sie einen teleologischen Rahmen vorgibt. Sie betrifft aber nicht die Frage nach der Motivation des Handelnden. (159) Zwar ist nicht zu bestreiten, dass Aristoteles einen objektiven Zusammenhang zwischen Tugend und Glück behauptet und dieser Zusammenhang ein Grund dafür ist,

<sup>7</sup> Außerhalb der Ethik scheint Aristoteles allerdings ein ‚absolutes Gut‘ zu kennen (vgl. Met. I 2, 982b6 f.: τὰγαθὸν ἐκάστου – τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση; vgl. auch Met. XII 10).

tugendhaft zu handeln. „Ob aber dieser Grund auch dazu in der Lage ist, jemanden zu tugendhaftem Handeln zu motivieren, ist eine völlig andere Frage“, die nicht durch den Verweis auf das allgemeine Glücksstreben beantwortet werden sollte. (160)

Kann der Tugendhafte als Kriterium des moralisch richtigen Handelns betrachtet werden? Wie die moderne Tugendethik, so ist auch die Aristotelische Ethik akteurszentriert, das heißt, im Mittelpunkt der moralischen Beurteilung steht die handelnde Person: Tugendhaftes Handeln heißt nicht nur, etwas Bestimmtes zu tun, sondern dies auch in einer bestimmten Verfassung zu tun (1105a28–33). Zudem findet sich in der Aristotelischen Ethik eine „begriffliche Hierarchie“: Aristoteles behauptet, dass die für die Tugend wesentliche „Mitte in Bezug auf uns“ so ist, wie sie der Kluge bestimmen würde (1107a1 f.), das heißt, „dass eine Handlung genau dann moralisch richtig ist, wenn sich ein *phronimos* dafür entscheiden würde“ (167). Es wird nicht auf eine allgemeine Regel verwiesen, sondern auf das Urteil einer Person. B. kann zeigen, dass sich bei der Interpretation des Aristotelischen Textes genau die beiden Probleme stellen, die sich ebenfalls für die moderne Tugendethik ergeben: (i) Auch für Aristoteles gibt es *per se* falsche Handlungen (Ehebruch, Diebstahl, Mord: 1107a9–15). Wie wären solche Handlungen zu beurteilen, wenn sich ein Tugendhafter für sie entscheiden würde? Wenn man hier entgegen würde, ein solcher Fall wäre *per definitionem* ausgeschlossen, weil der Tugendhafte *per definitionem* die richtige Entscheidung trafe, wäre der Begriff des tugendhaften Menschen nicht mehr der primäre, oder aber die Definition des Tugendhaften wäre zirkulär, da seine Definition die Unterscheidung zwischen moralisch Richtigem und moralisch Falschem schon voraussetzen würde (165, 168). (ii) Es ist bei Aristoteles schwierig, „eine Bestimmung des Tugendhaften zu gewinnen, die nicht auf dessen (moralisch) richtiges ‚Verhalten‘ [...] zurückgreift“, also ein „moralunabhängiges“ oder deskriptives Merkmal zu seiner Identifizierung zu finden (168). Die Entscheidungen des Tugendhaften sollen ja gerade das Kriterium des moralisch Richtigen sein. Dann aber darf dessen Bestimmung nicht schon den Begriff des moralisch Richtigen voraussetzen. Für dieses Problem gibt es zwei Lösungsansätze: Entweder es wird wie in der kommunitaristischen Interpretation eine deskriptive und nicht-zirkuläre Bestimmung des Tugendhaften zu rekonstruieren versucht, oder ein „moralexternes“, deskriptives Kriterium wird überhaupt zurückgewiesen. (169 f.)

Hinter beiden Strategien steht, so B., ein vergleichbares Anliegen: Sie behandeln „den Tugendhaften als Aristotelisches Äquivalent eines moralischen Prinzips“ (170). Gegenüber solchen Ansätzen schlägt B. eine grundsätzliche Alternative vor: Der Zusammenhang zwischen dem moralisch Richtigen und der Entscheidung des Tugendhaften ist trivial; es ist trivialerweise wahr, dass der Tugendhafte immer richtig handelt. Dennoch verbindet sich mit der Einführung des Tugendhaften als Maßstab eine Pointe, insofern sich durch ihn eine mit dem teleologischen Ansatz verbundene Schwierigkeit löst (170). B. bezieht sich auf EN III 6, wo Aristoteles vom Tugendhaften als „Richtschnur und Maßstab“ spricht. Mit dem Bezug auf den Tugendhaften soll hier kein Kriterium des moralisch Richtigen gegeben, sondern eine dilemmatische Konsequenz vermieden werden. Der Verweis auf den Tugendhaften ermöglicht es, „den Unterschied zwischen dem Guten und dem scheinbar Guten zu berücksichtigen, ohne die grundsätzliche Identifikation des Guten mit dem Gewünschten aufzugeben“ (175).

Was folgt aus all dem für die Frage, wie die Aristotelische Ethik als „ethische Theorie“ zu charakterisieren ist? Wer die EN als normative Ethik zu interpretieren versucht, sollte, so B., nicht bei den beiden Aspekten ‚Glück und Tugend‘ und der ‚Tugendhafte als Maßstab‘ ansetzen. Es dürfte überhaupt fraglich sein, ob sich die EN als eine normative Ethik interpretieren lässt (180). Aristoteles betont zwar das praktische Anliegen (1095a5 f.); dennoch lassen sich weite Teile seiner Untersuchung einem deskriptiven Projekt zuordnen (Was ist Glück? Was ist Tugend? Was ist Freundschaft? etc.). Dass seine begrifflichen Bestimmungen mit einem normativen Vokabular arbeiten, ist nicht überraschend. „Eine weitergehende inhaltliche Fixierung des Richtigen scheint dagegen nicht das Anliegen des Aristoteles zu sein.“ Wenn das Bild, das B. mit seiner Interpretation zeichnet, zutreffend ist, „dann wäre grundsätzlich zu fragen, ob die Aristotelische Ethik als eine normative Ethik begriffen werden kann und ob es angemessen ist, sie als Alternative zu anderen normativen Ethiken ins Spiel zu bringen“ (183).

## 5. Kritische Rückfragen an die Interpretation

Die von B. vorgelegte Interpretation von EN I 1–9 zeichnet sich durch Konsistenz, Kohärenz und Sparsamkeit, zudem durch eine außerordentliche Transparenz in der Vorgehensweise und nicht zuletzt durch eine gewisse Eleganz aus. Sie löst zweifellos den Anspruch ein, näher am Text zu sein als viele andere Interpretationen. Sie beruht auf einer genauen Lektüre des Textes und geht in jedem Kapitel äußerst kleinschrittig und sensibel vor. Die Interpretationen einzelner Passagen und Kapitel (zum Beispiel I 1, 1094a1–22; I 4; I 6; III 6) sind ausgesprochen subtil. Zugleich erhebt sich aber die Frage, ob einige dieser Vorzüge nicht vielleicht durch eine zu starke Fokussierung auf das erste Buch der EN, und hier wiederum auf EN I 1–9, und die Ausklammerung anderer wichtiger Texte erkauft sind. Das möchte ich an den folgenden Punkten verdeutlichen.

### 5.1 Das Gute: *pros hen* oder Analogie?

In der Frage, wie die nicht-zufällige Homonymie des Guten zu denken ist, sollte man respektieren, dass Aristoteles in EN I 4 die Alternative zwischen ἀφ' ἐνός und πρὸς ἓν einerseits sowie κατ' ἀναλογίαν andererseits offenlässt und sich nicht explizit auf eine der genannten Möglichkeiten festlegt. Es ist richtig, dass es Indizien gibt, die für die Analogie sprechen. Die Darstellung der Güter funktioniert, wie B. zu Recht herausarbeitet (92 f.), immer nach dem gleichen Muster: Das Gut A verhält sich zu Kunst/Handlung C wie das Gut B zu Kunst/Handlung D; „es scheint nämlich je nach Handlung und Kunst ein anderes zu sein“ (1097a16 f.). Es gibt aber ebenfalls Indizien, die für eine πρὸς ἓν-Einheit des Guten sprechen. Auch wenn Aristoteles kein radikaler Revisionist ist, der die allgemein anerkannten Güter zu bloßen Scheingütern erklärt, spricht er an einigen Stellen doch so, als ob es eine primäre Instanz des Gutseins gibt, auf die hin beziehungsweise von der her anderes Seiendes in seinem Gutsein verstanden werden kann. Schon das „Kategorienargument“ in I 4 (1096a23–29) weist auf ein solches Abhängigkeitsverhältnis hin. Besonders deutlich wird dies im Schlussabschnitt des ‚Glückstraktats‘ des ersten Buchs, in I 12, 1101b35–1102a4. Dieser Abschnitt wird von B. leider zu wenig berücksichtigt (lediglich im Zusammenhang mit dem PsE erwähnt er die Stelle). Hier bezeichnet Aristoteles die *eudaimonia* als ein Prinzip: „Denn ihm zuliebe tut jeder alles Übrige, das Prinzip und die Ursache der Güter (τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν) aber halten wir für etwas Hochgeschätztes und Göttliches“ (1102a2–4; Übers. Wolf). Demnach ist das Glück nicht nur das letzte Ziel menschlichen Handelns, sondern auch Ursache für das Gutsein all dessen, was auf es hingeeordnet ist.<sup>8</sup>

Wäre die Analogie für Aristoteles das einzige Instrument, um die nicht-zufällige Homonymie des Guten genauer zu fassen, wäre eine solche Hierarchie der Güter<sup>9</sup> nicht denkbar. In der Analogie stehen verschiedene Dinge, die mit demselben Wort bezeichnet werden, in jeweils *identischer* Relation zu *Verschiedenem*.<sup>10</sup> Es gibt keinen Grund, warum die eine Relation der anderen Relation übergeordnet sein soll. Im Rahmen einer solchen „strukturellen Gleichheit“ oder „Gleichheit der Verhältnisse“ stehen die verschiedenen Aussageweisen vielmehr „im Prinzip gleichberechtigt nebeneinander“ (91). Wir wären also mit einer Vielzahl ‚relativer‘ höchster Güter konfrontiert, die sich mit Hilfe des teleologischen Ansatzes beliebig um weitere analoge Fälle erweitern ließen: „Die Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gut scheint zwangsläufig relativistisch

<sup>8</sup> Vgl. G. Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, 15: „An end is the source of value for the process leading to it.“ Und zu 1102a2–4: „Here *eudaimonia* is both the goal of all other activity and the source of the goodness of all human goods.“

<sup>9</sup> Eine Hierarchie der Güter legt sich auch von EN I 8 her nahe: Aristoteles sieht seine in I 6 entwickelte Glücksbestimmung („Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend“) in Übereinstimmung mit der klassischen Dreiteilung der Güter, gemäß der die seelischen Güter „im maßgebendsten Sinn und im höchsten Grad“ (κυριώτατα καὶ μάιστα) Güter genannt werden (1098b12–16).

<sup>10</sup> Vgl. Patzig, *Theologie und Ontologie*, 172.

auszufallen.“ (130) Das ist die Situation, die wir nach B. am Ende von I 3 vorfinden und die in I 4 ihre metaethische Deutung durch Aristoteles erfährt: Der teleologische Ansatz beruht auf einer Gemeinsamkeit κατ' ἀναλογία. Das „menschliche Gut“ in I 6 ist dann nichts anderes als einer der zahllosen analogen Fälle, die mit Hilfe des teleologischen Ansatzes gewonnen werden können. (137) Uns bleibt nichts anderes übrig, als diesen Fall „herauszugreifen“ und genauer zu untersuchen. Damit ist nach B. im Wesentlichen die Funktion des *ergon*-Arguments beschrieben. Die Konsequenz einer solchen Interpretation ist allerdings, dass die *eudaimonia* als das „gesuchte (höchste) Gut“ in einer eigentümlichen Weise „neben“ den anderen Gütern beziehungsweise Zielen menschlicher Tätigkeiten, Rollen, Lebensformen etc. liegt. Die Frage, wie sich die *eudaimonia* als „Prinzip und Ursache der Güter“ (1102a3 f.) zu diesen anderen intrinsischen Gütern verhält, lässt sich in einer solchen Interpretation nicht mehr beantworten.

Das Problem liegt m. E. in der Deutung des Zusammenhangs von I 3 und I 5: Es ist vollkommen richtig, dass in I 3 auch nicht-teleologische Kriterien des Guten zum Zuge kommen, dass es also Dinge gibt, die zwar höchste Güter im Sinne höchster Ziele sind, andere Kriterien des Guten aber nicht erfüllen. (68) Ich halte es aber für falsch, wenn B. schreibt, dass an diesem Punkt eine „weitere Differenzierung [...] auf der Basis eines teleologischen Ansatzes offenbar nicht möglich“ ist, die Untersuchung also in eine „Sackgasse“ geraten zu sein scheint. (69) So, wie B. den Text liest, hat es den Anschein, als ob wir am Ende von I 3 hilflos vor einer Vielzahl relativer ‚höchster Ziele‘ stehen. Dagegen ist zu sagen, dass der teleologische Ansatz in I 5 weiter differenziert wird: Wenn es mehrere abschließende Ziele gibt, dann wird, so Aristoteles, dasjenige das „gesuchte Gut“ sein, was „am meisten abschließend“ ist (τὸ τελειότατον: 1097a30), das heißt was wir immer um seiner selbst willen und niemals um etwas anderes willen wählen.<sup>11</sup> Dass der auf diese Weise differenzierte teleologische Ansatz hinreicht, um das „gesuchte Gut“ als eine betrachtende Tätigkeit (θεωρητικὴ τις ἐνέργεια) zu identifizieren, davon scheint Aristoteles jedenfalls in X 7 auszugehen (1177b1–4). Wir befinden uns in I 5 also schon auf dem Boden der Aristotelischen Glückskonzeption und nicht erst im Raum allgemein anerkannter Kriterien des Guten. Das bedeutet dann aber auch, dass man als Interpret nicht umhinkommt zu fragen: Ist es denkbar, dass die *eudaimonia* als „Prinzip und Ursache der Güter“ mehrere „gleichberechtigte“ intrinsische Güter umfasst, oder ist sie ein einzelnes höchstes Gut, dem alle anderen intrinsischen Güter in verschiedener Weise untergeordnet sind? Im Gegensatz zu B. (22) möchte ich die These vertreten, dass diese Frage im Zentrum der Aristotelischen Glückstheorie verwurzelt ist. Aristoteles versucht tatsächlich, eine komplexe Theorie der *eudaimonia* zu entwickeln, die die unterschiedlichen Kriterien integrieren kann (vgl. X 7, 1177a12–b15). Das „menschliche Gut“ liegt nicht „neben“ den anderen intrinsischen Gütern, sondern ist diesen in einer bestimmten Weise übergeordnet.

Kommen wir zur Ausgangsfrage zurück: Nach meiner Auffassung spricht vieles dafür, im Fall des Guten sowohl die πρὸς ἑν-Einheit als auch die Analogie für zutreffend zu halten.<sup>12</sup> Die „an sich“ erstrebten Güter (zum Beispiel Ehre, Denken, Lust) sind verschieden, insofern sie Güter sind (διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθά: I 4, 1096b24 f.), das heißt, dass es für sie jeweils verschiedene ist, was es heißt, gut zu sein. Sie sind, wie B. zu Recht sagt, nur der Analogie nach die gleichen, nämlich als um ihrer selbst willen erstrebte Ziele.<sup>13</sup> Es spricht aber nichts dagegen, diesen „an sich“ erstrebten Gütern jeweils verschiedene derivative Güter in Form einer πρὸς ἑν-Relation zuzuordnen, das heißt Güter, die das jeweilige „an sich“ erstrebte Gut hervorbringen, bewahren, dessen

<sup>11</sup> Hierzu auch *Richardson Lear*, *Happy Lives and the Highest Good*, 25: „Notice that the problem with pleasure, honor, and virtue is not that they are not genuinely final ends. He says [...] they are all loved for themselves. The problem is that they are not final enough.“

<sup>12</sup> Vgl. auch *St. Menn*, *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*, in: *RMet* 45 (1992) 543–573, hier: 551, Fn. 11.

<sup>13</sup> Die „an sich“ erstrebten Güter sind aber nicht ausschließlich an die erste Kategorie gebunden: Auch innerhalb der Kategorie des Qualitativen gibt es intrinsische Güter wie zum Beispiel die Tugenden (1096a25, 1097b2).

Gegenteil verhindern etc.<sup>14</sup> Es spricht auch nichts dagegen, intrinsische Güter ihrerseits in eine besondere Relation zu setzen zu einem noch „zielhafteren“ Ziel (zum Beispiel I 5, 1097b4 f.; VI 13, 1145a8–11). Insgesamt scheint Aristoteles darum bemüht zu sein, ein intrinsisches Gutsein bestimmter Güter bei gleichzeitiger Hinordnung auf eine primäre Instanz des Guten zu denken.<sup>15</sup>

### 5.2 Eine ausschließlich objektive Bestimmung der eudaimonia?

Zentral für die „depotenzierte“ Interpretation des *ergon*-Arguments, wie sie B. entwickelt, ist, den Dativ in der ersten Prämisse nicht im Sinne des für den Menschen Vorteilhaften zu verstehen (*dativus commodi*), sondern auf die Relation zwischen Gütern und den ihnen zugeordneten Gegenständen zu beziehen (136). Dagegen spricht aber eine Passage in EN X 7 – ein Kapitel, das an das *ergon*-Argument anknüpft (1177a12 f.) und das zeigt, dass die betrachtende Tätigkeit die Kriterien für das höchste Gut in höchstem Maße erfüllt. Dort heißt es: „Denn was einem Lebewesen von Natur aus eigen ist, das ist jeweils für es das Beste und Lustvollste (κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ). Für den Menschen ist dies also das Leben gemäß dem Intellekt ...“ (1178a5–7; Übers. U. Wolf mit Änderungen von St. H.). Wie überhaupt für jedes Lebewesen, das von Natur aus eine ihm eigene Tätigkeit hat, so ist auch für den Menschen die Erfüllung seines *ergon* sowohl in höchstem Maße gut als auch in höchstem Maße lustvoll. Genau diese Einheit von prudenziell Gutem, Lustvollem und moralisch Gutem stellt Aristoteles auch in EN I gegenüber der „delischen Inschrift“ heraus: „Das Glück ist also das Beste, Werthafteste und Erfreulichste (ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἡδιστόν), und diese Eigenschaften lassen sich nicht trennen [...] Denn alle diese Eigenschaften kommen den besten Tätigkeiten zu; diese aber, oder eine – die beste – von ihnen, ist, so sagen wir, das Glück“ (I 9, 1099a24–31; Übers. Wolf). In EN I 9 beansprucht Aristoteles zu zeigen, dass sein objektiver Glücksbegriff das integrieren kann, was im Zusammenhang mit dem Glück von uns gesucht wird (τὰ ἐπιζητούμενα τὰ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν: 1098b22 f.).

Es verwundert überhaupt, dass B. keine genauere Interpretation von EN I 8–9 vorlegt – dies umso mehr, als diese Kapitel in seiner Interpretation eine erhebliche Last zu tragen haben: Nimmt man seine rein gütertheoretische Lektüre ernst, dann hat der ganze Argumentationsgang, angefangen von der teleologischen Bestimmung des Guten in I 1 bis zur Konklusion des *ergon*-Arguments in I 6, einen hypothetischen, quasi ‚experimentellen‘ Charakter: Der teleologische Ansatz wird nach B. „lediglich stipuliert“; über seine genauere Begründung wird nichts gesagt (47);<sup>16</sup> es handelt sich um eine „gütertheoretische Option“ (48). Mit dem teleologischen Ansatz wird zunächst nur ein „hypothetischer Kontext“ hergestellt (69, Fn. 55).<sup>17</sup> Streng genommen muss dann auch die Konklusion des *ergon*-Arguments als Stipulation angesehen werden. (145) Da eine Begründung über das *ergon*-Argument selbst (im Sinne des objektiv Vorteilhaften) ausscheidet, kommt dem Vergleich mit den gängigen Meinungen in I 8–9 eine zentrale Bedeutung zu: Hier muss nachgewiesen werden, dass es sich tatsächlich um das „gesuchte

<sup>14</sup> Das Darstellungsmuster in Rhet. I 6, 1362a21–29 wie auch in EN I 4, 1096b10–13, ähnelt sachlich und terminologisch der πρὸς ἔν-Relation: Es kann unterschieden werden zwischen Gütern, die „als solche“ gesucht und erstrebt werden, und Gütern, die erstere „hervorbringen“ oder „bewahren“ oder „ihr Gegenteil verhindern“ etc. (vgl. Met. IV 2, 1003a35 f.). Letztere werden nur auf Grund ihrer (je verschiedenen) Relation zu einem Gut aus der ersten Klasse als Güter bezeichnet, also „auf eine andere Weise“.

<sup>15</sup> Das wird besonders deutlich in Met. XII 10, 1075a11–15.

<sup>16</sup> In späteren Abschnitten formuliert B. dies etwas schwächer, wenn er sagt, der teleologische Ansatz werde „eher stipuliert als begründet“ (61, 145).

<sup>17</sup> Ganz so optional oder hypothetisch kann dieser Ansatz dann doch nicht sein: Dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Begriff der *eudaimonia* und dem Begriff eines höchsten Ziels gibt, lässt sich nach B. nicht bestreiten. Er stimmt zu, „dass die Güterkonzeption einer ‚eudaimonistischen Ethik‘ nicht beliebig ist“ (103). Der Zusammenhang darf aber nach B. nicht so stark sein, dass es keinen ‚kritischen Spielraum‘ gegenüber dem teleologischen Ansatz mehr gibt.

Gut“ handelt, dass die vorgeschlagene Definition richtig ist. Die Interpretation müsste auch zeigen, wie die außer-teleologischen Kriterien des Guten (vgl. I 3) erfüllt werden.

### 5.3 Die Ethik als Prinzipienwissenschaft des Praktischen

Die grundsätzliche Frage, ob Aristoteles in seiner Glückskonzeption die Perspektive des Handelnden mit seinen (tatsächlichen oder opaken) Wünschen und Neigungen berücksichtigt, lässt sich an dem wiederkehrenden und für das Thema von EN I zentralen Begriff des „gesuchten Guts“ (τὸ ζητούμενον ἀγαθόν; 1096a6 f., b34 f., 1097a15, a29) veranschaulichen. Man kann das Problem auf die einfache Frage bringen: ‚Wer sucht hier was?‘ Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten: (i) Der einzelne Handelnde sucht nach dem wahren Glück, das heißt nach dem, was in Wahrheit sein tiefstes Verlangen und Streben erfüllt. Die Ethik belehrt ihn hierüber. (ii) Die Ethik sucht nach einer adäquaten Bestimmung des Begriffs eines „höchsten Guts“. Der Begriff als solcher ist klärungsbedürftig: Was heißt es, ein höchstes Gut zu sein?

B. versteht das „gesuchte Gut“ durchgängig im rein objektiven Sinn von (ii).<sup>18</sup> Die ‚Glücksabhandlung‘ von EN I hat für ihn einen rein gütertheoretischen Charakter. Eine Lektüre unter diesem Blickwinkel ist durchaus möglich; sie kann verglichen werden mit Aristoteles’ Projekt einer begrifflichen und methodischen Neukonzeption einer „Ersten Philosophie“ (ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη). Aristoteles würde demnach in der EN so etwas wie eine ‚Prinzipienwissenschaft des Praktischen‘ entwickeln in strenger Analogie zu den drei „theoretischen Philosophien“ in Met. VI 1, 1026a18 f.<sup>19</sup> Im Mittelpunkt einer solchen Grundlagenuntersuchung stünde aber nach B. nicht die Formulierung und Rechtfertigung eines höchsten Moralprinzips (vgl. Kant, GMS B XV), sondern – im Sinne des Prinzipienbegriffs von An. Post. I 2, 72a15–24 – die Definition von Grundbegriffen und Grundannahmen des Praktischen und ihre Überprüfung an den anerkannten Meinungen. Wie damit allerdings die dezidiert praktische Zielsetzung dieser Untersuchung, die Aristoteles an mehreren Stellen betont (1094a23 f.; 1095a5 f.; 1103b26–29), eingelöst werden kann, bleibt nach wie vor offen.

## Summary

According to the first sentence of the “Nicomachean Ethics” the good is that at which all things aim. Human happiness is defined as the highest of all goods achievable by action, i.e. the highest end of human striving. But what are the presuppositions of such a teleological conception of the good? What is the relationship between happiness understood as the highest end of human striving and the function-argument? What are the consequences of this teleological conception of the good for our understanding of Aristotle’s ethics? In his book, “The Theory of the Good in Aristotle’s Nicomachean Ethics”, Philipp Brüllmann offers a fresh interpretation of the first book of the Nicomachean Ethics. According to him Aristotle develops a theory of the good in EN I 1–5, which raises important questions (relativism and heterogeneity of goods). He shows that the function-argument and comparison with received opinions can be understood as answers to these questions. Thus, ordinary problems of interpretation disappear and a more coherent reading of EN I is possible.

<sup>18</sup> Eine Stelle, die eine „subjektive“ Interpretation des „gesuchten Guts“ im Sinne von (i) nahelegt und außerdem auf das anspielt, was wir eigentlich erstreben, ist I 3, 1095b23–26: „Die Ehre scheint allerdings oberflächlicher zu sein als das gesuchte Ziel, da man annimmt, dass sie mehr von den Ehrenden als von dem Geehrten abhängt, während wir die dunkle Ahnung haben, dass das Gute etwas Eigenes ist, das man jemandem nur schwer wegnehmen kann.“

<sup>19</sup> Vgl. Aristoteles’ Rede von einer „Philosophie über die menschlichen Dinge“ (EN X 10, 1181b15). Hierzu C. D. C. Reeve, Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle, Cambridge (Mass.) 2012, 256 f.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

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 Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„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. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herdershop24.de](http://www.herdershop24.de) 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](http://www.theologie-und-philosophie.de). Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: 0761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 4 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Martin Breul*

Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen  
Moderaten Exklusivismus

481

*Igna Kramp CJ*

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe.  
Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam

504

*Ruben Schneider*

Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität  
von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule

528

## BETRÄGE

*Stephan Herzberg*

Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer  
gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*

559

*Jörg Splett*

Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung.  
Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit  
Chakzampa Thangtong Gyalpo

571

*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:

DR. MARTIN BREUL

Universität zu Köln  
Institut für Katholische Theologie  
Klosterstraße 79e  
50931 Köln  
martin.breul(at)uni-koeln.de

DR. PHIL. DR. THEOL. IGNA KRAMP CJ

Theologisch-Pastorales Institut  
Große Weißgasse 15  
55116 Mainz  
kramp(at)tpi-mainz.de

DR. RUBEN SCHNEIDER

Freie Universität Berlin  
Fabeckstraße 23-25  
Raum -1.1106  
14915 Berlin  
rubenschn(at)zedat.fu-berlin.de

DR. STEPHAN HERZBERG

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
herzberg(at)sankt-georgen.de

PROF. (EM.) DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.  
JÖRG SPLETT

Isenburggring 7  
63069 Offenbach am Main  
Splett(at)em.uni-frankfurt.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](http://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: RöserMedia, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

# Statt des Besitzes: der Bezug

## Zur Ontologie von Beziehung

### Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit Chakzampa Thangtong Gyalpo<sup>1</sup>

VON JÖRG SPLETT

Große Gemälde lehren: der Mensch sei noch  
von andersher beleuchtet als nur von Mensch zu Mensch.  
*Botho Strauß*<sup>2</sup>

Der tibetische Mahasiddha Thangtong Gyalpo „wirkte in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Tibet und Buthan. [...] Heiliger, Philosoph, Dichter, Exorzist, Lehrer, Architekt, Ingenieur, Maler, Bildhauer, Arzt, Schatzfinder und nicht zuletzt Kettenbrückenbauer“.<sup>3</sup> Einige der 108 Brücken „stehen bis heute und haben bis in die jüngste Zeit ihren Dienst als Brücken versehen – ohne Reparaturen und besondere Pflege und ohne nur einen Ansatz von Rost oder anderen Korrosionserscheinungen“ (21).

Hier soll es nicht um technische Probleme und Lösungen gehen, auch nicht um „Konfrontation“ oder „Dialog“ zur Wiedergeburt und der „Inkarnationslinie von Thangtong Gyalpo bis zum heutigen Tage“ (17), nicht einmal um die Sicht von Person im Buddhismus überhaupt und eigens im tibetischen. – „Diese Lehre beruht für die tibetischen Buddhisten auf Beobachtung und direkter spiritueller Erfahrung.“<sup>4</sup>

Wo aber Erfahrung ist, muss es – in subtilster Form – auch eine bestimmte Art der Personalität geben. Wenn hier allerdings von ‚Nur-Selbst‘ die Rede ist, darf dies natürlich nicht als inhärent existierendes Ich verstanden werden, sondern – in europäischer Terminologie – als Verdichtung interrelationaler Strukturen.

Strukturen freilich, und solche von Relation wie Interrelation, Bezug und vielfacher Bezüglichkeit sollen hier bedacht werden, im Dienst eines differenzierteren Verständnisses von Person, anlässlich – und implizit auch angesichts – sowohl östlicher Subtilität wie westlicher Handfestigkeit, die durchaus bis zu einer Dinglichkeit gehen kann, die Martin Heidegger wie Karl Rahner mitunter „vulgär“ genannt hätten.

Worauf das Folgende antworten will, ist die Frage: Wie Beziehung denken? Die Antwort, unterwegs zu der so manche schulmeisterliche Begriffsklärung nötig wird, läuft auf zwei Thesen hinaus: 1. Beziehung ist nicht der bloße Zustand eines Einzelnen, sondern eine selbstständige Wirklichkeit. 2. Gebildet (was mehr besagt als „gebaut“) wird diese eigen-artige Realität von Personen. Die Wahrheit des Unum/Eins, das Menschen seit je in Leben und Liebe, in der Kunst, in Metaphysik und Mystik suchen, offenbart sich, so wird hier vertreten, als Mit-Eins.

<sup>1</sup> Anlässlich zweier Ausstellungen in der Hanauer Galerie König: 15.11.2014–08.02.2015: Zur Welt kommen (Rupert Eder, Jon Groom, Horst Keining, Michael Kolod, Hide Nasu, Bernd Wolf und Tibetische Kunst aus der Sammlung Röver); 21.02.–18.04.2015: Brückenbauer (Joe Barnes, Paul Brand, Claus Bury, Ferenc Jádi, Klaus Simon, Olaf Val und Tibetische Kunst aus der Sammlung Röver).

<sup>2</sup> *B. Strauß*, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München 2013, 77.

<sup>3</sup> *M. Gerner*, Chakzampa Thangtong Gyalpo. Architekt, Philosoph und Kettenbrückenbauer, Fulda <sup>2</sup>2010, 16 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

<sup>4</sup> *M. von Brück/W. Lai*, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München <sup>2</sup>2000, 476.

## 1. Ontologie

1. Der Aufsatz-Titel zitiert einen der (jedenfalls in religiösem Kontext) meist zitierten Briefe Rainer Maria Rilkes. Der jungen Ilse Jahr schreibt er am 22. Februar 1922 über den Wandel seiner Gottesbeziehung vom Russlanderlebnis und dem wortreichen Stundenbuch zu einem neuen Verhältnis voll Diskretion, und zwar von beiden Seiten:<sup>5</sup> „Das Faßliche entgeht, verwandelt sich, statt des Besizes erlernt man den Bezug.“

Jetzt soll freilich nicht von Religion und Gottesbezug die Rede sein. (Hierzu übrigens distanziert sich der Dichter ausdrücklich vom Brücken-Denken, im Neuzeit-Anspruch auf Gottunmittelbarkeit gegen jederlei Vermittlung.<sup>6</sup>) Selbst wenn im Folgenden sogar die Trinitätslehre zur Sprache kommt, geschieht dies in vorliegendem Beitrag nur zur Erhellung von seinhaften Strukturen.

Das griechische Wort „Ontologie“ = Lehre vom Seienden „scheint auf R. Göckel (Goclenius: 1547–1628) zurückzugehen.“<sup>7</sup> Es benennt einen der beiden Teile der „ersten Philosophie“ des Aristoteles, die schon in der Antike den Namen „Metaphysik“ (= „nach der Naturlehre“) erhalten hat.<sup>8</sup> Ontologie befasst sich mit den Grundstrukturen des Seienden. Dem anderen Teil, der mit dem „Absoluten“ befasst ist, hat Aristoteles' Lehrer Platon den Namen „Theologie“ = Gott-Lehre gegeben. „Theos“, ursprünglich ein Adjektiv, hat er der religiösen Sprache entnommen, um das Prinzip der universalen Seins-Ordnung zu bezeichnen, und spricht gleichermaßen von Gott, ohne Artikel wie mit bestimmtem oder unbestimmtem Artikel, von Göttern und dem Göttlichen.

Aristoteles, obwohl weniger religiös, hat es beibehalten. (Erst im Hochmittelalter wird die Bezeichnung einer philosophischen Disziplin zum Namen für die Offenbarungswissenschaften und das Gesamt kirchlicher Fächer). Im philosophischen Feld wird seither ein zusätzliches Adjektiv nötig. Durch Christian Wolff kommt es zur Unterscheidung von allgemeiner Metaphysik = Ontologie und drei Teilen der „besonderen“ Metaphysik: Kosmologie = Naturphilosophie, rationale Psychologie = Philosophische Anthropologie und (rationale beziehungsweise philosophische) Theologie (anderwärts hieß und heißt sie, nach Leibniz, „Theodizee“ [= Gottes-Rechtfertigung] – womit ein Problempunkt der Gesamthematik, weil besonders drängend, in „Metonymie“ dem Ganzen seinen Namen gibt).

2. Eines der Hauptkapitel der Ontologie ist die Lehre von den Kategorien, in der die Philosophie ihr eigenes Herangehen an die Wirklichkeit bedenkt, also das Verhältnis ihrer begrifflichen Gliederung zum Sein des Seienden selbst klären will. Das Wort „Kategorie“ aus der Gerichtssprache („Anklage“) hat Aristoteles in die Philosophie eingeführt, als er die Arbeit der Vorsokratiker und der Platonischen Akademie in neuer Weise aufnahm.<sup>9</sup> Er unterscheidet als „oberste Gattungen“ zehn verschiedene Aussageweisen beziehungsweise Blickrichtungen oder Perspektiven, vom „Was (etwas ist)“ bis zum „Wo“ und „Wann“. Uns indes geht es zunächst nur um die Hauptunterscheidung: die zwischen dem (einen) *Was* und der Vielfalt des *Wie*.

Die Kategorie des Was heißt „Substanz“ (οὐσία [ousia], *substantia*), fürs Deutsche schlage ich „Bestand“ oder „Selbststand“ vor; die neun Wie-Kategorien<sup>10</sup> heißen „Akzidens“ (συμβεβηκός [symbebekos]: zufällig), deutsch nach meinem Vorschlag: „Zustand“. Ousia heißt „Anwesen“, „Eigentum“ (in der Beitrags-Überschrift, nach

<sup>5</sup> R. M. Rilke, Briefe. Herausgegeben von K. Altheim, Wiesbaden 1950, 819 f.

<sup>6</sup> „Die starke innerlich bebende Brücke des Mittlers hat nur Sinn, wo der Abgrund zugehen wird zwischen Gott und uns –; aber eben dieser Abgrund ist voll vom Dunkel Gottes ...“

<sup>7</sup> K. Kremer, Art. Ontologie, in: HWP h 6, Darmstadt 1984, 1189.

<sup>8</sup> Meist wird das „nach“ bibliothekarisch gelesen. das „meta“ lässt sich aber auch sachlich-inhaltlich verstehen, als „über“.

<sup>9</sup> Vgl. H. M. Baumgartner [u. a.], Die Vorgeschichte der Kategorienlehre, in: HWP h 4, Darmstadt 1976, 714–716.

<sup>10</sup> Quantität (ποσόν [poson], *quantitas*), Qualität (ποιόν [poion], *qualitas*), Relation (πρός τι [pros ti], hin auf [et]was), Wo (πού [pou], *ubi*), Wann (πότε [pote], *quando*), Lage (κείσθαι [keisthai], *situs*), Haben (ἔχειν [echein], *habitus*), Wirken (ποιεῖν [poiein], *actio*), Leiden (πάσχειν, *passio*).

Rilke: „Besitz“); Substanz: „Darunterstand, Durchhalten“. Im Deutschen bietet sich für solchen „Bestand“ auch das Wort „Wesen“ an. Dieses Wort hat obendrein dieselbe Doppelbedeutung wie bei Aristoteles der Ousia-Begriff. Aristoteles unterschied nämlich zwischen erster und zweiter Substanz. Jene ist das Individuum (Sokrates), diese ist die allgemeine Art, der das Individuum zugehört (Mensch). Und so auch „Wesen“: Es kann ein Einzelwesen (zum Beispiel „Lebewesen“ oder das „höchste Wesen“) meinen oder das Was-sein (Washeit, *quidditas*) dieses Einzelnen oder auch seiner Art (*species*) beziehungsweise Gattung (*genus*). Das wirft Probleme auf, die wir aussparen können. Jedenfalls geht es in beider Hinsicht um „Wesentliches“.

Wirklich Selbstsein und Selbststand eignet nur der Substanz. Für Platon waren das die εἶδη (Eide), Ideen, das Was-sein, an dem die Individuen mit ihrem Was-sein „teilnahmen“, für Aristoteles und für unser Denken heute sind es die Individuen. Sie haben ihr Sein: ein, wie es früher hieß, „esse subjectivum“ als dessen Inhaber und Träger. Heute nennen wir eigentümlicherweise dieses Sein „objektiv“, während die Tradition „objektives“ Sein solchem zusprach, was nicht selber war und „besaß“, sondern bloß – als Objekt – gehabt wurde: zum Beispiel Vorgestelltes oder Eingebildetes. Stattdessen nennen wir heute etwas von uns Subjekten Vorgestelltes seinerseits subjektiv.

Während der Substanz Selbst- und Eigensein eignet, haben Akzidenzien kein selbstständiges Eigensein; es gibt sie nur in/an den Substanzen. Und damit stehen wir am Ziel unseres denkgeschichtlichen Umwegs: Substanz (Besitz) steht wirklich in sich; Zustände, Wiehaftigkeiten sind verbal zwar Substantive, „Einzeldinge“; aber tatsächlich besitzen sie kein wirkliches, eigenes Sein; es gibt sie nur als Momente der Wirklichkeit ihres Trägers.

Und unter den Akzidenzien gilt als das schwächste gerade die *relatio*, der Bezug, um den es hier zu tun ist. – Warum dies? Weil dieser Zustand des „Hin-auf-was“ nicht einmal in der Macht des Bezüglichen liegt. Stehe ich vor jemandem oder rechts neben ihm, genügt seine Ortsbewegung, um mich auf einen Platz hinter oder links von ihm zu versetzen.

3. Das Muster von Wirklichkeit liefern uns offenbar Holz und Stein. Sogar die Bibel nennt Gott einen Felsen. Was ist dem gegenüber das „Hin-sein-auf“ eines Individuums? – Der Antike war das Wozu/Weswegen, obwohl keine Sache, doch die erste der klassischen vier Ursachen. Ursache (*αἰτία* [aitia], *causa*) ist etwas, das etwas Mögliches wirklich werden lässt. Zwei davon sind äußere Ursachen: zuerst die Zielursache, das Weswegen; denn ohne ein Wozu geschieht nichts, zweitens das Wodurch, die Wirkursache (das einzige, woran man heute bei dem Wort „kausal“ denkt). Dann gibt es zwei innere Ursachen: einmal das Woraus (*ὕλη* [hyle: Bauholz], *materia*: Stoff) und das – Seneca schreibt:<sup>11</sup> „Worin“ (*in quo*); ich votiere für: – Was (*μορφή* [morphe] *forma*, Form-/Gestalt). Bei Lebewesen nennen wir diese „Form“ (sie meint eher als Gestalt: Gestaltung) „Seele“ (Lebensprinzip). Die klassischen Beispiele für das Geviert (in umgekehrter Reihenfolge): 4. Reiterstandbild; 3. Bronze; 2. Künstler/Gießerei, 1. Verdienst, Ruhm etc.

Bezeichnenderweise haben die Naturwissenschaften der Neuzeit die erste Ursache (die Ursache der Ursachen, sozusagen) gestrichen.<sup>12</sup> – Dabei ist das bloße „Hin-auf“ zwar ein Bezogen-Sein beziehungsweise Sich-Beziehen, aber damit keineswegs schon im Voll-Sinn der Bezug. Zu ihm als Beziehung = Brücke gehört Gegenseitigkeit – und mehr: Gemeinsamkeit.

So betrüblich darum der Ausfall des Wozu sein mag: Sein Rückgewinn genügt nicht, um der Realität von Beziehung gerecht zu werden. – Doch ehe wir uns der Lösung dieses Problems widmen können, ruft das Verhältnis zwischen dem (Einzel-)Subjekt

<sup>11</sup> Seneca, Ad Lucilium VII, 65,8: *ex quo, a quo, in quo, propter quod*. Und vor dieser ersten *causa* fügt er noch eine fünfte ein: *ad quod* (wonach: Exemplarursache): der gemeinte Reiter (Condottiere oder Zar).

<sup>12</sup> Vgl. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage „Wozu?“, München 1981; Neuausgabe unter dem Titel: Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Stuttgart 2005.

als solchem und seinem eigenen Auf-hin nach Erhellung. Dazu soll nach Aristoteles (und Seneca) der große christliche Kommentator des Griechen zu Wort kommen: der Aquinate.

Zur aufgeschobenen Frage jedoch schon jetzt ein erläuterndes Beispiel: Die Gemeinsamkeit drückt unsere Sprache im „Wir“ aus. Die Grammatiker erklären uns, das Wir sei der Plural von Ich. Das aber stimmt nicht. Ausgerechnet bei Johann Gottlieb Fichte, bereits von Goethe leider als „absolutes Ich“ in Person karikiert, liest man den richtigen Plural zu Ich; er lautet „Iche“. „Wir“ dagegen ist im Kern – bevor es sich in bloße Vielheit ausbreitet und verflacht – ein Wort für das Mit-Eins von erster und zweiter Person, Ich und Du (oder besser: von Du und Ich). Es wird zu fragen sein, wie sich das denken lasse. Vorher indes geht es um das Sich-Beziehen eines Individuums, des einzelnen Subjekts.

## 2. Thomas von Aquino

1. Den freien Mann hat Aristoteles durch seinen Selbstbezug bestimmt.<sup>13</sup> Der Freie – ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα ... ὄν (anthropos eleutheros ho heautou heneka ... on) – ist der um seiner selbst willen Seiende.<sup>14</sup> Lateinisch: Homo liber sui causa est.<sup>15</sup> – Unter Christen ist diese Unterscheidung von Freien und Sklaven zwar nicht abgeschafft worden, hat aber ihre Bedeutung verloren. Paulus (1 Kor 7,21f.): „Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du freier werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter; denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn.“<sup>16</sup> Ebenso ist einer, der als frei berufen wurde, Sklave Christi.

Jeder Mensch ist vom Schöpfer um seiner selbst willen ins Sein gerufen, „bei seinem Namen“, den Gott „in seine Hand geschrieben“ hat. Dies und vor allem das Ringen darum, wie Jesus Christus in seiner Gott-Nähe und seinem schockierenden Anspruch zu denken sei – er wird κύριος (*kyrios*) genannt, ein Titel, der in der griechischen Bibel den unaussprechlichen Gottesnamen (JHVH) wiedergibt –, führt zu einer Neubestimmung der Wörter πρόσωπον (*prosopon*) und *persona* (Maske). *Persona* hatte die Bedeutung „Rolle“ gewonnen, im Theater, vor Gericht wie in der Gesellschaft; demgemäß auch grammatisch in der Konjugation (redende, angedete, beredete Person), und konnte auch das (freie) Individuum als solches meinen. Durchgesetzt hat sich im Lauf der Diskussionen die Definition des Boëthius, aus einer Schrift zur Trinitätstheologie<sup>17</sup>: „rationa(bi)lis naturae individua substantia – Einzelsubstanz vernünftiger Natur“.

2. Dabei ging jedoch der Beziehungs-Charakter des Wortes verloren, obwohl es gerade die „prosopographische“ Literatur-Interpretation und ihre Übernahme in die Bibel-Exegese war, die den Begriff ins Dogma gebracht hat. Der Fachbegriff meint die Frage, in wessen Sinn eine Figur im Text spricht: im Sinn des Autors oder eines anderen,

<sup>13</sup> Das Muster der Liebe ist ihm die (rechte) Liebe zu sich. Dazu sei der Hinweis erlaubt auf J. Splett, Was ist Liebe eigentlich? Eros ist Liebe; doch Liebe ist nicht Eros, in: *Th. Möllenbeck/B. Wald* (Hgg.), Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper, Paderborn 2012, 45–71; *ders.*, Warum moralisch sein (sollen)?, in: *Th. Möllenbeck/B. Wald* (Hgg.), Gott – Mensch – Natur. Zum Urgrund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis, Paderborn 2014, 11–36 (mit Replik auf Kritik im ersten Band).

<sup>14</sup> *Aristoteles*, Met. I, 2, 982b, 25 f.

<sup>15</sup> „causa“ ist hier Ablativ (ā); bei Thomas findet sich auch der Nominativ „causa sui“ (a) = Der Freie als Ursache seiner selbst, doch hier durch *quasi* oder *quodammodo* abgeschwächt; denn klassisch gibt es keine „causa sui“ (wie sollte ein Mögliches sich selbst verwirklichen?), sosehr von Descartes und Spinoza her in der Neuzeit dies Oxymoron zum Gottesnamen wurde. Der Freie ist gewissermaßen Ursache seiner selbst, da wir in unseren Vollzügen auch (nein: erstlich) über uns selbst verfügen (Freiheit = Selbstbestimmung), das heißt: uns zu dem Menschen machen, der wir schließlich sind. Aber dem ist jetzt nicht nachzugehen.

<sup>16</sup> Gal 4,7: „Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott.“

<sup>17</sup> Vgl. *Boëthius*, *Contra Eutychem et Nestorium*, 1–3. Allerdings ist die gerade trinitarisch ungeeignet, weil sie auf einen Tritheismus hinauslief.

etwa gerade seiner Gegner. (Die Propheten sprechen im Namen Gottes; ein Mephisto nicht einfach in Goethes Namen.)

So hat schon Augustinus Probleme mit dem trinitarischen Gebrauch von „Person“ gehabt (wie im letzten Jahrhundert etwa Karl Rahner oder Karl Barth):<sup>18</sup>

Wenn man fragt, welche drei, leidet menschliches Reden große Not. Gesagt worden ist dennoch: „drei Personen“; nicht um das zu sagen, sondern um nicht zu schweigen. – Drei Freunde oder Nachbarn seien dies einander. „Sollen wir nun sagen, der Vater sei Person des Sohnes und des Heiligen Geistes [...]? Aber weder verwendet man irgendwo „Person“ in diesem Sinn noch sagen wir bzgl. der Trinität mit der Person des Vaters etwas anderes als die Substanz des Vaters [...]. So ist die Person des Vaters nichts anderes als der Vater selbst.

„Person“ sagt also: Vernunftnatur, Individualität, Nichtmittelbarkeit (*incommunicabilitas, was nicht etwa* Kommunikationsunfähigkeit meint, sondern dass Person nie die Eigenheit jemandes sein kann – weder Eigenschaft noch Zustand [in diesem Sinn kein „Prädikat“], sondern ausnahmslos das Subjekt selbst<sup>19</sup>), darum Substantialität und Würde.

Dazu bedarf es noch einer Doppelbemerkung.

a) „Person“ ist ein Fremdwort, samt seinen bekannten, doch unzutreffenden Etymologien. Es ist vor allem wehrlos gegenüber Un-Begriffen wie „mögliche Person“ – als wäre in der Schwangerschaft ein Tier auf dem Weg zum Menschsein anstatt einer Person auf dem Weg zur Persönlichkeit (mit Bewusstsein ihres Personseins). Ich folge darum dem Vorschlag Robert Spaemanns, „Person“ durch das klare Wort „jemand“ zu ersetzen.<sup>20</sup> Der neue Organismus ist von Anfang an kein Etwas (wie noch die beiden einzelnen Gameten), sondern ein Jemand.<sup>21</sup>

b) Dieser Jemand mit seiner unantastbaren Menschenwürde wird nun, wie erwähnt, als Individualität, Selbstsein und Selbstbezug gedacht. Wie indes steht es um seinen Bezug zu (die Beziehung mit) anderen Selbsten?<sup>22</sup>

3. Das hat uns zum Person-Verständnis des Aquinaten in seiner Trinitätstheologie geführt. Er nennt die Person „id quod est perfectissimum in tota natura – das Vollkommenste in der ganzen Natur“<sup>23</sup>. Bei Menschen und Engeln bedeutet sie „aliquid absolutum = abgeschlossen, vollständig, für sich bestehend“.<sup>24</sup> Wenn das – monotheistisch – für die göttlichen Personen nicht gelten soll: Wird dann das Wort „Person“ nicht äquivok (statt selben Sinnes bloß gleichlautend)?

Thomas verweist darauf, dass spezifische (Art-)Bezeichnungen nicht auch generisch (gattungsmäßig) gelten müssen. So unterscheidet sich die Frage nach Lebewesen

<sup>18</sup> Augustinus, De Trinitate V, 9; VII, 6.

<sup>19</sup> Der Satz „Peter ist eine Person“ benennt/beschreibt kein Wie, sondern dessen Was-Sein. Nicht die Person ist hier Prädikat, sondern das Personsein. Nach der Person selbst fragt nur das „Wer“.

<sup>20</sup> Vgl. R. Spaemann, Personen, Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996 und öfter.

<sup>21</sup> Vgl. J. Schuster, Dienst am Rand der Kirche, in: HerKorr 68 (2014) 576–580, 579: „Beraterinnen wissen im Kontrast dazu zu berichten, dass die betroffenen Frauen in den meisten Fällen spontan von ihrem Kind sprechen und nicht von Embryonen oder Föten reden. [...] Während im Bereich der so genannten Biowissenschaften um den moralischen Status des Embryos gestritten wurde, wissen diese Frauen intuitiv, dass es nicht um ein Etwas, sondern um einen Jemand geht.“

<sup>22</sup> Vgl. B. Th. Kible, Art. Person II., in: HWPh 7, Darmstadt 1989, 284: „In dieses Schema will zunächst nicht hineinpassen, ist aber mindestens im Falle der göttlichen Personen unbedingt hinzuzudenken: der Gesichtspunkt der Relationalität.“

<sup>23</sup> Thomas von Aquin, S.th. I, 29, 3. Siehe dazu J. Splett, „Das Vollkommenste in der gesamten Natur“, in: H.-G. Nissing (Hg.), Natur. Ein philosophischer Grundbegriff, Darmstadt 2010, 37–52. Entsprechend ergänzt Bonaventura (3 Sent 5, II, 2 ad 1) bei der Bestimmung von „Person“ *singularitas* und *incommunicabilitas* durch „*supereminens dignitas*“.

<sup>24</sup> Thomas von Aquin, S.th. I, 29, 4.

(nicht „Tieren“!) überhaupt von der Frage nach dem (vernünftigen) Lebewesen Mensch. Ähnlich unterscheidet sich die Frage nach Person überhaupt (gemäß der Boëthius-Definition) von der Frage nach den göttlichen Personen. Individuum: in sich unteilbar eins, doch abgeteilt von anderen. Person also ist das in der gemeinsamen Natur jeweils Selbst-Eigene: Beim Menschen zielt dies auf den konkreten Leib und dessen Seele, als die Prinzipien der Individuation. Beides sind keine Person-Bezeichnungen, bezeichnen aber eine menschliche Person.

Unterscheidungsprinzip der göttlichen Personen demgegenüber sind Ursprungsbezüge. In der Einheit des einen Gottes gibt es keine Akzidenzien-Vielfalt, jedes Wie ist das eine Was Gottes. Wie die Gottheit Gott ist, so ist die Vaterschaft der Vater, der eine göttliche Person ist. Also bezeichnet „Person“ hier eine Beziehung, die subsistiert, sosehr dies subsistierende Wer nichts anderes ist als das göttliche Was. – Direkt meint das Wort „Person“ so den Bezug, und indirekt (*in obliquo*) das Wesen; den Bezug aber meint es nicht „als“ Bezug (= insofern er Bezug ist), sondern als Subsistenzweise.<sup>25</sup>

Der Unterschied zwischen Art- und Gattungs-Bedeutung bewirkt keine Äquivokation: Pferd und Esel sind beide Lebewesen. Dabei wird in diesem Beispiel „Lebewesen“ univok gebraucht. Zwischen Gott und den Geschöpfen aber gibt es keine Univozität. Hier herrscht *Analogie*.

Analoge Wörter/Begriffe zielen auf ein *Selbes* in Dingen und Sachverhalten, die sie bezeichnen, aber ohne dass es in ihnen auf die *gleiche* Weise verwirklicht ist. Es kann in den verschiedenen Gegebenheiten durchaus sehr verschieden realisiert sein. So wurde zuvor schon klar, dass Sein und Wirklichkeit in der Substanz anders realisiert sind als in deren Zuständen, den Akzidenzien; Leben ist in der Pflanze anders da als im Tier. Und der größte Unterschied besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf. Berühmt ist ein Satz aus dem IV. Lateran-Konzil geworden, wonach zwischen Gott und Geschöpf bei noch so großer Ähnlichkeit die Unähnlichkeit immer größer sei.<sup>26</sup>

Die göttlichen Personen sind also selbstständige Bezüge. Hier korrigiert Thomas die Boëthius-Definition. Für uns Menschen aber bleibt er leider beim Ausschluss des Bezugs. Beziehung bleibt hier ein bloßer Zustand im jeweils Einzelnen.

### 3. Mitsein

1. Damit stehen wir wieder bei der Frage, die vor der Nachfrage bei Thomas aufgeworfen wurde: Ein bloßes Auf-hin ist ein Bezogen-sein, aber noch keine wirkliche, lebendige Beziehung. Schon Aristoteles hatte von der Freundschaft gesagt, sie bestehe nicht darin, dass A dem B und B dem A zugetan sei. Sie ist vielmehr „sichtbares“ Wohlwollen; die gegenseitige Gesinnung müsse auch „nach außen“ hervortreten. „Freundschaft bedeutet so immer Gemeinschaft.“<sup>27</sup> 1956 erschien eine Abhandlung von Walter Bruggler: Das Mitsein<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Ähnlich meint das Wort auch direkt das Wesen und sekundär den Bezug, besagt doch „Wesen“ (Was) den einen Gott, die göttliche Substanz (beziehungsweise Hypostase), die aber in unterschiedenen Bezügen subsistiert.

<sup>26</sup> Vgl. DH 806. Die Wortwahl finde ich nicht glücklich; denn wie lässt sich bei größerer Unähnlichkeit noch von Ähnlichkeit reden? Mein Vorschlag stattdessen: „Entsprechung“ (was obendrein dem Ausdruck *Analogie* „entspricht“). So ist eine Ant-wort der Frage nicht ähnlich, sondern ent-sprechend. Siehe *J. Splett, Gotteserfahrung im Denken* (1963), <sup>5</sup>München 2005, Kap. 6.

<sup>27</sup> *Aristoteles*, NE VIII, 2 (1155 b 34; 1156 a 2–4); 14 (1161 b 11).

<sup>28</sup> In: Schol. 31 (1956) 370–383, hier zitiert nach *W. Bruggler*, Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, 326–338 (die folgenden Zitate daraus sind durch Seitenzahlen im Text belegt (bis zu neuen Verweisen ab Anm. 31). – Er weist auf Vorgänger hin (338): *J. M. Díez-Alegria*, El problema ontológico de las sociedades trastemporales, in: Actes du XI<sup>me</sup> Congrès international de Philosophie, Bruxelles 1953; vol. IX, 50–54, „besonders aber“ *H. E. Hengstenberg*, Hat die Gemeinschaft ein Sein, das vom Sein der Glieder zu unterscheiden ist?, ebd. vol. IX, 42–49.

Außerhalb der scholastischen Kategorienlehre gibt es hinsichtlich der Organismen wie sozialer Gebilde Versuche zu einer Theorie kollektiver Substantialität. Beim Organismus rangiert das Ganze vor den Teilen, beim menschlichen Sozialgebilde ist es umgekehrt. Aber Analogien zwischen beidem haben Tradition. Es scheint also, „daß hier ein mittlerer Bereich des Seins vorliegt, der weder auf dem Wege einer kollektiven Substantialität noch durch bloße Reduktion auf die Kategorien der Substanz und der verschiedenen Akzidentien in angemessener Weise erfaßt wird“ (327). Traditionell sah man außer dem *ens in se* (Selbstsein der Substanz) und *esse in alio* (Sein im anderen) kein Drittes. Aber logisch nicht ausgeschlossen wäre ein *esse in pluribus*: ein Sein in mehreren. Wäre das nun bloß eine Denkmöglichkeit oder auch eine reale? (329)

Der Ausdruck „Mitsein“ stammt von Heidegger<sup>29</sup>. Bei ihm ist es eine Struktur des Daseins (= Menschen): ein „Existenzial“. – Brugger geht es (von Heidegger setzt er sich [331] eigens ab) um das Sein von Sozialgebilden, zum Beispiel des Staates. Sein Vorschlag (335):

Könnte das Sozialein nicht ein „Ordnungssein“ sein, dessen Entstehung von der Mitwirkung derer abhinge, die eine Gesellschaft bilden? Ohne Zweifel ist das gerade mit dem Mitsein gemeint, wenn es als das Sein einer Vieleinheit bezeichnet wird. Ordnung ist nichts anderes als Vieleinheit. Nur kann dann dieses Ordnungssein nicht bloß das „Resultat“ einer Vielheit sein: weder der vielen Teilnehmer noch ihrer Verpflichtungen, noch ihrer moralischen Akte. Auch ein bloßes Beziehungsgefüge [...] genügt dazu nicht.

Ebenso wenig genügt ein gemeinsames noch zu verwirklichendes Ziel. Dieses gemeinsame Zielstreben bedarf vielmehr eines Prinzips der Einheit, einer gemeinsamen „Form“ (wie unter den Ursachen angeführt), einer gemeinsamen „Seele“, weshalb sie auch „Person“ genannt wird: „eine moralische oder auch (als Subjekt von Rechten und Pflichten) juristische Person“ (335).

2. Nicht genannt wird hier Max Scheler.<sup>30</sup> Er hat den Individuen ausdrücklich eine „Gesamtperson“ gegenübergestellt:<sup>31</sup> „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seins-einheit von Akten verschiedenartigen Wesens [...]. Das Sein der Person ‚fundiert‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte.“

Sie ist weder das „X eines bloßen ‚Ausgangspunktes‘“ der Vollzüge noch eine „Art des bloßen Zusammenhangs“. (383).<sup>32</sup> Personale Akte ihrerseits sind wesenhaft intentional, das heißt gerichtet auf. Darum entspricht der Person ihre Welt. Person und Welt stehen so in Wechselbeziehung aufeinander (392–394). Weder ist Person bloß ein „Bestandteil“ der Welt noch wird Welt (transzendental) vom Subjekt konstituiert. Darum ist Person auch kein solipsistisches Prinzip. Vielmehr gehört „Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person“, weil personale Akte wie „Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw.“ von Wesen her „Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern“ (524).

Das gilt nun nicht bloß für die Einzel-Individuen, sondern auch für die „geistigen Kollektivindividuen, zum Beispiel Kulturkreise, Nationen, und für Völker, Stämme, Familien“ (484). Hier geht es um mehr als bloß ein Gesamt von Personen: Für ethische Zusammenhänge: Pflichten, Rechte usw. führt Scheler darum den Begriff der Gesamt-person ein.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, Viertes Kap. (113–130).

<sup>30</sup> Er erscheint nur (ebd. 559) in einer Rezension von H. Wagners *Religionsphilosophie*, München 1953.

<sup>31</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke 2, Bern/München 1966, 382 f. Zitate daraus wieder durch Seitenzahlen im Text.

<sup>32</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München 1973, 219: „Person ist ‚Akt-substanz‘.“

<sup>33</sup> Man denke an das klassische „Dreieck“ zur Grundtugend Gerechtigkeit (= beständiges Gewilltsein, jedem das Seine zu geben): Tauschgerechtigkeit gilt dem Verhältnis der Einzel- zur

Im Individualismus verweigert der Einzelne seine Teilhabe, weil er sich selbst als (soweit nur möglich autarkes) Ganzes versteht und die Gemeinschaft nicht als ein Ganzes, sondern als Neben- und Gegeneinander solcher „Monaden“. Im Kollektivismus ist echte Teilhabe unmöglich, weil der Einzelne nur als gehabtes Teil des Ganzen gefasst wird, statt als jemand, der am Ganzen teilhat und -nimmt. Wie soll nun die „schwebende“ Mitte humaner Selbst- und Gemeinschaftsverwirklichung gefunden und gewahrt werden können?

Zugleich aber muss man sich davor hüten, „die Gesamtperson bewußt oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewußtseins-von zu fordern, das eben nur Einzelpersonen zukommen kann“ (513). Sie steht vielmehr – als echte Person – in personalem Bezug: zu den Einzelpersonen. In diesem Bezug durchdringen sich auf beiden Seiten Selbst- und Mitverantwortung – und rufen so nach einem Prinzip dieser komplexen Verantwortlichkeit. – Scheler scheut hier Deutlichkeit nicht: Nach ihm (522) „sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit“.

Scheler will damit freilich keine metaphysischen Existenzaussagen machen (weder bzgl. der Gesamtperson [wohl darum fehlt er bei Brugger] noch bzgl. Gottes). Statt vom Dass spricht er (in phänomenologischer „Ideation“) nur vom „Eidos“, dem Was und Wesensbild Gottes beziehungsweise des Göttlichen/Heiligen sowie des Menschen.

3. Auch jetzt soll es nicht um Gesellschaft und Staat gehen. Aristoteles schreibt,<sup>34</sup> dass der Mensch mehr als ein politisches Lebewesen: ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*) ein „mit-zweisesames“ sei: συνδυαστικόν (*syndyastikon*). Bleiben wir demgemäß beim Ich-Du (oder besser: Du-Ich). Dafür reicht, wie bedacht, nicht ein wechselseitiges Aufhin. Die beiden bauen im Wir keine Brücke, sondern bilden sie – womit jetzt gemeint ist: Sie sind dies(e).<sup>35</sup>

Wäre es in diesem Sinn nicht möglich, die trinitarisch-theologische Person-Bestimmung des *Aquinate*n auch – analog, versteht sich – für die geschaffenen Personen fruchtbar zu machen? Statt Person als „An-sich“ oder „An-und-für-Sich“ zu denken, das sekundär auch akzidentelle Beziehungen entwickelt, wäre sie – nicht nur anfänglich, sondern ursprünglich – als das Du eines Du zu verstehen.<sup>36</sup>

Wir sind gewohnt, Person als Ich zu denken: im Mittelpunkt seiner Welt wie der Sonnenkönig: Nahes groß, auch wenn es klein ist, Fernes klein, auch wenn es groß ist, und was nicht gesehen wird, ist nicht vorhanden. Sogar der Freund erscheint seit der Antike – als „alter Ego“. Aber wird das – nicht bloß der Idee, sondern bei allem Versagen auch der Realität von „Mit-Sein“ und „Mit-Eins“ gerecht?

Eine „Brücke“ zu diesem Lesevorschlag bieten m. E. sogar bereits innerhalb der Ich-Perspektive andere Sprachen: indem sie die erste Person konjugieren: „C'est moi“; „That's me“. Sogar das alte hebräische ׀נני (hinnēni – Gen 22,1; 1 Sam 3,4), das wir mit „Hier bin ich“ übersetzen, heißt wörtlich: „Siehe das Hier(sein) meiner.“ Emmanuel Levinas: „me voici.“<sup>37</sup> In diesem Sinn wurde zuvor das übliche „Ich-Du“ korrigiert.

---

Einzelperson, legale Gerechtigkeit gilt im Bezug der Einzel- zur Gesamtperson, die zuteilende Gerechtigkeit erfüllt die Pflichten der Gesamtperson (in ihren Repräsentanten) zur Einzelperson.

<sup>34</sup> Siehe Fußnote 27: VIII, 14 (1162 a 16–18).

<sup>35</sup> Ein poetisches Beispiel (Fußnote 2: 81: „Was kümmert mich die Weltsicht eines Philosophen, solange sie nicht wurzelt in poetischer Materie?“): Die Liebenden in Rilkes fünfter Duineser Elegie:

„... ihre kühnen  
hohen Figuren des Herzschwungs,  
ihre Türme aus Lust, ihre  
längst, wo Boden nie war, nur an einander  
lehrenden Leitern, bebend, – ...“

<sup>36</sup> J. Splett, *Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt*, München 2009/2013, Kap. 1: Ich als Du.

<sup>37</sup> Zum Beispiel E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 118.

Einen Grund für den deutschen Nominativ vermute ich im Fehlen des Mediums in unserer Grammatik. Wir kennen nur Aktiv und Passiv (die obendrein auf Mann und Frau verteilt werden, bis ins Sexuelle hinein). So gelten Hören, Empfangen etc. bei uns als Passiv. Dabei zeigt ein einfaches Beispiel, dass das Medium (bei uns mit „lassen“ zu konstruieren<sup>38</sup>) „aktiver“ ist als das Aktiv: Man kann immer noch reden, wenn man schon länger nicht mehr wirklich hinzuhören vermag. Oder ein mediales Wort wie „Dulden“. Man kann jemand leiden machen, nicht dulden, das liegt nur bei ihm selbst (indes nur, wenn er leiden gemacht worden ist). Dies Medium ist sogar nicht die dritte, sondern m. E. die erste „Aktionsart“ und die Höhe von Freiheit.

Auch dafür ein Beispiel: Die Höhe von Mannsein, die Vaterschaft heißt, die Höhe von Frausein, Mutterschaft, erreicht (traditionellerweise) ein Mensch nicht selbst durch sich, sondern erhält es vom Gegenüber geschenkt, indem seine eigene Höchst-Möglichkeit nicht durch ihn selbst, sondern durch den Anderen verwirklicht wird.

Für diesen Sach- und Personenverhalt hat Reinhard Lauth dem bekannten Wort *Evidenz* ein neues Wort an die Seite gestellt: *Sazienz*,<sup>39</sup> vom mittellateinischen *sacire* – ergreifen –, das noch im französischen *saisir* fortlebt.

Rilke verkürzt leider diese Situation (und Liebe überhaupt) auf den Bezug als solchen, ein Auf-hin in „parallelen Herzstrahlen“, mit der Klage darüber, dass bei den Mystikerinnen diese Strahlung durch die Linse Jesu Christi gebrochen und zentriert worden sei.<sup>40</sup> Sosehr ihm indes offenbar am Ich im Nominativ gelegen ist, so sieht er in der Person doch nicht eine „Substanz“ als Selbstbesitz in Selbstbezogenheit, sodass – wie in der aristotelisch-thomanischen Tradition – die Grund- und Musterform von Liebe die (rechte) Selbstliebe wäre. Ontologisch ist der Bezug hier nicht ein bloß akzidentelles Wie, sondern gehört zum Wesen des Ich. – Es ist wesentlich und substanzial bezogen auf; vor konkreten (K. Rahner:) „kategorialen“ Beziehungen steht es – zur Welt, zu anderen Personen wie zum dreipersonalen absoluten Prinzip aller Personalität – „transzendental“ im Bezug.

\* \* \*

In diesem Sinne greift der Verfasser auf eine ihm liebe Formel zurück: Wir haben, was wir haben, um es zu geben; wir haben nicht, was wir nicht haben, um es empfangen zu können. Das Mit-Eins, um das es hier geht, ist also nicht nach dem wirkungsreichen Mythos des Aristophanes in Platons Symposion als Ergänzungs-Geschehen zu denken. Vielmehr ist die Kritik des Sokrates, seinerseits von Diotima<sup>41</sup> belehrt, aufzunehmen: Es gehe um das Gute.<sup>42</sup> Was sein soll, ist Austausch als Vollzug von Gemeinschaftlichkeit. (Wer aber nichts hat, kann nichts geben; wer alles hat, kann nichts empfangen.)

Geben und Nehmen indes sollen hier nicht zuerst dem „Besitz“ der Subjekte dienen, sondern umgekehrt sind diese ins Geschehen des Austauschs gerufen. Sie sind keineswegs bloß Struktur- als „Zwischen“-Momente dieses Geschehens, sondern sehr wohl „handfest“, substanzial – dies aber gerade im Dienst substanzialen Bezugs. Nur ein Ich kann „sich“ geben, nur ein Selbst vermag selbst-los zu werden. In solcher Selbstlosigkeit wird es erst vollends es selbst. Darum ist Selbstvergessen (anstatt „Selbstverleugnung“ o. Ä.) beziehungsweise genauer, unmissverständlich: ist Selbstvergessenheit das Glück.

Hierbei versteht sich, dass solch ein „Zustand“ keineswegs angezielt (gar „verfolgt“) werden kann. („Denn alle rennen nach dem Glück; das Glück [List des Gejagten] rennt

<sup>38</sup> J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2010, 7–17.

<sup>39</sup> R. Lauth, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart/Berlin 1969, 31.

<sup>40</sup> R. M. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge: Sämtliche Werke, Wiesbaden 1955 ff., 6, 937. Siehe meine Rez. in: ThPh 90 (2015) 119–121 zu: ‚Gott‘ in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, herausgegeben von N. Fischer, Hamburg 2014.

<sup>41</sup> Platon, Symposion, 189 d–193 d.

<sup>42</sup> Platon, Symposion, 205 d–e.

hinterher“)<sup>43</sup> Es kann sich aber (unter Umständen) „ergeben“,<sup>44</sup> wenn wir dem Anruf entsprechen. Doch ist auch der Austausch nicht Selbstzweck; in ihm vollzieht sich und lebt das Wir. Im Austausch von Worten, Dingen und Tun geschieht Gespräch. Und das wird nicht bloß geführt, wie Brücken nicht bloß gebaut werden: Das Wir ist ein Gespräch. Wir sind es. Das letzte Wort gehört so dem Dichter, den Rilke wie keinen anderen verehrt hat:<sup>45</sup> Friedrich Hölderlin:<sup>46</sup>

„... ein Gespräch wir sind ...“

Klassisch ist das das Muster von Sein die *ousia/substantia*, zuhächst im Selbst-Besitz von Person. Die schwächste Seinsform stellt das Akzidens *relatio/Beziehung* dar. In Erinnerung an den Versuch von W. Brugger SJ, das Mit-Sein statt als *ens in alio* als *ens in pluribus* zu fassen, wird hier vorgeschlagen, Person überhaupt, nicht bloß die innergöttlichen Personen, vom Bezug her zu denken – und den Bezug selbst statt bloß als Akzidens als Wesens-Wie.

## Summary

Traditionally the paragon of being was *ousia/substantia*, whereas relation was seen as the weakest realization of reality. After W. Brugger's thoughts about *esse-cum / Mitsein* as *ens not in alio*, but *ens in pluribus*, the paper proposes, to think person as such – not only the trinitarian persons – basically from its *esse-ad* instead from its *esse-in*. And that *esse-ad* should be accepted as not accidental, but substantial.

<sup>43</sup> B. Brecht, Dreigroschenoper III, Das Lied von der Unzulänglichkeit menschlichen Strebens (Gesammelte Werke, Mainz 1967, 2, 465).

<sup>44</sup> V. Frankl, „Happiness must ensue and cannot be persued.“ Der Pluralismus der Wissenschaften und das Menschliche im Menschen, in: Das neue Menschenbild. Die Revolutionierung der Wissenschaften vom Leben; ein internationales Symposium, herausgegeben von A. Koestler, Wien/München/Zürich 1970, 374–392, 378.

<sup>45</sup> R. M. Rilke, An Hölderlin, Sämtliche Werke [Anm. 40] 2, 93 f.

<sup>46</sup> F. Hölderlin, Versöhnender, der du nimmer geglaubt ..., 3. Fassung), in: Sämtliche Werke 2, Stuttgart 1953, 143.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

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 Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„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. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herdershop24.de](http://www.herdershop24.de) 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](http://www.theologie-und-philosophie.de). Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: 0761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*90. Jahrgang · Heft 4 · 2015*

## ABHANDLUNGEN

*Martin Breul*

Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen  
Moderaten Exklusivismus

481

*Igna Kramp CJ*

Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe.  
Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam

504

*Ruben Schneider*

Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität  
von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule

528

## BETRÄGE

*Stephan Herzberg*

Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer  
gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*

559

*Jörg Splett*

Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung.  
Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit  
Chakzampa Thangtong Gyalpo

571

*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:

DR. MARTIN BREUL

Universität zu Köln  
Institut für Katholische Theologie  
Klosterstraße 79e  
50931 Köln  
martin.breul(at)uni-koeln.de

DR. PHIL. DR. THEOL. IGNA KRAMP CJ

Theologisch-Pastorales Institut  
Große Weißgasse 15  
55116 Mainz  
kramp(at)tpi-mainz.de

DR. RUBEN SCHNEIDER

Freie Universität Berlin  
Fabeckstraße 23-25  
Raum -1.1106  
14915 Berlin  
rubenschn(at)zedat.fu-berlin.de

DR. STEPHAN HERZBERG

Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen  
Offenbacher Landstraße 224  
60599 Frankfurt am Main  
herzberg(at)sankt-georgen.de

PROF. (EM.) DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.  
JÖRG SPLETT

Isenburggring 7  
63069 Offenbach am Main  
Splett(at)em.uni-frankfurt.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](http://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: RöserMedia, Karlsruhe – Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

PUNTEL, LORENZ B. / TOURPE, EMMANUEL, *Philosophie als systematischer Diskurs*. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten. Freiburg i. Br. / München: Alber 2014. 223 S., ISBN 978–3–495–48667–2.

L. B. Puntel (= P), bis 2001 Professor an der Ludwig-Maximilians-Universität München, hat in den letzten Jahren besonders durch seine beiden in mehrere Sprachen übersetzten Bücher „Struktur und Sein“ (2006) und „Sein und Gott“ (2010) breite internationale Anerkennung erfahren. Beide Bücher zusammen präsentieren einen nach vielen Vorarbeiten ausgereiften Entwurf einer systematischen Philosophie, in dem auf der Basis einer Erkenntnistheorie und Ontologie, in ständigem Rückblick auf die metaphysische Tradition, die Grundzüge der klassischen Einzeldisziplinen der Philosophie bis hin zu einer Philosophie des Absoluten mit ihren Bezügen zur Theologie herausgearbeitet werden. Das vorliegende (jetzt auch auf Französisch erschienene) Buch gibt eine Einführung in die zentralen Gedanken dieser beiden umfangreichen Werke. Denn der Zugang zu ihrem Gehalt soll nicht nur dem Fachphilosophen offenstehen. Die äußere Form ist die des Dialogs. Der die Fragen stellende und die Stichworte gebende Gesprächspartner, E. Tourpe, lehrt Philosophie in Brüssel.

Aufgabe einer systematischen Philosophie muss es sein, einen „Theorierahmen“ zu erstellen (30). Was in ihm die Seite der Gegenständlichkeit ausmacht, kann in keiner Weise regional eingegrenzt werden und ist somit als „Datum“ das „uneingeschränkte universe of discourse“ (31). Dieses Datum zu erfassen ist freilich nur in begrifflichen Strukturen möglich. „Die Strukturdimension und die Dimension des großen Datums erscheinen dann als die zwei Pole einer Beziehung“. Die klassische „Subjekt-Objekt-Beziehung“ kommt damit zum Tragen. Sie ist allerdings nur in einer „beide Relata / Pole umfassenden Dimension“ zu begreifen (31). „Kein anderes Wort bzw. kein anderer Begriff ist so geeignet, diese radikal unhintergehbare, ursprüngliche oder primordiale Dimension zu bezeichnen als der ohne jede Einschränkung zu verstehende Term bzw. Begriff „Sein.““ (32). P rehabilitiert somit ganz entschieden den Begriff „Sein“ als den umfassendsten aller Begriffe und dies in Absetzung vom Begriff des „Seienden“, wie es bereits im Buchtitel angedeutet wird. „Gegen die Metaphysik im Sinne der Theorie des Seienden als Seienden richtet sich Heideggers Vorwurf der *Seinsvergessenheit* zu Recht“ (21, ebenso: 145). Konsequenterweise übernimmt P Heideggers Begriff der „ontologischen Differenz“. Im Modus der Ausführung der damit gestellten Aufgabe unterscheidet sich P. von Heidegger.

Der Umfassendheit der Perspektive muss die Methode entsprechen. Sie kann nicht mit als fraglos ausgegebenen Fundamenten operieren und kann deswegen weder empirisch noch axiomatisch sein. Sie muss sich vielmehr bewegen in einer „Art Netzwerk“, das dadurch charakterisiert ist, dass alles mit allem zusammenhängt“ (46). Wir sind somit zu einer holistisch reflexiven Vorgehensweise gezwungen. Sie führt zu einem Theorierahmen, in dem der Theorie-Begriff selbst für den Rahmen steht, denn: „Eine Theorie macht explizit, wie es sich in der Welt verhält“ (68). Die in diesem Verhältnis erscheinende Subjekt-Objekt-Einheit stellt P. einem Transzendentalismus gegenüber, den bereits Heidegger an Husserls Verortung des Gegenstandsbezugs im konstituierenden Subjekt zutreffend mit den Worten kritisiert: „Das Konstituierende ist nicht Nichts, also etwas und seiend [...]. Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen.“ (55) Die hier erfasste Einheit ist nicht mehr in Frage zu stellen und damit auch das nicht, was „Wahrheit“ besagt. Ihre Unhintergebarkeit zeigt P. auf an einer Kritik der bekannten Definition: „Knowledge is true justified belief.“ (84) „Wahrheit“ soll hier das Definiens von „Erkenntnis“ sein. Doch Wahrheit lässt sich nicht anders denn als Subjekt-Objekt-Einheit begreifen. Diese Einheit macht aber Erkenntnis aus. Das heißt, dass die Definition im Wesentlichen zirkelhaft ist (84 f.).

Die Subjekt-Objekt-Einheit und ihr Wahrheitsbezug müssen allerdings aus der Verengung auf die Bewusstseinsperspektive gelöst werden. Denn es geht grundsätzlich um

die Einheit formaler und seiender Strukturen, d. h. um den Bezug einer strukturierten Sprache zur Wirklichkeit, deren Verhältnisse durch diese Sprache zum Ausdruck zu bringen sind. Dies bedeutet: „Semantik (der philosophischen Sprache) und Ontologie (und Seinstheorie) sind zwei Seiten ein und derselben Medaille.“ (89) Wie aber muss die Sprache beschaffen sein, welche die Wirklichkeit korrekt zum Ausdruck bringt? Hier gilt es, eine Korrektur an der bisherigen philosophischen Sprache vorzunehmen, die sowohl für die traditionell metaphysische als auch für die moderne analytische Sprache charakteristisch ist: Es ist ihre Subjekt-Prädikat-Struktur, der in der Realität die Substanz-Akzidens-Struktur entsprechen soll. Ihr Prinzip ist das „Kompositionalitätsprinzip“ (93). Vorausgesetzt wird dabei ein schon konstituiertes Subjekt, dem ein Prädikat, bzw. eine gegebene Substanz oder ein Ding, denen jeweils eine Eigenschaft zugesprochen wird. Doch was ist das Subjekt ohne seine Prädikate, die Substanz ohne ihre Eigenschaften? Was jene für sich und in sich sind, haben sie doch allein durch die sie qualifizierenden Bestimmungen, die ihre Relationen nach außen darstellen. Die grundlegende Struktur muss deshalb sprachlich und ontologisch das „Kontextprinzip“ (103) sein, nach dem das Einzelne auch in seinem Insichsein durch seine Relationen besteht. Sprachlich kommt dies durch den Primat des „Satzes“ zum Ausdruck (92), der allerdings in seinem Vorkommen meist kontextuell „reinterpretiert“ werden müsste. Seine alltägliche Subjekt-Prädikat-Struktur kann dann als „Abbeviatur“ (103) einer rein relationalen Aussagestruktur gelten, die am besten zum Ausdruck kommt in einer Verhältnis-Bezeichnung der Form: „Es verhält sich, dass ...“. Denn was primär wirklich ist, sind eben Relationen, die nur als „Primpropositionen“ korrekt ausdrückbar sind, wobei diese Propositionen, wenn sie wahr sind, „Primatsachen“ sind (103). Es handelt sich dabei um relationale Einheiten, „Konfigurationen“ (104), die selbst wieder mit anderen solcher Art komplexere Einheiten bilden. P. sieht sich damit in einer gewissen Nähe zur Monadenlehre von Leibniz. Den Unterschied zu ihm sieht er allerdings in dessen Substanz-Ontologie (111 f.). Die Aufgabe besteht nun darin, diesen Theorierahmen im Hinblick auf alles, was „ist“, zu „bewahren“, vor allem in einem Begreifen des Seins im Ganzen. Denn nur eine relational-reflexive Struktur erlaubt es, das Sein im Ganzen letztlich als in sich selbst begründet zu denken, während das Kompositionalitätsprinzip eine stets weitere äußere Vermittlung verlangen muss.

Das universale Datum als Gesamt der Objektivität ist die „Welt“. Was die Bewahrung des Theorierahmens in den verschiedenen Weltbereichen (Natur, Anthropologie, Sittlichkeit, Ästhetik, Religion) betrifft, so kann P. auf das 4. Kap. seines Buches „Struktur und Sein“ verweisen (143 f.). In all diese Bereiche spielt eine zentrale Fähigkeit des Menschen hinein. Es ist „die intentionale Koextensivität des menschlichen Geistes mit dem uneingeschränkten *universe of discourse*“ (149). Schon bei Aristoteles findet sich jene Einsicht, die Thomas so wiedergibt: „anima est quodammodo omnia“ (die Seele ist in gewisser Weise alles) (149). Pascal fasst sie in die Aussage, „dass der Mensch den Menschen um ein Unendliches transzendiert“ (151). (Es sind dies die zwei Vorsprüche in „Sein und Gott“). Die universale Ausrichtung seines Geistes (denn sie einzuschränken wäre selbstwidersprüchlich) verbindet den Menschen mit dem Ganzen des Seins, also auch mit dem, was der Welt-Objektivität an logischer Struktur noch entgegensteht, und sie verbindet ihn schließlich über das Ganze zurück mit sich selbst. Von einer „Struktur(en)-dimension“ zu reden, die wir „anwenden“, um die „Welt“ zu „begreifen“, kann von diesem umfassenden Standpunkt aus nur einen vorläufigen Sinn haben, denn: „Wie ist diese ‚Anwendung‘ selbst möglich und zu verstehen? Es ist klar, dass sie nur möglich ist, wenn zwischen beiden Dimensionen eine grundlegende Gemeinsamkeit, eine Einheit vorausgesetzt wird.“ (158) „Dass beide aufeinander bezogen werden, ist nur dadurch zu erklären, dass es einen ‚Raum‘ oder eine Meta-Dimension gibt, der / die beide einschließt oder umgreift und damit deren Verhältnis zueinander erst ermöglicht. Dieser ‚Raum‘ oder diese ‚Meta-Dimension‘ wird hier als die *Dimension des Seins* bezeichnet.“ (159) Vom umfassenden „Sein“ sind die „Seienden“ zu unterscheiden, welche den Bereich der begrenzten Objekte bilden.“ Im Gegensatz dazu wird *Sein* hier als jene universale Dimension aufgefasst, die sowohl die Dimension des objektiven Seins, des Seins der Seienden, also der Welt, als auch die Dimension des Intellekts / Geistes (mit allem, was dazugehört) umfasst.“ (160) Für diesen Zusammenhang greift P. auf Heideggers Begriff der „ontologischen Differenz“ zurück (161, 190).

Man könnte versucht sein, das umfassende Sein lediglich als Gesamtheit der Seienden anzusehen. Doch mit den einzelnen Seienden wäre auch deren Gesamtheit strukturell begrenzt. Sie wäre letztlich nicht durch sich selbst, könnte also von sich her seine oder auch nicht sein. Das Nicht-Sein, das Nichts wäre dann eine Möglichkeit. Doch diese Möglichkeit ist unmöglich. P. formuliert den Beweis im Modus tollens: „Wenn alles [das Sein als solches und im Ganzen] kontingent wäre, dann wäre das absolute Nichts (*nihilum absolutum*) möglich; nun ist das absolute Nichts *nicht möglich*; daher ist nicht alles kontingent.“ (193) Das Sein zeigt sich mit diesem Ergebnis in einer grundsätzlichen „Zweidimensionalität“ als „die absolut-notwendige und die kontingente Seinsdimension“ (194). Man sollte die Argumentation allerdings nicht „Gottesbeweis“ nennen (195). Denn das Wort „Gott“ gehört einer anderen Sprachebene an. Doch ist jene Argumentation geeignet, der spezifisch religiösen Rede eine vernünftige Basis zu verleihen. Eine derart indirekte Beziehung zur Religion besteht auch hinsichtlich der Folgefrage nach dem „Verhältnis“ jener beiden Seinsdimensionen. Die Antwort darauf kann nur lauten: „Gerade weil sie kontingent ist, ist die kontingente Seinsdimension hinsichtlich des Seins selbst von der absolut notwendigen Dimension total *abhängig*.“ (196) Der theologische Begriff der „Schöpfung“ (198) tritt hier als ein zunächst philosophischer in den Blick. Auch noch weitere theologische Inhalte kommen als philosophische Folgethemen zur Sprache. Denn die absolute Seinsdimension muss „geistig“ verfasst sein (197). Wäre sie dies nicht, wäre sie als schöpferischer Grund unseres mit sich und dem Ganzen koextensiven Geistes „definitionsgemäß weder mit sich selbst noch weniger mit dem Sein im Ganzen intentional koextensiv“ (197). Wie aber sollte sie dann unseren Geist konstitutiv begründen können? Nur ein Selbstverhältnis kann ein Selbstverhältnis hervorgehen lassen – oder anders gesagt: Nur Freiheit kann Freiheit begründen, ohne sie determinierend aufzulösen. Wir haben damit einen Begriff der „Schöpfung“ erreicht, dessen Telos Freiheit ist. Dieser philosophische Begriff der Schöpfung öffnet sich aber auch für eine Kommunikation der beiden Seinsdimensionen, welche „Offenbarung“ (208) genannt werden kann und die das eigentümliche Feld einer anderen Disziplin, der Theologie, ist. Mein Bemühen war es, die Hauptpunkte der Kernargumentation des Buches transparent zu machen und sie so für sich sprechen zu lassen. Doch gehen die Argumente im Verlauf des Dialogs stets aus einer detaillierten Diskussion, etwa mit Thomas, Hegel oder Heidegger sowie mit zeitgenössischen Strömungen der analytischen Philosophie, der Phänomenologie und der Postmoderne hervor und gewinnen durch diese kritische Diskussion an Plausibilität. Den gewinnbringenden Nachvollzug dieser Einbettung muss ich der eigenen Lektüre überlassen.

J. SCHMIDT SJ

DWORKIN, RONALD, *Religion ohne Gott*. Aus dem Amerikanischen von Eva Engels. Berlin: Suhrkamp, 3. Auflage 2014. 146 S., ISBN 978–3–518–58606–8.

Das Buch basiert auf den Einstein Lectures, die der im Februar 2013 verstorbene Ronald Dworkin, Professor für Philosophie und Recht an der New York University und Professor für Recht am University College in London, im Dezember 2011 an der Universität Bern gehalten hat. Im Mittelpunkt steht die Unterscheidung zwischen Religion und Theismus; sie ist von Bedeutung für die Frage, wie das Recht auf Religionsfreiheit genauer zu bestimmen ist. „Religion“, so die These, „ist etwas Tieferes als Gott“. Sie ist „eine sehr grundlegende, spezifische und umfassende Weltsicht, die besagt, dass ein inhärenter, objektiver Wert alles durchdringt, dass das Universum und seine Geschöpfe Ehrfurcht gebieten, dass das menschliche Leben einen Sinn und das Universum eine Ordnung hat. Der Glaube an einen Gott ist nur eine der möglichen Manifestationen oder Konsequenzen dieser tieferen Weltsicht“ (11). Eine religiöse Haltung beinhaltet, „zwei grundlegende Werturteile für objektiv wahr zu halten“: (a) Jeder Einzelne hat die unausweichliche Verantwortung, ein gutes Leben zu führen; (b) das Universum ist „intrinsisch wertvoll und ein Wunder“ (19). Die religiöse Einstellung lehnt den Naturalismus ab, das heißt die metaphysischen Position, nach der nur das real ist, was von den Naturwissenschaften, die Psychologie eingeschlossen, untersucht werden kann. Vielmehr beharrt sie „auf der vollen Unabhängigkeit der Werte; die Welt der Werte gilt ihr als autark und selbstbeglaubigend“ (24).

Bei den herkömmlichen theistischen Religionen, dem Judentum, dem Christentum und dem Islam, unterscheidet Dworkin (= D.) zwei Komponenten: einen „wissenschaftlichen

Teil“ und einen „Werteteil“ (30). Im wissenschaftlichen Teil werden Tatsachenbehauptungen aufgestellt: dass ein allmächtiger Gott das Universum erschaffen hat; dass es ein Leben nach dem Tod gibt; dass Gott über das Leben der Menschen richtet. In Werteteil finden sich neben Pflichten, die die Existenz Gottes voraussetzen, auch die beiden oben genannten grundlegenden Werturteile; sie sind „jedenfalls formell nicht vom Glauben an einen Gott abhängig“. Der wissenschaftliche Teil des konventionellen Theismus kann nicht das Fundament für diese beiden grundlegenden Werte bilden; allein aus Tatsachenurteilen lassen sich keine Werturteile ableiten. „Sinn und Wert können dem menschlichen Leben nicht einfach deshalb zukommen, weil es einen liebenden Gott gibt. Das Universum kann nicht deshalb schön sein, weil es geschaffen wurde, um schön zu sein. Jedes Urteil darüber, ob das menschliche Leben einen Sinn hat oder ob die Natur voll von Wundern ist, beruht letzten Endes nicht allein auf einer deskriptiven Wahrheit [...], sondern auf noch fundamentaleren Werturteilen“ (31). Für die Wahrheit der beiden grundlegenden Werturteile, die das Wesen der Religion ausmachen, ist es also irrelevant, ob es den Gott der theistischen Religionen gibt; in diesem Sinn bejaht D. die Frage „Religiöser Atheismus?“ (11).

„Religion taucht überall auf der Welt in politischen Verfassungen und Menschenrechtserklärungen auf [...]. In diesem Kontext macht es natürlich einen erheblichen praktischen Unterschied, was als Religion zählt“ (95 f.). Ist Religion hier auf den Theismus beschränkt, oder sind alle religiösen Überzeugungen gemeint, also auch der religiöse Atheismus? Die grundlegenden Begriffe einer Verfassung sind „interpretative“ Begriffe. „Wir verwenden sie, um zu entscheiden, was wir als Menschen- und verfassungsmäßig verbürgtes Recht ansehen und daher schützen wollen; deshalb müssen wir sie so definieren, dass sie dieser so wichtigen Rolle gerecht werden.“ Deshalb „sollten wir uns ein Verständnis von Religion zu eigen machen, das tiefergründiger ist als der Theismus“ (98). Wir müssen ein Interesse identifizieren, das so wichtig ist, dass es besonderen Schutz verdient. Die Rechtfertigung dieses Schutzes kann nicht „aus dem wissenschaftlichen Bereich orthodoxer Religionen stammen; wir müssen uns vielmehr in deren Wertebereich umsehen“ (101), und hier verweist D. auf die Verantwortung eines jeden Menschen, aus seinem Leben das Beste zu machen; sie ist „Teil einer religiösen Haltung, die Gläubige und Atheisten gleichermaßen einnehmen können“ (102). „Wir erklären, dass Menschen prinzipiell ein Recht auf freie Ausübung ihrer tiefsten Überzeugungen betreffend das Leben und die damit einhergehenden Verantwortlichkeiten haben“. Ein auf diese Weise erweitertes Recht, so zeigt D., wäre jedoch „für keine Gemeinschaft wirklich tragbar“ (104 f.). D. zieht deshalb „einen radikaleren Ansatz in Erwägung“. Er unterscheidet zwischen einem allgemeinen Recht auf „ethische Unabhängigkeit“ und spezielleren Freiheitsrechten (116). Das allgemeine Recht auf ethische Unabhängigkeit verbietet es dem Staat, die Freiheit einfach deswegen einzuschränken, weil er der Auffassung ist, eine Art zu leben sei in sich besser als eine andere; er darf sie aber aus anderen Gründen, zum Beispiel wegen der Folgen, einschränken. Der Staat darf zum Beispiel den Konsum von Drogen nicht deshalb verbieten, weil er ihn für in sich sittlich schlecht hält; er darf ihn aber verbieten, um die Gemeinschaft vor den sozialen Kosten zu bewahren, die durch Suchtkrankheiten entstehen. Dagegen erlegen die speziellen Rechte dem Staat deutlich strengere Restriktionen auf. So darf zum Beispiel das Recht auf freie Meinungsäußerung nur in Notfällen beschnitten werden, das heißt wenn eindeutig Gefahr im Verzug ist, die es abzuwenden gilt. D.s Vorschlag lautet: Wir sollten uns von der Vorstellung verabschieden, die Religionsfreiheit sei ein solches spezielles Recht, denn in diesem Fall wäre es nötig, das Recht sorgfältig zu definieren und seinen Geltungsbereich strikt abzugrenzen, und das hat sich als unmöglich erwiesen.

Menschen teilen „einen tiefen religiösen Impuls“. Er hat zwei Arten von Überzeugungen hervorgebracht: „einen Glauben an eine intelligente übernatürliche Macht – einen Gott – und einen Strauß tiefergründiger moralischer Überzeugungen“. Beide entstammen derselben Quelle, „aber sie sind voneinander unabhängig“. Atheisten und Theisten können daher einander „im Hinblick auf ihre tiefsten religiösen Bestrebungen im vollen Sinn als Partner akzeptieren“ (130 f.). Es geht hier um einen qualifizierten Atheismus, den religiösen Atheismus, der von einem naturalistischen Atheismus zu unterscheiden ist. Sind der religiöse Atheismus, der besagt, „dass ein inhärenter, objektiver Wert alles durchdringt“, und der Theismus, und der wissenschaftliche und der Werteteil der theistischen Religionen, wie D. immer wieder betont, voneinander unabhängig? Die abrahamitischen

Religionen haben den Platonismus rezipiert, der das bestreitet. Danach verweist der immanente Wert, der alles durchdringt, auf einen transzendenten Wert; der immanente Wert ist Teilhabe am Absoluten, dem vollkommen Seienden und dem vollkommen Guten; oder der immanente Wert wird (in den verschiedenen Formen des Pantheismus) selbst als eine theologische Größe betrachtet. Ist der Platonismus ein Atheismus? Lassen sich, auch das ist zu fragen, in den persönlichen Überzeugungen des Einzelnen, die seine Lebensgestaltung betreffen, die Wertung und deren Begründung voneinander trennen? Unbestritten ist D.s These, dass das Recht auf Religionsfreiheit in dem Sinn unter das allgemeine Recht auf ethische Unabhängigkeit fällt, dass es durch die Rechte anderer eingeschränkt wird.

F. RICKEN SJ

HEINRICH, ELISABETH / SCHÖNECKER, DIETER (HGG.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten*. Paderborn: mentis 2011. 374 S., ISBN 978-3-89785-727-8.

Thema des vorliegenden Sammelbandes ist die jüngere Realismus-Antirealismus-Debatte, in der es vor allem um die beiden Fragen geht: „Gibt es eine vom menschlichen Geist unabhängige, an sich existierende Realität, und wenn ja, wie in welchem Umfang können wir sie erkennen“ (7)? Bekanntlich wird diese Frage von den Realisten in der einen oder anderen Weise positiv beantwortet, während sie von den Antirealisten negativ beantwortet wird. Für den Realismus spricht nach der von *Elisabeth Heinrich* und *Dieter Schönecker* (= H./S.) verfassten Einleitung nicht nur der gesunde Menschenverstand, der davon ausgeht, „dass [...] Bäume und Berge auch dann existieren, wenn kein vernünftiges Wesen da ist, das erkennend auf sie Bezug nimmt“ (ebd.). Auch die Vertreter einer realistischen Philosophie sind davon überzeugt, dass Ähnliches für diejenigen Entitäten gilt, die nicht auf perzeptive Weise dem Menschen zugänglich sind, „z.B. für Naturgesetze und für die von ihnen bestimmten Objekte (Elektronen, Kräfte, Felder usw.), aber auch für die Gegenstände und Gesetze der Mathematik“ (ebd.). Dass beispielsweise die Planetenbahnen Ellipsen sind, in deren einem Brennpunkt die Sonne steht und dass die Kuben der Bahnhalbachsen der Planeten in einem festen Verhältnis zu den Quadraten ihrer Umlaufbahnen steht, sind „astronomische Gesetze, beschrieben mit Hilfe der Mathematik, die [...] Kepler entdeckt hat, die aber schon gültig waren, bevor sie von ihm entdeckt wurden“ (ebd.). Erfunden wurden von uns Menschen lediglich „die Sprachen und Theorien, mit deren Hilfe wir die objektive Realität beschreiben und erklären“ (ebd.). Entdeckt wird hingegen „das, was da ist und in seiner Existenz und Natur beschrieben wird, ohne in seiner Existenz und Natur von unseren Beschreibungen abhängig zu sein“ (ebd.). Dem Antirealismus zufolge werden jedoch vom Menschen nicht bloß Gegenstände sowie Gesetze und ihre Eigenschaften als Bestandteile des Universums entdeckt; vielmehr werden diese vom menschlichen Geist allererst „erdacht und erzeugt“ (ebd.).

Für H./S. ist es keine Frage, dass das Realismusproblem schon die antik-mittelalterliche und auch die neuzeitliche Philosophie beschäftigt hat. Im Mittelpunkt der gegenwärtigen Diskussion steht für sie vor allem die Frage, was genau unter „Realismus“ und „Antirealismus“ zu verstehen ist. Denn derzeit gebe es, so betonen sie, diverse ontologische, semantische und epistemologische Varianten des Realismus und des Anti-Realismus „nicht nur auf der allgemeinen Ebene [...], sondern auch und vor allem innerhalb der verschiedenen Felder und Disziplinen“ (8). Daher sei es möglich, „dass Realismus (auf einem Gebiet) und Anti-Realismus (auf einem anderen Gebiet) einander nicht ausschließen“ (ebd.). Die Folge davon ist, dass auf dem Feld der theoretischen Erkenntnis, zum Beispiel im Bereich der Sozial- und Naturwissenschaften oder der allgemeinen Erkenntnis ein mehr oder weniger robuster Realismus vertreten wird und man gleichzeitig im Bereich der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie eine antirealistische Position vertritt.

Ein starker Realismus in der Ethik und der Ästhetik impliziert die These, dass ethisch-normative beziehungsweise ästhetische Aussagen durch moralische beziehungsweise ästhetische Aussagen wahr gemacht werden. In der Religionsphilosophie lässt sich eine realistische Position an der These festmachen, „dass wir Heiliges (bzw. in theistischer Perspektive einen personalen Gott, seine Existenz und seine Eigenschaften) erkennen können“ (ebd.). Für theistische Antirealisten wie G. Kaufmann oder J. Hick besitzt dagegen unsere Rede von Gott keine oder nur eine schwache Referenz, ohne dass sie sich

deshalb als Atheisten oder Agnostiker bezeichnen würden. Wer bezüglich der theoretischen Erkenntnis Realist, im Übrigen aber Antirealist ist, geht davon aus, „dass es in der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie Probleme sui generis gibt, die die jeweilige realistische Position unplausibel machen“ (ebd.). Faktisch sind weniger Geltungsansprüche von allem ontologischer und epistemologischer Natur, und in der Ethik kommen noch Probleme moralpsychologischer Natur hinzu. Das ontologische Problem betrifft die Frage nach den „Existenzformen oder Seinsweisen des Guten, Schönen und Heiligen“ (9). Selbst wenn es möglich ist, „einen kohärenten Begriff dessen zu bilden, was das Gute (etwa Güter, Handlungen, Intentionen), das Schöne (das Kunstschöne, das Naturschöne, aber auch Gegenstände mit anderen ästhetischen Eigenschaften) und das Heilige (Gott oder gottähnliche Wesen) sind, wenn sie existieren“, bleibt nach H./S. „immer noch die Frage, „welche Gründe dafür sprechen, dass sie existieren, und auf welche Weise wir sie durch diese Gründe erkennen“ (ebd.). Diese Frage ist ihnen zufolge gerade deshalb heute nicht zu umgehen, „wo doch unsere sonstigen Erkenntnisweisen (empirische Anschauung, apriorische Begriffsbildung) sich von der behaupteten Erkenntnis des Guten, Schönen und Heiligen erheblich unterscheiden oder für sie nicht geeignet scheinen“ (ebd.).

Dass sie sich erheblich unterscheiden, ist freilich in jüngerer Zeit vor allem in der analytischen Religionsphilosophie bestritten worden. Die Herausgeber weisen hier konkret auf Alston, Swinburne und Plantinga hin. Alstons Grundthese lautet: „Es gibt mystische (religiöse) Wahrnehmungen Gottes, die prima facie nicht weniger Geltungsansprüche erheben müssen als andere Wahrnehmungen auch“ (ebd.). Für diese mystischen Wahrnehmungen gilt nämlich, dass sie mit normalen Wahrnehmungen bestimmte Züge gemeinsam haben, „so dass von mystischen Wahrnehmungen sinnvoll die Rede sein kann“ (ebd.). Wo diese aber von normalen Wahrnehmungen unterschieden sind, wäre es „Ausdruck eines epistemischen Imperialismus, nur diese, aber nicht jene für vertrauenswürdig zu halten“ (ebd.). Alston operiert hier mit dem sog. *principle of credulity*, das auch bei Swinburne, wenn auch in einem anderem Kontext, eine Rolle spielt. Swinburne bettet dieses Prinzip in sein kumulativ-induktives Argument ein, bei dem es darum geht, bestehende Sachverhalte wie die Existenz des Universums überhaupt, seine Wohlgeordnet sowie die Entstehung des Bewusstseins „durch die Existenz einer ewigen, omnipotenten, allwissenden, vorkommen freien und daher auch körperlosen und vollkommen guten Person zu erklären“ (9 f.). Prinzipiell unterscheidet sich ein solcher Versuch, wie H./S. betonen, „nicht von anderen probabilistischen Versuchen, diese (oder andere Sachverhalte zu erklären“ (10). Auch in Plantingas Ansatz findet sich im Kern die Idee, „dass sich religiöse (genauer: christliche) Überzeugungen insofern von anderen Überzeugungen (etwa über Mathematik, die Welt, die eigene Person) nicht unterscheiden, dass sie wie diese basal sind“ (ebd.). Das heißt, sie sind „nicht in einem klassischen Sinne begründet“, aber entspringen doch „aus einem richtig funktionierenden Erkenntnisvermögen, das zweckmäßig zur Wahrheitsfindung eingerichtet ist, und sich in einem angemessenen kognitiven Umfeld befindet“ (ebd.). Plantinga bezeichnet ein solches Erkenntnisvermögen bekanntlich als „sensus divinitatis“. H./S. halten fest: „Während bei Alston und Swinburne (wenn auch auf unterschiedliche Weise) der Begriff der religiösen Erfahrung bzw. Wahrnehmung zentral ist“, spiele dieser Begriff bei Plantinga „keine substantielle Rolle“, gehe es ihm doch „allgemeiner um Überzeugungen, die allerdings eine bestimmte erfahrungsartige, affektive Färbung haben“ (ebd.).

Der Sammelband beginnt mit zwei Überlegungen eher grundsätzlicher Natur zur gegenwärtigen Realismus-Antirealismus-Debatte von R. Schantz und W. Stegmaier. Schantz beschäftigt sich „mit der traditionellen Sinnesdatentheorie, mit Quines naturalisierter Erkenntnistheorie, mit den Glaubenstheorien der sinnlichen Wahrnehmung, mit Davidsons Kohärenzismus und mit McDowells Philosophie der Wahrnehmung“ (17). In kritischer Auseinandersetzung mit dem von McDowell vertretenen „minimalen Empirismus“ vertritt er die These, „dass es ein gegebenes Element der Erfahrung gibt, das unabhängig vom Denken ist und das einen charakteristischen nichtpropositionalen und sogar nichtbegrifflichen Inhalt besitzt“ (ebd.). Stegmaier stellt hingegen „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des lagerbildenden Gegensatzes Realismus-Antirealismus“, die s. E. nur „von einer Philosophie der Orientierung aus zu beantworten“ (39) ist. Ihm zufolge ist „die Realität nicht zuerst das, wonach man fragen und das man sichern oder rechtfertigen

kann“ (ebd.). Vielmehr ist für ihn die Realität der Orientierung dasjenige, „von dem aus man erst fragen, und dessen man sich versichern und das man rechtfertigen kann“ (ebd.).

Im ersten Teil des Sammelbandes, der überschrieben ist mit „Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen“, gibt zunächst *W. Löffler* einen „ausführlichen und kritischen Überblick über den Begriff und die Rolle religiöser Erfahrung (Wahrnehmung) bei Alston, Plantinga und Swineburne“ (10). Was diese Autoren nach Löffler auszeichnet, ist zunächst einmal, „dass sie eine dezidiert kognitive und realistische Deutung der religiösen Rede verfechten“ (69) und sich darin deutlich von den religionsphilosophischen Nonkognitivisten absetzen, die in der Philosophie der 1960er- und 1970er-Jahre tonangebend waren. Gemeinsam ist diesen Autoren weiterhin, „dass sie ‚religiöse Erfahrung‘ in (unterschiedlich starker) Nähe zur normalen Wahrnehmungserfahrung deuten“ (ebd.). Und gemeinsam ist ihnen schließlich auch, „dass jeweils Paritätsüberlegungen zugunsten der vernünftigen Vertretbarkeit religiöser Überzeugungen eine (wenngleich unterschiedlich deutliche) Rolle spielen“ (ebd.). Das heißt, es wird von allen drei Autoren darauf verwiesen, „dass religiöse Überzeugungen nicht grundsätzlich anders oder schwächer zu rechtfertigen wären als manch andere, durchaus akzeptable Überzeugungen“ (ebd.). Anschließend unternehmen *G. Nickel* und *D. Schönecker* den Versuch, Swinburnes Begriff der religiösen Erfahrung einer genauen Analyse zu unterziehen. Dabei zeigt sich für sie, „dass Swinburne weder einen überzeugenden Erfahrungsbegriff verwendet, noch erklären kann, was eine Erfahrung als spezifisch religiös qualifiziert“ (125). *S. Maly* befasst sich „mit der Frage, ob und wie die unbestreitbare Vielfalt religiöser Erfahrung für Alstons religiöse Epistemologie ein unüberbrückbares Problem ist“ (10). *E. Heinrich* geht der Frage nach, „ob Alston tatsächlich, wie er behauptet, einen erkenntnistheoretischen Realismus vertritt“ (ebd.). *A. Grund* erörtert „das Problem des epistemologischen Realismus am Beispiel der religionsphilosophischen Konzepte von R. Otto und W. Gantke“ (181). *G. Nickel* versucht in seinem Beitrag zu zeigen, „dass neben der gegenwärtigen analytischen Philosophie auch die philosophische Tradition in Gestalt des Cusanus einen substanziellen Beitrag zur Theorie der religiösen Wahrnehmung leisten kann“ (10).

Im zweiten Teil des Sammelbandes werden vier Versuche vorgestellt, die Wirklichkeit und Wahrheit des Schönen neu zu überdenken. *M. E. Reicher* plädiert für einen ästhetischen Realismus. Konkret vertritt sie die These, „dass genuine ästhetische Werturteile durch eine spezielle Art von (ästhetischer) Wahrnehmung begründet werden, also durch ein unmittelbares Erleben ästhetischer (Wert)-Qualitäten“ (11). *G. Ernst* geht in seinem Beitrag von folgender Frage aus: „Angenommen, es gibt einen Sinn von Schönheit: Was ist dann seine Natur“ (243)? Das Hautproblem, mit dem wir bei der Beantwortung dieser Frage konfrontiert sind, besteht s. E. darin, „dass der Sinn von Schönheit zwar einerseits irgendwie mit gewöhnlicher Wahrnehmung zusammenhängen muss, andererseits jedoch nicht auf gewöhnliche Wahrnehmung reduzierbar zu sein scheint“ (ebd.). Ernst argumentiert für die These, „dass der Sinn für Schönheit als ein Vermögen der Vernunft angesehen werden sollte“ (ebd.), und versucht daher, die Natur dieses Vermögens zu erhellen, indem er Gemeinsamkeiten zwischen ästhetischer, moralischer und wissenschaftlicher Erkenntnis herausarbeitet. *G. Bertram* argumentiert bei seinen Überlegungen zur Objektivität der Kunst dafür, „dass sich in Bezug auf die Künste die Frage nach der Objektivität ästhetischer (Wert)-Eigenschaften nicht direkt beantworten“ (282) lässt. Es bedarf ihm zufolge vielmehr „eines Blicks auf die Auseinandersetzung mit Kunstwerken und einer Bestimmung der Funktion einer solchen Auseinandersetzung“ (ebd.), um besagte Frage zu beantworten. Ist dies aber geschehen, so zeigt sich nach Bertram, dass Objektivität im Zusammenhang mit Kunstwerken in zweifacher Hinsicht geltend gemacht werden kann. Für die ästhetischen Eigenschaften, welche die rezeptive Auseinandersetzung mit Kunstwerken leiten, gilt nämlich, dass sie „im Lichte dieser Auseinandersetzungen genauso als objektiv zu begreifen“ sind, „wie diese Auseinandersetzungen zugleich einen Sinn für die Objektivität der Beschaffenheiten der Welt initiieren“ (ebd.). *R. Schmücker* schließlich äußert sich kritisch zu den Thesen, die für den moralischen Realismus in der Regel ins Feld geführt werden und von der Existenz objektiver Werttatsachen, spezifisch ästhetischer Eigenschaften und genuin ästhetischer Eigenschaften ausgehen. Er votiert für den ästhetischen Antirealismus, weil er der Überzeugung ist, dass keine dieser Thesen wahr ist. Andererseits erhebt er aber auch nicht den Anspruch, die Falschheit dieser

Thesen darlegen zu können. Das werde ihm, wie er einräumt, „möglicherweise schon deshalb schwerer fallen als man manch anderem, der dem ästhetischen Realismus skeptisch gegenübersteht“, weil er selbst eine Kernprämisse des ästhetischen Realismus teile, nämlich „die platonistische Annahme, dass es Entitäten gibt, die sich dem Bereich dessen zurechnen lassen, was Frege das Objektiv-Nichtwirkliche nennt“ (264).

Bei den drei Beiträgen des letzten Teils des Sammelbandes, der überschrieben ist mit „Die Wirklichkeit und Wahrnehmung des Guten“ fällt auf, dass der Wahrnehmungsbegriff hinsichtlich des Guten nur in dem ersten Beitrag von A. *Trampota* eine wichtige Rolle spielt. Nach Trampota spricht „vielees dafür, dass man auch im ethischen Bereich von objektiven Gegebenheiten und Sachlagen ausgehen kann, die unserer Wahrnehmung offenstehen und – wenn es uns gelingt, dieses Wahrnehmungspotential zu aktualisieren – eine entsprechende Reaktion bei uns hervorrufen“ (318). Trampota erinnert hier an die biblische Beispiel-erzählung vom barmherzigen Samariter aus dem Lukasevangelium, die in der christlich-abendländischen Tradition einen prägenden Einfluss auf das Moralverständnis hatte. In der realitätsbezogenen und objektivierenden Redeweise von ethischen Wertvorstellungen, die diese an bestimmten Wahrnehmungsobjekten festmacht, die dadurch gewissermaßen zum Träger dieser Werte werden, sieht er „ein Gegengewicht zu einer Form der ethischen Reflexion, für welche die Wirklichkeit keine Reibungsfläche darstellt, weil sie sich ganz in einen subjektiven Innenraum zurückgezogen hat“ (ebd.). Auch N. *Scarano* befasst sich in dem zweiten Beitrag zwar mit der epistemischen Relevanz der Wahrnehmung des moralisch Guten und Schlechten; doch geschieht dies, wie die Hgg. in der Einleitung anmerken, erkennbar nur „am Rande und aus eindeutig antirealistischer Perspektive, in der rationale Argumentation über moralische Fragen aber dennoch durch den Kohärenzgedanken möglich sein soll“ (12). Am Ende seines Plädoyers für eine antirealistische Metaethik betont er, eine solche Metaethik sollte den Gedanken ernst nehmen, dass wir das Gute und das Schlechte direkt beobachten können. Wenn wir etwa beobachten, „dass Jugendliche zum Vergnügen eine Katze mit Benzin übergießen und anzünden, dann nehmen wir direkt wahr, dass sie etwas Verwerfliches tun“ (339). Es ist also nicht so, dass wir zunächst eine wertneutrale Wahrnehmung haben, „um erst in einem zweiten Schritt über die Konfrontation mit unseren Moralprinzipien explizit den Schluss zu ziehen, dass das, was wir beobachten, moralisch verwerflich ist“ (ebd.). Auffällig an dem dritten Beitrag von *Christoph Halbig* ist schließlich, dass für diesen „die Wirklichkeit und Erkennbarkeit des Guten prominent und auch gegenüber dem Faktum andauernder Meinungsverschiedenheiten begründbar ist“ (13), dabei aber die Wahrnehmung kaum eine Rolle spielt. Die Herausgeber ziehen daraus den folgenden Schluss: „Vielleicht ist das Gute also wirklich; aber ob wir es wahrnehmen, steht auf einem anderen Blatt“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

BOZZARO, CLAUDIA, *Das Leiden an der verrinnenden Zeit*. Eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin (Medizin und Philosophie; 12). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2014. VIII/263 S., ISBN 978-3-7728-2652-8.

Diese Freiburger philosophische Dissertation ist entstanden im Rahmen des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten und von Giovanni Maio geleiteten Projekts „Zu den ethischen Grenzen einer präferenzorientierten Medizin. Eine interdisziplinäre Analyse am Beispiel der Anti-Aging-Medizin“. Anhand der jeweiligen Zielsetzung unterscheidet Bozzaro (= B.) drei Formen der Anti-Aging-Medizin. Eine erste Form zielt darauf ab, „das Auftreten altersassoziierter Krankheiten zu verzögern oder zu vermeiden, ohne den Alterungsprozess selbst zu beeinflussen“. Eine zweite Form hat zum Ziel, „das Auftreten von altersbedingten Veränderungen und Beeinträchtigungen ohne klaren pathologischen Charakter zu vermeiden oder rückgängig zu machen, um die Lebensqualität im Alter zu verbessern“. Eine dritte Form „visiert die Erweiterung der menschlichen Lebensspanne durch die Behebung des Alterungsprozesses an. Letzterer wird als ein krankhafter und unnötiger Leidensprozess aufgefasst, den es zu bekämpfen gilt.“ Bei dieser Form handelt es sich nicht um ein klinisches Angebot, sondern um Zielsetzungen der Grundlagenforschung. In B.s Auseinandersetzung „soll der Begriff maßgeblich die letzten beiden Zielsetzungen bezeichnen“ (149 f.).

Ist die Medizin für die Linderung eines Leidens am Alter zuständig? Hier sind zwei Formen des Leidens zu unterscheiden, das unmittelbare „schmerzhafte Leiden“ und das „reflexive Leiden“ (200), das nicht unmittelbar ist, sondern von der Interpretation des Subjekts abhängt. In der Anti-Aging-Medizin, so die These, werde ein reflexives Leiden so behandelt, als sei es ein unmittelbares schmerzhaftes physisches Widerfahrnis. Hinter dem Wunsch nach ewiger Jugend verberge sich ein existenzielles Leiden: „das Leiden an der endlichen und daher verrinnenden Lebenszeit, die dem Einzelnen zur Verfügung steht, und die ihn dazu zwingt, Entscheidungen zu treffen, die immer mit dem Verlust anderer angestrebter Lebensmöglichkeiten einhergehen [...]“. Dadurch werden Lebensprozesse, die bisher als natürlich oder normal aufgefasst wurden, pathologisiert und in den Zuständigkeitsbereich der Medizin überführt“ (201 f.). Die unverfügbare Faktizität der eigenen Endlichkeit als die eigentliche Ursache des Leidens werde verdeckt, und der Leidende verliere so die Möglichkeit einer konstruktiven existenziellen Auseinandersetzung mit ihr.

Aber kann es einen Umgang mit dem Verrinnen der Zeit geben, der es nicht verdeckt oder verdrängt, sondern die Faktizität der Endlichkeit anerkennt, ohne sie als Ursache von Leiden erfahren zu lassen? B. stellt den in Kap. III beschriebenen pessimistischen Alterskonzeptionen (Jean Améry, Simone de Beauvoir und Norberto Bobbio) in Kap. V einen Traditionsstrang der abendländischen Philosophie entgegen, der den Akzent auf die positiven Aspekte des Alters setzt. Im Alter gewinnt man eine bessere Einsicht in das, was im Leben wichtig und was unwichtig ist. „Cicero betrachtet das Thema des Alters [...] allein unter dem Aspekt der geistigen und moralischen Leistung“ (209); als Trost gegen die Gebrechen des Alters dienen ihm die Tugenden, die durch lebenslange Übung erworben werden müssen. Seneca verweist auf die Wichtigkeit der Zeitautonomie. Er fordert dazu auf, der Gegenwart das abzugewinnen, was angeblich erst die Zukunft verdient; allein in der Gegenwart kann „das Leben sich augenblickhaft erfüllen und zu einem Ganzen werden“ (210). Die „Meißelschläge des Lebens“, so urteilt Ernst Bloch, „haben eine wesentliche Gestalt herausgearbeitet, und Wesentliches ist ihr besser als je erblickbar“ (214). Das Verrinnen der Zeit, so zeigt die abschließende Kierkegaard-Interpretation, „bürdet dem Einzelnen die Verantwortung auf, der Endlichkeit und Einmaligkeit seiner Zeit Rechnung zu tragen, indem er sie auf selbstbestimmte Weise nutzt“ (243).

In Abwandlung eines Titels von Kant kann man B.s Untersuchung als eine Kritik der rein medizinischen Vernunft bezeichnen. An einem Beispiel werden Grenzen der Medizin aufgezeigt, und es wird auf eine Form der Vernunft verwiesen, die den Wert des Leidens an der verrinnenden Zeit erkennen kann.

F. RICKEN SJ

ARBEIT AM MYTHOS. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart. Herausgegeben von *Annette Zgoll* und *Reinhard G. Kratz*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. X/342 S., ISBN 978-3-16-151800-3.

Im Sommersemester 2010 führten die Georg-August-Universität Göttingen sowie die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen eine öffentliche Ringvorlesung zum Thema „Arbeit am Mythos“ durch, deren Beiträge in vorliegendem Band veröffentlicht wurden. Der Titel der Vorlesungsreihe erinnert nicht zufällig an das Werk des Hans Blumenberg, unter dessen „Schirmherrschaft“ sich die Herausgeber stellen. In ihrer Einleitung weisen die Herausgeber auf zwei verschiedene Dimensionen der „Arbeit am Mythos“ hin: der Mythos als „hermeneutisch-geschichtliches Phänomen“ (1), insofern er eine auf seine historischen Fakten hin zu analysierende Größe ist, sowie als „soziokulturelles Phänomen“ (2), insofern er auf seine „Leistungen“ und „Grenzen“ hin betrachtet wird. Beide Aspekte, die man als historisch beziehungsweise systematisch charakterisieren kann, sollen den Leitfaden der einzelnen Beiträge bilden. Eine weitere wichtige Prämisse, auf die in der Einleitung hingewiesen wird, ist die Frage der Wahrheitsgemäßheit des Mythos, die sich eben nicht mehr mit dem Hinweis auf eine fehlende Rationalität des Mythos beantworten lässt, sondern auf einen dem Mythos eigenen Zugang zur Wahrheit verweist.

Die einzelnen Beiträge des Bandes lassen sich in drei Gruppen einteilen: Die ersten drei Beiträge (Horstmann, Rüpke, Bendix) befassen sich systematisch mit dem philosophischen sowie religions- und kulturwissenschaftlichen Rahmen des Mythos. Die anderen Beiträge befassen sich mit einzelnen Kulturräumen: dem Orient (Zgoll, Wiggermann,

Kreyenbroek), dem Alten Testament (Spieckermann, Kratz), der griechischen (Nesselrath) und römischen Antike (Egelhaaf-Gaiser), dem Christentum (Gemeinhardt) und dem Islam (Günther). Der letzte Beitrag schließlich beschäftigt sich anhand eines Theaterstücks mit der Frage der Möglichkeit einer modernen Adaption eines antiken Mythos (Behmler/Sternberg-el Hotabi).

*Axel Horstmann* (= H.) entfaltet in seinem Beitrag „Faszination und Herausforderung: ‚Mythos‘ als Schlüsselthema der Moderne“ die philosophische Entwicklung der Mythosfrage, ausgehend von Nestles berühmtem Buch „Vom Mythos zum Logos“ hin zur modernen Rehabilitation des Mythos. Diese verknüpft H. mit zwei Ebenen: einer individuellen (die Psychoanalyse) und einer sozialen (der politische Mythos) (27) – Perspektiven, die er vor allem mit Autoren wie Kolakowski, Blumenberg und Marquard erarbeitet und die darauf hindeuten, dass der Mythos insofern ein „Schlüsselthema der Moderne“ ist, als er die permanente und notwendige Infragestellung der Rationalität darstellt.

Der Beitrag von *Jörg Rüpke* (= R.) („Leistung und Grenze von Mythen aus religionswissenschaftlicher Perspektive“) entwickelt den Mythosbegriff aus der antiken Religiosität heraus. Den Schwerpunkt legt er auf die aitiologische Begründungsstruktur mythischer Texte. Am Schluss des Beitrags kommt R. auf die für die Relevanz des Mythischen hochspannende, von Paule Veyne („Glaubten die Griechen an ihre Mythen?“) aufgeworfene Frage nach der Glaubwürdigkeit des Mythos für den antiken Menschen, die er ähnlich wie Veyne beantwortet, indem er auf die Modernität dieser Fragestellung und die Differenz zum antiken Denken verweist.

*Regina F. Bendix* (= B.) („Woran erkennt man Mythen? – Kulturanthropologische Narratologie und das Genre-Problem“) betrachtet den Mythos aus kulturwissenschaftlicher Perspektive und setzt an bei den modernen cineastischen Anleihen des Mythos, die sie auf die Fragestellung hin auslegt, was eigentlich Mythen, Sagen oder Legenden sind. Hierzu verweist sie zuerst auf das 19. Jhd. (Grimm, Frazer) und auf die beiden Deutungen des Mythos als *comparative mythology* und *cultural evolution*, um schließlich auf die kulturanthropologischen Analysen des 20. Jhdts. einzugehen (Lévi-Strauss, Bascom).

In ihrem Beitrag „Fundamente des Lebens – Vom Potential altorientalischer Mythen“ führt *Annette Zgoll* (= Z.) anhand des altorientalischen Mythos *Enlil und Ninlil* eine exemplarische „Arbeit am Mythos“ durch. Der alte Forschungsstand wird durch eine Methode erweitert, die Z. „stratigraphisch“ nennt: Erst die Wahrnehmung der verschiedenen Schichten des Textes kann eine umfassende „Arbeit am Mythos“ gewährleisten. Auch Erkenntnisse der Archäologie werden gewinnbringend einbezogen.

*Frans A. M. Wiggermann* (= W.) untersucht in seinem Beitrag „Sichtbare Mythologie: Die symbolische Landschaft Mesopotamiens“ die Bedeutung der Ikonographie für den Mythos, die in der ägyptischen oder mesopotamischen Kultur eine vielfache Themenvarietät gegenüber der europäischen Kultur darstellt. W. zeichnet anhand verschiedener Beispiele die Tradition und Adaption verschiedener ikonographischer Muster des mesopotamischen Mythos nach.

In seinem Beitrag „Weltherr und Teufel in Schöpfungsmythen indo-iranischer Herkunft“ führt *Philipp G. Kreyenbroek* verschiedene Varianten eines zoroastrischen Schöpfungsmythos auf eine gemeinsame mythische Wurzel zurück und beschreibt dann die verschiedenen kulturellen Ausprägungen dieses Grundmythos.

*Hermann Spieckermann* (= S.) blickt in seinem Beitrag „Der Mythos Heilsgeschichte – Veränderte Perspektiven in der alttestamentlichen Theologie“ auf die Historie des Einflusses der religionswissenschaftlichen Mythenrezeption auf die Exegese. Am Beginn steht die Geschichte des Artikels „Mythos und Mythologie“ in dem bedeutenden Nachschlagewerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, verfasst von Autoren wie Gressmann, Gunkel, Tillich und Bultmann. Die zeitgeschichtliche Problematisierung von Begriffen wie „Heilsgeschichte“ in den 1930er-Jahren wird genauso angesprochen wie Bultmanns Projekt einer „Entmythologisierung“ in der Nachkriegszeit. S. zieht das Fazit, dass die Zeit „reif“ sei für eine „unverkrampfte Erforschung“ des Mythos in der alttestamentlichen Exegese (164).

*Reinhard G. Kratz* (= K.) stellt in seinem Beitrag „Der Mythos von der großen Flut“ das mythische Motiv der Sintflut in den Fokus. Er tut dies mit dem Aufweis ähnlicher narrativer Strukturen in der literarischen Verarbeitung des Erdbebens von Lissabon im

Jahr 1755 und geht der Geschichte des Mythos der großen Flut bis in die jüdische Apokalyptik hinein nach. K. schließt mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Mythischen, die in seiner Fähigkeit begründet ist, „etwas über das Leben zu sagen, was ohne den Mythos nicht sagbar wäre“ (191).

Mit dem Beitrag („Triptolemos – ein mythischer Kulturheld im Wandel der Zeiten“) von *Heinz-Günter Nesselrath* (= N.) wird das weite Feld der griechischen Mythologie eröffnet. Der aus Eleusis stammende Mythos des Triptolemos erlangte in Athen ab dem 6. Jhdt. v. Chr. eine große Bedeutung und war anschließend für mehrere Jhde. in der Kunst (vor allem in der Vasenmalerei) präsent. N. zeichnet den Weg dieses Mythos ebenso nach wie seine verschiedenen Ausformungen, die immer in Abhängigkeit neuer sozialer Funktionen stehen.

Der Beitrag von *Ulrike Egelhaaf-Gaiser* (= E.-G.) („Mythenbild und Ahnenmaske: Augusteische ‚Heldenlieder‘ für den Triumphator Messalla“) lenkt den Blick auf die römische Antike und ihre oft zitierte Mythenlosigkeit. Diese besteht einerseits im Fehlen der Göttermythen und -hierarchien, andererseits in der römischen Eigenart, Mythen weniger selbst kreiert als vielmehr fremde Mythen adaptiert zu haben. Die Erforschung der römischen Mythen, so E.-G., hat auf Grund der besonderen aitiologischen Struktur der Mythen stärker auf die synchrone Funktion des Mythos zu schauen, weniger auf die diachrone Entwicklung. E.-G. tut dies im Rückgriff auf soziale Faktoren der römischen Kultur, den Ahnenkult, die Verzahnung mit der Politik sowie die Numismatik. Das Beispiel, auf das sich E.-G. zur Konkretisierung bezieht, stellt einen Helden der römischen Urzeit und die Weiterentwicklung seines Mythos im augusteischen Zeitalter durch einen Nachfahren dieses Helden dar, den Triumphator Messalla.

Die oft große Distanz der Patristik zur Mythenforschung sucht *Peter Gemeinhardt* (= G.) in seinem Beitrag „Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos“ zu überwinden. Trotz aller Distanzierung der frühen christlichen Theologen zu den paganen Mythen setzen auch sie Strukturen ein, die mythisch sind oder sich mythischer Funktionen bedienen. Auch greifen die Christen transformativ auf die Mythen als selbstverständliches Bildungsgut zurück. Zusätzlich hat die pagane Mythenexegese großen methodischen Einfluss auf die neue christliche Biblexegese. Auf diese Weise ist es möglich, so G., mythische Strukturen der Offenbarung offenzulegen und von einem „Christus-Mythos“ zu sprechen (265) – eine Formulierung, die in theologischen Kreisen nicht unumstritten sein dürfte, durch ein bestimmtes Mythos-Verständnis aber zu rechtfertigen ist. G. schließt seinen Beitrag mit der Aussage, dass im Bereich der Bildung „die Schnittmengen von Christentum und Antike sehr viel größer sind, als das die Zeitgenossen christlicher und nichtchristlicher Provenienz sich und uns eingestehen wollen“ (270): eine Aussage, die sowohl für die Antike als auch für die Gegenwart Gültigkeit besitzen dürfte.

Der nächste Beitrag, „Kain und Abel, ‚die Feindlichen Brüder‘“ von *Sebastian Günter* (= G.) bezieht den islamischen Kulturkreis ein. Wie auch die christliche, so steht auch die islamische Mythenrezeption unter dem Vorbehalt, paganes Gedankengut ausdrücklich nicht aufnehmen zu wollen. Für die Forschung ergibt sich hieraus die Konsequenz, die Strukturen mythischer Funktionalität und weniger den paganen Mythos selbst im christlichen beziehungsweise islamischen Kontext zu untersuchen. G. geht dieser Funktionalität anhand des biblischen „Mythos“ von Kain und Abel nach, führt diesen auf bestimmte anthropologische Archetypen zurück, die anhand des Mythos von Kain und Abel immer wieder in der islamischen Kultur auftauchen, im Koran selbst, in der islamischen Koran-Exegese bis hin zur modernen islamischen Literatur (Nagib Machfus).

Der von *Heike Behlmer* (= B.) und *Heike Sternberg-El Hotabi* (= S.-H.) verfasste letzte Beitrag des Bandes berichtet von einem interessanten Projekt: der Inszenierung des altägyptischen „Mythos von der Geflügelten Sonnenscheibe“. Neben einer kurzen Einführung in die ägyptische Mythologie und einer Darstellung der Aufführung reflektiert der Beitrag die Herausforderungen und Ergebnisse einer „praktischen Arbeit am Mythos“, die mit großem inhaltlichen Aufwand betrieben wurde. Bei der Beurteilung antiker Mythen ist jedoch zu berücksichtigen, dass eine klare Trennung von politischer und religiöser Funktionalität zwar aus moderner Perspektive durchaus möglich, für das antike Denken aber eben nicht derart eindeutig ist, wie B. und S.-H. es suggerieren (303); dies gilt gerade in einer derart religiösen Kultur wie in Ägypten.

Annette Zgoll und Reinhard G. Kratz haben mit ihrem Band „Arbeit am Mythos“ ein sehr heterogenes Werk vorgelegt, das die inhaltliche Breite der aktuellen Mythenforschung gut widerspiegelt. Die Heterogenität der Themen belegt einerseits die Vielseitigkeit des Mythos, macht diesen Band aber andererseits nicht zu einer *Einführung* in den Mythos – trotz der guten, systematischen Einleitungen. Die einzelnen Beiträge haben ihre Vortragsstruktur behalten, sind gut lesbar, mit reichhaltigem Bildmaterial unterlegt und machen den Band als Ganzen interessant für Leser, die bereits Vorerfahrungen in einzelnen Bereichen der Mythenforschung besitzen oder auch für Leser, die sich einfach von der Vielseitigkeit des Mythos-Themas anregen lassen wollen. M. RASCHE

BOLNOIS, OLIVIER, *Duns Scotus*. Die Logik der Liebe. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 136 S., ISBN 978–3–17–022952–5.

Zur Einführung in das Denken des mittelalterlichen Theologen und Philosophen Duns Scotus liegt seit 2014 Olivier Boulnois' *Duns Scotus. Die Logik der Liebe* vor. Bei diesem Buch des ausgewiesenen Scotus-Experten Boulnois (= B.) handelt es sich um eine Übersetzung des im französischen Original schon 1998 erschienen *Duns Scot, la rigueur de la charité*, das – wie der Autor im Vorwort der deutschen Übersetzung ausdrücklich betont – zwischenzeitlich keine Erweiterung oder Überarbeitung erfahren hat.

B. geht es nicht darum, eine auf Quellenforschung und Auseinandersetzung mit anderen Interpreten beruhende Analyse vorzulegen, sondern der Verf. will den Inhalt von der scotischen Philosophie und Theologie darstellen, wozu er sich an der Einteilung des Prologs von Scotus' Hauptwerk *Ordinatio* orientiert. Sein besonderes Augenmerk richtet B. auf das Problem der Offenbarung und die darüber bestehende Kontroverse zwischen Theologie und Philosophie in der Scholastik. Wie angekündigt, tritt B. nicht in den Diskurs mit der Scotus-Exegese, dennoch bietet er einen kurzen Überblick über die Forschung, indem er Gilson und Honnfelder als Antipoden gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung offenbart auf das Trefflichste den Unterschied im Ansatz bei diesen beiden Philosophiehistorikern des Mittelalters. Gilt für den heideggerianisch geprägten Gilson Scotus mit seiner Ersetzung des Seins durch Wesenheit als Mitverantwortlicher für die die Seinvergessenheit, so hält Honnfelder aus idealistischer Perspektive Duns Scotus für den Begründer der transzendentalen Wissenschaft.

Der Name Duns Scotus ist eng verbunden mit der scholastischen Debatte zwischen Philosophen und Theologen über Notwendigkeit einer übernatürlichen Vervollkommnung. In dieser Diskussion postulierten die Philosophen aus der menschlichen Erkenntnisbedürfnisse eine Vollkommenheit der Natur, da andernfalls dieses Begehren vergeblich wäre und somit ein Widerspruch in der menschlichen Natur aufträte, die nach vorherrschender nezesstiaristischer Vorstellung nichts umsonst tut. Duns Scotus' Ansatz unterscheidet die Vollkommenheit in der Verwirklichung als Geschöpf von der Vollkommenheit der Einheit mit Gott. Während die erste auf natürliche Weise erlangt werden kann, bedarf die zweite der übernatürlichen Hilfe (34). So fasst dann Scotus die Metaphysik als Mittleres zwischen dem Beginn des Denkens aus der (natürlichen) Sehnsucht nach Gott und seinem Ziel, der (übernatürlichen) Glückseligkeit, auf (39). Da die natürliche Weise der Gotteserkenntnis allgemein bleibt und nicht beseligt, setzt die Vollendung der menschlichen Natur die freie Initiative Gottes voraus; aus dieser Freiheit Gottes folgt die Notwendigkeit von Offenbarung (40). Auch im Hinblick auf den Glauben differenziert Duns Scotus zwischen dem erworbenen (natürlichen) Glauben, der ein Akt der Zustimmung zu etwas nicht Evidentem, jedoch Wahrscheinlichem ist, und dem (übernatürlich) eingegossenen Glauben. Dabei dient der erworbene Glaube in seiner Fallibilität als *conditio sine qua non* für den eingegossenen, der jedoch als solcher nicht erkannt wird, sodass der Gläubige niemals Gewissheit hat, den wahren Glauben zu besitzen. Die göttliche Theologie wird von dem endlichen Verstand nicht erfasst, und so bleibt der Logik der Liebe – wie der Untertitel des Buches lautet –, die Metaphysik zu vollenden. Dies geschieht in der natürlichen Liebe, die in einem Akt rein moralischer Liebe besteht, und in der vollkommenen (*caritas*), die durch die Einwohnung des Heiligen Geistes empfangen wird (77). So sieht B. bei Duns Scotus einen Primat der Liebe in Form eines Primats der Freiheit. Letztere vollendet sich in der Selbstbestimmung des kraft seiner Natur und seiner Vernünftigkeit auf das Gute

ausgerichteten Willen (23). Damit gelangt Duns Scotus schließlich zu einer Ethik des Willens, der sich nach einer Regel selbst bestimmt. B. schlägt einen Bogen vom franziskanischen Voluntarismus zu Kants kategorischem Imperativ und macht Duns Scotus zu einem mittelalterlichen Vorläufer von Kant.

Dem Autor ist es gelungen, eine ebenso gut verständliche wie fundierte Einführung in das Werk dieses scholastischen Denkers zu schreiben. J.-M. PINJUH

CUSANUS: ÄSTHETIK UND THEOLOGIE. Herausgegeben von *Michael Eckert* und *Harald Schwaetzer* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B; Band 5). Münster: Aschendorff 2013. 181 S., ISBN 978-3-402-15990-3.

Der von *Michael Eckert* und *Harald Schwaetzer* herausgegebene Sammelband vereint neun Beiträge zum Verhältnis von ästhetischer Erfahrung und Gotteslehre bei Nicolaus Cusanus, die auf eine Konferenz zu Ästhetik und Theologie in der cusanischen Philosophie in Tübingen 2009 zurückgehen. Das allgemeine Prinzip, das der Relation von Cusanus' Kunst- und Religionsphilosophie zu Grunde liegt, wird bereits in Eckerts Vorwort (5–6) benannt: Vorneuzeitliche philosophische Ästhetik ist nicht als systematisch eigenständige Philosophie der Kunst, sondern als in einen umfassenderen metaphysischen Sinnzusammenhang eingebettet zu verstehen. Dementsprechend fungiert die ästhetische Erfahrung in diesem Kontext als Prozess der Gewährwerdung einer komplexeren Ordnung der Welt, die über die Erfassung des unmittelbaren sinnlichen Erfahrungsgehalts hinausreicht.

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes sind nicht durch eine thematisch bedingte Zuordnung zu entsprechenden Unterabschnitten gegliedert, sondern stehen für sich selbst. Inhaltlich liegt der Fokus der Beiträge auf der Bedeutung der Deutung der Welt als Symbol für theologische Sachverhalte. Dies trifft auch auf den prägnanten Aufsatz von *M. Eckert* (= E.) über die Geschichte der visuellen Darstellung des Unendlichen sowie ihren Einfluss auf das Denken des Cusaners zu, womit der Sammelband eröffnet wird (9–19). Neben einer kurzen historisch-systematischen Rekapitulation der Entwicklung der Begriffe der negativen und privaten Unendlichkeit von den Vorsokratikern bis Hegel stellt E. in seinem Aufsatz die Bedeutung der Unendlichkeit für das mathematische Denken heraus, die auch für Cusanus von maßgeblicher Relevanz war, wie nachvollziehbar unter Rekurs auf das Problem der Quadratur des Kreises verdeutlicht wird (11–15). Das Vieleck steht für die Endlichkeit, die zwar nicht einfach identisch mit der durch den Kreis symbolisierten Unendlichkeit ist, mittels ästhetischer Vorstellungskraft jedoch als von dieser Unendlichkeit umschlossen begriffen werden kann. Von diesen mathematisch fundierten Überlegungen ausgehend, skizziert E. unter anderem anhand einer Interpretation der Ikone des Pantokrators (Jaroslavl, ca. 1516) das Phänomen einer mystischen Erfahrung im Sinne einer ästhetischen *cognitio dei experimentalis*. E. interpretiert die bildlichen Darstellungen der göttlichen Unendlichkeit vor dem Hintergrund der cusanischen Lehre, dass das Unendliche im Endlichen aufscheint und auf diese Weise eine *praegustatio* des Unendlichen möglich sei, die weniger mit Akten des sinnlichen als vielmehr mit solchen des geistigen Sehens verbunden ist.

Im nachfolgenden Beitrag erörtert *William J. Hoye* (= H.) den systematischen Ertrag von Cusanus' Metapher der Welt als *liber creationis*, das es mit Verstand zu lesen und zu interpretieren gelte (21–41). H. rekonstruiert die Buchmetapher als einen maßgeblichen Faktor für die Grundlegung der modernen Naturwissenschaften durch Galilei, der die Mathematik als Sprache des von Gott verfassten Buches der Welt bestimmte. Die Bedeutung der Parallelisierung von der Erkennbarkeit der Welt und der Lesbarkeit eines Buches bei Cusanus wird schließlich auf die Frage zugespitzt, inwiefern bei Cusanus vorfindliche Gottesbegriffe wie zum Beispiel Gott als absolute Unendlichkeit nicht die Grenzen der Verständlichkeit überschreiten. H.s Beitrag stellt daher nicht zuletzt eine kritische Anfrage an die Belastbarkeit der Buchmetapher dar, welche an die schon bei Thomas von Aquin behandelte Problematik des Zusammenhangs von Mathematik, Wahrheit über die Welt und Gott als Schöpfer anschließt.

Über seinen Bezug zur Buchmetapher hinaus wird der cusanische Wahrheitsbegriff von *Harald Schwaetzer* (= Sch.) untersucht (43–55). Sch. rekonstruiert den vierstufigen

Prozess der Wahrheitsfindung, wie er im Kosmographengleichnis des cusanischen Compendiums zur Darstellung kommt, vor dem Hintergrund der Lehre vom Bild im platonischen „Sophistes“ als zwischen Sein und Nichtsein stehend. Als einer der systematischen Kernpunkte dieses Beitrags fungiert die Herausarbeitung der Prinzipien von Cusanus' *visio intellectualis*, die Sch. zu Recht zu kantischen Reflexionen über Apriori-Erkenntnis in Beziehung setzt (48). Während der Mensch nach Cusanus auf der ersten Stufe der Erkenntnis noch ganz der Sinneswahrnehmung verhaftet ist und diese Sinneswahrnehmung auf der zweiten Stufe durch die Vermischung mit begrifflichen Elementen zu inneren Vorstellungsbildern führen soll, ist die dritte Erkenntnisstufe dadurch charakterisiert, dass die Anschauung des Begriffs über die sinnliche Wahrnehmung hinaus als eine rein intellektuelle und dennoch bildhafte Form von Erkenntnis fungiert. Als Beispiel für eine solche intellektuelle Anschauung zieht Sch. die Idee des mathematischen Bildes aus „De beryllo“ heran: Wenn man die für den Begriff des Dreiecks konstitutiven Elemente, das heißt seine Eckpunkte, vor dem geistigen Auge in Bewegung setzt, treten in einer solchen Anschauung diejenigen Aspekte hervor, die den Begriff des Dreiecks notwendigerweise ausmachen (47). Cusanus' methodische Reflexionen weisen an dieser Stelle nicht nur die von Sch. angedeuteten systematischen Berührungspunkte zu Kant, sondern auch zur eidetischen Variation Husserls auf, der zufolge das Wesen eines Phänomens durch die Variation verschiedener seiner Strukturmerkmale zu Tage tritt. Besagte Parallelen scheinen allerdings dann nicht mehr zu greifen, wenn die vierte von Cusanus postulierte Erkenntnisstufe in den Fokus rückt, die göttliche Erkenntnis. Der absolute Begriff des Logos kann nicht durch die bildhafte Intellektualität der dritten Stufe erkannt werden, sondern ist dieser gegenüber transzendent. Da Cusanus jedoch davon ausgeht, dass der Begriff vom Höchsten als Urbild und die menschliche Anschauung der Begriffe als lebendiges Abbild des göttlichen Logos verstanden werden müssen, kann man mit Sch. von einem Prinzip der „transzendentalen Transzendenz“ (52) sprechen, das bei Cusanus die antike Auffassung einer Epiphanie ersetzt. Der Transzendenzbezug der transzendentalen Reflexion fungiert bei Cusanus als konstitutives Merkmal einer spiritualisierten Intellektualität. Er dient als Kernpunkt einer philosophischen Rekonstruktion der theologischen Lehre, dass Gott (die absolute Transzendenz) in Form der transzendentalen Transzendenz innerhalb der Welt zugänglich geworden ist.

*Elena Filippis* (= F.) Beitrag zur Relation von Endlichkeit und Unendlichkeit in verschiedenen Formen der Bildwahrnehmung (57–71) schließt inhaltlich unmittelbar an denjenigen Eckerts an, zeichnet sich jedoch durch den Einbezug von kunsthistorischen Perspektiven aus. Cusanus' Begriff von Erkenntnis wird im Sinne der platonischen Tradition in Rückbindung an die bildlich vermittelte Wahrnehmung rekonstruiert. Ästhetik verweise immer dann auf Theologie, wenn in der Wahrnehmung einer mathematischen Figur, technischer Bilder oder eines Gemäldes das bloß sinnliche Sehen von einer geistigen Schau, das heißt von der Deutung des Endlichen als Medium des Unendlichen begleitet werde. Die Sicht des Bildes werde zur Einsicht in seine tiefere Bedeutung, insofern der Betrachter es in seiner phänomenologischen Schau nicht mehr nur primär als einen Sinnesgegenstand, sondern zudem als einen Gegenstand der intellektuellen Anschauung verstehe (58). Darüber hinaus veranschaulicht F.s pointierte Rekonstruktion der Wahrnehmungserfahrung der *vera icon* in der Kirche zu Santa Giuliana im Fassatal einen engen Zusammenhang von konkreter Bilderfahrung und abstrakter Koinzidenzlehre (63–68).

Der Zusammenhang von ästhetischer Erfahrung und intellektueller Erhebung wird auch von *Detlef Thiel* (= T.) in seiner Interpretation von Cusanus' „De Visione Dei“ aufgegriffen (103–127), wobei T. im Anschluss an Beierwaltes' Rede von den cusanischen Identifikationsketten zu Recht auf die Gefahr verweist, die Dimension der Ästhetik allein auf den Sehsinn einzuschränken (111–113). T. arbeitet die konstitutive Rolle der Lehre vom gespaltenen Sehen heraus, der zufolge es zwischen einem eingeschränkten (sinnlichen) und einem absoluten (geistigen) Sehen zu differenzieren gilt. Das absolute Sehen ist als geistige Schau *prima facie* zwar immer noch ein Sehen, doch legt T. unter Rekurs auf Lulls Lehre der Vertauschbarkeit der göttlichen *dignitates* die hermeneutische Tiefendimension dieser Schau frei, wenn er konstatiert: „Alles Sichtbare ist Bild des Unsichtbaren“ (107). Das absolute Sehen ist somit Schmecken und Hören wie auch Wirken, Erschaffen oder Reden, da alles zur Umschreibung des Absoluten dienen kann. Zu den interessantesten

Momenten von T.s Interpretation zählen die Abschnitte über Cusanus' Stellungnahme zur mystischen Erfahrung als primär affektiver, sich plötzlich ereignender Entrückung. Zur Debatte steht, ob ein solches Erlebnis eine ihm vorhergehende Vernunftkenntnis erfordert oder ob es auch eine Einheit mit Gott ohne Vernunft geben kann (119–122). Im Hintergrund steht eine weitere Frage, und zwar diejenige nach Gotteserfahrungen, die Cusanus selbst gemacht hat. T. zufolge scheint Cusanus in der zweiten Hälfte von „De Visione Dei“ eine Form der Ekstase-Erfahrung zu dokumentieren. Die schriftliche Beschreibung dieser Erfahrung zeuge jedoch davon, dass er sich im Unterschied zu den zum Beispiel bei Eliade beschriebenen schamanistischen Ekstase-Zuständen seiner vollständigen Entrückung auf Grund des damit verbundenen Kontrollverlusts widersetze. Daher stelle dieser Teil von „De Visione Dei“ eine literarische Imitation von Funktion und Prinzip der Ekstase dar, durch die ein Bruch mit dem archaischen Charakter von Entrückungserfahrungen, wie sie für naturreligiöse Kontexte üblich sei, vollzogen werde. T.s Beitrag liest sich im Übrigen als Kritik nicht nur an bestimmten Aussagen des Cusaners, sondern auch an dessen Schreibgestus, wie er stellenweise in „De Visione Dei“ zum Tragen kommt. So skizziert T. zumindest einige Teile der Schrift als vom Leser zu repetierendes Lehrstück mit dogmatischer Tendenz (115–117) und hebt in diesem Rahmen auch das *sacrificium intellectus* hervor, das nach Cusanus für eine Annahme der göttlichen Offenbarung notwendig sei (119). Ob diese Befunde, wie T. meint, gegen die verbreitete Einordnung der cusanischen Philosophie als entscheidend relevant für die Vorbereitung der individualistischen Strömungen des neuzeitlichen Denkens sprechen, kann sicherlich angesichts der angeführten Gründe erwogen, jedoch allein auf Grundlage der von T. primär fokussierten Schrift nicht belastbar entschieden werden.

Der bereits bei Schwatzer thematisierte Zusammenhang von Ästhetik und Epistemologie wird von *Gianluca Cuzzo* aufgegriffen, wenn er „die Geheimnisse des Spiegelbildes im Denken von Nikolaus von Kues zu durchdringen“ versucht (73). Er arbeitet nachvollziehbar heraus, dass die metaphorische Rede vom menschlichen Denken als einem die außer ihm existierende Realität abbildenden *speculum* von dem göttlichen Logos als Urbild aller Realität, das heißt dem unendlichen Spiegel der Wahrheit zu unterscheiden ist. Wenn der Mensch in den göttlichen Spiegel der Wahrheit schaut, sieht er kein Abbild seiner unabhängig vom Spiegelbild existierenden Realität, sondern ihm wird in einer mystischen Schau bewusst, wer und was er als von Gottes absolutem Sehen geschaffenes Wesen ist (80). Einmal mehr fungiert hier das Modell der sinnlichen Wahrnehmung als Ausgangspunkt.

Im Unterschied zu dieser Konzentration auf das Sehen und die Abbild-Urbild-Systematik steht bei den Beiträgen von *Predrag Bukovec* (= B.) und *Silvio Agosta* (= A.) die Musik im Fokus. B. analysiert die Rolle der Musik bei Cusanus vor dem Hintergrund der musiktheoretischen Kategorien von Boethius (83–101). Ein besonders interessanter Aspekt dieses Aufsatzes besteht in der Darstellung der cusanischen Perspektive auf den Zusammenhang von mathematischer Proportionenharmonie und Mystagogie. Dieser Sicht zufolge ist die vollkommene Proportion im Unterschied zur pythagoreischen Lehre nicht als 2:1, sondern als 1:1 zu beschreiben, das heißt als Einklang beziehungsweise Gleichheit. Auf diese Weise versteht Cusanus streng genommen die Auflösung der Proportion als die höchste Stufe ihrer Verwirklichung, und das Prinzip der *coincidentia oppositorum* gewinnt einen spezifischen Sinn, indem es auf den Relationsbegriff angewendet wird (94). Im letzten Beitrag unternimmt A. eine komparative Analyse von Begriff und Funktion der weiblichen Schönheit bei Cusanus und Petrarca (147–179). In diesem Rahmen rekurriert er wiederholt auf *Sermo CCXLIII (Tota pulchra)*, das für diesen Band von *Matthias Simperl* ins Deutsche übersetzt und in den Sammelband aufgenommen wurde (129–145). Während, wie A. selbst anmerkt (147), auf den ersten Blick unklar bleiben kann, worauf die von ihm gewählte Fragestellung genau abzielt, arbeitet er im Laufe seines Aufsatzes nachvollziehbar und quellennah heraus, dass sowohl die Schönheit Marias (Cusanus) als auch diejenige der literarischen Figur Luras (Petrarca) eine miteinander vergleichbare Verweisungsfunktion haben. Beide Autoren gehen im impliziten Anschluss an Platons Symposium davon aus, dass die Wahrnehmung der physisch verkörperten Schönheit den Anfangspunkt eines Erkenntnisweges markiert, der bei Cusanus zur Vereinigung mit dem Absoluten, bei Petrarca zur Kontemplation der Idee des Schönen führen soll (173). Theologisch motivierte Wahrheitssuche und ästhetisch motivierte Liebessehnsucht sind

zwar unterschiedliche Bewegungen der Seele, doch ist dies mit A.s These kompatibel, dass die Erkenntnis der Naturschönheit bei Cusanus und Petrarca als Anlass zu einer reflektierten Introversion fungiere, welche selbst als Ausdruck der Ahnung einer höheren ideellen Einheit und Einung zu verstehen sei.

Der vorliegende Sammelband vereint instruktive Beiträge von sowohl bereits durch zahlreiche einschlägige Arbeiten ausgewiesenen Forschern als auch jüngeren Nachwuchswissenschaftlern und steht damit in einer Reihe mit früheren Publikationen zur cusanischen Philosophie des Mitherausgebers Harald Schwaetzer. Die in diesem Werk gewählte interdisziplinäre Perspektive, die kunsthistorische und literaturwissenschaftliche Betrachtungen ebenso umfasst wie spekulativ-logische, mathematische und fundamentaltheologische Reflexionen, ermöglicht einen zwar voraussetzungsvollen, jedoch stets zugänglichen und lehrreichen Einblick in verschiedenartige Aspekte des Zusammenhangs von Phänomenologie, Epistemologie und Theologie im cusanischen Denken.

C. BAMBAUER

JANICAUD, DOMINIQUE, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Herausgegeben und übersetzt von Marco Gutjahr. Mit einem Nachwort von Burkhard Liebsch. Wien / Berlin: Verlag Turia + Kant 2014. 209 S., ISBN 978-3-85132-745-8.

Es wird nicht Wenige geben, die nun ausrufen: „Na endlich!“. Endlich also liegt der Forschungsbericht zum „Tournant théologique de la phénoménologie“ von Dominique Janicaud (1937–2002) auf Deutsch vor. Der Originaltext stammt von 1991, ging 2009 in eine Neuausgabe mit einem weiteren Text ein und lag übersetzt bislang nur auf Englisch vor (Fordham University Press, 2000). Dem Rostocker Theologen Marco Gutjahr ist eine sensible Übersetzung gelungen, die in einen gut lesbaren Text mündet, zumal dessen französische Vorlage terminologische, aber auch salopp-witzige Eigenheiten enthält. Gutjahr ist zugleich der Herausgeber der Reihe *re.visionen* des Wiener Verlags Turia + Kant, als deren dritter Band Janicauds Werk erscheint. Die Reihe hat sich des an editorischer Konkurrenz nicht armen Forschungsfeldes zur neueren Phänomenologie angenommen, sodass der hier anzuzeigende Text bestens loziert ist.

In fünf aufeinander aufbauenden Teilen geht Janicaud (= J.) kritisch-polemisch mit der französischen Phänomenologie nach dem Zweiten Weltkrieg ins Gericht, indem er einigen der Hauptvertreter eine teils eingestandene, teils subkutan mitlaufende Wende zur Theologie vorhält. Dabei geht es nicht um einen Angriff auf die Berechtigung theologischer Arbeit als solcher (38); J. zeigt sich vielmehr ernsthaft darüber besorgt, dass jene Wende mit den methodischen Prämissen der Phänomenologie unvereinbar sei, sodass es gar zu einer „Vergewaltigung des kritischen Bewusstseins“ komme (59). In der noch weitgehend wohlwollenden Besprechung von Ricceurs frühen Werken taucht der kritische Titel einer „theologischen Wende“ ein erstes Mal auf (22), um dann die dogmatische Zelebrierung reiner Andersheit, unvermittelter Ur-Offenbarung oder exzessiver Saturiertheit engagiert abzuweisen (unter anderem 144). Folglich sind es insbesondere Emmanuel Levinas, Michel Henry und Jean-Luc Marion, bei denen J. die programmatische, wenn auch konfuse Theologisierung der Phänomenologie wittert.

Diese sei ohne die „Kehre“ Heideggers kaum denkbar (34), weshalb der Übergang von der Fundamentalontologie in „Sein und Zeit“ zum späteren Seinsdenken jene problematische Wende vorgezeichnet habe. Das Ergebnis sei – hier eine Kostprobe von J.s Witz – eine „Kirchenfenster-Erotik“ (51), gleichsam ein Unternehmen, das etwas Spannendes zu tun vorgibt, es aber lediglich aus der Distanz zu betrachten weiß. In Levinas' frühem Werk „Totalität und Unendlichkeit“ erkennt J. diesen Spagat als unentwegtes Begehren nach dem Theologischen (28). Dabei sei anzuerkennen, dass sich Levinas dieses Gestus ganz explizit bediene, ohne jene Erbschaft zu kaschieren (44). Dies gelte nicht nur für die immer neuen Anläufe, die absolute Alterität zu denken, sondern auch für das Vokabular, sie begrifflich zu fassen. Die Erfahrung des Anderen sei nach Levinas keine Entdeckung, sondern ihr komme Offenbarungscharakter zu (53). Bei Henry hingegen verlagere sich der Furor des Andersartigen und des sich unbedingt Entziehenden ins Immanente, dessen Wesen wiederum etwas Offenbares zukomme (104). Und auch hier schimmerten prominente Theologumena durch, um der Essenz der reinen „Innerlichkeit“ sprachlich

beizukommen. Dabei stellt J. fest, dass Henrys Immanenzdenken lediglich die negativen Prädikate Gottes (wie Abwesenheit) beibehalte, die Elemente der konstruktiven Eigenschaftslehre (wie Allmacht) jedoch nicht übernehme. Die Einschränkung begründe die Nähe Henrys zur negativ-theologischen sowie klassisch-mystischen Tradition (107 und 110). Das dritte Exemplar jener zweifelhaften „Erotik“ ist Jean-Luc Marion, wobei J. hier am vehementesten protestiert gegen die angebliche Vereinbarkeit phänomenologischer Arbeit und der These einer Saturiertheit, die die Husserlsche Korrelation von Ich und Horizont notwendig überschreite (86 f.). Gerade hier werde deutlich, dass das „Anschwillen“ des Absoluten in einer ungunstigen Korrespondenz zur Dürftigkeit der Phänomenalität stehe (88).

Es sind insbesondere drei Problemkreise, die J. aus jenen kritischen, aber zugleich umsichtigen Werkskizzen extrahiert. Erstens bemängelt er die systembedingte Verarmung der Erfahrung, das heißt methodisch: die „Beispiellosigkeit“, die „verblüffende Ausmaße“ annehme (52). Von einem „zurück zu den Sachen“ sei im Werk jener Autoren wenig gebilbes, sodass etwa in Levinas' Alteritätsdenken der Andere „so eigentümlich weltlos“ erscheine, ohne Kontext, Lebensform, Einbettung (65). Dass dies vollkommen gewollt ist, weiß auch J., stellt aber in Abrede, dass dieses Unterfangen überhaupt sinnvoll bleibe. Zweitens sei die (pro)grammatische Öffnung auf das Transzendente und ganz Andere hin teuer erkaufte; denn der Anspruch an Wissenschaftlichkeit und phänomenologischer Neutralität werde nun untergraben, um auch die für Husserl zentrale Prämisse der Entsprechung von Gegenstand und Methode aufzugeben (44, 90, 124). Drittens gibt J. zu bedenken, dass sich die Idee reiner Exteriorität kaum mit der sie begleitenden Vorstellung von Gegenwärtigkeit verträglich (53 f.). Präsenz sei niemals pur, sodass Reinheit nicht verwirklicht wäre, um die Phänomenalität stets als vermittelte, schon berührte, angetastete denken zu können.

Nimmt man diese drei Einwände zusammen, so handelt es sich, wie auch *Burkhard Liebsch* in seinem Nachwort (169–203) festhält, um einen Streit um das Gegebene und die Modi seiner Vermittlung (170). Darüber hinaus aber tue sich das grundlegende Problem auf, ob im Werk der neueren Phänomenologie nicht ein Etikettenschwindel vorliege, weil einerseits der phänomenologische Gestus konserviert werde, während andererseits das Versprechen der Phänomenologie permanent verraten zu werden drohe (so Liebsch im Titel seines Nachworts fragend). Jener Verrat aber gründe in der Kryptotheologie, die durch die Divinisierung des Anderen, der Immanenz oder des sich phänomenal Gebenden die Universalität der Methode konterkarieren müsse.

J.s Bericht verbleibt weitgehend in der Diagnose; seine Vorschläge zur Therapie hingegen sind zurückhaltend, fast scheu. Zum einen mahnt er eindringlich, am Vorhaben Husserls und Bergsons festzuhalten, um Phänomenologie und Wissenschaft nicht in eine unnötige Konkurrenz zu bringen. Der Realismus subtilerer Art, der bei beiden Autoren vorherrsche, basiere auf dem Ideal methodischer Strenge, welche bei allen Problemen unbedingt zu verteidigen sei (14, 132). Zum anderen expliziert J. gegen Ende seiner Ausführungen dann doch noch, was diesen von Anbeginn zu Grunde lag: die These nämlich, dass Theologie und Phänomenologie „zweierlei“ seien (150). Hier nun kommt J. auf jenen fast unvermeidbaren Aufsatz Heideggers von 1927 zu sprechen, der die ontologische Trennung von „Phänomenologie und Theologie“ wie kaum ein anderes Dokument einschärfte (156). J. hält sich selbst an diese thetische Vorgabe, wenn er sich ganz auf die Ausrichtung der Phänomenologie konzentriert, von der Theologie hingegen vollkommen schweigt. Dieses Schweigen sei keine sublimale Verachtung für die Dogmatik, aber doch eine Rückkehr zum methodisch gebotenen Atheismus in der Nachfolge Husserls (150 f.).

J.s Forschungsbericht ist eines der wichtigsten Exemplare seiner Gattung. Der Autor zeigt dabei auf nachahmenswerte Weise, wie die distanzierte Strenge einer solchen Bestandsaufnahme sich mit einem eigentümlichen Witz verbinden kann (den der akademische Diskurs viel zu häufig als „salopp“ aussortiert). In sachlicher Hinsicht führt J. noch einmal vor Augen, worin das Grundproblem der neueren Phänomenologie besteht: Im Gegensatz zu allen intellektuellen Versuchen, die wesentliche Kontextualität von Existenz, Dingen und Artefakten zu eruieren, das Gewöhnliche folglich zu behauen, sich mithin durch die (Vor)Urteile, Einbindungen und Zusammenhänge „durchzuarbeiten“, stehen Autoren wie Levinas, Henry und Marion für den Anspruch, diese Bindungen zu suspendieren. Sicher pointiert J. seine Kritik, wenn er diese Ansätze jenseits der Gren-

zen phänomenologischer Vorgaben loziert; denn das, was heute als „Phänomenologie“ firmiert, hat sich gegenüber Husserls Tagen merklich gewandelt. Sein Bedenken aber, inwiefern die in sich facettenreiche Idee von Absolutheit, Unvermitteltheit und einer irreduziblen Saturiertheit ohne Horizont überhaupt Sinn zukommt, ist aktuell. Dass am Grunde jener Untiefen eine theologische Erbschaft liegt, trifft vollkommen zu. Sie gerade *nicht* anzutreten, mag nicht nur ein methodisches Gebot sein – sondern zugleich eine genuin theologische Tugend.

H. VON SASS

NIEMANN, HANS-JOACHIM, *Karl Popper and the Two New Secrets of Life – Including Karl Popper's Medawar Lecture 1986 and Three Related Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. VII/157 S., ISBN 978-3-16-153207-8.

Karl Popper ist in der Wissenschaft vor allem durch seine beiden Hauptwerke berühmt geworden: durch sein wissenschaftstheoretisches Buch *Logik der Forschung* von 1934 und durch die zwei Bände seiner politischen Philosophie, zuerst 1945 auf Englisch veröffentlicht, *The Open Society and its Enemies*. Der kritische Rationalismus ist nicht nur eine Philosophie, sondern bezeichnet auch eine Lebensweise, die durch die Methode von Versuch und Irrtum, die Strategie des Problemlösungsverhaltens, die Einheit der wissenschaftlichen Methode, eine neue Einstellung gegenüber Fehlern, die Bedeutung der Phantasie und der Kritik sowie durch Toleranz und die Bereitschaft, von anderen zu lernen, charakterisiert werden kann.

Wenig bekannt und in der philosophischen Diskussion nicht beachtet ist allerdings Poppers drittes Hauptwerk. Dieses involviert zwei Bücher – die Kenan-Vorlesung von 1969 und das Buch *The Self and Its Brain* von 1977 (beide abgedruckt in: „Gesammelte Werke“, Band 12: Wissen und das Leib-Seele-Problem, Tübingen 2012) sowie eine Reihe von wissenschaftlichen Artikeln und Vorträgen. Dieses Werk besteht aus Poppers wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit den Fragen nach Herkunft und Funktion des menschlichen Bewusstseins sowie mit dem Leib-Seele- und Geist-Gehirn-Problem. Popper widmet sich dabei der Frage der Wechselwirkung zwischen der geistigen Welt und dem Gehirn wie auch der Frage, ob das seelisch bewusste Innenleben physikalischer Natur ist. Darüber hinaus setzt er sich mit der Frage auseinander, wie geistige Dinge auf die physikalische Welt wirken können und wie Gedanken zu Nervenimpulsen werden. Eine kritische Würdigung dieses biologischen und neurophilosophischen Forschungsgebietes des Philosophen Popper liefert die vorliegende Arbeit des Kritischen Rationalisten Hans-Joachim Niemann.

Im ersten Kap. rekonstruiert der Verf. (= N.) analytisch anhand auch von unveröffentlichtem Material das biographische und historisch-wissenschaftliche Umfeld der frühen Beschäftigung Poppers mit molekularen und biologischen Fragestellungen. Dabei geht der Autor vor allem in das Jahr 1936 zurück, als Popper mit einer Gruppe von Avantgarde-Molekularbiologen in persönlichen und wissenschaftlichen Kontakt trat. Anlass war im Jahr 1936 das Meeting des *Theoretical Biology Club* in einer Windmühle bei Hunstanton in England. Der Besitzer dieser Mühle war der Popper bekannte und viel zitierte Platonforscher Francis Cornford. N. erläutert die Auffassungen der verschiedenen Biologen und Mitglieder dieses Clubs und geht auch auf den späteren Beitrag des Krebsforschers Meyer Head Salaman ein, der mit Popper in Verbindung stand. Der Verf. ordnet diese Auffassungen in die damalige Diskussion ein. Dieses Treffen und die Kontakte gaben Popper den Anstoß zum Nachdenken über biologische Fragen und führten später zu seiner Neuinterpretation des Darwinismus und seiner Interaktionstheorie des Geistes.

In Kap. II geht N. auf einige Stellungnahmen und Vorträge Poppers zum Thema Biologie ein. Vor allem geht es um die 1986 vor der Royal Society London gehaltene Medawar Lecture mit dem Titel *A New Interpretation of Darwinism*, die die wesentlichen Ergebnisse von Poppers lebenslanger Reflexion über Biologie und Evolution enthalten. Im Anhang des Buches wird diese Vorlesung zum ersten Mal auf Englisch samt drei anderen Texten Poppers abgedruckt: ein Text von 1973 über die molekularbiologische Rückkehr des Lamarckismus, ein interessantes Gedankenexperiment zur Frage „Woher kommt die Kreativität?“ und ein Brief von 1989, der sich gegen eine gen-zentrierte Sicht der Biologie ausspricht.

Ausgehend von seiner Anwendung der Evolutionstheorie auf die Analyse der Erkenntnis und von seiner Interaktionstheorie, betont Popper in der Medawar-Vorlesung, dass

die Tatsache, dass alles Wissen durch die Methode von Versuch und Irrtum wächst, auch in der Biologie gilt, wo die Lebewesen Wissen über ihre Umwelt durch Versuch und Irrtumsbeseitigung gewinnen. Popper kritisiert zwei Dogmen der Darwinisten, nämlich den Glauben an die kreative Kraft von blindem Zufall und natürlicher Selektion. Dagegen sind nach Popper die eigentlich kreativen Kräfte der Evolution das ständig wachsende Wissen und die Aktivitäten der Organismen – und nicht die natürliche Auslese. Damit verteidigt er einen aktiven Darwinismus, nach dem die Präferenzen der Individuen eine wichtige Rolle bei der Evolution spielen, und er lehnt die Auffassung von Lebewesen als chemische Automaten ab. Die Natur hat kein Ziel, aber die Organismen und Lebewesen wählen ihre Umwelt aus, und dies hat im Laufe der Evolution eine Rückwirkung auf ihre Gene. Popper betont, dass man für eine Erklärung des Organischen auch den Zweck der Organe und Biomoleküle berücksichtigen muss. Damit bringt er den Vorrang des Geistigen in die Evolution zurück.

In dieser Vorlesung bietet Popper außerdem eine Theorie zur Entstehung des Lebens an, die der Theorie von Jacques Monod und der Ursuppentheorie widerspricht. Popper betont die Nichtreduzierbarkeit der Biochemie auf die Biologie und lehnt die Auffassung eines rein materialistischen Weltbildes und den Physikalismus ab. Er kritisiert die Idee, dass das Bewusstsein und das Ich auf Physik und Chemie zurückführbar sind. Diese Auffassung wird vom Verf. am Beispiel der kontroversen Diskussion von Popper mit dem Nobelpreisträger Max Perutz verdeutlicht. Popper betont gegen Perutz' These, die Zelle sei ein Orchester ohne Dirigent, dass die Biochemie und die Biologie in ihren Erklärungen die Zwecke von Enzymen und Organen – man denke etwa an den Zweck der Niere – einbeziehen.

Aber wie entsteht das Wollen in der Welt, worin besteht der biologische Ursprung von Aktivitäten, Wissen und Freiheit? Wie ist das Leben überhaupt in der Welt entstanden? Wie kommt das Wissen in unseren Kopf, und wie werden Gedanken durch das Gehirn in Handlungen verwandelt? Auf diese Fragen geht N. in Kap. III ein. Dabei werden Poppers Auffassungen im Licht der neueren Biologie diskutiert und kritisch reflektiert. Zunächst arbeitet der Verf. die wichtige Unterscheidung zwischen Informationsübertragung und Wissenserwerb heraus, das heißt zwischen dem Umgang mit Information und dem neuen Wissen über die Wirklichkeit. Neues Wissen und Erkenntnisgewinn sind – nach Poppers Problemlösungsschema – nur nach der Methode von Versuch und Irrtum oder von Variation und Selektion möglich. Ganz anders die Übertragung der Informationen, die in Form von Buchstaben oder in den Zeichen der Mathematik oder der Biologie (das heißt den Genen) vorliegen: Sie fallen von außen in unseren Kopf (oder in die Zelle) wie in einen Kübel, was gemäß Poppers Kübeltheorie für den Erwerb von neuem Wissen nicht möglich ist. Diese Logik des Wissenserwerbs gilt für die Biologie der Zelle genauso wie für die Biologie im Gehirn.

Nach Popper ist das Leben nicht durch zufällige Mutationen und natürliche Selektion entstanden, sondern er betont, dass sich innerhalb der Zelle Faktoren entwickelt haben, die Mutationen bewirken. Das Leben in der Zelle besteht nicht aus blinden Zufällen, sondern die Zelle entscheidet, ob ein Umwelteinfluss genetische oder epigenetische Wirkung haben soll. In der Zelle gibt es Ziele, Zwecke, Absichten, das heißt teleologische Aspekte, die durch reine Physik nicht erklärbar sind. Diese Aktivitäten der Organismen lassen sich auch durch die Methode von Versuch und Irrtum und die Suche nach einem immer besser an die Umwelt angepassten Leben charakterisieren. Die Zellen versuchen, neues Wissen zu erwerben, das dann in kodierter Form in der DNA gespeichert wird. Die DNA enthält alle Gene und damit lebensnotwendige Informationen. Für Popper spielen diese Aktivitäten, Probleme zu lösen, Ziele zu verfolgen und Wissen über die Wirklichkeit zu erwerben, nicht nur im menschlichen Leben, sondern auch innerhalb der Zelle eine Rolle. Die DNA ist nicht der Kern des Lebens, sondern die Zellen sind das Zentrum einer rätselhaften Aktivität, die die Richtung der Evolution der Zelle und ihrer Organellen bestimmt und die die Ursache der Aktivität der individuellen Lebewesen ist. Und über den Baldwin-Effekt, dem Popper eine entscheidende Rolle zuschreibt, können alle Lebewesen die Richtung der Evolution mitbestimmen.

N. betont, dass man, ohne von Zielen und Zwecken zu sprechen, das Funktionieren der biochemischen Prozesse und Organe nicht erklären kann. Man kann die Aktivitäten der Zelle, Ziele zu erreichen, auch mit „Wollen“ oder „freiem Willen“ bezeichnen, und sie sind

nach Popper das Ergebnis vieler Wahrscheinlichkeiten oder „Propensitäten“. Diese hängen zwar von physikalischen Bedingungen ab, aber dennoch ist das Wollen nicht ein reines Produkt eines neuronalen Mechanismus. Dies bedeutet, dass das Wollen auf neuronaler Aktivität beruht, aber nicht durch neuronale Aktivität erklärbar ist. Poppers Interaktionstheorie und Dreiweltentheorie bieten auch eine Lösung des Problems, wie unser Gehirn Gedanken in Handlungen verwandelt, das heißt wie geistige Dinge (Welt 3) auf die physikalische Welt (Welt 1) wirken können. Nach Popper ist die Willensbildung kein rein neuronales Ereignis, und es gibt keine direkte Wirkung zwischen der geistigen Welt 3 von Büchern, Zeitschriften und Wissen auf die physikalische Welt 1. Erst durch den Beitrag des Subjekts, der Welt 2, das Ziele setzt und Aktivitäten entwickelt, kann man diese Wirkung erklären. Von daher wirkt der Geist in die Welt durch Propensitäten und Wollen, die physikalische Kräfte besonderer Art sind. Wie genau aber dieser Prozess abläuft und wie Gedanken in einem Buch zu Gedanken in unserem Kopf werden, ist dem heutigen Stand der Wissenschaft nicht bekannt, doch sind Poppers Ideen keine reinen und leeren Spekulationen, sondern weisen der künftigen Forschung die Richtung. Popper vertritt eine neue Weltsicht und Auffassung von der Entstehung des Lebens, die sich weder auf Idealismus noch auf religiösen Glauben stützen. Popper lehnt den reinen Determinismus ab und zeigt mit seinen Auffassungen, dass der Mensch als biochemische Maschine ein freies Wesen ist, weil man nicht alles auf deterministische und physische Erklärungen zurückführen kann.

Die zentralen Ergebnisse und Verdienste dieses Buches bestehen darin, dass N. das lebenslange Interesse Poppers an biologischen Fragen, die Wirkungsgeschichte seines Beitrags zur Philosophie der Biologie und zur Interaktionstheorie in den neuen kontroversen wissenschaftlichen Diskussionen – auch durch die Publikation von bisher unveröffentlichten Texten und Materialien aus Poppers Nachlass – rekonstruiert und kommentiert hat. Es gelingt dem Autor zu zeigen, dass Popper als Philosoph auf der Höhe der biologischen Forschung seiner Zeit war und dass Poppers Ideen das Umdenken in der Molekularbiologie der letzten zwanzig Jahre vorweggenommen haben. Als Beispiele seien seine Kritik an der Rolle des blinden Zufalls, an der angeblichen Kreativität der Selektion und an der genzentrierten Sicht vieler Biologen genannt sowie seine These von der evolutionär wichtigen Rolle der Aktivität und Kreativität der Organismen und Zellen. Außerdem hat N. zur Rehabilitierung von Poppers Drei-Welten-Lehre beigetragen, die im deutschen Sprachraum missverstanden worden ist, weil man ihre biologische Relevanz nicht verstanden hat. Er stellt ins Zentrum der heutigen biologischen Diskussion die Frage nach der Rolle von Zielen in den angewandten Wissenschaften. Wo Ziele eine Rolle spielen, gilt: Obwohl alles Geschehen in der Welt und in der biochemischen Maschine „Mensch“ auf Physik und Chemie beruht, kann man nicht alles Geschehen physikalisch oder chemisch erklären. „Beruhen auf“ ist nicht dasselbe wie „erklären durch“, fasst der Verf. zusammen. Er würdigt die Aktualität des biophilosophischen Testaments Poppers und wirft neue Fragen auf.

Popper hat einen Paradigmenwechsel eingeleitet mit der Betonung, dass alle Lebewesen – Tiere, Pflanzen, Einzeller – Wissen haben. Sein aktiver Darwinismus, die Aktivität der Organismen als Problemlöser und ihr Suchen nach einer besseren Lebenswelt sind Zeichen dieses Paradigmenwechsels. Im deutschen Sprachraum ist Poppers Denken in Vergessenheit geraten. Poppers Ideen und Niemanns kritische Würdigung können nicht nur für Philosophen und Wissenschaftstheoretiker von großem Interesse sein, sondern auch für Molekularbiologen, Hirnforscher und auch für Theologen. G. FRANCO

ENXING, JULIA, *Gott im Werden*. Der Prozesstheologe Charles Hartshorne (ratio fidei; Band 50). Regensburg: Pustet 2013. 313 S., ISBN 978–3–7917–2495–9.

Mit dem Begriff der Prozessphilosophie wird eine Strömung in der Philosophie bezeichnet, die den Fokus ihrer metaphysischen Analyse auf die Prozesshaftigkeit der Wirklichkeit legt, ohne dabei zugleich der Kontinuität der Dinge eine Berechtigung abzuspochen. Zur systematischen Ausarbeitung einer solchen Prozessphilosophie kam es im 20. Jhd. durch Alfred North Whitehead, dessen Anliegen es war, eine philosophische Kosmologie zu entwickeln, mit der alle Erfahrungsbereiche gedeutet werden können sollen. Eine theologische Rezeption und auch eine religionsphilosophische Weiterführung erfuhr dieser Ansatz erstmals durch Charles Hartshorne.

Während sich Ansätze der an dem prozessphilosophischen Denken orientierten Religionsphilosophie und Theologie im englischsprachigen Raum seit nunmehr mehreren Jahrzehnten etabliert haben, sind sie im deutschsprachigen Raum bislang kaum rezipiert worden. Julia Enxing (= E.) legt nun mit ihrer Dissertation die erste deutschsprachige Monographie zum religionsphilosophischen beziehungsweise theologischen Ansatz Charles Hartshornes vor, der als einer der Protagonisten und Gründungsväter der theologischen Rezeption der Prozessphilosophie, der sogenannten Prozesstheologie, gilt. Lohnenswert erscheint eine Beschäftigung mit diesem Ansatz schon deshalb, weil in ihm auf Grund von metaphysischen Überlegungen unter Einbezug verschiedener Erfahrungsgebiete eine Vermittlung von Einheit und Vielheit, Sein und Werden, Endlichkeit und Unendlichkeit, Ewigkeit und Zeit sowie Notwendigkeit und Freiheit angestrebt wird.

Der systematischen Erörterung der fundamentalen Konzepte dieses Ansatzes ist eine recht ausführliche biographische Annäherung an Hartshorne vorausgeschickt. Angesichts der Tatsache, dass weder die Prozesstheologie noch die Person Hartshornes hierzulande sehr bekannt sind, ist die biographische Perspektive für das Verständnis der Motive eines prozesstheologischen Ansatzes sehr erhellend (25–46).

Im folgenden Kapitel widmet sich E. der einführenden Erörterung der fundamentalen Grundidee der hartshorneschen Gotteskonzeption, in deren Mittelpunkt die dynamische Beziehungsfähigkeit Gottes steht. Resultierte die starke Betonung der Selbstgenügsamkeit Gottes im klassischen Theismus aus der Vorstellung, dass Gott auf Grund seiner Unveränderlichkeit keine echte rezeptive Relation zur Schöpfung besitzen könne, deutet Hartshorne die Bestimmung Gottes als Liebe für inkompatibel mit einer so gedachten Unberührbarkeit. Dieser Einsicht entsprechend, konzipiert die Prozesstheologie Gott als dynamisches Absolutes, das sowohl unveränderliche (abstrakt absolute) als auch veränderliche (relative) Aspekte in sich enthält. Damit bietet die Prozesstheologie ein dipolares Gotteskonzept: Während zu Gottes unveränderlichem Pol zum Beispiel seine Essenz, Permanenz, Einheit und Notwendigkeit zählen, beinhaltet sein relativer Pol die Möglichkeit, dynamisch auf die kontingenten Begebenheiten der Welt zu reagieren und so eine echte Beziehung zu diesen einzugehen (69).

E. arbeitet die Gründe für eine solche Konzeption mit einem kenntnisreichen Bezug zur aktuellen Literatur heraus und kontrastiert sie mit den Vorstellungen des klassischen Theismus. Dies hat natürlich auch Auswirkungen auf das Verständnis von der Perfektion Gottes, wie E. ausführlich zeigt (47–87). Die veranschlagte Dynamik Gottes zwingt nämlich dazu, Gottes Perfektion seiner Dipolarität entsprechend zu differenzieren, denn sie muss hinsichtlich der veränderlichen Aspekte Gottes dynamisch gedacht werden. In seiner Beziehung zu den kontingenten, immer neu entstehenden innerweltlichen Begebenheiten besteht Gottes Perfektion angesichts der Freiheit der Welt in dem perfekten In-Beziehung-Treten zu den weltlichen Entitäten in der jeweiligen aktuellen Situation (zum Beispiel 55). Da der Welt eine unhintergehbare Spontaneität beziehungsweise Freiheit zugesprochen wird, muss im Kontext der Perfektion auch die Macht Gottes neu gedacht werden: Seine Allmacht wird als größtmögliche Macht angesichts von freien Geschöpfen spezifiziert, die sich innerweltlich auf Grund von deren eigener Macht nur lockend äußern kann (63).

Im dritten Kap. behandelt E. die dreiundzwanzigjährige Korrespondenz Hartshornes mit dem Philosophen Edgar S. Brightman. Die Analyse dieser Korrespondenz besitzt systematische Relevanz, zeigt sich doch, dass die kritische Diskussion einiger Konzepte, zum Beispiel dem des Panentheismus, Hartshorne dazu bewegte, seine Intuitionen weiterzuentwickeln und präziser zu fassen. Nicht zuletzt gibt die Korrespondenz wertvolle Hinweise auf Hartshornes Konzept eines personalen Gottesverständnisses (135).

In Kap. 4 wird Hartshornes Gotteskonzept vertieft diskutiert. Da Hartshorne „sozial“ als „geteilte Erfahrung“ definiert und Gott durch seine Rezeptivität an den Erfahrungen der Geschöpfe teilhat, ist der prozesstheologische Gottesbegriff auch als „soziales Gotteskonzept“ zu charakterisieren (139). Gott ist der perfekte Sozios der Welt. Dieses Konzept wird nun von E. hinsichtlich einiger zentraler religionsphilosophischer beziehungsweise theologischer Inhalte (zum Beispiel Allmacht, Schöpfung, Zeitlichkeit Gottes) durchdacht und gegen Konzepte des klassischen Theismus abgegrenzt: Gott wird als wesentlich bezogen zur Welt gedacht, birgt in dieser Hinsicht in sich noch nicht realisierte

Möglichkeiten und hat somit neben unveränderlichen auch kontingente Aspekte (140). Durch das dipolare Gotteskonzept wird Gott als in sich differenzierte Einheit aufgefasst; zu seinem Wesen gehört notwendig seine Qualität als Schöpfer, wobei seine Allmacht eben durch die Freiheit der Wesen und seine Allwissenheit durch die Unbestimmtheit der Zukunft restringiert sind. Durch das ständige In-Beziehung-Treten zu der Welt grenzt sich die Hartshornesche Prozesstheologie von der Vorstellung der Zeitlosigkeit Gottes ab und setzt an ihre Stelle das Konzept einer dynamischen Ewigkeit, in der das bisher in der Welt Geschehene in die Gegenwart Gottes integriert wird (140–186).

Dieser Entfaltung des prozesstheologischen Grundkonzepts und der damit einhergehenden Abgrenzung zum klassischen Theismus schließt sich eine tabellarische Gegenüberstellung der einzelnen Aspekte an (188–190).

Darauf folgt eine ausführliche Darstellung und Diskussion von Hartshornes Konzept der Unsterblichkeit. Hartshorne lehnt die Vorstellung einer „postmortalen Karriere“, in der das Subjekt auch nach dem Tod noch neue Erfahrungen macht, als egoistisches Motiv ebenso ab wie die Auffassung, dass Unsterblichkeit sich in den Spuren erschöpfe, die in der jeweiligen Nachwelt, zum Beispiel in den Erinnerungen Angehöriger, hinterlassen werden (190–212). Vielmehr entwickelt Hartshorne auf Grund der panentheistischen Grundstruktur seines Gotteskonzepts ein eigenes Modell der Unsterblichkeit. Indem Gott alles, was in der Welt geschieht, in sich aufnimmt, werden auch alle unsere Erfahrungen in Gott bewahrt. Hartshorne nennt dies das „essentielle Konzept“ der Immortalität, dem gemäß die gesamte Vergangenheit und somit die gesamte individuelle Lebensgeschichte als lebendige Erfahrung in Gottes Gedächtnis bewahrt bleibt. Jede weltliche Entität schreibt so ihr einmaliges „Lebensbuch“ in Gott ein und trägt so zu Gottes Leben selbst bei. Geht es Hartshorne hier primär um die Bewahrung der in der Welt gemachten Erfahrungen und realisierten Werte, so sind die damit einhergehenden theologischen Probleme offensichtlich: Auch schlechte Erfahrungen und ungerechte Taten bleiben unverzöhnt in Gott stehen. E. untersucht die auf diese Problematik abzielenden Kritikpunkte, z. B. den, dass in diesem Konzept durch die reine Aufbewahrung der jeweiligen Erfahrungen in Gott keine ausgleichende Gerechtigkeit beziehungsweise versöhnende Perspektive vorgesehen ist, und kontrastiert die kritischen Einwände mit den von Hartshorne in verschiedenen Werken vorgelegten Argumenten für eine solche Ansicht. E. konstatiert zumindest für das Problem eines frühen Todes, dass dieses von Hartshornes Ansatz nicht adäquat bedacht werden kann (238 f.), verweist aber darauf, dass es innerhalb der Prozesstheologie weiterführende Ansätze gibt, die dieses Problem zu lösen versuchen.

Auf Grund zahlreicher Parallelen zum prozesstheologischen Paradigma setzt sich E. im fünften Kap. intensiv mit dem sogenannten „Open Theism“ auseinander, der Gottes Wissen von der Zukunft ebenfalls als beschränkt auffasst und somit über ein dynamisches Gotteskonzept verfügt, aber an Gottes Allmacht als Möglichkeit eines monolateralen Eingreifens festhält. E. zeichnet sehr detailliert die Entstehung der Open-Theism-Bewegung nach und verteidigt deren theoretische Grundkonzepte gegen ihre – meist aus einer evangelikalischen Theologie stammenden – Gegner. Dabei hält E. aber das prozesstheologische Konzept der Allmacht als größtmögliche Macht unter Berücksichtigung der Freiheit der Geschöpfe in Abgrenzung vom Open Theism für angemessener (269–275).

Ein Ausblick auf das Potenzial des prozesstheologischen Paradigmas für aktuelle Debatten (Umweltethik, geschlechtersensible Gottesbilder, politische und interkulturelle Theologien, Prozesstheodizee und tierethische Fragestellungen) runden diese Arbeit ab (295–300).

Einzig eine kritischere Thematisierung der Bezugnahmen von Hartshorne zu Whitehead wäre wünschenswert gewesen. Denn Hartshorne übernimmt zentrale metaphysische Konzepte aus der whiteheadschen Prozessphilosophie in vereinfachter Form, was bei Hartshorne an manchen Stellen zu Problemen beziehungsweise Vagheiten führt (so zum Beispiel bei der Frage, wie man sich Gottes schöpferische Tätigkeit als Locken der Geschöpfe im Hartshorneschen Ansatz vorzustellen hat). Zwar sind Parallelisierungen beziehungsweise Kontrastierungen zu Whiteheads Philosophie in E.s Arbeit nicht zentral; dort, wo sie sich aber finden, bleiben sie etwas vage, angebliche Kontrastierungen werden überspitzt dargestellt (zum Beispiel 37, 226–236). So spricht Whitehead nicht von einem „finite god“, und auch die Vergangenheit ist bei ihm ontologisch nicht durch

das Gedächtnis, sondern durch interne Fundamentalrelationen (Prehensionen) in der Gegenwart präsent (98).

Angeichts der gründlichen Gesamtanalyse erscheinen diese Punkte aber als Marginalien. Insgesamt gelingt E. eine umfassende und kritische Interpretation des Ansatzes von Hartshorne, die auch dessen systematische Relevanz für eine moderne Theologie berücksichtigt. Aus diesem Grund ist das vorliegende Werk allen am prozesstheologischen Paradigma Interessierten wärmstens zu empfehlen. T. MÜLLER

HÜBNER, DIETMAR, *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben*. Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten (UTB Philosophie; 3642). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2., durchgesehene Auflage 2013. 80 S., ISBN 978-3-8252-4018-9.

Der Titel weckt Interesse, wobei es jedoch zunächst gilt, die „Zehn Gebote zum philosophischen Schreiben“ zu hinterfragen: Mehr als zehn Gebote sind also nicht erforderlich, um „philosophisch schreiben“ zu können? Oder ist diese Zahl vielleicht sogar zu hoch gegriffen? Die weitaus wichtigere Erkenntnis erhofft sich der Leser aber in Bezug auf das „philosophische Schreiben“ selbst: 80 Seiten sollten schnell rezipiert sein, um zu erfahren, was es damit auf sich hat.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Die Lektüre dieses schmalen Büchleins lohnt. Mehr noch: Als Studierender des Fachs Philosophie sollte man sich ausreichend Zeit nehmen und die 80 Seiten mit Hingabe durcharbeiten. Die erste Verunsicherung gerade in Bezug auf den Titel weicht alsbald einer verständnisvollen Erleichterung, da Hübner (= H.) bereits im ersten Satz seiner Vorbemerkung (7) den etwas plakativ geratenen Buchtitel auf die dem Leser vertrautere Ebene des „wissenschaftliche[n] Schreiben[s] philosophischer Arbeiten“ hebt (ebd.). H.s Intention zielt darauf ab, Studierenden der Philosophie mehr als einen „Leitfaden“ zum Abfassen einer fachkompetenten und professionellen Arbeit an die Hand zu geben. Dieses „Mehr“ wird in zehn jeweils dreifach unterteilten Kapiteln entfaltet, wobei H., Professor für „Praktische Philosophie, insbesondere Ethik der Wissenschaften“ an der Leibniz Universität Hannover, gleich zu Beginn seiner Ausführungen die besondere Herausforderung unterstreicht, die das Studium der Philosophie (z. B. in Relation zum Studium anderer geisteswissenschaftlicher Fächer, vor allem aber hinsichtlich eines mathematisch-naturwissenschaftlichen Studiums) für den Studierenden darstellt: Nicht das ausschließliche Anhäufen von Wissen ist gefordert; auch nicht gefragt sind banale Wiederholungen im schlichten Referatestil (vgl. 45); als „Privileg“ des Philosophie-Studierenden verweist der Autor auf die Ausbildung eines eigenständigen Denkens, das zur „philosophischen Analyse von Argumenten und Überlegungen“ (25) befähigt. Fast schon mantramäßig betont H. dabei immer wieder die deutlich zu vertretene je eigene Position des Schreibenden – etwa dann, wenn es um eine kluge Themenwahl (1. Gebot) geht oder um eine klare Gedankenführung (3. Gebot): Beide Aspekte stellt H. als wesentliche Qualitätsmerkmale einer schriftlichen philosophischen Arbeit heraus. Ebenfalls wichtig ist dem Autor, auf die Funktion der Schriftsprache zu verweisen sowie auf einen angemessenen Schreibstil (6. Gebot), da man sich „immer in die Rolle dessen versetzen [sollte], der Ihre Texte liest und dabei nicht in Ihr Gehirn schauen kann. *Ihr Leser hat nur Ihre Sätze.*“ (35)

Als nicht minder relevant für das Gelingen einer schriftlichen philosophischen Arbeit erachtet H. das Befolgen weiterer „Gebote“ wie z. B. das der Strukturierung (2. Gebot), wobei er dankenswerterweise zwischen inhaltlicher und Formalstruktur unterscheidet. Daran schließt sich nahtlos das bereits erwähnte 3. Gebot an, in welchem auch die in anderen Ratgebern oftmals ignorierte Binnenlogik einzelner Abschnitte Berücksichtigung findet. Als zwar erwähnenswertes, jedoch aus seiner Dozentensicht heraus eher vernachlässigbares und deshalb nur „in aller Kürze“ (75) behandeltes Gebot sieht H. die Formalia (10. Gebot) an. Inwieweit es zutrifft, dass „Dozenten sich dafür am wenigsten [interessieren]“ (ebd.), soll an dieser Stelle nicht erörtert werden. Anzusprechen ist dagegen allenfalls die Ausführlichkeit, mit der sich H. dem 7. Gebot (Die Korrektheit) widmet, da es in diesem Abschnitt nicht, wie evtl. zu erwarten wäre, um die Korrektheit von Fakten geht, sondern um Orthographie, Interpunktion, Grammatik, Syntax. Möglicherweise sind die Hinweise in diesem Abschnitt den tatsächlichen Studienanfän-

gern vorbehalten – denjenigen also, die Referate und Hausarbeiten, jedoch noch keine Qualifikationsarbeiten wie Bachelor-/Masterthesis, Dissertation, – zu verfassen haben.

Auch wenn H. in seinem Büchlein explizit (auch) die Studienanfänger anspricht, sieht Rez.in – z. B. aufgrund der gewählten Beispieltex-te und angesichts der herangezogenen Vergleiche – diese Klientel noch nicht (jedenfalls nicht vollumfänglich) als für H.s Buch geeignet (= bereits aus-gebildet) an: Mancher Hinweis mag wohl auch für sie schon wertvoll sein (2. sowie 6. bis 10. Gebot); andere Passagen (v. a. aus dem 1., 3., 4., 5. Gebot) könnten jedoch gerade den in der Philosophie noch nicht so bewanderten Studienanfänger überfordern.

Unabhängig von diesem marginalen Zweifel schärfen H.s „Zehn Gebote für das philosophische Schreiben“ den Blick für das Wesentliche und bieten in knapp gefasster, übersichtlicher sowie gut lesbarer Form wichtige Hinweise für das Anfertigen wissenschaftlicher philosophischer Texte. Vielleicht kann der Autor bei der nächsten Auflage noch einen Hinweis in das 10. Gebot (Die Formalia) aufnehmen: Für die Referenzierung von Literatur ist immer der *Innentitel* eines Buches heranzuziehen. Diese Regel wird nicht zuletzt durch das vorgestellte Werk belegt, da erst der auf dem Innendeckblatt vermerkte Untertitel den etwas sperrigen Haupttitel erklärt und die „Gebote“ relativiert: Es handelt sich letztlich keineswegs um „Dogmen“, sondern um „Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten“. M. HAINES

## 2. Biblische und Historische Theologie

SÆBØ, MAGNE (HG.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*; vol. I–III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 4391 S., ISBN 978–3–525–54024–4.

Selten passt der Begriff „Jahrhundertwerk“ auf eine Publikation so wie auf diese: Mit dem 2015 erschienenen zweiten Teil des dritten Bandes von „Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation“ (= HBOT) kommt ein wahrhaft monumentales Unternehmen zum Abschluss. Magne Sæbø und seine Mitherausgeber haben es sich zur Aufgabe gemacht, die Geschichte der Interpretation, Auslegung, Exegese und Hermeneutik der Hebräischen Bibel beziehungsweise des Alten Testaments über zwei Jahrtausende zu verfolgen und zu beschreiben. Zahlreiche Autorinnen und Autoren haben aus ihren Spezialgebieten Beiträge zu einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Region oder Religion oder zu einer bestimmten methodischen Richtung verfasst. Zwar gibt es schon Werke zur Exegese-geschichte, doch eine derartige internationale, interkonfessionelle und interreligiöse Kooperation ist bisher einzigartig und damit auch ein Vorbild.

Aus dem schlichten Titel mit der Doppelbezeichnung „Hebrew Bible / Old Testament“ wird bereits deutlich, dass es sowohl um die jüdische als auch um die christliche Auslegung der Heiligen Schrift(en) Israels geht – beide Stränge werden immer im Wechsel behandelt. Zu dieser Zweigleisigkeit kommt als weitere Herausforderung hinzu, dass „die ganze Welt“ in den Blick genommen wird – besonders in der Neuzeit mit der weltweiten Verbreitung und Inkulturation des Christentums wird dies besonders virulent. Dass hier manches nur in Ansätzen und kurzen Notizen behandelt werden kann, liegt auf der Hand. Überhaupt ist es ein Kennzeichen dieses Sammelwerks aus vielen verschiedenen Perspektiven, dass die Detailtiefe wechselt: Neben Überblicksbeiträgen, die weite Areale der Bibelauslegung abstecken und kompakte Informationen bieten, vertiefen Spezialstudien singuläre Phänomene, die gleichwohl ihre Wirkungen entfaltet haben. Als Beispiele seien die Beiträge von *David J. A. Clines* und *Manfred Oeming* aus Band III/2 genannt: Clines bietet auf gut 20 Seiten einen enzyklopädischen Kurzüberblick über zeitgenössische Methoden zur Exegese der Hebräischen Bibel (von der Gattungskritik, dem reader-response criticism und der Intertextualität über (post)strukturalistische und dekonstruktivistische Ansätze bis hin zur feministischen, genderorientierten, postkolonialen und psychoanalytischen Exegese). Oeming dagegen fragt auf fast ebenso vielen Seiten nach der Bedeutung des Alten Testaments in der systematischen Theologie des 20. Jhdts. und konzentriert sich dabei auf Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und Hans Urs von Balthasar.

Die drei Bände des Gesamtwerks verteilen sich auf die Epochen „Antike und Mittelalter“ (I, 847+729 Seiten), „Von der Renaissance zur Aufklärung“ (II, 1248 Seiten) und „Moderne und Post-Moderne (19./20. Jhdt.)“ (III; 757 und 777 Seiten). Dabei sind der erste und der dritte Band aus verständlichen Gründen in zwei Teilbände unterteilt. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis erstreckt sich zusammen auf 51 Seiten. Schon der Blick in den Teil A („Beginning of Scriptural Interpretation“) des ersten Teilbandes („Antiquity“) von 1996 (mitherausgegeben von *Chris Brekelmans* und *Menahem Haran*) zeigt, dass es dem Haupterausgeber M. Sæbo, der in einem umfangreichen Vorwort die Herausforderungen des Vorhabens darlegt, und seinem Team gelungen ist, die Spitzenreiter der internationalen Forschung für die jeweiligen Spezialgebiete zu gewinnen. Dazu seien exemplarisch nur einige Namen genannt. Schon innerhalb der Hebräischen Bibel gibt es Rezeptions- und damit Auslegungsvorgänge, die *Michael Fishbane* reflektiert. Die Fixierung des konsontanischen Standardtextes, des „Kanons“ der Hebräischen Bibel, und die interpretative Leistung der Septuaginta beschreiben *Emmanuel Tov*, *John Barton* und *John W. Wevers*. *Johann Maier* fasst die Formen der Bibelauslegung in der Qumranliteratur zusammen, *Folker Siegert* widmet sich der jüdischen Auslegung in den eher hellenistisch geprägten Texten. Die jüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen sowie Josephus behandeln *Robert A. Kraft* und *Steve Mason*. So könnte man nun fortfahren und viele Forscherinnen und Forscher aufzählen, die man in der Bibel- und der Kirchengeschichtswissenschaft als Verfasserinnen und Verfasser von Standardwerken oder anderen namhaften Beiträgen kennt. Der Teil B des ersten Teilbandes befasst sich mit dem sogenannten „parting of the ways“: Die Auslegung der Bibel Israels läuft nun in Judentum und Christentum in getrennten Bahnen. Nach einem Blick auf die vielen Gruppierungen des „Judentums“ im 1. Jhdt. n. Chr. wird die Entstehung der rabbinischen Exegese beschrieben (Mischna, Midrasch, Talmud, Targumim). Parallel entwickelt das Christentum im Neuen Testament und in der frühen Kirche eigene Formen und Weisen der Schriftauslegung. Bald spaltet sich auch die christliche Bibelinterpretation in regionale „Schulen“ (alexandrinische und antiochenische Schule) und Sprachgruppen (griechisch, syrisch, lateinisch) auf. Doch es gibt auch exegetische Kontakte zwischen Christen und Juden im römischen Reich – dieser interessanten Frage geht *Günter Stemberger* nach. Mit der Exegese und Hermeneutik Augustins (*David F. Wright*) sowie einem Epilog des Haupterausgebers, der „Kirche und Synagoge“ als Matrix für die Entwicklung einer autoritativen Bibelinterpretation skizziert, schließt der erste Teilband. Auch im zweiten Teilband (2000) wird das Prinzip aufrechterhalten, jüdische und christliche Auslegungsweisen im Wechsel darzustellen. Und wieder gibt es Tiefenbohrungen in Einzelheiten und Einzelpersönlichkeiten (zum Beispiel *Stephan C. Kessler* über Gregor den Großen; *Uriel Simon* über Abraham Ibn Ezra) sowie kompakte, großflächige Überblicke (zum Beispiel *Ulrich Köpf* über die institutionellen Rahmenbedingungen der christlichen Exegese im Mittelalter; *Avraham Grossman* über die jüdische Exegese des Literalsinns in Nordfrankreich).

2008 erschien der zweite Band („From Renaissance to Enlightenment“), mitherausgegeben von *Michael Fishbane* und *Jean Louis Ska*. Man kennt wohl die großen Meilensteine des *Ad fontes* der frühen Humanisten und die Neuaufwertung der Schriftauslegung in der Reformation, doch es gibt auch eine „Renaissance“ in der jüdischen Bibelauslegung. Technische Entwicklungen wie der Buchdruck und die Übersetzungen in die Volkssprachen (Luther, Wycliffe, Tyndale, King James Version) revolutionieren die Bibelverbreitung, machen aber auch neue Formen des wissenschaftlichen Handwerkszeugs möglich: Hebräische Wörterbücher und Grammatiken werden gedruckt, ebenso polyglotte Bibelausgaben, die hebräische, griechische, lateinische und andere Textausgaben mehrspaltig nebeneinander darstellen.

In den Jahren 2013 und 2015 erschienen die beiden Teile des dritten Bandes, der sich mit dem 19. und 20. Jhdt. befasst. Als Mitherausgeber fungieren nun *Peter Machinist* und *Jean Louis Ska*. Nebenbei: Diese beiden Teilbände gibt es nun auch als „echtes“ E-Book (PDF-Format); die vorausliegenden Bände I und II bietet der Verlag in der *vr-elibrary* kapitelweise als aufbereitete PDF-Dateien an. Zusätzlich zur besseren „Tragbarkeit“ (im Notebook oder Tablet) bietet das E-Book die Möglichkeit der schnellen Suche nach Namen und Stichworten (allerdings sind die Register der Printausgabe auch sehr umfangreich und erschließen die Bände hervorragend). Der Teilband zum 19. Jhdt. wird im

Untertitel durch die Stichworte „Moderne“ und „Historismus“ etikettiert, doch die Einzelbeiträge sind wesentlich differenzierter. Die besondere Herausforderung ist die starke Diversifizierung der Auslegungslandschaft, nun nicht mehr nur nach Religionen und Epochen, sondern auch nach Weltregionen und Konfessionen sowie wissenschaftlichen Methoden, theologischen Disziplinen und sogar biblischen Buchgruppen (Pentateuch, historische Bücher, Prophetie, Poesie, Weisheitsliteratur). In zahlreichen Varianten bildet sich die historische Erforschung der Bibel heraus, die „historisch-kritische Exegese“ in allen ihren Facetten etabliert sich, die „Geschichte Israels“ entwickelt sich als eigenständiges Fach, der „lower criticism“ unterscheidet sich als Studium des masoretischen Textes und der antiken Versionen vom „higher criticism“, der mit der „Literarkritik“ vor allem den Pentateuch in seine Quellen und Entstehungsschichten zerlegt. Den „großen Namen“ werden eigene Kapitel gewidmet (unter anderem Abraham Kuenen, Julius Wellhausen, Hermann Gunkel, aber auch Abraham Geiger auf jüdischer Seite und andere mehr). Es sei erlaubt, eine Stichprobe unter dem Blickwinkel „Katholische Kirche“ zu nehmen. Bezeichnenderweise erstreckt sich der äußerst informative Artikel von *Gerald P. Fogarty* von den ersten Reaktionen der römisch-katholischen Kirche auf die Herausforderungen durch die „historische Kritik“ bis hin zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils – weite Teile des 20. Jhdts. werden also bei der katholischen Kirche unter „19. Jhd.“ einsortiert, natürlich zu Recht. Es ist zugleich spannend und aus heutiger Sicht für einen Katholiken leicht beschämend zu lesen, mit welcher lehramtlicher Vehemenz sich der Vatikan gegen den historischen Zugang zur Bibel stemmte und ihn als eine Ausprägung des gefürchteten „Modernismus“ bekämpfte. Ausführlich schildert Fogarty dann die durch die Enzyklika „*Divino afflante spiritu*“ (Pius XII., 1943) allmählich herbeigeführte Wende und die methodische wie hermeneutische und systematisch-theologische Integration der historischen Bibelwissenschaft in die katholische Exegese. Mit einem kurzen Verweis auf das Dokument „*Dei Verbum*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils schließt der Artikel – wieder mit Recht, denn hier endet auch für die römisch-katholische Kirche das 19. Jhd. Leider fehlt im zweiten Teilband zum 20. Jhd. ein Fortsetzungsartikel. Dieser müsste die spannende Vorgeschichte des Konzilsdokuments, den Streit der beiden Bibel-Universitäten in Rom, die Verwerfung des Schemas „*De fontibus revelationis*“ und die Erarbeitung von „*Dei Verbum*“ (1965; die Geschichte ist unter anderem in den Publikationen von Karim Schelkens aufgearbeitet) sowie die wichtigen Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission („*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“, 1993, und „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“, 2001) enthalten. Noch leben Zeitzeugen wie Norbert Lohfink, die in lebendigen Farben von den Stürmen im Umfeld des Konzils berichten können.

Der zweite Teil des dritten Bandes, untertitelt mit „Von der Moderne zur Postmoderne“, bietet kompakte Informationen und hilfreiche Überblicke über die Entwicklung der Bibelauslegung im 20. Jhd. Wie schon in den vorausgehenden Bänden ist die Exegese Geschichte eingebettet in die allgemeine Geistesgeschichte – „Moderne“ und „Postmoderne“ sind ja philosophische, keine speziell exegetischen Begriffe. In der Geschichtsschreibung sucht man nach griffigen Stichworten, die noch einen gemeinsamen Nenner formulieren sollen, der doch angesichts der fortschreitenden Diversität kaum mehr gefunden werden kann. Neben der geistesgeschichtlichen Verortung präsentiert Band III/2 das breite Spektrum der Ansätze, die über die „historisch-kritische Methode“ hinausgehen wollen, so unter anderem die sozialgeschichtlichen, wirkungsgeschichtlichen, formkritischen und traditionsgeschichtlichen Methodenschritte, aber auch die aus den modernen literatur- und kulturwissenschaftlichen sowie philosophischen und soziologischen Ansätzen abgeleiteten Zugänge (zum Beispiel „reader-response criticism“ oder feministische Bibelauslegung). Ein eigenes Kapitel wird dem „canonical approach“ von Brevard S. Childs und James A. Sanders gewidmet (*Dennis Olson*); neuere deutschsprachige Weiterentwicklungen durch Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld, Norbert Lohfink, Georg Steins und Christoph Dohmen werden zwar kurz erwähnt, jedoch nicht weiter ausgefaltet. Die weiteren Teile des Bandes befassen sich mit den regional unterschiedlichen Entwicklungen in den Erdteilen, den methodenspezifischen Ausdifferenzierungen zu den verschiedenen Buchgruppen und Textgattungen sowie den Ansätzen einer Religionsgeschichte Israels und einer Theologie des Alten Testaments.

Ein letztes Kapitel reflektiert über moderne Übersetzungstheorien und zeitgenössische Bibelübersetzungen. Der Hauptherausgeber schließt mit einem kurzen „Epilogomenon“.

Was hier noch ergänzt werden könnte, wäre ein Kapitel zum Beitrag der Informatik zur Bibelauslegung: elektronische Bereitstellung von Textausgaben, komplexe Methoden des Textretrieval (Suchen), Datenbanken mit morphologischen Tags sowie ein Überblick über moderne Produkte von Bibelssoftware. Auf Grund der Schnellebigkeit des Mediums müsste so etwas jedoch inzwischen online publiziert werden (siehe zum Beispiel <http://bibelssoftware.theologie.uni-mainz.de>).

Die fünf Teilbände von „HBOT“ sind eine spannende Exegese-geschichte, zugleich eine Fundgrube für hermeneutische Entwicklungen im Umgang mit Texten, insbesondere „heiligen Texten“, ein Abbild der von Judentum und Christentum geprägten Geistesgeschichte, eine Kurzinformation zu mannigfaltigen Wegen, Methoden, Ansätzen, Zugängen zur Auslegung der Bibel, ein Ausgangspunkt für zahlreiche weitere Studien (auf der Basis der umfangreichen Literaturlisten) – und vieles mehr. „HBOT“ sollte allen, die in der Bibelwissenschaft tätig sind, bekannt und zugänglich sein: Die Geschichte der Bibelauslegung schärft den Blick dafür, dass Gott sich nicht nur in menschlicher Sprache den Menschen offenbart hat, sondern sein Wort auch menschlicher Interpretation anvertraut hat (s. M. Sæbø in seinem „Epilogomenon“, Band III/2, S. 705). Ohne diese Auslegung geht es nicht – und so sollte man nicht nur wissen, was man da tut, wenn man auslegt, sondern auch, was sich darin bisher schon getan hat.

TH. HIEKE

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, *Das Hohelied der Liebe*. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 173 S., ISBN 978-3-451-31238-0.

Der Kommentar „Das Hohelied der Liebe“ geht zurück auf Auslegungen, die in der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ (51/2012–18/2014) veröffentlicht wurden. In der Buchfassung werden die Auslegungen in der Reihenfolge, in der sie zuvor erschienen sind, leicht überarbeitet dargeboten. Damit ist aus losen Auslegungen ein umfassenderer, zusammenhängender Kommentar entstanden.

Inhaltlich ist der Kommentar in die schon von Johann Gottfried Herder (1778) initiierte, in der modernen Exegese von Othmar Keel (1986) aufgegriffene und nun seit wenigen Jahren neu entfachte Diskussion einzuordnen, ob das Hohelied wörtlich oder allegorisch zu verstehen sei. Der Autor, Ludger Schwienhorst-Schönberger (= Sch.), greift die These von Meik Gerhards (2010) auf, dass das Hohelied ursprünglich als Allegorie konzipiert worden sei, also als ein Lied, das die Liebe zwischen Gott und Israel besinge. Nach dieser These wurde die allegorische Deutung nicht im Nachhinein von Rabbinen und Kirchenvätern an das Hohelied herangetragen, sondern die Letztfassung des Hoheliedes selbst intendiert ein allegorisches Verständnis.

Sch. erörtert folgende Fragen: Ist das Hohelied ein Gedicht, das in seiner ursprünglichen Bedeutung von der erotisch-sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau handelt? Oder ist es ein Gedicht, das von Anfang an in erotisch-gefärbten Bildern von der Liebe zwischen Gott und Israel erzählt? (22)

Der Kommentar diskutiert diese Fragen wenig offen und abwägend. Vielmehr scheint Sch. nachweisen zu wollen, dass das Hohelied als Teil der Heiligen Schrift allegorisch ausgelegt werden sollte. Dabei wird der Text des Hoheliedes einer Untersuchung unterzogen, in der das Augenmerk auf den intertextuellen Vernetzungen des Hoheliedes zum gesamten (christlichen) Kanon liegt. Sch. zeigt auf, dass es zahlreiche sprachliche und motivische Parallelen zu anderen Bibelstellen gibt, die von Gott und Israel handeln bzw. die in einem eindeutig religiösen Kontext stehen. Diese religiösen Kontexte überträgt Sch. auf das Hohelied: Vor dem Hintergrund der ganzen Schrift deutet Sch. die Handlung des Hoheliedes als Teil der Geschichte Israels mit seinem Gott. Sch. weist zum Beispiel darauf hin, dass die mehrmalige Rede der Liebenden vom Suchen und (Nicht-)Finden des Geliebten im Hohelied auch gängiges Motiv in der Bibel sei, welches das Verlangen Israels nach Gott ausdrücke (95 f.). Die Aufforderung an die Geliebte in Hld 1,8, *herauszuziehen* und ihre Lämmer zu weiden, spiele auf den *Auszug* Israels aus Ägypten an (48 f.). Das Kommen des Geliebten, wie es in Hld 2,8 beschrieben wird, erinnere aufgrund sprachlicher Bezüge („Berg“, „Hügel“, „Stimme“, „Kommen“) an das Kommen JHWHs in Jes

40,3-9 (48). Aufgrund solcher sprachlicher und motivischer Bezüge zu anderen Bibelstellen überträgt Sch. die weibliche Stimme auf Israel und die männliche Stimme auf Gott. Die vielen sprachlichen Bezüge zu anderen Texten – insbesondere zu den Propheten, die die Beziehung Gottes zu Israel im Bild der Ehe beschreiben – sprächen dafür, dass das Hohelied von Anfang an die Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel im Blick habe (168). Das Hohelied beschreibe die Liebe zwischen Gott und Mensch nach dem Modell einer menschlichen Liebesbeziehung. Diese Deutung der Gottesliebe habe das Hohelied bereits in den prophetischen Schriften des Alten Testaments vorgefunden. (167 f.)

Sch. gelingt es, die hohe intertextuelle Vernetzung des Hoheliedes innerhalb biblischer Schriften aufzuzeigen. Mit Hilfe der allegorischen Deutung, die sich durch die Betrachtung des Hoheliedes als Teil des Kanons ergibt, gelangt Sch. zu innovativen Erkenntnissen, die das Gottes- und Menschenbild in ein neues Licht setzen: Gott, der im Hohelied mit der männlichen Stimme gleichzusetzen sei, werde vermenschlicht. Umgekehrt werde das Volk Israel (und stellvertretend für Israel die ganze Menschheit) als Partnerin JHWHs gewissermaßen vergöttlicht. Das Hohelied handele von „einer wahrhaft menschlich-göttlichen Begegnung“ (169).

Viele Ausführungen im Kommentar wie beispielsweise die Deutung des Geliebten als Gott sind nachvollziehbar, denn dieser wird im Hohelied durch die in der Bibel für Gott typischen Metaphern „König“ und „Hirte“ vorgestellt (47). Daher liegt eine Assoziation mit Gott aus der Perspektive einer bibelkundigen Leserschaft nicht fern. Sch. zeigt auf, dass es viele Wendungen und Formulierungen im Hohelied gibt, die zu dessen allegorischem Verständnis einladen: Zum Beispiel schwinge in der Anrede des Geliebten als desjenigen, „den meine Seele liebt“, das Gebot der Gottesliebe in Dtn 6,4 mit (47 f.). Der Jubel über den Geliebten in Hld 1,4 „wir wollen jubeln und uns freuen an Dir“ lasse an die Freude über die Rettung JHWHs in Ps 118,24 denken (38 f.).

Durch die Kombination mehrerer Bibelstellen gelingt es Sch. auch, diejenigen Textstellen allegorisch zu erklären, die auf den ersten Blick kein allegorisches Verständnis zuzulassen scheinen: Zum Beispiel deutet Sch. mit Hilfe von Ps 72 und Ps 45 den König Salomo in Hld 3,11 als gottköniglichen Bräutigam (104–109). Durch die Verknüpfung mit Gen 11,27–32 und Gen 27–36 gelingt es Sch., die Brüder der weiblichen Figur als Bild für Babylonier oder Edomiter auszuweisen (45). Vor dem Hintergrund biblischer Texte, die von Jerusalem als Mutter der Kinder Israels sprechen (vgl. Bar 4,5–5,9), interpretiert Sch. sowohl die Mutter der weiblichen als auch die Mutter der männlichen Stimme im Hohelied als Bild für das personifizierte Gottesvolk (150 f.).

Aus einer leserorientierten Perspektive und vor dem Hintergrund des Kanons ist die allegorische Deutung, die der Kommentar vornimmt, in der Regel recht gut nachvollziehbar, auch wenn an einigen Stellen die allegorische Deutung ein hohes Maß an Interpretationsbereitschaft einfordert: Die Deutung Salomos als gottköniglicher Bräutigam und die Deutung seiner Mutter als personifiziertes Gottesvolk zum Beispiel erschließt sich aus der Bibel nur indirekt durch die Kombination mehrerer Bibelstellen. Die Gedankenkette von Salomo über den Friedenskönig (vgl. Ps 72) hin zum gottköniglichen Bräutigam (vgl. Ps 45), der als Messias aus dem Volk Israel hervorgeht (vgl. Jes 7,14), wie sie Sch. in seinem Kommentar vorlegt, ist lang. Das schwächste Glied in dieser Kette ist dabei, dass „Salomo“ in den Kombinationstexten lediglich in der Überschrift von Ps 72 vorkommt. Die Assoziationsreihe „Salomo“ – „Friedenskönig“ – „Messias“ – gottköniglicher Bräutigam“ ist daher nicht zwingend.

An diesem Beispiel wird deutlich: Sch.s These, dass die allegorische Deutung des Hoheliedes, wie sie sich aus dem Zusammenhang des Kanons und aus leserorientierter Perspektive ergibt, von einem Verfasser des Hoheliedes intendiert sei, ist fragwürdig. Der hohe Aufwand, der an einigen Stellen für eine allegorische Deutung betrieben werden muss, spricht vielmehr gerade nicht dafür, dass das Hohelied von Anfang an als Lied konzipiert wurde, das die Liebe zwischen Gott und Israel besingt. Zumindest liegt nicht nahe anzunehmen, dass ein Verfasser ein allegorisches Verständnis für den gesamten Text des Hoheliedes intendiert hat. Hinzu kommt: Es ist überhaupt fraglich, ob die Bezüge, die Sch. zu anderen Bibelstellen aufdeckt, Rückschlüsse auf die Intention eines Verfassers des Hoheliedes zulassen, da sie nicht so markant sind, dass sie eine traditionsgeschichtliche oder gar literarische Abhängigkeit zweifelsfrei beweisen könnten. Des Weiteren: Selbst

wenn die Bezüge so deutlich wären, dass eine Abhängigkeit behauptet werden könnte, dann bliebe immer noch die Frage offen, ob das Hohelied auf die Propheten anspielt oder umgekehrt die Propheten auf das Hohelied (bzw. auf eine Vorform des Hoheliedes). Dazu ist kritisch festzuhalten, dass zwischen der Prophetenliteratur und dem Hohelied eine gewisse Asymmetrie vorliegt: Um im Bild der Ehe die Beziehung Gottes mit Israel verständlich zu machen, braucht die Prophetenliteratur Liebeslieder o. Ä. als Bildspender. Demgegenüber kommt das Hohelied auch ohne prophetische Literatur aus (T. Staubli). Der Text des Hoheliedes selbst gibt keine Veranlassung dazu, anzunehmen, dass das Hohelied – wie Sch. meint – die Prophetenliteratur voraussetze.

Unabhängig davon bleibt festzuhalten: Aus leserorientierter Perspektive und vor dem Hintergrund des Kanons ergeben sich aus dem Hohelied tiefgehende theologische Einsichten. Der Kommentar zeigt eindrücklich auf, dass das Hohelied als Teil der Heiligen Schrift ein hohes Maß an religiösem Sinnpotenzial in sich birgt. M. PEETZ

Oz, AMOS, *Judas*. Roman. Aus dem Hebräischen von *Mirjam Pressler*. Berlin: Suhrkamp 2015. 335 S., ISBN 978–3–518–42479–7.

Der Originaltitel des unter anderem doppelt preisgekrönten Romans (Preis der Leipziger Buchmesse für den Autor und die Übersetzung/Übersetzerin) lautet *Habesorab al pi Jebuda – Evangelium nach Judas*. („Judas-Evangelium“ ist Titel einer gnostischen Schrift aus dem 2. Jhdt., von der 1976 eine koptische Übersetzung entdeckt wurde und nach dramatischen Ereignissen 2006 publiziert werden konnte, mit entsprechenden Übersetzungen, auch ins Deutsche.) Sein Motto bilden drei Verszeilen Nathan Altermans (*Der Verräter*): „Am Rand des Feldes läuft der Verräter / Nicht der Lebende, sondern der Tote / Warf auf ihn den Stein.“ Verrat wurde Oz schon in der Kindheit vorgeworfen, weil er sich mit einem englischen Besatzungssoldaten angefreundet hatte. Erst recht später, seit er als Mitbegründer der Friedensbewegung „Peace Now“ die Zwei-Staaten-Lösung bevorzugt und sich für Kompromisse zwischen Israelis und Palästinensern einsetzt. „Manchmal ist der Verräter auch einfach jemand, der den Mut hat, sich zu verändern – in den Augen derer, die sich nicht verändern wollen, die Angst davor haben, die Veränderung hassen.“

Die Hauptfigur, der 25jährige Schmuel Asch, Atheist wie Oz, studiert in Jerusalem und sitzt an einer Magisterarbeit über „Jesus in den Augen der Juden“, 14). Im Dezember 1959 bricht er sein Studium ab. Die Eltern in Tel Aviv können ihn nicht mehr finanzieren, sein sozialistischer Arbeitskreis zerfällt, und seine Freundin verlässt ihn, um einen Hydrologen („Regensammler“) zu heiraten. Am Ende wird er (wie seinerzeit Oz schon mit 15) der Stadt den Rücken kehren, zur Arbeit in einem Wüstenkibbuz.

Auf eine Anzeige hin nimmt er einen Job in einem wie verwunschen düsteren Haus an: als Betreuer und abendlich-nächtlicher Gesprächspartner eines greisen Intellektuellen: Gerschom Wald. Erst nach und nach tun sich die Rätsel des Hauses auf (über die er sich zu schweigen verpflichtet hat). Walds Sohn Micha (Mathematikprofessor) hat 1948, begeistert vom Zionismus des Vaters, ein Jahr nach der Hochzeit sein Ausmusterungsdokument gefälscht, um am Befreiungskrieg teilzunehmen, und ist brutalst zu Tode gekommen. In seine Witwe Atalja, Herrin des Hauses, eine geheimnisvoll-schöne Mittvierzigerin, nach Veilchen duftend, verliebt Schmuel sich brennend, ungeachtet erster Warnungen (ihrer selbst wie Walds), auch unter Verweis auf seine drei/vier Vorgänger. Ihr Vater Schealtiel Abrabanel, ursprünglich Mitglied der Leitung der Jewish Agency und der Zionistischen Weltorganisation, hatte im Lauf der Jahre immer heftiger gegen Ben Gurion opponiert und für eine Aussöhnung im arabisch-israelischen Konflikt optiert, von seinen Landsleuten als „Verräter“ gebrandmarkt, aus den Gremien gedrängt und zuletzt gänzlich isoliert. Nachdem Michas Ende auch die häuslichen Diskussionen beendet hatte, hatte er im Schweigen der nächsten zwei Jahre zunächst noch für sich gelesen und geschrieben; aber irgendwann hat er restlos alles vernichtet, nicht im Feuer, sondern Fetzen und Schnippel „in der Toilette runtergespült“ (268), immer verlorener, von der Tochter gepflegt bis zu seinem plötzlichen Herztod.

Zunächst hält Atalja Schmuel entschieden auf Distanz, auch bei nächtlichen Ausflügen in die Stadt; aber schließlich gewährt sie ihm doch Erfüllung. Damit aber – inzwischen wird Wald bedrohlich krank und Schmuel umsorgt ihn hingebungsvoll („eine heilende

Vater-Sohn-Geschichte“ steht in einer Rezension), und bei ihm selbst muss eine Fußverletzung ausheilen – geht auch sein Aufenthalt im letzten Haus der Rav-Albas-Gasse (am Hang von Sche’arei Chesed) dem Ende entgegen.

In den langen Abend/Nacht-Gesprächen mit Wald, Hauptpunkt seiner Dienst-Pflichten, geht es um „Gott und die Welt“, immer wieder natürlich um Israel und seine Politik, eigens um den Titel-Geber des Buchs. – „Der Name Yehuda hat in meinem Leben schon immer eine Rolle gespielt. Mein Vater hieß Yehuda Aryeh. Mein Sohn, Daniel Yehuda Aryeh, ist nach ihm benannt. Yehuda ist ein häufiger, alltäglicher Name, er ist positiv konnotiert. Aber wenn du jemanden in anderen Sprachen Judas nennst, kannst du ihm auch ins Gesicht spucken. Im christlichen Sprachgebrauch ist Judas der Inbegriff für Verrat und Demütigung und der Ausbund von Judentum, Falschheit und Unterwürfigkeit. Mich beschäftigte das seit vielen, vielen Jahren – schon lange bevor ich wusste, dass ich ein Buch darüber schreiben würde.“

Zuerst indes geht es natürlich, dem Titel der Magisterarbeit gemäß, um den Mann aus Nazareth. Oz (= Kraft) hat sich diesen Namen als Junge im Kibbuz gegeben; sein Familienname ist Klausner. Seinen Großonkel Joseph Klausner aus Litauen haben vor allem zwei Bücher berühmt gemacht: „Jesus von Nazareth“ und „Von Jesus zu Paulus“ (in „Eine Geschichte von Liebe und Finsternis“ widmet Oz ihm die Kap. 9–11). Judas aber, notiert sich Schmucl (210), übergeht er „mit Stillschweigen“.

Jesus war nach ihm ein frommer Jude (126: „nach heutigen Begriffen so etwas wie ein reformierter Jude. Oder vielleicht kein reformierter, sondern ein fundamentalistischer, nicht im fanatischen Sinn des Worts, sondern im Sinn der Rückkehr zu den Wurzeln“). Darum verwirft Wald jüdische Schmähschriften gegen ihn, die sich „in der Kloake suhlen“ (76), und mehr: „Wenn wir die Welt nur einen Tag lang von allen Religionen und allen Revolutionen befreien könnten – von allen – ohne Ausnahme –, dann würde es weniger Kriege auf der Welt geben“ (77 f.).

Judas’ Name begegnet erstmals (17) in einem Traum Schmucls. Er hat Stalin getroffen und versucht ihm zu erklären, warum die Juden Jesus abgelehnt haben, worauf Stalin ihn Judas nennt. Dann, als er sich erstmals Wald vorstellt: unreligiöser Religionswissenschaftler: „... Jesus, der Nazarener, und Judas Ischariot und die geistige Welt der Priester und Pharisäer, die Jesus ablehnten, und wie der Nazarener ausgerechnet in der Perspektive der Juden sehr schnell vom Verfolgten zum Symbol der Verfolgung und der Unterdrückung wurde ...“ (31). Nach ein paar Tagen hält Wald ihm einen Vortrag über den Judenhass der Christen. „Wir sind alle Judas Ischariot. Auch nach achtzig Generationen“ (48). Dann (57) fragt Schmucl sich, ob man von ihm Forschung erwarte: „Über Jesus? Über Judas Ischariot? Über beide?“ (Unterdes 61: Als Verräter ist auch einer seiner Großväter, der in englischer Uniform für den jüdischen Untergrund spionierte, von israelischen Fanatikern umgebracht worden.)

Hinsichtlich Jesu war Schmucl klar geworden, dass er nichts Neues schreiben können (14; 235 nennt Oz dankbar drei Bücher). Das gilt selbstverständlich auch für Judas (aber hier taucht keine Literatur auf, weder beim Autor noch in den durchmusterten Rezensionen). Über die Stilisierung seiner zum Symbol des Bösen, schon in den Evangelien, siehe: H.-J. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn, Freiburg i. Br. 1987; zuvor: Judas Ischariot, erster Märtyrer, heilsgeschichtliches Drama? (Hg. H. Wagner), Frankfurt am Main 1985. Andererseits wird er zum eigentlichen Opferlamm der Heilsgeschichte erhoben: R. K. Goldschmidt-Jentner, Die Begegnung mit dem Genius, Frankfurt am Main 1954; W. Jens, Der Fall Judas, Stuttgart 1975; Ztschr. Entschluß, Heft 5/1989 (Judas als Heiliger, erster Märtyrer, Lieblingsjünger, als einziger nach Jesu Willen handelnd). Sehr persönlich: W. Teichert, Jeder ist Judas. Der unvermeidliche Verrat, Stuttgart 1990; ausgewogener: B. Dieckmann, Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung, München 1991; ein letzter Sammelband: Judas, wer bist du? (Hg. R. Niemann), Gütersloh 1991.

Judas: der treueste und ergebenste Jünger (129), ja, „der Gründer der christlichen Religion“ (165). Von den Priestern zur Auskundschaftung in den Jesus-Kreis entsandt, wird er zum begeisterten Jünger“ (166). Er glaubt an seine Gottheit, drängt den zögernden Jesus, zum Osterfest nach Jerusalem zu ziehen (167). Die 30 Silberlinge wurden ihm angedichtet, wenn er nicht selbst sie erfunden hat (was sollte der Wohlhabende mit dem

Preis eines durchschnittlichen Sklaven? – 169). Noch „als Jesus unter schrecklichen Qualen am Kreuz mit dem Tod kämpfte, [...] hörte Judas keinen Augenblick auf zu glauben: Gleich, gleich ist es so weit.“ – Als er schließlich verstand, „dass er mit eigenen Händen den Tod des Mannes herbeigeführt hatte, den er so sehr liebte und ehrte, verließ er den Ort und erhängte sich“ (170). Zu Zwi Graetz, Jesus sei der einzige, der im Tod mehr bewirkt habe als im Leben (209), notiert Schmucl „aufgeregt am Rand“ (210): Stimmt nicht. „Auch Judas Iskariot hat im Tod mehr bewirkt als im Leben.“ 211: „Judas war der einzige, der nach dem Tod des Messias nicht weiterleben wollte.“ – In keinem Text „hatte Schmucl auch nur den leisesten Versuch gefunden, Judas zu verteidigen, den Mann, ohne den es keine Kreuzigung und kein Christentum und keine Kirche gegeben hätte [in der Tat, wenn er es war, der Jesus gegen dessen Wunsch und Willen nach Jerusalem gedrängt hat], ohne den der Nazarener vergessen worden wäre, wie Dutzende ländlicher Wundertäter und Prediger aus dem abgelegenen Galiläa.“

Danach geht es in den Gesprächen mit Wald vor allem, und intensiv, um Oz' fiktives „Prósopon“ Abrabanel. Als weitere „Verräter“ tauchen auf (272 f.) de Gaulle, als er Algerien freigegeben wollte, Jeremia, Elischa ben Abuju, Abraham Lincoln, die Hitler-Attentäter, Herzl, sogar Ben Gurion und Schmucl selbst (in den Augen seiner Familie) wie sein Großvater Antek. Schließlich sind wir doch wieder bei Judas und seinem Kuss. Natürlich kein Verrat, weil die Häscher alle Jesus kannten. „Sein Verrat, wenn man es so nennen kann, passierte, als Jesus am Kreuz starb. Das war der Moment, in dem Judas seinen Glauben verlor. Und zusammen mit seinem Glauben auch jeden Lebenswillen“ (274). Kichernd meint Wald (276), hätte Pilatus Judas mit kreuzigen lassen, wäre der heute einer der großen Heiligen (ohne dass dies den christlichen Judenhass verhindert hätte). In Kap. 47 (285 ff.) ist Schmucl, Freitagabend allein in einem leeren Gasthaus, bedient von einer jungen schwangeren Schankmagd, auf einmal bei der Kreuzigung zugegen. Am Rand der Menge steht ein großgewachsener Mann, der das Wunder erwartet (289): „Auf der Stelle. Sofort. Jetzt gleich. Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Reich, das nicht von dieser Welt ist.“ Nach dem Tod des Gekreuzigten macht er sich auf nach Kariot, kehrt in einem Gasthaus ein – und zieht Bilanz: „Ich habe ihn ermordet“ (291); ich habe ihn getötet“ (292). „Ich liebte ihn als Gott. Und eigentlich liebte ich ihn viel mehr, als ich Gott liebte“ (295). Und nun (ebd.): „Der Teller, den die schwangere Schankmagd mit dem pockennarbigem Gesicht vor mich hingestellt hatte, wurde zum Fressen für den Hund. Den Wein ließ ich auf dem Tisch zurück.“

Einige Tage nach diesem Identifikationsereignis (und nach weiteren Erkundungen, auch in der Nachbarschaft, bzgl. Abrabanel's) bricht Schmucl mit dem Egged-Bus nach Beer Scheva auf.

Zum Schluss eine Handvoll Notate für das Lektorat (?): S. 16, Abs. 3, Z. 5 v. u.: einen Joghurt; – S. 52, Z. 4–3 v. u.: wird ein Mann [...] Stada erwähnt, der; – S. 75, Abs. 2, Z. 8–10: „Auch [?] Adam war nicht von einer Frau geboren, und trotzdem betrachtet ihn niemand als göttlich, und Henoch und Elias sind ebenfalls nicht [?] gestorben, ...; – S. 101, Z. 16/15 v. u. Zahnstocher als Segel? – S. 300, Z. 6 v. u. erlösch? J. SPLETT

NOVOTNÝ, VOJTECH, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*. Prag: Karolinum Press 2014. 182 S., ISBN 978-80-246-2519-5.

Die aus dem Tschechischen übersetzte Qualifikationsschrift versteht sich als analytische Darstellung einer besonders in der lateinischen Theologie des hohen Mittelalters lebendigen Debatte, ihrer Herkunfts- und Wirkungsgeschichte sowie ihrer theologischen Implikationen: der Frage, ob, und wenn ja, inwiefern das menschliche Geschöpf als Ersatz für die gefallenen Engel diene. Von M.-D. Chenu (von dem der Verf. den Titel seiner Studie übernimmt) und Y. Congar vor einem halben Jhd. beschrieben und in ihrer Bedeutung für die Geschichte der theologischen Anthropologie gewürdigt, erfreute sie sich in der Forschung bislang nur selten größerer Aufmerksamkeit und wird hier erstmals Gegenstand einer wissenschaftlichen Monographie. Das erste Kap. untersucht die Ursprünge der Lehre vom Menschen als Ersatz für die gefallenen Engel. In einem *Sermo*, im *Enchiridion* sowie in *De civitate Dei* behauptete Augustinus, Gott habe von Ewigkeit her eine vollkommene Zahl von vernünftigen Geschöpfen festgesetzt, die zur Seligkeit gelangen.

Diese Zahl würde wegen des Falls eines Teils der Engel nur erreicht, wenn Menschen die vakant gewordenen Plätze einnähmen. Der Verf. (= N.) schließt sich dem Urteil B. Lohses an, dass dieses augustinische Theologumenon in der Patristik ohne eigentlichen Vorgänger war. Gregor d. Gr. greife besonders in den *Homiliae in evangelia* diese Lehre auf und ergänze sie um die Behauptung, dass die Anzahl der zur Seligkeit gelangenden Menschen gleich der Anzahl der bei Gott verbliebenen Engel sei. Sowohl Augustinus als auch Gregor würden ihre diesbezügliche Lehre als Ergebnis einer allegorischen Auslegung von Bibelstellen präsentieren. Beide hätten ausdrücklich offengelassen, ob, wenn alle gefallenen Engel durch Menschen ersetzt seien, weitere Menschen zur Seligkeit gelangten.

Um des besseren Verständnisses willen sollen ihre Thesen in dieser Rezension symbolisch dargestellt werden. Es seien  $|E_g|$  die Anzahl (die Mächtigkeit der Menge) der gefallenen Engel,  $|M_s|$  die Anzahl der Menschen, welche die Seligkeit erlangen, und  $|E_s|$  die Anzahl der standhaften Engel. Dann lautet die augustinische These:

$$(1) \quad |M_s| = |E_g| \text{ >-< } |M_s| > |E_g|,$$

oder einfach:

$$(1') \quad |M_s| \geq |E_g|.$$

Gregor stimmt zu und ergänzt:

$$(2) \quad |M_s| = |E_s|.$$

Das zweite Kap. behandelt das Fortwirken jener augustinischen Lehre im frühen lateinischen Mittelalter. Erwähnenswert ist in diesem Zeitalter fast ausschließlich Eriugena. Dieser gehe mit Augustinus davon aus, dass jeder einzelne gefallene Engel durch einen Menschen ersetzt wird. Folglich gebe es in der Geschichte des Menschengeschlechts mindestens ebenso viele Menschen, wie es gefallene Engel gebe. Es blieben zwei Möglichkeiten: dass es entweder genauso viele Menschen wie gefallene Engel sind; oder dass die Zahl aller Menschen jene der gefallenen Engel übersteigt.

Es sei  $|M|$  die Anzahl aller Menschen. Nach Eriugena ist also

$$(3) \quad |M| = |E_g| \text{ >-< } |M| > |E_g|.$$

Worauf es Eriugena ankommt, ist, dass in beiden Eventualitäten alle Menschen letztlich gerettet werden. Im ersten Fall – wenn es ebenso viele Menschen gibt wie gefallene Engel – werden, da jeder gefallene Engel durch einen Menschen ersetzt wird, offenbar alle Menschen zur Seligkeit gelangen. Im zweiten Fall – wenn es mehr Menschen gibt als gefallene Engel – müsste es, damit alle Menschen zur Seligkeit gelangen, eine entsprechend größere Zahl seliger Menschen geben als gefallene Engel. Somit komme auch Eriugena zu der These Augustinus:

$$(1) \quad |M_s| = |E_g| \text{ >-< } |M_s| > |E_g|.$$

Im Unterschied zu Augustinus inkludiert er die zweite Alternative dieser Kontravalenz, weil es auch für den Fall, dass es mehr Menschen gibt als gefallene Engel, wahr sein soll, dass alle Menschen letztlich gerettet werden. Das zentrale dritte Kap. ist vier Theologen des späten 11. und 12. Jhdts. gewidmet. Für (a) Anselm von Canterbury nehme die augustinische Lehre vom Menschen als Engelerersatz eine geradezu axiomatische Stellung ein. Gleichwohl versuche er sie zu begründen. Im Dialog *Cur Deus homo* (= CDH) habe er als erster die Frage aufgeworfen, ob der Mensch einzig aus dem Grunde erschaffen wurde, die Engel zu ersetzen, und sie zugleich verneint, da er das menschliche Geschöpf als Selbstzweck begreife, welches auch erschaffen worden wäre, wenn kein Engel gesündigt hätte. Im selben Werk sei er später allerdings wieder zur „traditionellen Position von Augustinus“ (der Lehre vom Menschen als Engelerersatz) „zurückgekehrt“. Noch dezidierter hätten (b) Anselm von Laon und seine Schule die Annahme zurückgewiesen, dass die Menschheit ihre Existenz der Sünde des Teufels verdanke. Zwar würden die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt; aber auch davon abgesehen seien die Menschen nötig, damit das Lob des Schöpfers vollkommen sei. Dem sei, so N., die Vorstellung zu entnehmen, dass der Mensch um seiner selbst willen erschaffen worden ist. Auch (c) Rupert von Deutz lehne (in *De glorificatione Trinitatis*) die Auffassung ab, dass die Erschaffung des Menschen ohne den Engelfall nicht stattgefunden hätte. Er setze ihr eine anthropozentrische und letztlich christozentrische Sicht der Schöpfungs- und Heilsgeschichte entgegen; die Rolle der Engel in diesem Plan trete in den Hintergrund. Wer waren die von Rupert und anderen erwähnten Theologen, welche die Erschaffung des Menschen vom Engelfall abhängig machten? Vielleicht all jene Theologen, mutmaßt der Verf., welche die Ersatzlehre des

Augustinus aufgriffen; oder jene, die in nicht unähnlicher Weise der Sünde des Menschen eine positive Funktion im Heilsgeschehen zuerkennen: Die These, dass Gott ohne den Fall Adams nicht Fleisch geworden wäre, erscheine gewissermaßen als das Gegenstück zu der These, dass Gott ohne den Fall des Teufels den Menschen – und die auf den Menschen hingebundene materielle Welt – nicht geschaffen hätte. (d) Honorius von Autun schließlich lehne die eine wie die andere dieser Thesen ausdrücklich ab: Die Erschaffung des Menschen geschähe, wie es mit Anselm heiße, um des Menschen selbst willen, und die Inkarnation des Wortes hat ihren Grund in der, wie Honorius im Anschluss an Eriugena sage, Bestimmung des Menschen zur Vergöttlichung (*deificatio*). Im vierten Kap. wird der Ausklang der mittelalterlichen Debatte im späten 12. und 13. Jhd. geschildert. Alain de Lille, Hugo von Sankt Viktor und der Autor der *Summa sententiarum* schlossen sich alle der seit Anselm von Laon vorherrschenden Auffassung an, dass die Erschaffung des Menschen nicht vom Missbrauch des freien Willens eines Teils der Engel abgehängt habe. Durch die Aufnahme der Frage in das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, der dieselbe Meinung vertritt, finde diese ihren Weg in die Universitätstheologie des 13. Jhdts., obwohl sie längst aufgehört habe, eine Kontroverse zu sein. Einigkeit herrsche ferner darüber, dass die Menschen in der Tat die gefallenen Engel ersetzen, dass der Engeltersatz also ein Grund für die Erschaffung des Menschen war – wenn auch weder der einzige noch der hauptsächliche. – Die Konklusion fasst die Ergebnisse zusammen. Zugleich wird hier der Horizont nochmals wesentlich erweitert, indem nach einer möglichen Aktualität des bislang nur in seiner historischen Entwicklung dargestellten Theoriestücks gefragt wird. Das Thema des Menschen als Engeltersatz spiele in der Theologie der neueren Zeit so gut wie keine Rolle mehr und werde dort in der Regel nicht länger ernst genommen. Anders verhalte es sich mit der im Hintergrund der hochmittelalterlichen Debatte stehenden Frage nach der Selbstzweckhaftigkeit des menschlichen Geschöpfes. N. verweist auf die Kritik Romano Amerios am vermeintlichen Anthropozentrismus der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils, wo es in Art. 24 heißt, dass der Mensch auf Erden das einzige Geschöpf ist, welches von Gott um seiner selbst willen erschaffen wurde. Für den Verf. liegt dieser Aussage jedoch kein Anthropozentrismus zugrunde, sondern ein in einen christozentrischen und theozentrischen Entwurf eingelassenes personales Prinzip. Der Einspruch sei mithin gegenstandslos.

Trotz ihres auf den ersten Blick ausgefallenen und überlebten Themas, durch dessen Wahl der Autor Mut beweist, war die vorliegende Studie ein echtes Desiderat. Die Zurückweisung der Annahme, dass der Mensch lediglich als Engeltersatz vorgesehen war, das Sich-Durchsetzen der Auffassung, dass Gott den Menschen vielmehr um seiner selbst willen erschuf, markieren nicht unbedeutende Weichenstellungen in der Geschichte des abendländischen Geistes. Der Aufbau des Buches ist klug, der Gang der Untersuchung nachvollziehbar, der Brückenschlag zur zeitgenössischen Diskussion gut gelungen. Die Übersetzung ist ausgezeichnet, und die – nicht immer leicht zugänglichen – Quellen sind genauestens recherchiert (allein die *Summa sententiarum* wird auf S. 112 und S. 121 jeweils unterschiedlichen Autoren zugeschrieben). *Cur homo?* bringt weiteres Licht vor allem in die faszinierende Gründungsphase der lateinischen Theologie des Mittelalters, bei der noch immer vieles im Dunkeln liegt. Und doch leidet das ganze Werk an einer Fehleinschätzung der Position des Anselm von Canterbury innerhalb der erörterten Debatte. Denn Anselm schwankt nicht zwischen verschiedenen Auffassungen. Er lässt vielmehr keinen Zweifel daran, dass der Mensch, wiewohl Ersatz für die gefallenen Engel, nicht reiner Engeltersatz ist und daher auch ohne den Engelfall erschaffen worden wäre; dass die Menschheit auch um ihrer selbst willen erschaffen wurde. Um dies zu zeigen, entwickelt er mehrere Argumente. Das von N. erwähnte – dass eine Schöpfung mit dem Menschen vollkommener sei als ohne ihn – ist nur eine von vier entsprechenden Überlegungen. Deren wegweisende Untersuchung bei D. P. Henry wird von N. leider nicht zur Kenntnis genommen (vgl. D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967, 222–229; siehe auch B. Goebel, *The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg's Anselm*, in: G. Gasper/I. Logan (Hgg.), *Saint Anselm of Canterbury and his Legacy*, Toronto 2012, 299–317, hier 311–317). Eines der Argumente Anselms setzt voraus, dass Mensch und Engel simultan erschaffen wurden. Die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis der Erschaffung der Engel zu der des Menschen spielte in jener Debatte eine entscheidende

Rolle, und man hätte sich vielleicht gewünscht, dass N. (der sie immerhin erwähnt) näher auf sie eingegangen wäre. Von einer „Rückkehr“ Anselms zur traditionellen Position des Augustinus kann schon deswegen nicht die Rede sein, weil Augustinus in der Frage, ob es neben dem Engeltersatz noch weitere Gründe für die Erschaffung des Menschen gab, überhaupt nicht Position bezog. Alle erwähnten Autoren sind sich mit Augustinus einig, dass der Engeltersatz einer der Gründe für die Erschaffung des Menschen war. (Nichts anderes besagt die vom Verf. als „Kronzeugin“ angeführte Stelle aus CDH 1,23). Unter der Annahme einer „vollkommenen Zahl“ von Seligen musste es sogar als notwendig erscheinen, die gefallenen Engel zu ersetzen. Diese Notwendigkeit versucht Anselm ebenso zu beweisen wie die Behauptung des Augustinus, dass für jenen Ersatz nur der Mensch zur Verfügung stehe; denn beides zusammen würde implizieren, dass einige Menschen notwendig von ihren Sünden befreit und gerettet werden, und darin sieht Anselm im Kontext von *Cur deus homo* eine alternative Weise, eine Zwischenkonklusion seines Beweises für die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu sichern. Die Kontroverse drehte sich um die Frage, ob es darüber hinaus noch andere hinreichende Gründe gab; wenn ja, würde sich der Engeltersatz und damit auch der Engelfall als ein hinreichender, jedoch nicht notwendiger Grund für die Erschaffung des Menschen erweisen. Dass Anselm den Menschen nicht als reinen Engeltersatz betrachtete, folgt auch aus seiner These, dass die Anzahl der die Seligkeit erlangenden Menschen größer ist als die Anzahl der gefallenen Engel. In der von Augustinus offen gelassenen Frage

(1)  $|M_s| = |E_g| > < |M_s| > |E_g|$   
entscheidet sich Anselm für die zweite Alternative:

(4)  $|M_s| > |E_g|$ .

Hans Blumenberg hat in mehreren Schriften irrtümlicherweise behauptet, dass sich Anselm für die erste Alternative entschieden habe (vgl. dazu B. Goebel, *The Myth*, 311–317):

(5)  $|M_s| = |E_g|$ ,

eine Aussage, aus der sich nach Anselm ergibt, dass der Mensch ein reiner Engeltersatz ist; doch begehrt der Verf. diesen Fehler nicht. Weil Anselm mit Gregor d. Gr. auch die These von der Gleichzahl der seligen Engel und der zur Seligkeit gelangenden Menschen vertritt:

(2)  $|M_s| = |E_s|$ ,

warnt er in CDH 1,18 vor deren Verwechslung mit einer ähnlichen Annahme, jener der Gleichzahl der gefallenen und der standhaften Engel:

(6)  $|E_g| = |E_s|$ .

Denn aus der Konjunktion von (2) und (6) folgt offensichtlich die erste, von Anselm verworfene Alternative der augustiniischen Kontravalenz (5):

(5)  $|M_s| = |E_g|$ .

Die Verbindung der Annahmen (2) und (6) und infolgedessen die These (5) finden sich in der Tat bei zwei Autoren des ausgehenden 11. bzw. frühen 12. Jhdts., nämlich bei Ralph von Battle und Pseudo-Wilhelm von Champeaux (vgl. B. Goebel, *The Myth*, 315, Anm. 72; ders., *Einleitung*, in: B. Goebel/S. Niskanen/S. Sønnensyn (eds.), *Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie*, Freiburg i. Br., 46 f.). Sie u. a. – und nicht die vom Verf. ins Auge gefassten – sind jene Theologen, die Autoren wie Rupert und Honorius im Blick haben, wenn sie berichten, dass viele die Meinung verträten, Gott hätte den Menschen ohne die Sünde des Teufels nicht erschaffen. Weil N. die Position Anselms von Canterbury nicht angemessen erfasst und diese erstmals in der Schule von Laon Gestalt annehmen sieht, weil er bei Anselm nicht mehr als ein „kurzes Aufleuchten“ („a glimpse“) der von diesem doch vehement und konsistent vertretenen Anthropologie der Selbstzwecklichkeit erkennen kann, wären einige der in seinem Buch beschriebenen Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der Theologie des 11. u. 12. Jhdts. zu revidieren. Insbesondere muss er verkennen, dass Anselm von Canterbury, und nicht dessen Namensvetter aus Laon, unter den Theologen des lateinischen Mittelalters derjenige ist, der die These von der Erschaffung des Menschen um seiner selbst willen nicht nur erstmals formuliert, sondern ihr auch zum Durchbruch verholfen hat.

Die Verdienste der vorliegenden Arbeit sind indes so groß, dass auch diese Kritik nichts an dem überaus positiven Gesamteindruck ändern kann. Warum wird, wie der Verf. zu Recht bemerkt, die auf Augustinus zurückgehende These vom Menschen als Engeltersatz

in der heutigen Theologie nicht mehr aufgegriffen? Es liegt nahe, dass hier Zweifel an der logischen Möglichkeit (und folglich auch an der wirklichen Existenz) von als reinen Geisteswesen konzipierten Engeln ausschlaggebend sind. Vielen Theologen, die das Gespräch mit den Naturwissenschaften suchen oder aber vom Aristotelismus beeinflusst sind, gilt die von jener Vorstellung vorausgesetzte Autonomie des rein Geistigen als problematisch. Aber selbst wenn man wie der Rez. diese Bedenken mit einigen Hauptvertretern der analytischen Religionsphilosophie für nicht unüberwindbar hält, erscheint jene augustinische These als problembehaftet. Um nur eine Schwierigkeit zu nennen: Sie hat zur Voraussetzung, dass die der Vollkommenheit des Schöpfers angemessene vollkommene Zahl vernünftiger Geschöpfe, die den Gottesstaat bevölkern, eine bestimmte natürliche Zahl ist. Aber angesichts jeder beliebigen Zahl  $n$  von Bewohnern des Gottesstaates, so ließe sich einwenden, erscheint es besser und also vollkommener, wenn es deren  $n + 1$  gäbe. B. GOEBEL

BADE, NORMAN / FREUDENBERG, BELE (HGG.), *Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern*. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler 2013. 192 S., ISBN 978-3-89911-217-7.

Als Abschlussdokumentation des Hamburger Forschungsprojekts „The Perception of other Religions in the Early and High Middle Ages“ (2009–2012) beinhaltet das Buch sechs Studien von fünf Historikern und Historikerinnen zur Wahrnehmung „Andersgläubiger“ im europäischen Früh- und Hochmittelalter. Als „Andersgläubige“ gelten Muslime und Juden, „Heiden“ und „Häretiker“. Das Forschungsprojekt war Teil des European Research Council-Projekts (ERC), einer Einrichtung der Europäischen Kommission zur Förderung von Grundlagenforschung. Den zeitlichen Rahmen der sechs Untersuchungen bildet das 10. bis 12. Jhdt.; der regionale Bogen spannt sich von der iberischen Halbinsel bis nach Mittelosteuropa und Byzanz.

Das Hamburger Forschungsprojekt zielte wesentlich darauf ab, zum Teil bereits vorliegende Einzelstudien um einen Vergleich der Wahrnehmungen „Andersgläubiger“ im Mittelalter zu erweitern. Leider entsprechen die einzelnen Beiträge diesem Anliegen nur unvollkommen. Ihre Stärke liegt vielmehr in der sorgfältigen Analyse einzelner Quellen. Am deutlichsten noch gelingt ein die Einzelstudien überwölbender Vergleich der verschiedenen Wahrnehmungsmuster in der Einleitung (7–12). Darin betonen die Herausgeber ihr Anliegen, die Fallstudien „konsequent vorstellungsgeschichtlich“ auszurichten und somit die Frage nach „richtigen“ oder „falschen“ Wahrnehmungen anderer Religionen auszublenken. Als im Forschungsprojekt gemeinsam erarbeitete „Leitfragen“, die einen Vergleich ermöglichen sollen, werden genannt: die Terminologie der mittelalterlichen Autoren, der historische und narrative Kontext ihrer Darstellungen, die Inhalte der Texte, die jeweilige Bewertung von „Andersgläubigen“ sowie das sich in ihren Urteilen spiegelnde Selbstverständnis der Autoren (10). Tatsächlich finden sich diese Aspekte in allen Beiträgen wieder; ein Vergleich zwischen ihnen wird aber vielfach nur angedeutet.

*Norman Bade* untersucht in seinem Beitrag (13–53) das Bild, das die beiden französischen Mönche Ademar von Chabannes († 1034) und Rodulf Glaber († 1047) von den Sarazenen und vom Islam zeichnen. Beide Chronisten reagierten unabhängig voneinander auf die Zerstörung der Jerusalemer Grabeskirche durch den Fatimiden-Kalifen Al-Hakim im Jahr 1009. Gleichwohl wird dieses Ereignis von ihnen nicht in erster Linie dazu benutzt, religiöse Differenzen zwischen Christen und Muslimen zu thematisieren. Bade deutet dies nicht als eine Folge mangelnder Kenntnis vom Islam, sondern als Ausdruck eines im 11. Jhdt. noch kaum erschütterten heilsgeschichtlichen Selbstbewusstseins der Christen (52 f.).

*Claudia Valenzuela* widmet sich in ihrer Studie zwei spanischen Historiographien aus dem nördlichen Asturien, die zwischen dem Ende des 11. und dem Beginn des 12. Jhdts. entstanden sind (55–85). Beide Chroniken bieten einen Einblick in die christlichen Vorstellungen von Muslimen, wie sie in den nordspanischen Grenzgebieten zur Zeit der Reconquista verbreitet waren. Dabei wird ein zwiespältiges Verhältnis der Christen zu den Muslimen deutlich, das zwischen Bewunderung und Abscheu wechselt. Die Wahrnehmungen waren nach Valenzuela oft eher durch ethnische, politische und standesethische Prinzipien bestimmt als durch religiöse Überzeugungen.

*Anna Aurast* rekonstruiert in ihrem Beitrag (87–102) die Vorstellungen, die der Chronist Guibert von Nogent († 1124) und seine christlichen Zeitgenossen von den Juden erkennen lassen. Die Tatsache, dass Guibert persönliche Kontakte zu Juden hatte, hinderte ihn nicht daran, über die Juden höchst abschätzig zu urteilen. Guiberts Plädoyer für die Zwangstaufe von Juden wurde zwar von Zeitgenossen wie Cosmas von Prag oder Frutolf von Michelsberg kritisiert. Beide wiesen freilich nicht – wie etwa Albert von Aachen oder Cosmas von Prag – auf das kirchenrechtliche Verbot der Zwangstaufe hin; sie stellten vielmehr grundsätzlich die Ernsthaftigkeit einer Konversion vom Judentum zum Christentum in Frage.

*Hans-Werner Goetz* widmet sich in seinen beiden Beiträgen den Wahrnehmungen von Heiden und Häretikern im Frühen und Hohen Mittelalter. Mit Blick auf die drei erhaltenen Lebensbeschreibungen Ottos von Bamberg († 1139) werden die Erfolge, aber auch die Widerstände und Rückschläge deutlich, die der Bamberger Bischof auf seinen Missionsreisen nach Pommern hinnehmen musste (109–129). In den Viten zeichnet sich ein weitgehend stereotypes Bild von den heidnischen Pommern ab; so verehren diese ihre Götzen nach Ottos Auffassung unter dem Einfluss des Teufels. Insgesamt fällt Ottos Wahrnehmung der Heiden freilich weniger polemisch aus als das Bild, das sich zeitgenössische Christen von Juden machten. Goetz deutet dies so, dass zum Zeitpunkt der Abfassung der Otto-Viten die Christianisierung der Pommern bereits erfolgreich vorangeschritten war.

Der zweite Beitrag von *Hans-Werner Goetz* (131–152) ist den Streitschriften gewidmet, die Humbert von Silva Candida († 1061) und Gottfried von Vendôme († nach 1102) gegen die Kirche von Byzanz gerichtet hatten. Beide Autoren waren Vertreter der Kirchenreform; als solche erblickten sie in Simonie und Laieninvestitur nicht einfach bloß Verstöße gegen geltendes Kirchenrecht, sondern Häresien. Wer ein kirchliches Amt gegen Bezahlung erwirbt oder vergibt, erhebt sich nämlich nach Gottfried über die göttliche Dreifaltigkeit, indem er über das Wirken des Heiligen Geistes zu bestimmen beansprucht.

Auf der Grundlage eines fiktiven Religionsdialogs des 12. Jhdts. identifiziert *Bele Freudenberg* die sich darin spiegelnden Einstellungen lateinischer Christen zur orthodoxen Kirche (153–189). In dem fiktiven Dialog „Anticimenon“, den Anselm von Havelberg († 1158) auf Geheiß des Papstes verfasst haben will, konfrontiert er seinen byzantinischen Gesprächspartner Niketas von Nikomedien mit den bekannten Vorwürfen lateinischer Theologen gegen die byzantinische Kirche. Diese betreffen sowohl die Theologie als auch die liturgische Praxis der Byzantiner. Flankiert werden diese Vorwürfe von allgemeinen Urteilen über die Griechen; diese bevorzugten in ihrer Leichtgläubigkeit den „Sündenpfuhl“ Konstantinopel gegenüber Rom, dem „Hort der Rechtgläubigkeit“. Zugleich interpretiert Freudenberg die teils durchaus scharfsinnig vorgetragenen Argumente des Niketas als eine Einladung an die lateinischen Theologen, ihre Argumente gegenüber den Griechen wohl zu begründen.

In ihrer Grundausrichtung bestätigen die sechs Beiträge des Bandes bereits vorliegende Untersuchungen: Das Wissen um die jeweils „Andersgläubigen“ im Frühen und Hohen Mittelalter ist nicht als solches bedeutsam; es wird vielmehr im Sinne der Abgrenzung beansprucht. Fehlende Kenntnisse von anderen Überzeugungen werden vielfach durch gängige Stereotypen wettgemacht. In Einzelfällen gibt es ein detailliertes Wissen über die jeweiligen Vorstellungen und die religiöse Praxis der „Andersgläubigen“. Ausnahmslos sind die Christen auch dort, wo sie diesen mit Sympathie begegnen, von der Überlegenheit der eigenen Position überzeugt. Ihre religiöse Überzeugung hinderte Christen freilich selten daran, politische oder militärische Bündnisse einzugehen, wo diese opportun erschienen. Vor allem mit Blick auf Standestugenden wurden gemeinsame Werte wahrgenommen und über religiöse Differenzen hin aus gewürdigt.

Die generelle Perspektive der sechs Studien bietet nur wenige Überraschungen – aber das ist den Autoren und Autorinnen natürlich nicht anzulasten. Einige Merkwürdigkeiten sollen gleichwohl nicht verschwiegen werden. Unverständnis weckt Bades zweifache Übersetzung von „incarnatio“ (gemeint ist die „Fleischwerdung“ des göttlichen Wortes nach Joh 1,14) mit „Wiedergeburt“ (22; vgl. auch Anm. 48). Missverständlich ist auch der Begriff „Leibwerdung Christi“, dessen sich Aurast als Bezeichnung für die Inkarnation des Gottessohnes bedient (87) – „Menschwerdung“ oder auch „Fleischwerdung“ ist üblicher Sprachgebrauch. Von der Orthodoxen Kirche als der „griechischen Religion“ zu sprechen – so Freudenberg –, ist zumindest irreführend: Aus westlicher (lateinischer) Perspektive galten die Byzantiner zwar als Schismatiker und oft auch als Häretiker, nicht

jedoch als Angehörige einer nichtchristlichen Religion. Im Beitrag von Valenzuela fehlen zahlreiche Kommata, die wohl auch nach neuer Rechtschreibung zu setzen wären. Insgesamt freilich zeichnen die Beiträge ein detailreiches Bild der Wahrnehmungen „Andersgläubiger“ im Frühen und Hohen Mittelalter. D. ANSORGE

DIE LITTERAE ANNUAE. Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu aus Altona und Hamburg (1598–1781). Herausgegeben von *Christoph Flucke* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins; Band 123). Erster Halbband: 17. Jahrhundert. Zweiter Halbband: 18. Jahrhundert. Münster: Aschendorff 2015. 1300 S., ISBN 978-3-402-13102-2.

Der Herausgeber der Jahresberichte („litterae annuae“) der *missio Hamburgensis seu Altonaviensis* der Gesellschaft Jesu, der Hamburger Altphilologe *Christoph Flucke*, ist dem Orden familiär, persönlich und beruflich engstens verbunden. Seine Familie stammt aus dem Eichsfeld, in der Frühen Neuzeit eine Exklave des Mainzer Kurfürstentums, wo die Jesuiten bis 1773 in Heiligenstadt ein Kolleg unterhielten. Aus diesem Kolleg wurde am 20. März 1598 Pater Reiner Egnoenus nach Altona entsandt. Das war das Jahr, mit dem die „litterae annuae“ beginnen. In der Geschichte des Heiligenstädter Kollegs traten mehrere Angehörige der Familie Flucke als Mitglieder oder Gönner des Jesuitenordens auf. Nach dem Zweiten Weltkrieg zog der Vater des Herausgebers mit seiner Familie nach Hamburg, und hier beginnt die persönliche Beziehung des Sohnes Christoph zum Orden. Er besuchte ab 1949 die von Jesuiten geführte Sankt-Ansgar-Schule, an die er 1966 nach einem Studium der Klassischen Philologie als Lehrer zurückkehrte. Bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er dort die Fächer Latein und Griechisch sowie Erdkunde. Biographisch bedingtes Interesse und wissenschaftliche Ausbildung schufen eine ideale Voraussetzung für die monumentale zweisprachige Edition der Hamburger Jahresberichte der älteren Gesellschaft Jesu für die Zeit von 1598 bis 1781.

Fluckes Einleitung in die Edition bietet einen knappen Überblick über die Textgeschichte, das Tätigkeitsfeld der Patres und den Kreis der betreuten Gläubigen. Der institutionelle Rahmen, in dem das Wirken der Jesuiten stattfand, war der einer Mission. Nach der ordensinternen Systematik gab es drei Typen von Einzelniederlassungen: *collegia*, *residentiae*, *missiones*. Norddeutschland und der skandinavische Raum galten den Jesuiten als Missionsgebiet. Hamburg war seit der Reformation lutherisch geprägt, der Rat der Stadt unterzeichnete 1577 die Konkordienformel, die letzte Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche. Die Hamburger Ordenseinrichtung befand sich demnach in einer spezifischen Lage. Auf Grund der Schärfe der konfessionellen Gegensätze in der Frühen Neuzeit konnten die Jesuiten nur im Stillen an einer Rekatholisierung arbeiten. Eine Pfarr- oder Kirchengemeinde mit öffentlichem-rechtlichem Status existierte nicht. Es gab aber Institutionen, denen das Recht auf freie Religionsausübung nicht verwehrt werden konnte.

Die Häuser der Botschaften besaßen unter dem Schutz der Diplomatie und des Völkerrechts den Status der Exterritorialität. Namentlich kaiserlich-österreichische, spanische oder französische Gesandte durften eine geistliche Versorgung organisieren. Sie konnten mit ihren Angehörigen und dem Personal Gottesdienste feiern, wenn sie die Öffentlichkeit nicht etwa durch zu laute Gesänge oder Glockengeläut störten. Strittig blieb, ob Dritte zum Besuch dieser exemten Kultstätten zugelassen waren. Das Recht auf eine religiöse Betreuung machte aber an den Toren der Botschaftsresidenzen nicht halt. Die Jesuiten kümmerten sich beispielsweise auch um die einfachen Soldaten und leisteten eine Art Militärseelsorge für die katholischen Soldaten, die in den Heeren lutherischer Landesherren dienten. Der Klientelbereich der Hamburger Mission ging über die städtischen Grenzen hinaus. Zur Seelsorge gehörten ausgedehnte Reisen in Orte von Nachbarterritorien, in denen der katholische Glaube nicht durch die Reformation verdrängt worden war. Die Patres übernahmen ferner die Seelsorge der im schwedischen Herzogtum Bremen-Verden verbliebenen Konventualen. Unter den Adligen in Norddeutschland gab es ferner eine Reihe von Katholiken oder Konvertiten. Vielfach waren sie über den Militärdienst als Offiziere mit Kaiser und Reich in Berührung gekommen und hatten die Konfession gewechselt. Sogar Mitglieder der dänischen Königsfamilie, die Herzöge von Plön-Rethwisch, waren konvertiert.

Neben der Charakteristik der Klientel der Hamburger Mission handelt der Herausgeber von der für jede Edition mit wissenschaftlichem Anspruch obligatorischen Textgeschichte. Die Missionsberichte bilden nur einen kleinen Bestandteil der Ordensüberlieferung. Zu annalistischen Aufzeichnungen waren alle Häuser der Gesellschaft Jesu verpflichtet: neben den Missionen auch die Kollegien und Residenzen. In den Provinzialaten wurden sie gesammelt und redaktionell überarbeitet. Hamburg gehörte zur niederrheinischen Provinz mit Sitz in Köln, deren Archiv nach der Aufhebung des Ordens (1773) in das Historische Archiv der Stadt Köln gelangte. Die dort aufbewahrten handschriftlichen Jahresberichte bilden eine von drei Vorlagen der Edition. Allerdings beginnt die Kölner Überlieferung erst ab den 1680er-Jahren. Eine zweite Vorlage, mit deren Hilfe es dem Herausgeber glückte, die Lücken zu schließen, stammt aus dem Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI). Von Köln waren die Jahresberichte nämlich in das Generalat des Ordens nach Rom gesandt worden. Als dritte Vorlage diente eine 1867 erschienene Druckausgabe der Berichte der Jahre 1636 bis 1781 von Lebrecht Dreves. Woher dessen Materialien stammen, ist unbekannt. Der bestmögliche authentische Text wurde von Flucke kollationiert und bildet die Grundlage für die Übersetzung und den umfangreichen Anmerkungsapparat (in Fußnotenform). Leitlinie für die Übersetzung ist die Wahrung von Textnähe und gute Lesbarkeit. Die Zweisprachigkeit ermöglicht einen leichten Rückgriff auf das Original. Adressat und Träger der Edition ist nicht der Orden, sondern die Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte, in deren Schriftenreihe die „*litterae annuae*“ aufgenommen worden sind. Zweifellos ist die Publikation aber für beide Seiten ein Gewinn.

In den Jahresberichten wurden die wichtigsten Ereignisse möglichst detailliert beschrieben. Die Patres legten über ihr Tun Rechenschaft ab und reflektierten über die Entwicklung ihres Hauses. Sie ließen ihre Belesenheit und humanistische Bildung in die Texte einfließen. Zitate und Anspielungen zu griechischen und lateinischen Klassikern sind neben solchen aus dem Alten und dem Neuen Testament an vielen Stellen zu finden. Die auffällige Psalmsprache leitet sich nach Flucke aus der Praxis des Stundengebetes ab. Um ihrem Zweck als Tischlektüre auch in anderen Häusern der Ordensprovinz zu dienen, mussten Belehrung und Unterhaltung eine Symbiose eingehen. Aufbau und Inhalt der „*litterae annuae*“ folgten einem Schema. Im Falle des Todes eines Missionspaters begannen sie mit einem Nekrolog. Nach einer Gesamtwürdigung des dargestellten Jahres kamen dann im Einzelnen zur Sprache: die Tätigkeiten der Patres, die Seelsorge in Gottesdiensten und bei der Beichte der Gläubigen, ein Bericht über die nach Hamburg und Altona eingewanderten Katholiken, missionarische Reisen, die Betreuung von Soldaten, Gefangenen und zum Tode Verurteilten, von Armen, Handwerksburschen, älteren Menschen, Witwen, Waisen und Hausangestellten. Eine besondere Aufmerksamkeit erfuhren Mönche und Priester, die den geistlichen Stand verlassen, gegen den Zölibat verstoßen hatten und die bekehrt in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden sollten. Konversionen verbuchten die Berichte als besondere Erfolge, vor allem wenn einflussreiche Persönlichkeiten für den Katholizismus gewonnen wurden. Der Erwerb und die Verwaltung von Immobilien, die als Wohnung oder zur Durchführung von Gottesdiensten dienten, die Ausstattung der Bibliothek, die Widmung von Stiftungen für die katholischen Gemeinden und sonstige Vermögensangelegenheiten wurden buchhalterisch registriert. Todesfälle und Begräbnisse bedeutender Gemeindeglieder fanden Erwähnung. Da die Jesuiten ihr Wirken gerne mit Zahlen untermauerten, führten sie Statistiken zu Taufen, Eheschließungen und Gottesdiensten.

Die vorliegende Edition läßt ein zu einer systematischen inhaltlichen Auswertung der Berichte. Für eine weitere Bearbeitung der Quelle bringt der Herausgeber als ihr bester Kenner optimale Voraussetzung mit. Es ist zu hoffen und zu wünschen, dass er sich dieser Aufgabe annimmt. Welchen Fragen kann man nachgehen? Durch die angehängten Register (Personen, Orte, Sachen) sind inhaltliche Erschließungen der verschiedensten Art vorbereitet. Desiderat ist eine kollektivbiographische Analyse der in der Mission wirkenden Patres nach ihrer geographischen und sozialen Herkunft, nach ihrer Ausbildung und dem beruflichen Werdegang, nach ihren Aktivitäten im und für den Orden und dem erreichten Status. Auch wenn noch nicht alle erwähnten Personen identifiziert werden konnten oder können, bietet sich doch ein im Querschnitt und im Längsschnitt plastisches Bild dieser Gemeinschaft.

Nicht von ungefähr werden die „*litterae annuae*“ als Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins herausgegeben. Wer sich mit den beiden Jhdtn. der Frühen Neuzeit befasst, auf die sich die Berichte beziehen, tut gut daran, die vorliegende Edition als Quelle mit heranzuziehen. Er hat die Chance, neue Aspekte oder Detailinformationen zu entdecken, besonders wenn es sich um herausragende Ereignisse der Stadtgeschichte handelt. Von Interesse dürfte insbesondere sein, wie die Führungsgremien und die prominenten Persönlichkeiten der Hansestadt aus der Perspektive einer religiösen Minderheit gesehen werden. Für die Kirchengeschichte selbst ist die Erforschung der realen Existenz und der religiösen Orientierung einer geistig hochstehenden, politisch und kulturell einflussreichen Ordensgemeinschaft unter den Bedingungen eines Lebens in der Diaspora bedeutsam. Nach einer gelungenen Auswertung wird sich erst voll und ganz zeigen, wie groß der Quellenwert der vorliegenden Edition ist. Der Herausgeber selbst plant bereits eine zweite Edition von Berichten zu den Orten Bremen, Friedrichstadt, Glückstadt und Lübeck (vgl. 18). Damit würde er der Wissenschaft einen weiteren Dienst erweisen und hoffentlich analoge Unternehmen anstoßen. P. BURG

WOLF, HUBERT, *Krypta*. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte. München: Beck 2015. 231 S., ISBN 978-3-406-67547-8.

In diesem, wie zu erwarten, flott geschriebenen Bändchen will der bekannte Münsteraner Autor der Kirche der Gegenwart „Alternativen“ aufzeigen bzw. vergessene oder verschüttete „Fundamente freilegen“, ähnlich der Krypta einer Kirche, die im Laufe der Zeit verschüttet oder vermauert wurde, jedoch einmal mit dem Heiligengrab das eigentliche religiöse Zentrum bildete und schließlich wieder freigelegt wurde. Die Palette der zehn Themen ist weit gespannt. Ihr Einstieg bildet entweder eine aktuelle Begebenheit, die ein Problem aufwirft, ein schwer mit der Geschichte vereinbar normativer Text des heutigen Kirchenrechts oder eines dogmatischen Lehrbuchs, oder eine mit dem heutigen kirchlichen Normbewusstsein schwer in Einklang zu bringende frühere Begebenheit – jedenfalls etwas Provokatives.

Das erste Kap. handelt über die Bischofswahl („Der Bischof – Von allen gewählt“, 29–43). Es folgt das Thema der mächtigen Äbtissinnen mit praktisch bischöflicher Vollmacht, die vor allem Beichtjurisdiktion verliehen („Bischöfinnen – Frauen mit Vollmacht“, 45–59), dann das des Domkapitels als „Kontrollorgan und Senat des Bischofs“ (61–74). Der Beitrag „Der Papst – Kollege und nicht gegen Fehler gefeit“ (75–92) stellt dem 1. Vatikanum mit seinen Papstdogmen das Konstanzer Konzil mit „*Haec sancta*“ als Korrektiv und nach wie vor gültiges Modell (wenn auch nicht als dogmatische Definition) gegenüber.

Das folgende Kap. („Die Kardinäle – Gegengewicht zur päpstlichen Macht“, 93–113) beruht am meisten auf eigenen Forschungen. Es setzt ein bei der Williamson-Affäre, damit mit dem Problem einsamer, gerade inner-vatikanisch nicht koordinierter päpstlicher Entscheidungen. Nachdem im Spätmittelalter die „Konsistorien“ der Kardinäle ein kollegiales Gremium gebildet hatten, wurde dieses ja durch die Kurienreform Sixtus' V. ausgeschaltet und auf reine Zeremonialfunktionen beschränkt. Aber es gab, was kaum bekannt ist, im 19. Jhd. wieder ein Gremium, was – zumindest für kirchenpolitische Fragen – praktisch die Funktion eines „Kabinetts“ erfüllte: nämlich die „Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten“. Die entscheidende Wende kam dann unter Pius XI.: Unter ihm wurde das, was dort früher „kollegial“ abgesprochen wurde, in die Privataudienzen mit den Kardinälen verlegt. Wer das Ohr des Papstes hatte, wie zum Beispiel Pacelli, der 1925 verhinderte, dass der Papst die Mitte-Links-Koalition von Zentrum und Sozialdemokratie in Deutschland verurteilte (105 f.), konnte sich durchsetzen, aber eine wirkliche Bündelung und Koordination der in den Vatikan einströmenden Informationsflut geschah nicht.

„Mönche und Nonnen – Höchste Autorität durch radikale Nachfolge“ (115–128): Hier geht es um Sündenvergebung in der Alten und frühmittelalterlichen Kirche nicht durch Amtsvollmacht, sondern durch Märtyrer und Asketen. – Das folgende Kap. („Die Gemeinden – Primat der kleineren Einheit“ (129–144) bleibt hingegen in der Gegenwart beziehungsweise jüngeren Vergangenheit und behandelt von Pius XII. an die Frage der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche. – „Die Laien – keine unmündigen

Schafe“ (145–157) kontrastiert die kirchenrechtliche Norm der „Unterordnung“ der Laien mit der Realität so unterschiedlicher Einrichtungen wie einerseits des mittelalterlichen Eigenkirchenwesens, andererseits des modernen Vereins- und Verbandskatholizismus. – Der Zerstörung des vor allem von konservativer Seite beliebten Klischees „tridentinisch“ im Sinne eines monolithischen Katholizismus dient die Darstellung „Das Konzil von Trient – Pluraler Katholizismus“ (159–176). Besonders bei den Stichworten „Tridentinisches Seminar“, „Tridentinisches Bischofsideal“ und „Tridentinische Messe“ zeigt der Autor, dass das Konzil von Trient offener und pluraler war als seine Engführer vor allem im Ultramontanismus des 19. Jhdts. – Das letzte Kap., motiviert durch den jetzigen Papst, ist schließlich Franz von Assisi und der durch ihn ausgelösten „franziskanischen Bewegung“ gewidmet („Franz von Assisi – Option einer Kirche der Armen“, 177–197).

Man kann dem Autor nur zustimmen, dass der Traditionsstrom der Kirche „nie auf ein enges, unveränderliches Flussbett beschränkt“ war, sondern vielmehr einen ungeheuer vielgestaltigen Strom bildete, der sich jeder Kanalisierung entzieht, ja zu dem auch Seitenarme und Altgewässer gehören (199 f.). Nur in einigen Punkten sind die Sachverhalte etwas vergrößert dargestellt: so die Vorgänge auf dem Konklave von 1378 (80 f.: Unmittelbar „unter dem Druck des Volkes“ und nach Erstürmung des Konklaves wurde Kardinal Tebaldeschi, ein Römer gewählt, dessen Wahl jedoch am folgenden Tage als ungültig annulliert wurde, woraufhin Erzbischof Prignano gewählt wurde) sowie die auf der Synode von Sutri 1046, wo „Kaiser Heinrich III. drei konkurrierende Päpste absetzte“ (97): In Wirklichkeit nötigte er nur den allgemein anerkannten Gregor VI., dessen simonistische Umstände der Papsterhebung bekannt wurden, zum Rücktritt. Wenn der Autor von Sündenvergebung durch Märtyrer in der Alten Kirche spricht (119), dann wäre doch ein ergänzender Hinweis am Platze, dass Cyprian (Briefe 15 und 16) nur Empfehlungen auf Grund gewissenhafter persönlicher Kenntnis akzeptierte; nicht jedoch sollten die Märtyrer „Kommunionbriefe“ schreiben, die schon die Zulassung zur Eucharistie gewährten. Aber die Dinge waren sicher noch im Fluss. Und wenn nach dem Autor der „tridentinische“ Bischof des 19. Jhdts. „kaum mehr als ein päpstlicher Vikar und Befehlsempfänger“ ist (169), so dürfte dies doch wohl auch in Anbetracht von Bischöfen wie Ketteler eine allzu große Simplifizierung sein. Und dass das Konzil von Trient „ein Katalysator für Moderne und Modernisierung in der katholischen Kirche“ (welcher „Moderne“?) darstellte, ja eine „direkte Linie vom Konzil von Trient zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ verläuft (176), scheint nun doch eine ebenso einseitige Vereinnahmung zu sein wie die seitens der Ultramontanen des 19. Jhdts. und der Traditionalisten nach dem 2. Vatikanum. Trient war vielgestaltig, in ihm waren sicher auch die Linien und Tendenzen am Werk, die im 1. Vatikanum und seinem Ultramontanismus kulminierten (man denke nur an die Diskussionen über die Liturgie in der Volkssprache!), aber eben nicht nur.

Wolf will für die Kirche der Gegenwart schreiben, ihr aus der Geschichte Perspektiven und Möglichkeiten aufzeigen, und zwar nicht nur aus den dominierenden Richtungen, die sich durchgesetzt haben, sondern auch, wie er im Schluss aus einem von Seckler entdeckten treffenden Zitat aus dem Talmud ausführt, aus den „Minderheiten“ (206 f.). Der hermeneutisch unbelastete Leser könnte dann freilich leicht den Schluss ziehen: All dies hat es einmal gegeben – also muss es auch heute möglich sein oder ist gar (je nach Vorliebe) nützlich und sinnvoll. Manchmal verleiten Ausführungen und Zungenschlag des Autors zu einer solchen Folgerung; allein, er zieht sie nicht, sondern gibt zu bedenken: „Ob und inwieweit die historisch belegten alternativen Modelle für die gegenwärtig anstehende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern tatsächlich nützlich sind, das zu beurteilen übersteigt die Kompetenz eines Kirchenhistorikers. Hier sind alle theologischen Disziplinen und letztlich die Kirche als Ganze gefragt“ (27). Freilich lassen die folgenden Ausführungen kaum Zweifel übrig, dass er die dargestellten alternativen Modelle, wenn auch nicht immer als eins zu eins übertragbar, doch samt und sonders in irgendeiner Weise für die Kirche heute als „nützlich“ ansieht. Dann aber stellt sich die Frage nach dem Kriterium der Auswahl. Wenn es nicht schlicht eine pragmatische „Brauchbarkeit“ für heute ist, muss es doch ein irgendwoher gespeistes religiös-kirchliches Normbewusstsein sein, das freilich weder einfach von der Gegenwart ausgehen noch einfach das der Vergangenheit übernehmen darf, sondern aus einem kritischen Gegenüber beider unter Berücksichtigung der historischen Gesamtsituationen entspringen muss. Niemand, und auch Wolf nicht, wird die königliche

Kirchenherrschaft zu diesen positiven Modellen rechnen – obwohl sie von den Reformern des Josefinismus oder den Verteidigern der Zivilkonstitution seinerzeit gerne als solche vorgestellt wurde! Hier hat eben das Normbewusstsein, und in diesem Falle sowohl der „Konservativen“ wie der „Progressiven“, einen anscheinend irreversiblen Stand erreicht.

In vielem, ja dem meisten, stimmt der Rez. mit dem Autor überein, insbesondere in der Frage der Bischofswahlen, in der Beurteilung von Konstanz und „Haec sancta“ als Modell und Korrektiv, in der Notwendigkeit eines kollektiven Beratungsgremiums („Kabinetts“) in der Kurie zur Informationskoordinierung. Bei zwei Kapiteln möchte Rez. jedoch erhebliche Bedenken anwenden. Das „Subsidiaritätsprinzip“ auch auf die Kirche anzuwenden (129–144) ist zwar richtig, aber als Lösung nicht hilfreich, solange die Auffassungen, was eine Problemlösung ist, auseinander gehen. Wohl auch die meisten Ultramontanen des 19. Jhdts. hätten zugestimmt, dass man die unteren kirchlichen Einheiten handeln lassen solle, sofern sie imstande wären, die Probleme (natürlich im „ultramontanen“ Sinne) zu lösen. Und die Verfechter des Ausstiegs aus der Schwangerschaftskonfliktberatung gingen gerade davon aus, dass die deutsche Kirche beziehungsweise Bischofskonferenz nicht imstande sei, die Frage sachgerecht zu lösen, etwa weil sie zu sehr von der öffentlichen Meinung abhängig sei. Dies gilt erst recht dann, wenn Fragen der Lehre zumindest mit involviert sind. Wo sich überregionale „Parteien“ gegenüberstehen und nicht wie im Staat die Kompetenzen so klar getrennt sind, dass es keine Appellationen geben kann, ist das „Subsidiaritätsprinzip“ als rein formales Prinzip keine Lösung. Denn jede Minderheit, ob „konservativ“ oder „progressiv“, wird an die Zentrale appellieren, sofern sie sich dort mehr Berücksichtigung ihrer Anliegen erhofft. – Bei der Darstellung der franziskanischen Bewegung folgt Wolf im Wesentlichen der Deutung, die von Sabatier, dann von Fink (1981) und Feld (1994) vorgezeichnet wurde, den Spiritualen nahesteht und in der von der päpstlichen Kurie vertretenen Richtung einen Verrat am franziskanischen Ideal sieht. Hier würde man wünschen, dass zum Beispiel Ulrich Horst (Evangelische Armut und päpstliches Lehramt, 1996) mit berücksichtigt oder zumindest als alternative Deutung diskutiert würde. Dass die päpstliche Kurie alles tat, um das rigorose Armutsideal von Franz von Assisi abzuschwächen (wenn man will: zu „verwässern“), steht ja außer Zweifel. Aber es spricht doch viel dafür, dass sie es nicht wegen der institutionssprengenden und potenziell kirchenkritischen Kraft dieses Ideals tat (oder höchstens in einer späteren Phase, nach der Verbindung der Spiritualenbewegung mit den Ideen Joachims von Fiore), sondern weil sie einen effizienten Seelsorgsorden wollte und sie einen Franziskanerorden, der sich diesen Veränderungen verweigerte, nicht als „gefährlich“, sondern als ineffizient und wirkungslos ansah. Und wenn sich Wolf gegen die Aufteilung in „gute“ und „böse“ Armutsbewegung (auf der einen Seite Franz von Assisi und die anderen „kirchlichen“ Orden, auf der anderen die Katharer und Waldenser) wendet (182 f.): Welche „klassische“ Kirchengeschichtsschreibung meint er hier? Ist nicht Grundmann in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung längst rezipiert?

Nach dem 1. Vatikanum versuchten die Kirchenhistoriker alles, „um aus dem Wetterwinkel des römischen Lehramtes herauszukommen, was ihnen auch weitgehend gelang“ (204) – aber um den Preis theologischer Bedeutungslosigkeit. Hier weist Wolf zu Recht auf die kirchlich-theologische Verantwortung der Kirchengeschichte hin. Es ist gut, wenn das vorliegende Buch die Diskussion darüber anstößt. Sie kann freilich nicht auf dem hermeneutischen Stand der Zeit Döllingers stehenbleiben, sondern müsste methodisch vertieft werden.

KL. SCHATZ SJ

### 3. Systematische Theologie

DANZ, CHRISTIAN / MURRMANN-KAHL, MICHAEL (HGG.), *Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit*. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne; 7). Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 260 S., ISBN 978–3–16–152457–8.

Das vorliegende Werk dokumentiert die Vorträge, die auf einem Forschungssymposium im März 2013 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Wien, zum Thema „Der Geist des Christentums und sein Schicksal (G. W. F. Hegel) – Perspektiven der Pneumatologie

im 21. Jahrhundert“ gehalten wurden. Von diesem „Sitz im Leben“ her hat die Veröffentlichung schon a priori teil an „Größe und Elend“ dieses *genus litterarium*. „Größe“: Durch die Addition vieler Beiträge kann man mit einer gewissen Leichtigkeit nicht nur eine „tour d’horizon“ unternehmen; es lassen sich auch viele unterschiedliche Aspekte und Variationen zusammentragen und zur Diskussion stellen. „Elend“: Das gemeinsame Thema wird in den verschiedenen Beiträgen sowohl was Quantität und Qualität wie auch, was Zentralität und Randständigkeit angeht, in höchst unterschiedlicher Weise behandelt, sodass Zusammenhänge bisweilen nur schwer oder gar nicht erkennbar werden und deswegen eine Besprechung auch nicht das Ganze, sondern nur einige Details herausstellen kann. In diesem Sinne zwei Gesichtspunkte:

(1) Einer Reihe von Beiträgen ist gemeinsam, dass sie den Übergang von einer „traditionellen“ zu einer „modernen“ Pneumatologie behandeln, sei es in historischer Betrachtung (so die Beiträge von *F. Wittekind*, *Theologiegeschichtliche Überlegungen zur Pneumatologie*, 13–67 und *J. Lauster*, *Geist und Buchstabe*, 131–142) oder in systematischen Analyse (*N. Slencka*, *Die klassische Pneumatologie im Gespräch*, 109–129 und *Chr. Danz*, *Protestantismus als Religion für „freie Geister“*. Überlegungen zur Pneumatologie als Reflexionsort eines endlichen Freiheitsbewusstseins, 145–159). Hatte die Pneumatologie ursprünglich eine soteriologische Funktion, die sich (unter der Voraussetzung einer immanenten Trinitätslehre) um die individuelle Aneignung des Christusgeschehens im Innern des Gläubigen bewegte, so ändert sich mit dem Beginn der Neuzeit die Perspektive: Unter Hintanstellung oder gar Leugnung eines innertrinitarischen Geschehens wird der Geist und sein Wirken „zu einer Beschreibungsinstanz der geschichtlich-personalen Weise von Glaubensvollzügen“ (39), zur „Selbstbeschreibungsinstant der religiösen (in diesem Fall: christlichen) Sprache im Gegensatz zu anderen Deutungssprachen der Welt“ (67), zu einem religiös-traditionellen Bild „zum Zwecke der Darstellung des eigenen Glaubens“ (40). Diese Perspektive zielt also darauf ab, den Geist „in den Vollzügen des menschlichen Bewusstseins wirksam zu denken“ (139) und ihn – etwa im Deutschen Idealismus – mit dem zu vermitteln, was außer- und vorchristlich als Geist gilt sowie ihn – etwa bei P. Tillich – auf den umfassenden „Prozess des Lebens, in dem das individuelle und kirchliche Leben in dem Kontext der Natur-, Kultur- und Religionsgeschichte verortet ist“ (119) zu beziehen. Damit wird der Geist auch zum Prinzip einer umfassenden theologischen Hermeneutik, die herausstellt, dass und wie sich der Geist „in einer Vielzahl der Kulturphänomene wie Kunst, Architektur, Musik und Literatur als präsent erfahren lässt“ (140). Eine geistbestimmte Hermeneutik wird so letztlich zu einer „Kulturgeschichte des Christentums“ (ebd). Verbunden damit geschieht ein Weiteres: Während die traditionelle Pneumatologie als Wirkungsstätte des Geistes das Individuum im Blick hatte, wird in der Neuzeit der Geist besonders auf die menschliche Freiheit bezogen, insofern sie sich im Spannungsfeld von Individualität und Sozialität, von Aktualität und Institutionalität verwirklicht. Damit öffnet sich die Pneumatologie wie von selbst der soziaethischen Dimension, das heißt der Realisierung von Freiheit in Kirche und Gesellschaft. Diese Thematik ist gleichfalls Gegenstand einiger Vorträge des Symposions. Zusammengefasst: Dieser erste „rote Faden“, der sich durch eine Reihe von Beiträgen zieht, nämlich die Entwicklung, ja der Umbruch von einer „traditionellen“ zu einer „modernen“ Pneumatologie, entfaltet viele Materialien und Gesichtspunkte, reißt manche interessante Perspektiven auf und bietet unterschiedlichste Anregungen für weitere Arbeit.

(2) Obwohl der Band auch den Beitrag eines katholischen Theologen enthält (*E. Dirschler*, *Wen repräsentiert der Amtsträger? Das Wirken des Hl. Geistes und die Präsenz des Wortes Gottes im kirchlichen Amt*, 197–212), bewegt er sich fast ausschließlich im Horizont evangelischer Theologie. Das hat zwar den Vorteil, dass man gerade als katholischer Theologe vieles daraus lernen kann, besonders in Bezug auf die evangelische Geschichte der Pneumatologie zwischen Luther und Tillich, doch kann man in einem so engen konfessionalistischen Rahmen noch sinnvoll und ohne Verarmung Theologie treiben? Die katholischen Protagonisten der gegenwärtigen Pneumatologie kommen praktisch nicht zu Wort: H. U. v. Balthasar wird nur einmal (im katholischen Beitrag) ganz kurz erwähnt, H. Mühlen ebenso kurz einmal im Zusammenhang mit der weltweiten charismatischen Bewegung, Y. Congar kommt überhaupt nicht vor. Auch die vorreformatorische Tradition und ihre Bedeutung für heute fehlt, außer dass Augustinus (übrigens nach Migne

zitiert!) und die Kappadozier kurz gestreift werden. Dabei hätten sich zum Beispiel der Entwurf Richards von Sankt Viktor und dessen Neuinterpretationen für den Beitrag von *M. Murrmann-Kahl* (Der ungeliebte Dritte im Bund?, 85–108) dringend nahegelegt. Zur orthodoxen Pneumatologie gibt es zwei/drei sehr pauschale Erwähnungen; über deren neuzeitliche Fassung etwa bei Vl. Lossky und J. D. Zizioulas, erfährt man jedoch rein gar nichts. Hier hätte es sich gelohnt, wenn der eine oder andere Beitrag die Studie von J. Freitag, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*, Würzburg 1995, konsultiert hätte.

Summa: Vor uns liegt ein Sammelband – mit allen Vorzügen und Grenzen eines solchen –, der gewiss zahlreiche Anregungen bietet, zugleich aber auch mancherlei „schwarze Löcher“ aufweist.

G. GRESHAKE

RAHNER, KARL, *Löscht den Geist nicht aus!* Freiburg i. Br.: Herder 2015. 82 S., ISBN 978-3-451-34904-1.

Die Veröffentlichung der „Sämtlichen Werke“ Karl Rahners steht kurz vor dem Abschluss. Sie enthalten in 32 umfangreichen Bänden die Texte, die Rahner im Laufe vieler Jahrzehnte zu Themen der Philosophie und vor allem der Theologie verfasst hat. Unter ihnen gibt es auch Texte, die man am ehesten der Kategorie „Geistliche Theologie“ zuordnen kann. Auch sie wurden in unterschiedlichen Zeiten und aus unterschiedlichen Anlässen veröffentlicht. Albert Raffelt, der bei der Edition der „Sämtlichen Werke“ eine entscheidende Rolle spielt, ist gleichzeitig der Herausgeber einer Reihe von Texten, die schon in den „Sämtlichen Werken“ zu finden sind, nun aber noch einmal separat und in handlicher Form und sicherlich im Blick auf eine breitere Leserschaft erscheinen. Ein solcher Text ist die Rede, die Karl Rahner (= R.) am 1. Juni 1962 in der Großen Aula der Salzburger Universität und im Blick auf den bald bevorstehenden Konzilsbeginn gehalten hat. Er findet sich bereits in Band 21/1 der „Sämtlichen Werke“ (Freiburg i. Br.: Herder 2013, 23–33).

In seiner Rede rief R. seine Zuhörer und tendenziell alle Katholiken auf, dem Wirken des Heiligen Geistes, der immer neues Leben weckt, in ihrem persönlichen Leben und in der Gemeinschaft der Kirche Raum zu geben. Wenn es nicht zu einem Erlahmen des christlichen Lebens kommen soll, gehört das Achten auf das Wehen des Geistes zum Leben der Kirche und der Christen. Es ergänzt und belebt die christlichen Lebensvollzüge, die sich in den Bahnen des amtlich Geregeltten bewegen und ihren Sinn in der verfassten Kirche haben. R. hielt seine Rede wenige Wochen vor dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils und in der Hoffnung, dass seine Entscheidungen und Weisungen dem lebendigen und überraschenden Wirken des Heiligen Geistes Raum ließen – im Leben der einzelnen Christen ebenso wie in den Kirchen und Gemeinden allüberall. Man kann davon ausgehen, dass der Redner seinen Aufruf „Löscht den Geist nicht aus!“ im besorgten Wissen darum vortrug, dass sich am Vorabend des Konzils Kräfte regten und sammelten, die das Amtlich-Institutionelle in der Kirche einseitig zu betonen und verankern beabsichtigten. Das christliche und kirchliche Leben hat sich, wie R. – die Weisung des Paulus aufgreifend – nachdrücklich herausstellte, immer in dem Spannungsfeld zu entfalten, das durch die Pole des Amtlich-Institutionellen und des Lebendig-Charismatischen bestimmt ist. Es gilt auch heute. Und so ist es zu begrüßen, dass die am Vorabend des Konzils gehaltene Rede auch jetzt noch einmal in einer gefälligen Form zugänglich gemacht worden ist.

Die Rede ist von zwei Texten umrahmt. Eine „Hinführung“ stammt von Karl Kardinal Lehmann, ein Nachwort wurde von Albert Raffelt verfasst. Beide sind seit Langem mit der Edition der „Sämtlichen Werke“ R.s befasst und mit seinem Denken durch und durch vertraut. Beide weisen auf die bleibende Aktualität der von R. damals vorgetragenen Überlegungen hin. Und beide erinnern an die damalige Situation, in der sich in der Kirche Kräfte regten und zum Teil auch durchzusetzen begannen, die dogmatische und kanonische Engführungen im Sinn hatten. Und beide ordnen die Salzburger Rede auch in weitere Zusammenhänge des Lebens und des Werkes R.s ein.

Es ist zu begrüßen, dass die in verständlicher Sprache verfasste, geistlich anregende und nach wie vor in ihrem Anliegen aktuelle Rede R.s in dieser gefälligen Ausgabe noch einmal zugänglich gemacht worden ist.

W. LÖSER SJ

KERMANI, NAVID, *Ungläubiges Staunen*. Über das Christentum. München: Beck, 2. Auflage 2015. 302 S., ISBN 978-3-406-68337-4.

Der Verf. (= K.), geboren 1967, ist eine in unserem Land inzwischen bekannte Persönlichkeit. Seine Eltern stammten aus dem Iran. Mit einer schon langen Reihe von Romanen und Essays, die viel Beachtung fanden, ist er seit einigen Jahren in Erscheinung getreten. Er ist in vielfacher Hinsicht ein Brückenbauer: zwischen den Ländern des Nahen Ostens und Europas und zwischen dem Islam und dem Christentum. K. deutet gesellschaftliche Vorgänge, indem er ihre geschichtlichen und religiösen Hintergründe aufdeckt. Er nimmt Stellung zu laufenden Entwicklungen, macht sie durch ihre Einordnung in größere Zusammenhänge verständlich und nimmt in beachtenswerter Weise Stellung zu Gunsten der Kräfte, die sich um den Frieden bemühen. Auf starke Zustimmung stieß die Rede, die er im Mai 2014 im Deutschen Bundestag zur Erinnerung an die Verkündung des deutschen Grundgesetzes vor 65 Jahren gehalten hat. Sein vielseitiges literarisches Werk wird in diesem Jahr – 2015 – durch die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels öffentlich gewürdigt.

Nun hat K. ein weiteres höchst bemerkenswertes Buch vorgelegt. Auch hier geht es um den Bau von Brücken. Der Autor, ein gläubiger Muslim, errichtet sie auf das Christentum hin. Dies tut er in einer ganz persönlichen Weise, indem er den Leser an seinen Erwägungen und Entscheidungen teilhaben lässt. Dadurch, dass sie von einer gründlichen historischen und theologischen Bildung getragen sind, haben sie ein großes Gewicht. K. nimmt das Christentum weniger in seinen protestantischen Ausprägungen in den Blick. Umso intensiver ist er an der katholischen (und der orthodoxen) Kirche in der Mannigfaltigkeit ihrer Lebensformen interessiert. Mit offenen Augen und bereitem Herzen hat er sich für das geöffnet, was in ihr gelebt und dann auch dargestellt wird. Dies bedeutet: Er hat sich nicht nur den theologischen und biographischen und sonstigen Texten, die im Laufe der Zeit in ihrem Bereich entstanden sind, zugewandt, sondern sich auch für ihr ikonographisches Erbe interessiert. Und so ist das entstanden, was dieses Buch auszeichnet: In zunächst deutenden und dann weiterentfaltenden Texten hat der Verf. Bilder großer Künstler, die im Laufe der Jhdte. christliche Themen aufgegriffen haben, zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen genommen. K. staunt darüber und bewundert, dass der christliche Glaube sich immer auch in einer leibhaftig-bildlichen Weise – in der Liturgie wie in der Kunst – hat darstellen lassen. Dies hat seinen Grund darin, dass das Heilige, auf das sich der christliche Glaube bezieht und das der Gläubige in symbolischen Vollzügen entgegennimmt, in Gestalten und Ereignissen der Geschichte hervorgetreten ist. Dass die Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Bilder in den Kirchen protestantischer Prägung weniger Beachtung findet, hält der Verf. für ein Defizit. Zahlreiche Bilder aus verschiedenen Epochen werden in seinem Buch nicht nur genannt, sondern sie sind hier auch anzuschauen. Sie wurden gemalt von Künstlern wie Rembrandt, El Greco, Caravaggio, Botticelli, Bellini, Reni, Stefan Lochner, Albrecht Dürer. Die in diesem Buch ebenfalls wiedergegebenen Reproduktionen von Skulpturen verweisen in der Regel auf die Volkskunst, bei der die herstellenden Künstler nicht mehr bekannt sind. Es ist in allen Fällen bewegend wahrzunehmen, mit welcher Aufmerksamkeit und Offenheit der Verf. die Bilder angeschaut und dann in bisweilen überraschender Weise zu deuten vermocht hat. Dabei zeigt sich zuweilen auch, dass ursprünglich christliche Themen in Wahrheit so dargestellt worden sind, dass sie innerhalb der Grenzen allgemein menschlicher Lebenssituationen angesiedelt bleiben. So kommen sie dem entgegen, was K. von seinen eigenen Lebensoptionen her aufzunehmen und dann auch zu bejahen vermag.

In einigen Texten, die offenkundig für die Darstellung der Anliegen des Verf.s besonders wichtig sind, werden keine aus der Kunstgeschichte stammenden Bilder gedeutet und ausgewertet. Stattdessen geht es um die Erinnerung an einige vorbildliche Personen sowie die Orte und Zeiten, in denen sie gelebt und gewirkt haben. Diese Personen waren Christen, die einerseits ihr Leben entschieden am Evangelium ausgerichtet haben, andererseits und gleichzeitig in furchtloser Weise Menschen anderer Kulturen und Religionen zugewandt waren. Sie waren christliche Brückenbauer, die der Verf. hochschätzt und denen er muslimischerseits zu entsprechen beabsichtigt. Es handelt sich um den vor einigen Jahren entführten, zur Gemeinschaft in dem in Syrien gelegenen Kloster Mar Musa gehörenden italienischen Jesuiten Paolo Dall'Oglio, sodann um den Abt Sava aus

dem orthodoxen, jahrhundertealten, sich im Kosovo befindenden Kloster Visoki Decani, und schließlich um den in der Christenheit hochverehrten, aber auch in der muslimischen Welt beachteten Franz von Assisi. Sie standen und stehen – so der Verf. – für ein Christentum, das sich nach außen nicht abgekapselt hat und dem Gebot der Liebe folgend ganz nahe bei denen war, die der Hilfe bedurften, die Gott suchten und auf ihre Weise fanden.

Der Verf. ist Muslim und bekennt sich immer wieder dazu. Gleichzeitig lässt er deutlich erkennen, dass er sich vorwiegend von den Suren des Korans her versteht, die im Sufismus, also in ihren mystischen Auslegungen, zur Entfaltung gekommen sind. Eine so gemeinte Mystik lebt aus der Wahrnehmung des Göttlichen im Universum und in der eigenen Seele. Sie hat ihre Entsprechungen in der christlichen Mystik. Von daher ist es verständlich, dass K. seinen Dialog mit dem Christentum vor allem dort als gelingend und fruchtbar erlebt hat, wo die muslimischen und die christlichen Mystikkonzepte aufeinander treffen. Weil er Spuren der Mystik im Raum des Christlichen an vielen Stellen ausmachen kann, erlebt er sich dem Christentum gegenüber in der Haltung des Staunens und Bewunderns.

Schon im Titel des Buches deutet sich an, dass dieses Staunen einhergeht mit einer inneren Begrenzung: Der Autor vermag sich zu einem „Ja“ zum christlichen Credo nicht durchzuringen. Er ist und bleibt ein Muslim, und als ein solcher kann und will er das christliche Glaubensbekenntnis nicht annehmen. In unzweideutigen Sätzen distanziert sich K. von dem christlichen Glauben an Gottes dreifaltiges Wesen und Wirken, an die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus von Nazareth, an die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu, an die Auferweckung Jesu von den Toten, an die Gegenwart des aufgeweckten und erhöhten Christus in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, an die Verheißung österlichen Lebens für die Menschen im Jenseits ihrer irdischen Existenz.

So ist und bleibt das Staunen des Verf.s beim offenen und wohlwollenden Blick auf das Christentum ein ungläubiges. Dass dies für ihn nicht das Ende des Interesses an der Welt des christlichen Glaubens und der Kirche in all ihren Entfaltungen bedeutet, ist Thema dieses Buches.

Angesichts der Schlüssigkeit und Gründlichkeit der vom Autor vorgelegten Gedanken sieht sich der christliche Leser, ob er will oder nicht will, in die Situation gedrängt, noch einmal neu über die wesentlichen Gehalte seines Glaubensbekenntnisses nachzudenken und sich zu fragen, wo er selbst steht und wie er seinen Glaubensstandpunkt aufrechterhalten und auch angesichts der Anfragen, wie sie K. vorgetragen hat, begründen kann. Und dann muss er sich fragen, wie er die Gründe für seine Glaubensentscheidung ins Wort fassen kann, um sie dann auch vor dem aufmerksamen, aber auch fordernden Partner, wie er ihn etwa in der Person Navid Kermanis vor Augen hat, darzulegen. Kurz: Das hier vorgestellte Buch ist aller Beachtung wert; denn es ist ein starkes persönliches Zeugnis, das gewichtig ist und ebenso anregt wie herausfordert.

W. LÖSER SJ

#### 4. Praktische Theologie

PALM, JULIA, *Berechtigung und Aktualität des Böckenförde-Diktums*. Eine Überprüfung vor dem Hintergrund der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Möglichkeiten des Staates zur Pflege seiner Voraussetzungen durch Werterziehung in der öffentlichen Schule (Schriften zum Staatskirchenrecht; 60). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2013. 190 S., ISBN 978-3-631-62739-6.

Das vorliegende Buch hat fünf (ganz ungleich lange und verschieden wichtige) Teile, wobei die Hauptarbeit in Teil 2 und Teil 3 geleistet wird. Teil 1 (Einleitung, 17–34) umreißt den Gang der Untersuchung. Teil 2 (Das Gebot der religiösen Neutralität, 35–92) beschreibt, was das Bundesverfassungsgericht und die Autoren unter religiöser Neutralität verstehen. Teil 3 (Die Pflege der sog. Voraussetzungen des Staates, 93–144) geht der Frage nach, ob die Werterziehung in der öffentlichen Schule dem nachkommt, was sich Böckenförde vorgestellt hat. Teil 4 (Fazit zur Berechtigung des „Böckenförde-Diktums“, 145–151) gibt eine Summe dessen, was die Autorin gewollt hat. Teil 5 (Thesen, 153–155) schließlich fasst in 16 Thesen die gesamte Arbeit zusammen.

Teil 1 führt uns in das Thema der Arbeit (es handelt sich um eine Dissertation an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln) ein. Die Autorin beginnt mit dem Böckenförde-Diktum in seiner ganzen Länge und im Kontext, das Böckenförde 1964 erstmals formuliert hat: „So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (17).

Die Säkularisierung, von der Böckenförde ausgeht, hat sich (geschichtlich betrachtet) in den folgenden drei Schritten vollzogen: 1. Auf einer ersten Stufe (im Investurstreit im 11. Jhd.) entlässt die Religion (genauerhin: die Kirche) den weltlichen Herrschaftsbereich aus dem Bereich des Heiligen. 2. Mit der Reformation (und dem Dreißigjährigen Krieg) hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass Religion und Politik getrennt werden müssen, um einen dauerhaften Frieden zu garantieren. 3. Seit der Französischen Revolution von 1789 (mit ihrer Religionsfreiheit) hat der Staat ganz prinzipiell aufgehört, seine Legitimation in der Religion zu suchen. – Das Ergebnis der soeben beschriebenen Säkularisierung war für den Staat der Verlust der Bindungskraft der Religion. Säkularisierung bedeutet also „die Ablösung der politischen Ordnung von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchführung um einer eigenen, weltlich konzipierten Zielsetzung und Legitimation willen“ (19).

Das soeben kurz umrissene Diktum von Böckenförde sieht sich natürlich auch kritischen Stimmen gegenüber. Vor allem möchte Palm (= P) herausfinden, ob das genannte Diktum, das vor nunmehr 50 Jahren zuerst formuliert wurde, durch die soziologischen Veränderungen nicht gleichsam „überrollt“ wurde. Zum einen ist die Bedeutung des Christentums in Deutschland sicher geringer geworden. Zum andern stellt sich aber auch die Frage, ob das genannte Diktum nicht vielleicht auf einer falschen Vorstellung von staatlicher Neutralität beruht. Kommen dem Staat vielleicht doch weitergehende Möglichkeiten einer (gemeinwohlorientierten) Einwirkung auf die ethischen Überzeugungen seiner Bürger zu, als Böckenförde es in seinem Diktum dem Staat zugesteht? Diesen Fragen wird (vor allem) in Teil 2 und Teil 3 des vorliegenden Buches nachgegangen.

Teil 2 (Das Gebot der religiösen Neutralität) behandelt zunächst das Bundesverfassungsgericht und dann die Meinung der verschiedenen Autoren. Das Bundesverfassungsgericht stützt sich vor allem auf die folgenden drei Artikel unserer Verfassung: a) auf die Glaubensfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 GG; b) auf das Verbot der Staatskirche nach Art. 137 Abs. 1 WRV i. V. m. Art. 140 GG; c) auf Art. 3 Abs. 3 und Art. 33 Abs. 3 GG. P. fasst die Bestimmungen dieser drei Artikel folgendermaßen zusammen: „Insgesamt lässt sich [...] festhalten, dass der Gehalt des Gebots der religiös-weltanschaulichen Neutralität aus seiner normativen Basis entwickelt werden muss. Mit dem Bundesverfassungsgericht ergibt sich daraus, dass der religiös-weltanschaulich neutrale Staat weder staatskirchliche Rechtsformen einführen noch bestimmte Bekenntnisse privilegieren bzw. diskriminieren darf. Verboten ist dem Staat jede Identifikation mit einer bestimmten Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft“ (60).

In Abgrenzung zur Ansicht des Bundesverfassungsgerichts werden in der neueren Literatur Auffassungen vertreten, die eine Differenzierung zwischen den verschiedenen Religionen für vereinbar mit dem Gebot der religiös-weltanschaulichen Neutralität erachten. Nach solchen *Hierarchisierungsmodellen* ist dem Staat die Möglichkeit eröffnet, die Religionsgemeinschaften aus verschiedenen Gründen unterschiedlich zu behandeln. So könnte man differenzieren zwischen kulturadäquaten und kulturfremden Religionen im Hinblick auf die Gemeinwohldienlichkeit. Man könnte dann die These aufstellen (vgl. 63), die westliche Rechtskultur könne ohne das Christentum nicht gedacht werden. Dies bedeutet: Das Grundgesetz ist sich seiner geistesgeschichtlichen Grundlagen bewusst und kann gerade aus diesem Grund Freiheit auch für andere Kulturen und Religionen anbieten, was nicht denkbar wäre, wenn das Grundgesetz sich seiner Wurzeln nicht dermaßen sicher wäre.

Diese Bevorzugung einer ganz bestimmten Religion (in unserem Falle: die Bevorzugung des Christentums) hat freilich eine Grenze, die P. folgendermaßen beschreibt: „Daher ist dem religiös-weltanschaulichen Staat eine Förderung von Religionen und Weltanschauungen nicht verboten, wenn hierin keine Identifikation mit den geförderten Glaubensrichtungen oder Weltanschauungen liegt. Ebenso ist dem Staat nach den voranstehenden Ausführungen die Vermittlung von Werten nicht verwehrt, da dem Grundgesetz keine Pflicht zur Indifferenz gegenüber Werten immanent ist“ (92). Ganz unerschwer kann man hier erkennen, dass P. sich mit ihren Ausführungen auf ein Neuland begibt, das auszuloten noch Zeit und Anstrengung verlangt.

Teil 3 der vorliegenden Arbeit (Möglichkeiten der Pflege der „Voraussetzungen“ des Staates unter Berücksichtigung der religiös-weltanschaulichen Neutralität am Beispiel der Werterziehung in der öffentlichen Schule) geht der Frage nach, ob die Werterziehung in der öffentlichen Schule dem nachkommt, was sich Böckenförde vorgestellt hat. Natürlich muss der Staat auch bei der Pflege der Voraussetzungen das Gebot der religiös-weltanschaulichen Neutralität beachten. Dennoch stehen dem Staat verschiedene Möglichkeiten zur Pflege seiner Voraussetzungen (im Sinne von Böckenförde) zur Verfügung. Der Staat kann zunächst eine Förderung von Religionsgemeinschaften betreiben und hierdurch die ethischen Überzeugungen seiner Bürger unterstützen. Ebenso kann der Staat durch finanzielle Förderung das Eigenleben von Lebensordnungen (wie Familien, Vereinen oder Parteien) kräftigen, um das Gemeinschaftsgefüge der Gesellschaft zu stärken. Daneben kann der Staat (durch strikte Integrationspolitik) Anforderungen aufstellen, die Einwanderer erfüllen müssen, um dauerhaft Teil der hiesigen Aufnahmegesellschaft werden zu können. Außerdem kann der Staat den Versuch unternehmen, die Bürger durch die zwangsweise Durchsetzung von Normen zur Einhaltung der Rechtsordnung zu veranlassen. Besonders geeignet als Ort der Pflege der gemeinten Voraussetzungen des Staates erscheint der Unterricht in den öffentlichen Schulen. In diesem Zusammenhang diskutiert P. den Religionsunterricht, das Schulgebet, das Schulkreuz und den Ethikunterricht. Die Autorin fasst ihre Meinung folgendermaßen zusammen: „Der Staat bietet den Schülern [...] im Unterricht in den öffentlichen Schulen lediglich Raum zur Ausübung ihrer grundrechtlich gewährleisteten Freiheiten, darf ihnen aber aufgrund des Gebots der religiös-weltanschaulichen Neutralität nicht vorgeben, wie ihre ethischen Überzeugungen beschaffen sein sollen. Dem Staat ist es also verwehrt, inhaltliche Vorgaben in Bezug auf die Art und Weise der Grundrechtsausübung zu machen. Er kann die ethischen Überzeugungen der Schüler lediglich unterstützen, indem er ihnen den erforderlichen Raum zur Entfaltung auch in der öffentlichen Schule bietet“ (151). Mithin ist Böckenförde zuzustimmen, der davon ausgeht, dass dem (religiös-weltanschaulich neutralen) Staat nur eine schützende Rolle hinsichtlich der ethischen Überzeugungen seiner Bürger zukommt.

In Teil 4 ihrer Arbeit zieht P. eine Summe dessen, was sie in Teil 2 und 3 der Arbeit entwickelt hat. Teil 5 schließlich fasst in 16 Thesen die gesamte Arbeit zusammen. Ein Literaturverzeichnis (157–190) schließt das sehr nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Die Themen, die hier vorgestellt wurden, werden uns sicher noch lange Zeit beschäftigen. – Zum Schluss noch ein kritischer Hinweis: Der Titel des Buches (genauer: die drei Titel) haben mich nicht überzeugen können. Sie sind einfach nicht eingängig. Man hätte es bei dem (groß gedruckten) ersten Titel des Buches bewenden lassen sollen. – Schließlich auch noch diese (hoffentlich nicht kleinliche) Bemerkung: Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht 1965 getagt (so P. auf S. 17 und 22), sondern von 1962 bis 1965. R. SEBOTT SJ

DANGMEI, SOIHIAMLUNG, *Christianity and De-Politicization of Naga Movement*. New Delhi: Akansha Publishing House 2014. X/238 S., ISBN 978–81–8370–384–0.

DEBS., *Religious Politics and Search for Indigeneity: A Study of Donyi-Polo Movement in Northeast India*. New Delhi: Akansha Publishing House 2014. VIII/256 S., ISBN 978–81–8370–382–6.

Der Autor und die Themen der beiden hier zu rezensierenden Bücher sind dem Leser dieser Zeitschrift vermutlich völlig unbekannt. Aus genau diesem Grund empfehle ich sie. Ihr Autor lehrt Politikwissenschaften an der Indira Gandhi Tribal Universität im

Bundesstaat Manipur in Nordostindien. Die Bücher haben zwei Bundesstaaten dieser Region zum Thema: Nagaland und Arunachal Pradesh. Der erste ist der Sitz der ältesten politischen Unabhängigkeitsbewegung in Indien, der zweite der Sitz einer einflussreichen Bewegung für kulturelle und religiöse Identität. Beide Bewegungen stehen in direktem Zusammenhang mit dem Aufkommen des Christentums und seiner seit 150 Jahren erfolgreichen Mission in Nordostindien.

Um beide Bewegungen zu verstehen, muss man die Geschichte der Region ein wenig kennen. Nordostindien mit seinen zahlreichen Sprachen und Ethnien ist das Gebiet der mongolischen Inder. Dieses Gebiet umfasst 265.000 Quadratkilometer bei einer Bevölkerung von ca. 45 Millionen Menschen (das sind 8 % der Fläche und 4 % der Bevölkerung Indiens). Nordostindien, früher Assam genannt, besteht aus acht Bundesstaaten der indischen Union. Die Region gehörte keiner gesamtindischen politischen Ordnung an, bis die Britische Ostindien-Kompanie und später die britische Regierung durch den Anglo-Burmesischen Vertrag von Yandabo am 24. Februar 1826 die Kontrolle übernahmen. Noch heute weiß man in den anderen indischen Bundesstaaten nicht viel über den Nordosten. Die einzige geographische Verbindung besteht über den Bundesstaat Westbengalen. Die Grenze zum indischen Mainland macht nur 1 % der Grenzen Nordostindiens aus; 99 % sind internationale Grenzen (im Norden liegen Bhutan und China, im Osten Myanmar und im Südwesten Bangladesch). Von den 650 Stammesverbänden Indiens leben 200 in Nordostindien. Es sind sowohl Berg- als auch Flachlandstämme. Sie gehören den Mon-Khmer, tibetobirmanischen und siamesisch-chinesischen Gruppen an. 200 Sprachen, die zur tibetobirmanischen und austroasiatischen Familie gehören, werden gesprochen. Im 19. Jhd. kam das Christentum nach Nordostindien, und eine Welle von Massenkonversionen führte dazu, dass viele Stämme das Christentum annahmen. Die drei größten christlichen Gruppen sind die amerikanischen Baptisten, die Presbyterianische Kirche von Wales und die römisch-katholische Kirche. Mehrheitlich sind die Bewohner Nordostindiens jedoch keine Christen, obwohl in einigen Bundesstaaten wie Nagaland, Mizoram und Meghalaya fast die gesamte Bevölkerung christlich geworden ist.

Der Autor steht in beiden Büchern der christlichen Mission kritisch gegenüber und vertritt die These, dass sie, obwohl sie der dynamischste unter den Faktoren gewesen sei, die die sozialen und politischen Institutionen in Nordostindien beeinflusst haben, im Allgemeinen als ein Störfaktor im sozialen und kulturellen Leben der Menschen wahrgenommen werde. Des Weiteren habe sie soziale Spannungen erzeugt, die Idee des Individualismus verbreitet und zu sozio-politischer Instabilität in den Gemeinden geführt. Die in den beiden Büchern aufgeführten Argumente werde ich nachfolgend kurz darlegen.

Im ersten Buch – *Christianity and De-Politicization of Naga Movement* – ist das Hauptargument des Autors, dass das Christentum die für Unabhängigkeit vom restlichen Indien eintretende Naga-Nationalbewegung entpolitisiert habe. Das Buch ist in sieben Kap. unterteilt, einschließlich der Einleitung und des Schlussteils. Das Kapitel über die „Lebenswelt der Nagas“ ist eine kurze, aber hervorragende Einführung zu den Nagas. Heute sind die Nagas auf vier Bundesstaaten der indischen Union und Myanmar verteilt. Der Autor vermittelt einen Einblick in die Struktur ihrer verschiedenen Stämme und ihre sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Einrichtungen. Einige historische einzigartige Einrichtungen der Nagas wie das „Morung“, ein Schlafsaal für Jugendliche, die dort, nach Geschlechtern getrennt, unabhängig von ihren Familien lebten, oder die – buchstäblich zu verstehende – Kopf-Jagd werden beschrieben. Beides gibt es heute nicht mehr. Ein weiterer interessanter Aspekt der Naga-Gesellschaft ist ihre bis heute bestehende vollkommen demokratische Verwaltung der Dörfer durch den Dorfrat.

Kap. 3 beschäftigt sich mit dem Beginn der Kolonialherrschaft und dem Aufkommen des Naga-Nationalismus, der durch Indiens Unabhängigkeit von Großbritannien beschleunigt wurde. Es bietet eine kurze geschichtliche Einordnung des Konflikts mit Indien, der schon 1947 begann und stetig anwuchs bis hin zu einer Bewegung für die Abspaltung von Indien. Die daraus resultierenden ethnischen Konflikte und die damit verbundene massive Militarisierung führten zu großem menschlichem Leid.

Das vierte und das fünfte Kap. befassen sich mit der Christianisierung der Nagas. Geht der erste Kontakt des Christentums mit Nordostindien zurück auf das Jahr 1626, so ist ein im weiteren Verlauf entscheidender Schritt darin zu sehen, dass die baptistische

Missionsgesellschaft Englands 1793 die Serampore-Mission in Westbengalen gründete. Von dort gelangten die baptistischen Missionare nach Nordostindien und später, in den 1870er-Jahren, zu den Nagas – lange vor der katholischen Kirche. Deswegen ist heute die überwiegende Mehrheit der Nagas baptistisch. Die Analyse, der der Autor die Haltung der Missionare gegenüber den indigenen Kulturen unterzieht, fällt zwar kritisch aus; dennoch vergisst er nicht, ihre Leistungen in den Bereichen Bildung, medizinische Versorgung, Entwicklung der Sprachen etc. zu erwähnen (so erstellten die Missionare, indem sie die lateinische Schrift nutzten, für viele Sprachen der Region Alphabete, Grammatiken und Wörterbücher). Letztlich aber war die christliche Missionierung dem Autor zufolge ein Eingriff in die Kultur der Menschen, ungeachtet des Umstands, dass sie die neue Religion später akzeptierten. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich erklären: Verglichen mit ihrer alten religiösen Weltanschauung bot das Christentum mit einem heiligen Text und einer klaren, systematischen Darstellung von Grundüberzeugungen des Glaubens und moralischen Lehren etwas Besseres. Außerdem wurde nach und nach ein Ausmaß an Indigenisierung gestattet, welches nach Auffassung des Autors auch als gemäßiger Synkretismus verstanden werden könnte.

Das sechste und das siebte Kap. bieten die Erklärung der These des Buches: Das Christentum mit seinen zentralen Botschaften von Frieden und weltweiter Gemeinschaft, das den Kern der Naga-Identität ausmacht, trat als ein Agent des Friedens und der Versöhnung auf, der gewissermaßen die Menschen entmutigte, am politischen Geschehen teilzunehmen, womit der Autor den Kampf für die Unabhängigkeit gegenüber Indien meint. Dies zeigt sich in folgender Aussage: „Under the auspices of the leadership of the Naga Churches, the Government of India successfully veiled the nonchalant aspirations of the Nagas for independence beneath the gospel of peace and sowed an indifference towards the Naga revolutionaries in the minds of the people“ (103). Mit dieser Aussage wird praktisch festgestellt, dass die christlichen Kirchen in Nagaland vom indischen Staat und seinen Geheimdiensten als Agenten benutzt wurden, um die Naga-Unabhängigkeitsbewegung zu unterhöheln. Diese These wird im siebten Kapitel weiter ausgebaut. Dort werden die Kirchen so dargestellt, als würden sie auf einen Frieden hinarbeiten, in dem es keine Gerechtigkeit und keine Freiheit gebe und der deswegen zum Scheitern verurteilt sei. Der Autor hat nur wenige freundliche Worte für die Kirchen und ihre Rolle in der gegenwärtigen Naga-Gesellschaft übrig.

Ich nehme an, dass der Autor selbst Christ ist. Wenn er aber die Christen dafür tadelt, dass sie versuchen, Frieden zu stiften und Vergebung in eine konfliktbeladene Gesellschaft zu bringen, irrt er. Ferner ist es historisch falsch, das Christentum als unpolitisch zu brandmarken. Die meisten der modernen politischen Strukturen und Ideen haben ihren Ursprung in einem christlichen Kontext. Ein authentisches Christentum hat keine Probleme mit politischem Engagement und ist kein Agent der Entpolitisierung. Gleichwohl ist die Kritik des Autors an der heutigen Generation von Kirchenführern, die in die aktuellen Konflikte innerhalb der Naga-Gesellschaft tief verstrickt sind, zu begrüßen. Das Buch enthält annähernd 100 Seiten Dokumentationsmaterial über die Naga-Nationalbewegung, eine gute Bibliographie und umfangreiche Anmerkungen. Auch wenn es zu oberflächlich ist, um eine so wesentliche Behauptung wie die vom Autor vertretene zu begründen, und zudem einseitig in seiner Beschreibung der Naga-Unabhängigkeitsbewegung, enthält es manches an nützlichem Material zu deren Geschichte.

Das zweite Buch – *Religious Politics and Search for Indigeneity: A Study of Donyi-Polo Movement in Northeast India* – ist ebenfalls in sieben Kap. unterteilt. Es legt den Fokus nicht auf Politik, sondern auf Religion. Der Schauplatz ist nun ein weiterer nordostindischer Bundesstaat: Arunachal Pradesh an der Grenze zu China. Das Buch beschäftigt sich vorwiegend mit den „Donyi-Polo“, einer Bewegung für die Wiederbelebung indigener Religiosität, die ursprünglich eine Reaktion sowohl auf christliche als auch auf hinduistische Missionsbewegungen in diesem Bundesstaat gewesen ist. Mit der Zeit jedoch geriet diese Bewegung unter den Einfluss des radikalen Hinduismus, der generell gegen die religiösen Minderheiten eingestellt ist und aus diesem Grund Donyi-Polo gegen das Christentum unterstützte. Diese Partnerschaft hatte weitere reichende Konsequenzen, da nun das Christentum und der Hinduismus in Nordostindien gegeneinander ausgespielt

wurden und der Hinduismus die Konversion einer großen Zahl von Angehörigen indigener Stämme zum Christentum in Frage stellte.

Das Buch beginnt mit einer nützlichen Erörterung des Begriffs „indigene Identität“. Anhand von Beispielen aus der ganzen Welt versucht der Autor festzustellen, was heute unter „indigen“ verstanden wird und welche hervorstechenden Charakteristika damit verbunden sind. Das wichtigste Merkmal (!) des Indigenen ist nach seiner eigenen Auffassung die Bedrohung eines Volkes aufgrund des Kontakts mit dominanten Kulturen, mit der Moderne und mit Entwicklungspolitik und ein daraus resultierender Bedarf an Schutz. Den nordostindischen Stämmen wurde deswegen zusammen mit den anderen Stammesgemeinschaften Indiens in der indischen Verfassung besonderer Schutz gewährt, indem sie als „Scheduled Tribes“ eingestuft wurden.

Dann geht der Autor näher auf die Situation in Arunachal Pradesh ein, in dem ungefähr 25 Hauptstämme leben, die sich in 80 oder mehr Untergruppen aufteilen. Er beschreibt das soziale, politische und religiöse Leben der Tanis, einer der größten kulturellen Gruppen dieses Bundesstaats. In dieser Gruppe entstand auch die indigene religiöse Bewegung Donyi-Polo (was übersetzt „Sonne und Mond“ bedeutet). Ihr historischer Ursprung liegt im Dunkeln. Als Gründer gilt Talom Rukbo (1938–2001), der die Vaterfigur, der Leiter und Philosoph der Bewegung war.

Die Kenntnis der geschichtlichen Hintergründe des heutigen Bundesstaates Arunachal Pradesh, die im vierten Kap. vermittelt wird, trägt dazu bei, die Streitigkeiten zwischen China und Indien um dieses Gebiet zu verstehen, die 1962 zum indisch-chinesischen Grenzkrieg führte. Während der britischen Kolonialzeit war Arunachal Pradesh unter dem Namen North-East Frontier Agency bekannt. 1987 wurde es ein Bundesstaat der Indischen Union. Wie in allen anderen Stammesgebieten Nordostindiens suchte das Christentum bereits im 19. Jhd. den Kontakt zu diesen Menschen. Die Christianisierung machte aber nur langsam Fortschritte. Eine der Folgen der christlichen Mission war die Wiederbelebung der indigenen Religion. Dies verhinderte eine Massenkonversion zum Christentum, wie sie sich bei den Nagas oder den Mizos in Nordostindien ereignet hatte. Darüber hinaus entstanden seit 1972 anti-christliche Bewegungen, die 1978 zur Verabschiedung eines Anti-Konversionsgesetzes durch die gesetzgebende Versammlung in Arunachal Pradesh führte. Es war der erste Fall dieser Art in Nordostindien.

Die Verstrickung des Hinduismus mit den indigenen Religionen in Arunachal Pradesh hat dort und in ganz Nordostindien die Atmosphäre des friedlichen Zusammenlebens vergiftet. Es war eine bewusste politische Entscheidung der indischen Regierung, als sie nach dem Krieg mit China den hinduistischen Missionsorden „Ramakrishna-Mission“ nach Arunachal Pradesh einlud. Der Hinduismus mit seiner Fähigkeit, jedes religiöse System in sich aufzunehmen, fand schnell Zuspruch bei indigenen Bewegungen wie Donyi-Polo, und half ihnen, sich gegen christliche Missionare zu behaupten. Der Hinduismus vertrat ferner die These, dass die Stammesangehörigen grundsätzlich Hindu seien. Alle diese Maßnahmen zusammen mit der Brandmarkung des Christentums als ausländische Religion haben den Hindus geholfen, der indigenen Bevölkerung näher zu kommen. Diese Nähe der Donyi-Polo Bewegung zum Hinduismus macht es schwierig, die religiösen Grenzen zwischen beiden aufzuzeigen. Die Ideologie des hinduistischen Nationalismus (Hindutva) ist heute bei den Anhängern dieser Religion fest verwurzelt.

Der Autor des Buches vertritt also folgende These: Die Donyi-Polo Bewegung hatte ihren Ursprung darin, dass die indigenen Völker sich von anderen, dominanten religiösen Kräften – besonders von Christentum und Hinduismus – bedroht fühlten. Später aber passte diese Bewegung sich dem Hinduismus an. Sie wollte eine religiöse und kulturelle Identität formen, die auf indigenen Traditionen basierte. Sie war nicht nur ein Protest gegen eine fremde Religion, sondern auch ein Protest gegen kulturelle Entfremdung durch westliche Bildung und Werte. Dieses Bestreben, die Kultur des eigenen Volkes zu erhalten, führte zu einer aktiven Opposition gegen das Christentum. Der Autor macht aber die richtige Beobachtung, dass keine einzelne Institution oder Religion für den Verlust der kulturellen Stabilität verantwortlich war. Für den Verlust kultureller Werte waren sowohl der Hinduismus, dessen Interesse durch das Anti-Konversionsgesetz im Bundesstaat geschützt war, als auch die christliche Mission und die Verwestlichung im Namen der Modernisierung verantwortlich.

Das Buch enthält ca. 100 Seiten Dokumentationsmaterial, eine Bibliographie und umfangreiche Anmerkungen. Die Informationen über die indigen-religiöse Donyi-Polo sind hilfreich, um diese eher unbekannte religiöse Bewegung zu verstehen. Indes entwickelt sich die Christianisierung von Arunachal Pradesh trotz aller Widerstände stetig weiter. Die Bemühungen ihrer Gegner zeigen bisher wenig Erfolg. Es muss einen Grund dafür geben, dass eine indigene Bewegung, die viel Unterstützung durch einflussreiche Kreise erfährt, das nicht verhindern kann.

Die beiden Bücher haben, wie bereits angedeutet, ihre Grenzen: Sie sind zu oberflächlich geschrieben, um die Thesen, die sie beweisen wollen, überzeugend zu untermauern; ein Teil der Informationen, die sie bieten, ist auch schon in anderen Quellen zugänglich. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die beiden Bände wichtige Auskünfte über eine fast unbekannt Region Indiens geben. I. PADINJAREKUTTU (Übersetzung: C. PEVELING)

MASSENKEIL, GÜNTHER / ZYWIETZ, MICHAEL (HGG.), *Lexikon der Kirchenmusik*. 2 Bände. Regensburg: Laaber 2013. 1429 S., ISBN 978-3-89007-775-8; ISBN 978-3-89007-776-5.

Mit dem vorliegenden zweibändigen „Lexikon der Kirchenmusik“ ergänzen die Herausgeber Günther Massenkeil († 2013) und Michael Zywietz die Reihe „Enzyklopädie der Kirchenmusik“ (hrsg. v. Matthias Schneider) sowie die darin integrierte „Geschichte der Kirchenmusik“ (hrsg. v. Wolfgang Hochstein) um eine weitere Komponente. Wie im Vorwort vermerkt, stellt die Herausgabe einer Enzyklopädie der Kirchenmusik unter den gegebenen Bedingungen zu Beginn des 21. Jhdts. ein Wagnis dar, welches ein gewisses Maß an „Widerständigkeit“ gegenüber den Strömungen der Zeit erforderlich macht, um der Erfassung und Beurteilung geistlicher Musik von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (2013) in vollem Umfang nachzugehen und gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang darf die redaktionelle Hauptverantwortung und bewährte Herausgebereigentätigkeit von *Günther Massenkeil* auf Grund seiner jahrzehntelangen intensiven wissenschaftlichen Forschungsarbeit auf dem Gebiet der Kirchenmusik als Glücksfall bezeichnet werden. Er besorgte nicht nur die endgültige Auswahl der Artikel, sondern legte auch die Umfänge der Lemmata sowie gegebenenfalls umstrittene Schreibweisen zum Beispiel von Komponistennamen (Dufay, du Fay, ...) fest. Neben der federführenden Arbeit des Mitherausgebers *Michael Zywietz* wirkten zahlreiche Musikwissenschaftler aus dem In- und Ausland als Verfasser mit, ein alphabetisches Artikelverzeichnis informiert über alle lexikalischen Eintragungen und gewährt somit einen schnellen Zugriff. Die Auswahl und Recherche der Artikel erfolgte stets nach dem Kriterium der kirchenmusikalischen Relevanz und intendiert die Anregung zu weiterführenden vertiefenden Studien; Literaturhinweise erheben keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, verzichten – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen – auf Nennungen von „Musik in Geschichte und Gegenwart“ (MGG) 2 beziehungsweise „New Grove Dictionary of Music and Musicians“ 2. Angesichts der in der Sache liegenden Beschränkung der Artikel wurde auf eine lexikalische Nomenklatur im Sinne eines gesonderten Personal- und Sachteils verzichtet; auch die systematische Gliederung in Leben und Werk wurde bis auf einige Ausnahmen nicht vorgenommen.

### 1. Orte und Personen

#### 1.1 Orte

Zweifellos stellt die Auswahl und Festlegung der Artikel für ein kirchenmusikalisches Kompendium eine besondere Herausforderung dar, um Personen und Orte mit zentraler Bedeutung für das geistliche Musikschaffen angemessen zu würdigen. So erscheint die vorgenommene Beschränkung auf nur solche Orte, von denen tatsächlich kirchenmusikalische Impulse für die weitere Entwicklung ausgingen, durchaus sinnvoll, was unter anderem dazu führt, dass neben den Metropol-Zentren (Berlin, Florenz, Paris, Rom usw.) auch kleinere Städte (Ortschaften, Klöster, ...) berücksichtigt werden. In einzelnen Fällen freilich werfen Nennungen wie zum Beispiel Durham, York, Ely, Worcester hinsichtlich ihrer Validität Fragen auf, wenn andererseits kirchenmusikalisch bedeutende Städte wie Mailand oder Wien überhaupt nicht mit selbstständigen Abhandlungen bedacht werden. In Anbetracht solch subjektiver Tendenzen und Präferenzen überraschen nicht wenige Einzeldarstellungen des Lexikons indes mit manch neuen beziehungsweise neuesten wis-

senschaftlichen Erkenntnissen. Hervorzuheben wäre der Artikel „Regensburg“, der nicht nur durch eine Fülle von – in einem geschliffenen Schreibstil verfassten – detailreichen und aktuellen Informationen besticht wie im Falle des im 18. Jhd. wirkenden Kantors Christoph Stolzenberg, dessen Kompositionen größtenteils als verschollen gelten. In diesem Zuge vermag der Autor eine bislang zu Unrecht Stolzenberg zugeschriebene Kantaten-Handschrift – wie in MGG 2 oder New Grove Dictionary 2 gemutmaßt – nach neuesten Erkenntnissen dem Eisenacher Kapellmeister Johann Melchior Molter zuzuweisen. Das Literaturverzeichnis mit einer beträchtlichen Auswahl neuerer Literatur bestätigt die wissenschaftliche Akribie in der Vorgehensweise des Autors. Dagegen führt im Art. „Paris“ die Behandlung der kirchenmusikalisch bedeutenden Epoche des Hochmittelalters durch die Dominanz musikalischer Entwicklungsprozesse im Umfeld der Kathedrale Notre-Dame samt ihren beiden Hauptvertretern „Leonin“ und „Perotin“ zu unausgewogenen Einsichten, wenn weitere Pariser Kirchen als geistliche Zentren der Hochblüte der Hymnendichtung und Sequenzkomposition wie zum Beispiel das Augustiner Chorherrenstift St. Victor unberücksichtigt bleiben. Eine entsprechende Positionierung sollte auf Grund der komplexen spirituellen Verflechtungen der geistlichen Zentren untereinander mit weitreichenden Impulsen für die weitere Entwicklung der Kirchenmusik in einer entsprechenden Darstellung nicht ausbleiben. Dass das Paris des 20. Jhdts. andererseits zu einem Weltzentrum der Kirchenmusik aufstieg, lässt sich hingegen an den wenigen sporadischen Informationen über zeitgenössische Personen und Werke (nicht einmal *eine* Spalte!) bestenfalls erahnen. Dürfen hier Namen wie Ch. M. Widor, M. Dupré oder J. Langlais fehlen?

Nicht immer lassen die Eingangsbemerkungen des einen oder anderen Aufsatzes auf seine kirchenmusikalische Relevanz beziehungsweise fachspezifische Intention schließen, wie zum Beispiel „Die Kathedrale von Winchester ist die längste gotische Kathedrale Englands“ (Art. „Winchester“) oder „Die italienische Stadt Florenz ist in der Toskana am Fluss Arno gelegen“ (Art. „Florenz“). Im Übrigen sei auch die Frage erlaubt, ob die kirchenmusikalische Geschichtsschreibung der Stadt Florenz wirklich mit der Komposition des „Libro delle laudi“ von Serafino Roszi (1531–1611) zu Ende gehen sollte, wie es der Artikel suggeriert?

### 1.2 Personen

Redaktionelle Weitsicht und Aktualität des Informationsangebots – insbesondere bzgl. zeitnaher Literaturangaben – dokumentiert unter anderem der nach neuesten Erkenntnissen zu Leben und Werk verfasste Artikel über Johann Sebastian Bach. Hier erweist sich (gegenüber den meisten anderen Beiträgen) die Entkoppelung von Leben und Werk in zwei voneinander unabhängigen Darstellungen als Gewinn hinsichtlich ihrer Transparenz. Unter anderem verweist der Aufsatz auf neuere Forschungsergebnisse historisch-kritischer Studien – wie zum Beispiel die sehr differenzierte Darstellung eines Für und Wider in der Echtheitsfrage der sog. Neumeister-Choräle oder auch die längst überfällige wissenschaftliche Bestätigung der Authentizität einiger früherer Kantaten („Nach dir, Herr, verlangt mich“; „Aus der Tiefen rufe ich, Herr, zu dir“; „Der Herr denket an uns“) –, während im Motettenschaffen die Echtheitsfrage als Sujet heftiger wissenschaftlicher Dispute bislang unbeantwortet bleiben muss. Aufschlussreich in diesem Kontext auch der Hinweis auf moderne Technologien (zum Beispiel Röntgenfluoreszenzanalyse), die es ermöglichen, beispielsweise die apokryphen Anteile C. Ph. E. Bachs im Autograph der h-Moll-Messe herauszufiltern und von J. S. Bachs eigener Handschrift zu unterscheiden, um sie somit der kritisch revidierten Edition der Neuen Bach-Ausgabe (unter Federführung von Uwe Wolf) nutzbar zu machen. In mehrfacher Hinsicht vermag die Aktualität des wissenschaftlichen Vorgehens wie die sprachlich gewandte Entfaltung des Artikels zu überzeugen. In anderen Beiträgen ließen sich mitunter neuere Informationen zur Fachliteratur noch ergänzen, wenn diese von kirchenmusikalischem beziehungsweise wissenschaftlichem Belange sind, wie zum Beispiel im Art. „Hildegard von Bingen“. Hier wäre die nicht unbedeutende Monographie „Die Gesänge der Hildegard von Bingen“ (Hildesheim [u. a.] 2003) von Barbara Stühlmeyer sowie die Neuauflage der Gesänge der Heiligen Hildegard „Lieder – Symphoniae“ (Beuron [u. a.] 2012, hrsg. v. der Abtei Sankt Hildegard) zu nennen. Obwohl die Festlegung einzelner Lemmata selbst als ein Stück Zeitgeschichte verstanden werden kann (hier: kirchenmusikalisch relevanter Personen,

Komponisten und Forscher) und dem steten Wandel des Zeitgeistes unterworfen ist, wiegt die Auslassung einiger bedeutender Komponisten schwer.

Deutsch-österreichische Komponistenpersönlichkeiten wie J. J. Froberger, G. Muffat oder V. Rathgeber sollten in keinem kirchenmusikalischen Nachschlagewerk fehlen. Vergleichen kann der kirchenmusikalisch Interessierte (im europäischen Kontext) Ausschau nach Namen wie L. Boëllmann, A. Guilmant (Mitbegründer der franz. Orgelsymphonie), L. N. Clérambault, J. Fr. Dandrieu, L. Lefébure-Wély, L. Vierne (!) oder D. Zipoli (bedeutendster Komponist der südamerikanischen Jesuiten-Reduktionen). Darf man auch eines Z. Kodály, A. Wilson oder K. Jenkins entbehren? Falls neben der kirchenmusikalischen Relevanz zudem Fragen der musikalischen Qualität des Lebenswerkes im Zuge eines „Castings“ lexikalisch nennenswerter Persönlichkeiten eine Rolle gespielt haben sollten, dann ist die Ignorierung eines H. Rohr oder auch G. Joppich als Kronzeugen des deutschen Liturgiegesangs nach 1945 ein absolutes „no go“, wenn im gleichen Atemzug andererseits Namen wie T. Gabriel, F. Schieri, E. Quack oder Frère R. Schutz mit Recht gewürdigt werden.

## 2. Systematische Nomenklatur

Da sich die Entwicklung und Gestalt von Kirchenliedern allein in ihren Bezügen zu den jeweiligen kirchenpolitischen beziehungsweise spirituellen Tendenzen adäquat darstellen lässt, entschieden sich die Hgg. für eine nach Konfessionen getrennte systematische und historische Behandlung des Lemmas „Kirchenlied“. Insofern werden die beiden Artikel – unabhängig voneinander und auf je eigene Weise – einen nicht unerheblichen Beitrag zu einem ökumenischen Verständnis des Kirchenliedkanons, indem sie sowohl konfessionell eigenständige Entwicklungsstränge wie auch gegenseitige, inhaltliche sowie musikalische Durchdringungen einbeziehen und diese transparent werden lassen. Aktuelle Bezüge solcher Abwägbarkeiten sehen die Autoren etwa in der Konstituierung von ökumenischen Arbeitskreisen („Arbeitsgemeinschaft ökumenischen Liedguts“); sie äußern sich auch ganz pragmatisch im Liedschaffen vieler zeitgenössischer Autoren und Komponisten mit deutlicher Tendenz, die Trennung der beiden Teilkirchen – zumindest im gemeinsamen Liedgut – zu überwinden. Da die Herausgabe des „Lexikons der Kirchenmusik“ zeitgleich mit der Einführung des neuen katholischen Gesangbuchs „Gotteslob“ (2013) erfolgte, ließ es sich auf Grund der redaktionellen Umstände nicht vermeiden, dass der eine oder andere Bezug zu einer Kirchenlied-Nummer bereits hinfällig ist. Ferner ist richtigzustellen, dass Psalmlieder von C. Ulenberg nicht einzig und allein durch den Psalm 117 vertreten sind (hier GL 265), sondern durch eine Vielzahl weiterer bekannter Gesänge des Stammtiels (Text beziehungsweise Melodie), zum Beispiel altes GL: 164, 292, 293, 456, 469, 553, 566, 635. Auch stellt sich in diesem Kontext die Frage nach einer noch immer nicht vereinheitlichten Psalmenzählung. Die unter der Bürde mangelnder Abstimmung leidende Vergleichbarkeit evoziert entsprechend in Einzeldarstellungen fehlende Kompatibilitäten, wenn zum Beispiel im Art. „Psalmvertonungen“ nach der „Vulgata“, hingegen im Art. „Musik in der Bibel“ nach der neuen Zählung verfahren wird. In der Abteilung „Kirchenliedgeschichte des 19. Jahrhunderts“ sollte m. E. eine Erwähnung des Kirchengesangbuches „Cantate“ von H. Bone (1847), von dem entscheidende Impulse für weitere Gesangbücher im deutschen Sprachraum bis in die Gegenwart ausgingen, nicht ausbleiben. Hinsichtlich der angeführten Literaturübersicht wäre evtl. noch das Kompendium „Kirchenlied im Kirchenjahr“ (Tübingen/Basel 2002) als willkommene Fortführung von „Geistliches Wunderhorn“ zu nennen. Die überzeugende Referenz des „Gregorianischen Choral“ (auch unter Berücksichtigung altrömischer beziehungsweise ambrosianischer Konnotationen) sowie des „Byzantinischen Gesanges“ vermittelt ein breites Spektrum einschlägiger Fachartikel und Monographien und ermöglicht somit einen sehr fundierten Überblick über den aktuellen Forschungsstand, wobei neben J. B. Göschls „Einführung in die Interpretation des Gregorianischen Choral“ zum Beispiel Stefan Klöckners „Handbuch Gregorianik“ nicht unberücksichtigt bleiben sollte. Die unter dem Begriff „Germanischer Choraldialekt“ erstmals in einem eigenen Kapitel in lexikalischer Form zusammengetragenen Informationen bzgl. regional bedingter Intervallverschiebungen und melodischer Veränderungen geben präzise den von P. Wagner eingeführten Terminus wieder. Der Artikel räumt erfreulicherweise das Missverständnis aus dem Wege, dass es sich bei dem Phänomen um eine – aus der Mainzer Choralschule

entstandene und auf rheinische Regionen zu verortende – Besonderheit handele, während sich nach neueren Forschungen entsprechende Melodiefassungen (in Abgrenzung zum römischen Repertoire) nachgewiesenermaßen auch in nord- und osteuropäischen Handschriften lokalisieren lassen. Die im Artikel zitierte Begriffsweiterung als „ostfränkischer Choralidialekt“ lässt indes aufmerken. In der Gesamtübersicht des Choralgesanges ist allerdings festzustellen, dass innerhalb des Repertoires der Ordinariums- und Propriumsgesänge, welches sich in je eigenen Artikeln zu betreffenden Stichwörtern niederschlägt, einzig der Gesang des Graduale aus nicht näher genannten Gründen ausgespart bleibt. Unter dem Stichwort „Graduale“ hingegen findet der Leser lediglich die – nicht minder notwendige – Erläuterung des Graduale als Synonym für das Buch des Graduale im Sinne einer Sammlung und Ausgabe von Propriengesängen.

Über die Bedeutung und relevanten Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils (s. Artikel) im Hinblick seiner Auswirkungen auf die Kirchenmusik des 20. und 21. Jhdts. im Rahmen eines Musiklexikons zu referieren, wäre sicherlich ein nicht zu bewältigendes Unterfangen. So beschränkt sich der Verf. zu Recht auf nur einige unentbehrliche Dekrete der Liturgiekonstitution, die – stenotypisch aneinandergesetzt – einzig die Intention haben, den Leser zu weiteren und vertiefenden Studien zu animieren. Bedingt durch die sporadische und eklektizistische Aneinanderreihung entsprechender Zitate und einer daraus resultierenden morphologischen Sprachstruktur kommt es mitunter zu solch leicht irritierenden Wendungen wie „alle Dienste [...] vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst“ oder „Die Aufgabe des Chores, dessen Bedeutung und Gewicht zugenommen haben [...]“. Ein verkürztes Verständnis rufen auch Bemerkungen wie „wird nun keine qualitative Unterscheidung mehr gegenüber Chören mit Frauenstimmen gemacht“ hervor. Hier wäre ein Verzicht auf entsprechende Lemmata von theologisch großen und zentralen Themenkomplexen wie „Trienter Konzil“ oder „II. Vatikanisches Konzil“ im Rahmen eines Kirchenmusiklexikons zu erwägen, um liturgie-musikalische relevante Einzelaspekte wie etwa *participatio actiosa, pars integralis* oder auch „Textbehandlung“ durch eigens dafür vorgesehene Beiträge schärfer zu konturieren und auf diese Weise theologische Desiderate zu vermeiden.

### 3. Fazit

Das Lexikon der Kirchenmusik besticht in erster Linie durch einen klaren Aufbau, knapp konzipierte und kompetente Artikel und eine hohe Aktualität seiner Beiträge. In der Beschränkung und Auswahl der Themen und Lemmata (auch wenn diese gelegentlich Desiderata aufweisen) dient es in erster Linie als kurzgefasste Informationsquelle für interessierte Kirchenmusiker und gebildete Laien, darüber hinaus auch als Basisinformation für wissenschaftliche Vorhaben (Aktualität der Sekundärliteratur). Auf Grund mancher Auslassungen (wie angemerkt) wird dem ambitionierten Leser ein zusätzliches Recherchieren in weiteren Medien (Fachlexika, Datenbanken) nicht erspart bleiben; Inhalt und Nutzen werden vom jeweiligen wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand abhängen. Aus solchen Überlegungen heraus wird dem Lexikon wohl eher ein fester Platz im privaten Wohnzimmer als in der Fachbibliothek zugewiesen sein. Zuweilen lässt der Zeilen- und Seitenumbruch zu wünschen übrig (vgl. Art. „Zacher, Gerd“: Überschrift und Lebensdaten am Seitenende, Fließtext folgende Seite); einige Notenbeispiele sind auf Grund mangelnder Reprinttechnik schlecht wiedergegeben und nur mit Mühe lesbar. Zu danken ist dem Herausgeberstab insbesondere für das uneingeschränkte Selbstverständnis des Zusammenwirkens beider großen Kirchen und die daraus resultierende ökumenische Souveränität.

H. FÖLLER

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

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 Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„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. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herdershop24.de](http://www.herdershop24.de) 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](http://www.theologie-und-philosophie.de). Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: 0761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

THEOLOGIE  
UND *Vierteljahresschrift*  
PHILOSOPHIE

---

*90. Jahrgang · 2015*

*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](http://www.theologie-und-philosophie.de)

# Inhalt des 90. Jahrgangs

## Abhandlungen

BECK, ROMAN, Vertrauen durch Transparenz. Über die Bedeutung des Transparenzregulativs für die Grundlage zwischenmenschlicher Interaktionen	366
BEUTLER SJ, JOHANNES, Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell	1
BREUL, MARTIN, Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus	481
DEIBL, HELMUT JAKOB / PITTL, SEBASTIAN, Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums. Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform	336
GÖCKE, BENEDIKT PAUL, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme	38
HOPING, HELMUT, Sein und Zeichen. Zur karolingischen Eucharistiekontroverse	321
KRAMP CJ, IGNA, Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) als humanistischer Theologe. Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Erasmus von Rotterdam	504
KRASCHL OFM, DOMINIKUS J., Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags	223
SCHNEIDER, RUBEN, Freiheitsanalytik oder Vorgriff auf das unendliche Sein? Die Affinität von Hermann Krings zum transzendentalen Thomismus der Maréchal-Schule	528
SCHÖNDORF SJ, HARALD, Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen	161
SIEBEN SJ, HERMANN-JOSEF, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend: Eigenständige Entwicklung und wechselseitiges Verhältnis	175
STAMMER, DENNIS, Absoluter Realismus. Zur erkenntnismetaphysischen Grundintention des „lebendigen Wissens“ bei Simon L. Frank	203
STOLL, CHRISTIAN, Cultus publicus. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche	19
TETENS, HOLM, Descartes und Chalmers über Dualismus. Ein argumentationstheoretisches Lehrstück	83
VECHTEL SJ, KLAUS, Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche	60

## Beiträge

ARNOLD, CLAUS Eine große Geschichte: Klaus Schatz rekonstruiert Leben und Wirken der deutschen Gesellschaft Jesu (1814–1983)	96
BORMANN, FRANZ-JOSEF, Glücklich sterben? – Eine kritische Auseinandersetzung mit Hans Küngs Thesen zur Sterbehilfe	389
HERZBERG, STEPHAN, Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer gütertheoretischen Neuinterpretation der <i>Nikomachischen Ethik</i>	559
LÖSER SJ, WERNER, Gottes erster Gedanke	247
SIEBEN SJ, HERMANN-JOSEF, The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (= OGHRA). Ein Meilenstein der Forschung und eine Einladung zum Weiterforschen	400
SPLETT, JÖRG, Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung. Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit Chakzampa Thangtong Gyalpo	571

## Buchbesprechungen

105 257 414 581

## Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2015

- Agosta, S. 595  
 Alain de Lille [Alanus ab Insulis] 111  
 Angenendt, A. 455  
 Aslan, E. 478  
 Augustin, R. 468  
 Aurast, A. 616  
  
 Back, G. 313  
 Backus, I. 401  
 Bade, N. 615  
 Bade, N. (Hg.) 615  
 Barnes, C. L. 133  
 Barnes, J. 110  
 Barton, J. 605  
 Bechina, F. 475  
 Beck-Gernsheim, E. 108  
 Behlner, H. 591  
 Behrmann, C. 456  
 Behrmann, C. (Hg.) 456  
 Belobratow, A. W. 120  
 Bendix, R. F. 590  
 Bergunder, M. 310  
 Bertram, G. 587  
 Bieri, P. 264  
 Biersack, M. 459  
 Bishop, J. 426  
 Bley, M. 459  
 Blümer, W. 288  
 Böhr, C. 150  
 Borasio, G. D. 432  
 Borgards, R. 284, 286  
 Borresen, K. E. 402  
 Boulnois, O. 592  
 Bozzaro, C. 108, 588  
 Bozzaro, C. (Hg.) 108  
 Brague, R. 151  
 Brandmüller, W. 476  
 Braungart, W. 120  
 Breazeale, D. 115, 116  
 Breazeale, D. (Hg.) 114  
 Brekelmans, C. (Hg.) 605  
 Broer, D. E. H. de 458  
 Broer, D. E. H. de (Hg.) 457  
 Brunozzi, P. (Hg.) 105  
 Bukovec, P. 595  
 Burnyeat, M. F. 110  
 Byerly, T. R. 426  
  
 Cargal, T. B. 312  
 Carvalho, M. J. de 115  
 Chen, J. 106  
 Clines, D. J. A. 604  
 Coates, D. J. 427  
 Crowe, B. 115  
 Cuozzo, G. 595  
  
 Dangmei, S. 627  
 Danz, C. 622  
 Danz, C. (Hg.) 621  
 Denyer, N. 110  
  
 Dhoub, S. 105  
 Dhoub, S. (Hg.) 105  
 Dimant, D. 290  
 Dirscherl, E. 622  
 Doehorn, J. 290  
 Dougherty, T. 426  
 Dryden, J. 115  
 Dworkin, R. 583  
  
 Eckert, M. 593  
 Eckert, M. (Hg.) 593  
 Egelhaaf-Gaiser, U. 591  
 Eichinger, T. 108  
 Eichinger, T. (Hg.) 108  
 Elliott, M. W. 401  
 Endres, J. 135  
 Engel, H. 447  
 Engelbrecht, J. (Hg.) 457  
 Englert, R. 318  
 Enxing, J. 600  
 Erdő, P. 474  
 Ernst, G. 587  
 Estes, Y. 115  
 Ewerszumrode, F. 305  
 Ewing, A. C. 268  
  
 Farr, A. 116  
 Farrar, C. 110  
 Filippi, E. 112, 594  
 Fischer, N. 119, 120  
 Fischer, N. (Hg.) 119  
 Fishbane, M. 605  
 Fishbane, M. (Hg.) 605  
 Flucke, C. (Hg.) 617  
 Fogarty, G. P. 606  
 Freedberg, D. 457  
 Freudenberg, B. 616  
 Freudenberg, B. (Hg.) 615  
 Fuhrer, T. 291  
  
 Gabriel, M. 419  
 Gaier, M. 136  
 Gaier, M. (Hg.) 135  
 Gan, S. 106  
 García y García, A. (Hg.) 127  
 Gemeinhardt, P. 127, 591  
 Gemeinhardt, P. (Hg.) 127  
 Gerber, C. 292  
 Gerl-Falkovitz, H.-B. 150, 151  
 Geuss, R. 430  
 Gibson, J. A. 427  
 Goebel, B. (Hg.) 268  
 Goetz, H.-W. 616  
 Goh, K.-H. 115  
 Goosen, G. 469  
 Goudriaan, K. 459  
 Graves, S. 427  
 Greshake, G. 464  
 Gresser, G. 127  
 Gresser, G. (Hg.) 127  
 Griffin, M. 110  
  
 Grossmann, A. 605  
 Grund, A. 587  
 Günter, S. 591  
 Guschwa, M. 116  
 Gutjahr, M. (Hg.) 596  
  
 Haag, C. 109  
 Habermas, J. 121  
 Hälbig, K. W. 471  
 Hainthaler, T. 468  
 Hallensleben, B. (Hg.) 297  
 Haran, M. (Hg.) 605  
 Harte, V. 110  
 Harte, V. (Hg.) 109  
 Hascher-Burger, U. 459  
 Hastetter, M. C. 151  
 Haustein, J. (Hg.) 310  
 Heidl, S. 315  
 Heinrich, E. 585, 587  
 Heinrich, E. (Hg.) 585  
 Heitsch, E. 275  
 Herrmann, F. W. von 120  
 Hoffmann, V. 139  
 Hofmann, P. 126, 151  
 Hofmann, P. (Hg.) 124  
 Holztratner, M. M. 156  
 Horstmann, A. 590  
 Hoye, W. J. 309, 593  
 Hudson, H. 427  
 Hübner, D. 603  
  
 Ivaldo, M. 116  
 Izbiccki, T. 127  
 Izbiccki, T. (Hg.) 127  
  
 Jacobi, R.-M. E. 284, 285  
 Jacobi, R.-M. E. (Hg.) 284  
 Janicaud, D. 596  
 Jędraszewski, M. (Hg.) 474  
 Joppke, C. 477  
 Jung, F. 452  
  
 Kaputska, M. 457  
 Karrer, L. 463  
 Kasper, W. 463  
 Katzer, M. 105  
 Keppeler, C. 151, 152  
 Kermani, N. 624  
 Kessler, H. 146  
 Kessler, S. C. 605  
 Khoury, A. T. 463  
 Klapczynski, G. 460  
 Klausnitzer, W. 151  
 Kodalle, K.-M. 262  
 Köhler, J. B. (Hg.) 111  
 König, D. G. 402  
 Köpf, U. 605  
 Kohl, J. 136  
 Kohl, J. (Hg.) 135  
 Kraft, J. 259  
 Kraft, R. A. 605

- Krass, U. 136  
 Kratz, R. G. 590  
 Kratz, R. G. (Hg.) 589  
 Kraut, R. 110  
 Kreide, R. 105  
 Kreyenbroek, P. G. 288, 590  
 Krömer, B. 150  
 Kurzke, H. 298  
 Kvanvig, J. L. (Hg.) 426  
 Kwiatkowski, I. 458  
 Kwiatkowski, I. (Hg.) 457  
 Lambert, D. 400  
 Lane, M. (Hg.) 109  
 Langthaler, R. 439  
 Larson, A. 127, 128  
 Larson, A. (Hg.) 127  
 Lauritzen F. 129  
 Lauritzen, F. (Hg.) 127  
 Lauster, J. 294, 622  
 Lehmann, K. 463  
 Leitenberger, E. 468  
 Leppin, V. 297  
 Leppin, V. (Hg.) 137  
 Liebrechts, P. 402  
 Link, C. 285, 286  
 Lloyd, G. 111  
 Lobner, N. M. 156  
 Löffler, W. 587  
 Lössl, J. 403  
 Long, A. 110  
 Lüdicke, K. 474  
 McCabe, M. M. 110  
 Macor, L. A. 438  
 Madej-Anderson, A. 136  
 Maier, J. 605  
 Maio, G. 109  
 Maio, G. (Hg.) 108  
 Maltese, G. (Hg.) 310  
 Malý, S. 587  
 Mandelbrote, S. 401  
 Mansfeld, J. 110  
 Marko, J. 478  
 Marte, J. (Hg.) 467  
 Martin, W. 115  
 Mason, S. 605  
 Massenkeil, G. (Hg.) 631  
 Mele, A. 106  
 Melloni, A. 128, 130  
 Melloni, A. (Hg.) 127  
 Messner, K. 282  
 Miethke, J. 128, 129  
 Miethke, J. (Hg.) 127  
 Millán, E. 115  
 Minnich, N. H. 130  
 Minnich, N. H. (Hg.) 127  
 Mittermayer, C. 288  
 Moltmann, J. 464  
 Monton, B. 427  
 Müller, A. U. (Hg.) 463  
 Murrmann-Kahl, M. 623  
 Murrmann-Kahl, M. (Hg.) 621  
 Mutschler, H.-D. 414  
 Myszor, J. 476  
 Narvaja, J. L. (Hg.) 132  
 Nesselrath, H.-G. 591  
 Nesselrath, H.-G. (Hg.) 287  
 Neubauer, O. 312  
 Neumann, M. 120  
 Neuwirth, A. 291  
 Nickel, G. 587  
 Niemann, H.-J. 598  
 Nissing, H. G. 124  
 Nissing, H. G. (Hg.) 124  
 Novotný, V. 611  
 Nuzzo, A. 115  
 Oberweis, M. 459  
 Oeming, M. 604  
 Olariu, D. 136  
 Olson, D. 606  
 Orosz, M. 120  
 Otten, W. 400  
 Otten, W. (Hg.) 400  
 Oz, A. 609  
 Palm, J. 625  
 Patzelt, W. J. 313  
 Payne, E. 457  
 Pech, J. C. 150  
 Pech, J. C. (Hg.) 149  
 Pendergraft, G. 427  
 Pennington, K. 127, 128  
 Pennington, K. (Hg.) 127  
 Perszyk, K. 426  
 Pfannkuche, W. (Hg.) 105  
 Picht, J. 285, 286  
 Pihlström, S. 428  
 Pitrofi, T. 121  
 Pollikoff, J. 120  
 Pollmann, K. 403, 404  
 Pollmann, K. (Hg.) 400  
 Por, P. 121  
 Posch, W. 477  
 Poston, T. 427  
 Pottmeyer, H. J. 463  
 Potz, R. 477  
 Pressler, M. 609  
 Priedl, E. 457  
 Priedl, E. (Hg.) 456  
 Prokschi, R. (Hg.) 467  
 Pruss, A. R. 426  
 Puntel, L. B. 581  
 Quantin, J.-L. 401  
 Raffelt, A. 120  
 Rahnner, K. 623  
 Reichenbach-Klinke, S. 279  
 Reicher, M. E. 587  
 Renz, A. 142  
 Richter, K. 463  
 Ricken, F. 270  
 Roberg, B. 128  
 Roberg, B. (Hg.) 127  
 Rockmore, T. 115  
 Rockmore, T. (Hg.) 114  
 Roest, B. 459  
 Rohs, P. 266  
 Rowe, C. 111  
 Rowett, C. 110  
 Rüpke, J. 590  
 Saak, E. L. 400  
 Saccenti, R. 128  
 Saccenti, R. (Hg.) 127  
 Sæbø, M. (Hg.) 604  
 Santing, C. 459  
 Saviello, A. (Hg.) 135  
 Scarano, N. 588  
 Schachenmayr, A. (Hg.) 149  
 Schäfer, C. 298  
 Schärtl, T. 125  
 Schantz, R. 586  
 Schatz, Kl. 96  
 Scheler, D. 459  
 Schipper, B. U. 287  
 Schleifer, W. (Hg.) 477  
 Schlusemann, R. 458  
 Schmid, K. 289  
 Schmitz, B. 447  
 Schmücker, R. 587  
 Schneider, M. 126  
 Schneider-Ludorff, G. (Hg.) 137  
 Schönecker, D. 585, 587  
 Schönecker, D. (Hg.) 585  
 Schoerberger, G. 151  
 Schultes, R. 464  
 Schumacher, T. 479  
 Schwab, A. 449  
 Schwaetzer, H. 593  
 Schwaetzer, H. (Hg.) 593  
 Schwendenwein, H. 475  
 Schwienerhorst-Schönberger, L. 607  
 Sedley, D. 111  
 Seubert, H. 257  
 Sezgin, H. 273  
 Siegert, F. 605  
 Simon, U. 605  
 Simperl, M. 595  
 Sirovátka, J. 120  
 Ska, J. L. (Hg.) 605  
 Slencka, N. 622  
 Sloan, M. C. 403  
 Sloviński, J. (Hg.) 474  
 Sobrino, J. 156  
 Somerset, F. 459  
 Spaemann, R. 150  
 Spieckermann, H. 590  
 Splett, J. 126, 150, 151, 158  
 Stahl, A. 119, 121  
 Stapper, H. 120  
 Staubach, N. 458, 459  
 Steer, G. 120  
 Stegmaier, W. 586  
 Stein, M. 291  
 Steinberg, M. 115  
 Stemberger, G. 605  
 Sternberg-El Hotabi, H. 591  
 Stieber, J. 129  
 Stieber, J. (Hg.) 127  
 Stosch, K. von 302  
 Studebaker, S. S. 311  
 Stump, P. 128

Stump, P. (Hg.) 127  
Suda, A. 456  
Suermann, H. 129  
Suermann, H. (Hg.) 127  
Sumner, D. O. 466  
Szpet, J. 476

Tancke, M. 292  
Tempe, K. 428  
Tetens, H. 422  
Tetzner, T. 444  
Thiel, D. 594  
Thompson, J. 401  
Thorn, P. 108  
Tirnanić, G. 456  
Toubers, J. 456  
Tourpe, E. 581  
Tov, E. 605  
Trampota, A. 588  
Turki, M. 105

Uhlich, J. 129  
Uhlich, J. (Hg.) 127

Valenzuela, C. 615  
van Asselt, W. J. 407  
van der Ploeg, B. 459  
van Dijk, M. 459  
Vater, M. 116  
Vechtel, K. 307  
Verweyen, H. 138  
Vetter, H. 442  
Visser, A. 401  
Voderholzer, R. 299  
Volp, U. 290  
Waibel, V. 116  
Wardy, R. 110  
Warren, J. 111  
Waters, W. 120  
Weber, D. 403  
Weichlein, R. 454  
Weizsäcker, V. von 284, 286  
Wenzler, L. 121  
Wetter, E. 136  
Wevers, J. W. 605  
Wiehl, R. 284, 285  
Wiggermann, F. A. M. 590

Wilhite, D. E. 402  
Wilk, F. (Hg.) 287  
Williams, B. 445  
Winkler, D. W. 468  
Wisse, M. 401  
Witte, A. 457  
Witte, K. H. 434  
Wittekind, F. 622

Wolf, H. 619  
Wolff, U. 297  
Wright, D. F. 605

Zaborowski, H. 124  
Zagzebski, L. T. 424  
Zenz, K. 156  
Zgoll, A. 590  
Zgoll, A. (Hg.) 589  
Zhao, T. 106  
Zöller, G. 115  
Zulehner, P. M. 478  
Zwierlein, C. 459  
Zywietz, M. (Hg.) 631

## Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2015

Ansorge, D. 615–617  
Arnold, C. 96–104  
Arnold, J. 449–452  
Bärsch, J. 455–456  
Bambauer, C. 593–596  
Beck, R. 366–388  
Beutler, J. 1–18  
Bormann, F.-J. 389–399  
Breul, M. 481–503  
Brieskorn, N. 477–479  
Burg, P. 617–619  
Dahlke, B. 309–310, 466–467  
Deibl, H. J. 336–365  
Dennebaum, T. 284–287

Embach, M. 132–133

Fidora, A. 111–112  
Föller, H. 631–634  
Franco, G. 598–600

Göcke, B. P. 38–59  
Goebel, B. 611–615  
Greshake, G. 138–139, 307–309, 464–466, 621–623  
Grössl, J. 273–275

Haeffner, G. 442–443  
Haines, M. 603–604  
Herr, B. 447–449  
Herzberg, S. 559–570  
Herzsgell, J. 279–282  
Hieke, Th. 604–607  
Honnacker, A. 428–430  
Hoping, H. 321–335

Jaskolla, L. 106–107

Kehl, M. 146–149  
Kittel, J. 318–320  
Knauer, P. 154–156, 297–299  
Knorn, B. 262–264  
Krampe, I. 504–527  
Kraschl, D. J. 223–246  
Kreuter, B. 152–154

Löffler, A. 142–146, 469–471  
Löser, W. 137–138, 247–256, 313–315, 454–455, 463–464, 467–468, 623–625

Matena, A. 135–137, 456–457  
Müller, T. 600–603

Obenauer, K. 133–135, 305–307  
Ollig, H.-L. 121–126, 270–273, 302–305, 414–422, 585–588

Padinjarekuttu, I. 627–631  
Peetz, M. 607–609  
Pinjuh, J.-M. 275–279, 592–593

Pittl, S. 336–365

Rasche, M. 589–592  
Ricken, F. 105–106, 108–111, 266–270, 424–428, 430–434, 445–447, 583–585, 588–589  
Roesner, M. 434–438

Sans, G. 114–116  
Sass, H. von 596–598  
Schatz, Kl. 460–463, 619–621  
Schmidt, J. 581–583  
Schneider, R. 528–558  
Schöndorf, H. 161–174  
Schroffner, P. 282–284, 439–442  
Sebott, R. 299–302, 315–318, 474–477, 479–480, 625–627  
Sichmann, S. 156–158  
Sieben, H.-J. 127–132, 175–202, 294–297, 400–413, 452–454  
Soden, K. 254–266  
Speltz, J. 112–114, 119–121, 257–259, 312–313, 438–439, 471–474, 571–580, 609–611

Stammer, D. 203–222  
Steinmetz, F. J. 158–160  
Stendebach, F. J. 287–292  
Stoffers, J. 116–118  
Stoll, Ch. 19–37  
Straßner, V. 310–312  
Strebel, V. 444–445  
Strüder, C. 292–293

Tetens, H. 83–95

Vechtel, K. 60–82

Weismayer, J. 457–459  
Wichmann, M. 149–152  
Wiertz, O. J. 259–262, 422–424  
Wolf, K. 139–142