

# Was ist Bewusstsein?

VON HANS-DIETER MUTSCHLER

## 1. Einleitung

„Bewusstsein“ ist eines der schwierigsten Themen überhaupt, weil es im Grunde unfassbar ist. Man nennt es auch gerne ‚durchsichtig‘. Das heißt, dass wir zwar *mittels* des Bewusstseins erkennen, nicht aber *dieses selbst*. Zudem ist Bewusstsein privat. Habe ich Zahnschmerzen, so habe *ich* Zahnschmerzen, und niemand kann wissen, wie es sich *für mich* anfühlt, Zahnschmerz zu haben. Man nennt das auch ‚qualitatives Erleben‘ oder kurz ‚Qualia‘. Zu unseren eigenen Bewusstseinszuständen haben wir einen privilegierten Zugang, der unkorrigierbar ist, das heißt, für solche Zustände ergibt die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung keinen Sinn mehr. Hier gilt wirklich Berkeleys „esse est percipi“. Thomas Nagel hat in seinem berühmten Aufsatz über die Befindlichkeit der Fledermäuse hinzugefügt, dass es immer *irgendwie ist*, sich in einem bestimmten Bewusstseinszustand zu befinden.<sup>1</sup>

Wollen wir über das Bewusstsein handeln, dann würden wir zunächst einmal gerne wissen, was es ist und welche Formen es annimmt. Michael Pauen hält die Was-Frage für unentscheidbar: „Eine nichtzirkuläre Definition scheint also kaum möglich, man muss offenbar bei der Verständigung über den Begriff des Bewusstseins schon eine unmittelbare Vertrautheit mit dem Phänomen selbst unterstellen.“<sup>2</sup> In einem Sammelband, herausgegeben von der Berliner Philosophin Sybille Krämer zum Thema, schreibt ein Dutzend verschiedener Autoren so Verschiedenes, dass nicht einmal zwei Positionen miteinander kompatibel sind.<sup>3</sup> Es scheint schwierig festzustellen, was wir eigentlich unter ‚Bewusstsein‘ verstehen sollten. Was die Weisen des Bewusstseins anbelangt, so zählt Pauen vier davon auf: 1) Bewusstsein als Wachheit, 2) intentionales Bewusstsein, 3) phänomenales Bewusstsein, 4) Selbst-Bewusstsein (= Identitäts-Bewusstsein über die Zeit hinweg), aber auch die Gewissheit, man selbst zu sein.<sup>4</sup>

Aber hier beginnen schon die Schwierigkeiten. Manche Autoren bestreiten, dass Ich- und Selbstbewusstsein dasselbe seien. Man könne ohne Weiteres ein Bewusstsein von Bewusstseinszuständen haben, ohne dass gleich ein Ichbewusstsein mit im Spiel sein müsse. Umgekehrt gibt es eine mächtige Tradition von Fichte bis Manfred Frank, die unterstellt, dass *alle* Formen des Bewusstseins immer vom Ichbewusstsein begleitet seien. In diesem Fall fächern wir das Bewusstsein ‚von oben‘, das heißt von seinem höchsten Punkt her, als Ichbewusstsein auf. Umgekehrt baut der Philosoph Jesse Prinz das

<sup>1</sup> Vgl. *Th. Nagel*, *Mortal Questions*, Cambridge 1995, 165–180.

<sup>2</sup> *M. Pauen*, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main 2002, 21.

<sup>3</sup> Vgl. *S. Krämer* (Hg.), *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main 1996.

<sup>4</sup> Vgl. *Pauen*, 30; 32.

Bewusstsein ‚von unten‘ her auf und behauptet, dass es eigentlich nur Qualia-Bewusstsein gebe und dass alle ‚höheren‘ Formen lediglich Modifikationen davon seien.<sup>5</sup> Eine solche Position vertritt auch John Searle.

William Lycan unterscheidet allein acht (!) Arten von Bewusstsein.<sup>6</sup> Da scheint es naheliegend, mit Colin McGinn anzunehmen, dass das Bewusstsein für uns Menschen ein ewiges Rätsel bleiben müsse.<sup>7</sup> Andererseits kann Vernunft nicht darauf verzichten, Licht ins Dunkel zu bringen, und selbst, wenn vieles unklar bleiben muss, so ist doch schon ein geringer Erkenntnisgewinn besser als vorschnelle Resignation, die immer auch etwas Bequemes an sich hat.

Versuche, das Bewusstsein wenn nicht zu erklären, so doch wenigstens aufzuklären, gibt es viele. In diesem Artikel unterscheiden wir 1) Naturalismus, 2) Phänomenologie, 3) Sprachphilosophie, 4) Bewusstseinsphilosophie. Das Missliche dieser vier Richtungen ist, dass sie sich wechselseitig kaum zur Kenntnis nehmen. Thomas Metzinger zum Beispiel brachte einen Sammelband „Bewusstsein“ von über 700 Seiten heraus, in dem er weltweit alles versammelt, was Rang und Namen hat, aber nur Autoren mit einer naturalistischen Grundeinstellung. Alles Übrige wird ignoriert.<sup>8</sup>

Dieses Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen ist aber keine Spezialität der Naturalisten. Die Phänomenologen nach Husserl kümmern sich ihrerseits weder um den Naturalismus noch um die Bewusstseinsphilosophie, und ein Sprachphilosoph wie Ernst Tugendhat lässt einen Bezug zum Naturalismus vermissen. Umgekehrt wird einer der prominentesten Bewusstseinsphilosophen der Gegenwart, Manfred Frank, von den Philosophen anderer Richtung fast vollständig ignoriert, wobei er sich selbst große Mühe gibt, die Kollegen der anderen Richtungen zu berücksichtigen. Die vorliegende Darstellung bemüht sich, die vier genannten Richtungen zu skizzieren, um einen Überblick über das zu gewinnen, was sonst beziehungslos nebeneinander steht.<sup>9</sup>

## 1.1 Der Naturalismus

### 1.1.1 Die Neurowissenschaft

Der Naturalismus bezüglich des Bewusstseins zerfällt in zwei Richtungen: Da sind 1) praktizierende Neurowissenschaftler, die konkret-experimentell arbeiten, 2) mehr spekulative, materialistisch eingestellte Philosophen.

An sich verhalten sich die meisten Neurowissenschaftler distanziert zum Problem des Bewusstseins. Das liegt einfach daran, dass es so wenig konkret zu fassen ist. So gibt es Lexika der Neurowissenschaft, die fast nichts zum

---

<sup>5</sup> Vgl. *J. Prinz*, *The conscious brain*, New York 2012.

<sup>6</sup> Nach *T. Honderich*, *Actual Consciousness*, Oxford 2014, 4.

<sup>7</sup> Vgl. *C. McGinn*, *Wie kommt der Geist in die Materie?* München 2001, 17.

<sup>8</sup> Vgl. *T. Metzinger* (Hg.), *Bewusstsein*. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 1996.

<sup>9</sup> Eine der wenigen Arbeiten, die *alle* Formen der Bewusstseinsphilosophie berücksichtigt, stammt von Klaus Müller: *K. Müller*, *Wenn ich „ich“ sage*. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main 1994.

Thema ‚Bewusstsein‘ sagen,<sup>10</sup> und selbst Wissenschaftler, die ‚Bewusstsein‘ explizit zum Thema machen, bleiben oft merkwürdig unentschlossen. So schreibt zum Beispiel Wolf Singer einen Artikel mit dem Titel „Vom Gehirn zum Bewusstsein“<sup>11</sup>, in dem zwar sehr viel über das Gehirn, aber praktisch nichts über das Bewusstsein steht.

Der Neurowissenschaftler Gerhard Roth vertrat ursprünglich eine streng naturalistische Position, wurde aber seit einiger Zeit etwas vorsichtiger. So verweist er in dem Buch, das er gemeinsam mit Nicole Strüber geschrieben hat, darauf, dass die Mehrzahl der Philosophen einem phänomenologischen Ansatz folgen, wonach das Bewusstsein nur durch Introspektion zugänglich sei. Dies war gewöhnlich das Gegenteil von dem, was der Empiriker für richtig hält. Aber Roth meint, dass der phänomenologische Ansatz prinzipiell nicht falsch sei, weil es Bewusstseinszustände gebe, die nur derjenige bemerkt, der sie hat. Aber dieser private Zugang sei nicht der einzige. Es gebe auch den Blick von außen. Bislang könnten wir jedoch nur notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen fürs Bewusstsein angeben. Ein Kausalverhältnis Gehirn – Geist werde lediglich „nahegelegt“. Ohne vorgängige Kenntnis der mentalen Zustände könnten wir sie aus dem Gehirn allein nicht ableiten. Geist und Bewusstsein seien „immaterielle physikalische Zustände“ usw.<sup>12</sup> Gerade die letzten Bemerkungen verweisen auf einen Aspektedualismus, den die meisten Naturalisten ablehnen. Wenn es sich erweisen sollte, dass das Gehirn nur eine *notwendige* Bedingung für den Geist ist, dann wäre der Naturalismus ganz aufgegeben, denn dann gäbe es kein Supervenienzverhältnis mehr zwischen Gehirn und Geist. Es zeigt sich also, dass empirisch arbeitende Wissenschaftler oft sehr vorsichtig sind, was stark mit dem triumphalistischen Ton der materialistischen Philosophen kontrastiert, die wir im zweiten Teil behandeln werden. Zuvor seien noch einige weitere Beispiele empirisch arbeitender Wissenschaftler genannt.

Die Schwierigkeit beim Erfassen dessen, was wir ‚Bewusstsein‘ nennen, wird auch bei Francis Crick betont, der eng mit dem Neurowissenschaftler Christoph Koch zusammenarbeitete. Crick lässt von vornherein keinen Zweifel an seiner naturalistischen Grundüberzeugung. Aber er lässt 1) offen, dass auch das Gegenteil des Naturalismus wahr sein könnte,<sup>13</sup> und 2) und vor allem beschränkt er sich ganz auf das visuelle Bewusstsein und lässt höherstufige Formen wie Selbstbewusstsein oder Ichbewusstsein beiseite. Das visuelle Be-

<sup>10</sup> Das „Lexikon der Neurowissenschaft“ (herausgegeben von *H. Hanser/Chr. Scholtyssek*, Berlin 2000) in vier Bänden von an die 2.000 Seiten enthält gerade einmal 4 Seiten zum Thema; oder das Handbuch von *R. F. Thompson* (Das Gehirn, Berlin 2001) mit 570 Seiten berichtet auf einer einzigen Seite über das Bewusstsein.

<sup>11</sup> *W. Singer*, Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Gehirnforschung, Frankfurt am Main 2002, 60–76.

<sup>12</sup> *G. Roth/N. Strüber*, Wie das Gehirn die Seele macht, Stuttgart 2014, 205; 207/208; 232/233; 236.

<sup>13</sup> Es könnte sein, sagt er, dass sich die heute übliche materialistische Sichtweise der Neurowissenschaftler als falsch herausstelle. *F. Crick*, Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins, München 1994, 323.

wusstsein sei experimentell am leichtesten zugänglich. Über Qualia werde er erst gar nicht reden. Es sei nämlich denkbar, dass das Problem der Qualia wissenschaftlich unlösbar bleiben müsse. Es sei bis jetzt „die richtige Art der Konzeptualisierung von Bewusstsein noch nicht entdeckt“<sup>14</sup>.

Cricks Kollege Christof Koch äußert sich ebenfalls sehr selbstkritisch: „Warum sich Qualia so *anfühlen*, wie sie es tun, bleibt ein Rätsel.“<sup>15</sup> Ganz ähnlich hat sich Antonio Damasio geäußert. Er gesteht, dass er das Bewusstseinsproblem bisher nicht gelöst habe, und es sähe auch nicht danach aus, dass es so bald gelöst werden würde.<sup>16</sup>

Wir finden also bei praktizierenden Neurowissenschaftlern eine große Bescheidenheit und einen deutlich reduzierten Geltungsanspruch, der bemerkenswert mit der Sicherheit gewisser Neurophilosophen kontrastiert. Andererseits können wir erwarten, dass in der Neurowissenschaft immer mehr gesetzlich beschreibbare Zusammenhänge zwischen sensoriellem Input und Bewusstseinszuständen aufgedeckt werden, denn wenn es solche Kausalzusammenhänge nicht gäbe, hätten wir nicht überleben können. Sowohl Flucht- als auch Raubtiere sind schließlich darauf angewiesen.

### 1.1.2 Spekulative Neurophilosophie

Unter ‚Neurophilosophie‘ sollen hier die Überlegungen Analytischer Philosophen verstanden werden, sofern sie Naturalisten sind. In der „Stanford Encyclopedia of Philosophy“, die frei im Internet zugänglich ist, findet man unzählige Ansätze, die nur auszeichnet, dass sie fast nichts gemein haben. Man ist schon etwas überrascht zu sehen, dass der Naturalismus, der doch vorgibt, im besten Einvernehmen mit der Naturwissenschaft zu stehen, weder über ein einheitliches Explanandum, noch über ein einheitliches Explanans verfügt. Von Josh Weisberg gibt es eine gute, kompakte Einführung in die Analytischen Bewusstseinstheorien, an deren Ende er gesteht, dass wir heute einen ziemlichen Mischmasch verschiedenster Theorien vorfinden, und man könne höchstens hoffen, dass sie dereinst einmal zur Klarheit führen werden.<sup>17</sup> Von daher ist es einigermaßen erstaunlich, wenn Thomas Metzinger ankündigt, uns stünde mit der Bewusstseinstheorie „eine der größten wissenschaftlichen Revolutionen der Menschheitsgeschichte“ bevor<sup>18</sup>.

Unter den Neurophilosophen ragt Daniel Dennett heraus,<sup>19</sup> dessen Ansatz wir aber aus Platzgründen übergehen wollen zu Gunsten von Thomas Metzinger, der in Deutschland viel bekannter ist und dessen spekulativer Materialismus des Bewusstseins viele elementare Zirkel enthält, die wir auch bei Dennett finden würden. Das Problem bei Metzinger ist, dass er sich, im Gegensatz zu

<sup>14</sup> *Crick*, 313/3; 317.

<sup>15</sup> *C. Koch*, *Bewusstsein, ein neurobiologisches Rätsel*, München 2005, 341.

<sup>16</sup> Vgl. *A. R. Damasio*, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, Berlin 2004, 23.

<sup>17</sup> Vgl. *J. Weisberg*, *Consciousness*, Cambridge 2014, 145.

<sup>18</sup> *T. Metzinger*, *Subjekt und Selbstmodell*, Paderborn 1993, 16.

<sup>19</sup> Vgl. *D. C. Dennett*, *Consciousness explained*, New York 1993.

den Empirikern, umgehend an die höchsten Formen des Bewusstseins heranzuwagen, um sie zu naturalisieren.

Seine Vorstellung ist die, dass wir die Innen- und Betroffenenperspektive des Menschen von außen, das heißt von ihrem materiellen Seinsbestand, vollständig rekonstruieren können. Wir schauen sozusagen dem Gehirn zu, wie es uns und unsere Welt hervorbringt. Diese Position nennt er selbst „nemocentrism“.<sup>20</sup> Metzinger gebraucht sehr eindrückliche Metaphern, um seine Position zu verdeutlichen: Demnach stecken wir alle in einem sogenannten „Ego-Tunnel“, aus dem es kein Entrinnen gibt.

Eine andere seiner Lieblingsmetaphern bezieht sich auf den Flugsimulator. Angehende Piloten trainieren zunächst auf einem solchen Simulator, der keine Glasscheiben nach außen hat, sondern vielmehr Monitore, die eine virtuelle Welt hervorrufen, die so aussieht, als flöge man wirklich. Zudem stehen diese Simulatoren auf hydraulisch angesteuerten Beinen aus Metall, die die auftretenden Belastungen beim Flug simulieren. Nach Metzinger stecken wir dauernd in einem solchen Flugsimulator, jedoch mit dem Unterschied, dass sogar unser Ich simuliert wird. Ein nicht-existierendes Ich sieht also eine Welt, die es auch nicht wirklich gibt; vielmehr wird all dies rein intern vom Gehirn erzeugt, aber wir bemerken es nicht.

Aber woher weiß es dann Metzinger? Wenn *alle*, auch Metzinger, immer und ausschließlich in einer virtuellen Welt stecken, wie könnten wir das dann wissen? Hilary Putnam hat das berühmte Gedankenexperiment mit den „Gehirnen im Tank“<sup>21</sup> erfunden, wonach die Nervenenden eines Gehirns mit einem Supercomputer verbunden sind, der dem entlebten Menschen eine reale Welt vorgaukelt, die es gar nicht gibt. Das könnte er aber nur wissen, wenn seine Begriffe einen Außenbezug hätten. Entsprechend könnte nur der, der sich zeitweise außerhalb des Tunnels oder des Flugsimulators befindet, beurteilen, dass er sich gewöhnlich in einem Tunnel oder einem Simulator aufhält.<sup>22</sup> Es ist wie mit Platons Höhlengleichnis: Die Gefangenen erkennen die Höhle erst dann als Höhle, wenn einer von draußen hereinkommt und es ihnen sagt.

Wenn wir nun die reine Immanenz des Ego-Tunnels ernst nehmen, dann ergibt sich für den Neurowissenschaftler eine absurde Situation. Da alles, was er wahrnimmt, eine Konstruktion seines Gehirns ist, wären auch die Gehirne, die er untersucht, lediglich seine eigenen Konstrukte. Sein Vorgehen wäre also zirkulär. Unter den Neurowissenschaftlern war es Gerhard Roth, der diese Zirkularität durchschaute und aufzuheben suchte:<sup>23</sup> Man müsse zwischen ‚Realität‘ und ‚Wirklichkeit‘ unterscheiden. All unser Erkennen bezöge sich auf

<sup>20</sup> T. Metzinger, *Being no One: The self-model theory of subjectivity*, Cambridge/Mass. 2003, 628.

<sup>21</sup> H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1990, 21.

<sup>22</sup> Es versteht sich, dass Putnams Gedankenexperiment eine andere Stoßrichtung hat. Aber dieser Zusammenhang ist in ihm gleichwohl enthalten.

<sup>23</sup> Vgl. G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1995, 288; sowie G. Roth/N. Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht*, Stuttgart 2014, 237.

das Konstrukt ‚Wirklichkeit‘, während uns die dahinter liegende ‚Realität‘ für immer verborgen bleibe. Es gibt also ein ‚Gehirn-für-uns‘ und ein ‚Gehirn-an-sich‘. Damit handelt sich Roth alle Aporien ein, die schon Kants Ding-an-sich-Vorstellung belastet hatten, denn wenn das „Ding-an-sich“ völlig unerkennbar ist, woher wissen wir dann, dass es existiert oder dass es sogar die Ursache der Erscheinungen ist?

Aber unabhängig davon werden doch nur wenige Neurowissenschaftler akzeptieren, dass die Gehirne, die sie untersuchen, lediglich ihre eigenen Konstrukte sind. Sie halten sie also für real. Das macht sich bei Metzinger so bemerkbar, dass er sehr oft den Modellcharakter des wissenschaftlichen Erkennens betont, was einen echten Realitätsbezug voraussetzt. Aber dann kann der Ego-Tunnel nicht wahr gewesen sein. Konstruktivismus und wissenschaftliches Erkennen schließen sich aus. Metzingers Konzept ist also vom Ansatz her zweideutig.

In seinem Buch über den Ego-Tunnel heißt es: „Es *gibt* einfach keinen unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit.“ Aber nur zehn Seiten später betont er, unsere Repräsentationen seien „Fenster zur Welt“. Später spricht er dann wieder von „Wirklichkeitserzeugung“. Das ist es auch, was wir im Flugsimulator erfahren: eine rein konstruierte Wirklichkeit, der nichts in der realen Welt entspricht, denn: „Der ‚Pilot‘ wird in eine virtuelle Realität hineingeboren und zwar ohne jede Möglichkeit, diese Tatsache zu entdecken.“<sup>24</sup> Wie kommt es, dass Metzinger diesen Widerspruch zwischen Modell und Konstruktion nicht durchschaut, der doch ganz offen zu Tage liegt?

Der Grund scheint der zu sein, dass ein realistisches Wissenschaftsverständnis nicht ohne Subjektivität auskommen würde. Die These vom fiktiven Charakter des Ich ist nur dann haltbar, wenn Ich und Welt gleichermaßen Hirnkonstrukte sind. Ist aber unser Erkennen modellhaft, dann stellt sich sofort die Frage nach der Wahl der Modelle, denn ‚Modell‘ heißt doch, dass wir die Erfahrung, je nach Fragestellung, ganz verschieden deuten können. Das heißt, dass wir im kantischen Sinn ein spontanes, also ein bewusstes Subjekt voraussetzen müssen. Merkwürdigerweise erwähnt Metzinger die Spontaneität des Erkennens, wenn er betont, „dass wir die Welt immer nur unter Beschreibungen kennen“ und zwar auch in der Naturwissenschaft.<sup>25</sup> Das hieße aber, dass die Möglichkeitsbedingungen von Wissenschaft Metzingers Konstruktivismus und dem vorgeblich fiktiven Charakter des Bewusstseins widersprechen.

Wir können also sagen, dass bei Metzinger das reale, bewusste Subjekt immer wieder nolens volens zu Tage tritt und bei näherem Zusehen ist das in verschiedenster Hinsicht der Fall. Seine Bücher wirken, gegen den Willen des Verfassers, wie eine Bestätigung der Generalthese Husserls, wonach wir ohne zugrundeliegende Subjektivität auch nicht intentional auf irgendwelche

<sup>24</sup> *Th. Metzinger*, *Der Ego-Tunnel*, Berlin 2009, 64; 74; 93; 160.

<sup>25</sup> *Metzinger*, *Subjekt und Selbstmodell*, 235.

Objekte ausgerichtet sein könnten. Das wird schon deutlich in Bezug auf den Informationsbegriff, der bei Metzinger eine zentrale Rolle spielt. Metzinger spricht von einer „phänomenalen Informatik“<sup>26</sup>. Das hieße, dass unser Bewusstsein, Selbst- und Ichbewusstsein, letztlich nichts anderes wären als ein subjektloses, eshaftes Informationsgeschehen.

Bei der zentralen Stellung des Informationsbegriffs in seiner Systematik würde man nun erwarten, dass Metzinger diesen seinen Grundbegriff näher bestimmt; denn wenig ist mehrdeutiger als der Begriff der ‚Information‘. An einer bestimmten Stelle identifiziert er diesen Begriff mit dem der physikalischen ‚Negentropie‘<sup>27</sup>, aber das ist offenbar viel zu schwach, denn potenzielle Information ist in der Physik das Maß der Anzahl der möglichen Mikrozustände zu einem Makrozustand, was theorie-relativ ist. Aus diesem Grund ist für die meisten Physiker Information nichts Objektives, sondern eine bloß subjektive Wissensrelation. Ähnlich ist es in der Biologie, wo viele Biologen die Anwendung des Informationsbegriffs auf die Gene für rein metaphorisch halten. Information, so gesehen, ist nichts Ontologisches.

In seiner Monographie zum Begriff der ‚Information‘ bezweifelt der Philosoph und Physiker Holger Lyre, dass wir diesen Begriff rein objektiv gebrauchen können: „Die Kernfrage ist, ob Information ohne Beobachter oder Subjekt gedacht werden kann“ – eine Frage, die er verneint.<sup>28</sup> Ist aber dies der Fall, dann kann der Informationsbegriff nicht dazu dienen, Subjektivität aus der Welt zu schaffen. Die Schriften Metzingers sind also wider Willen lehrreich, weil bei ihm beständig die Unhintergebarkeit von Subjektivität zu Tage tritt, die er doch eliminieren möchte.

Die leiblich-bewusste Präsenz des Menschen ist indexikalisch, also perspektivisch bestimmt. Wir beziehen uns immer auf ein konkretes Hier und Jetzt oder auf ein Du oder Wir. Solche Indexikalien kommen in der Physik nirgends vor. Thomas Nagel hat dies den „view from nowhere“ genannt. Der Physiker blickt auf die Welt, als blicke er nicht. Seine Theorien abstrahieren vom physisch-konkreten Standpunkt des Beobachters. Sie sind orts- und zeitinvariant.

Metzinger akzeptiert diesen neutralen „view from nowhere“. Es gebe eine „mittelpunktlose Abbildung der Welt“. Aber wenn dies der Fall ist, dann müsste er auf die konkrete Perspektivität des Bewusstseins verzichten. Indes versucht er, sie ‚wissenschaftlich‘ zu rekonstruieren. Aber dann hat diese Wissenschaft nichts mehr mit dem „view from nowhere“ zu tun, sondern sie muss Gebrauch von unserer natürlichen Lebenswelt und der viel verschrienen „folk psychology“ machen, die doch wiederum außer Kraft gesetzt werden sollte. Es nützt nichts, das Jetztbewusstsein für eine Illusion zu halten<sup>29</sup>, denn auch eine Illusion muss erklärt werden, und wenn das ‚Jetzt‘ in der Physik nicht vor-

<sup>26</sup> Ebd. 208.

<sup>27</sup> Ebd. 127.

<sup>28</sup> H. Lyre, *Informationstheorie. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Einführung*, München 2002, 200; 208.

<sup>29</sup> Vgl. Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell*, 227; 253; auch *ders.*, *Der Ego-Tunnel*, 63.

kommt, dann kann auch die Illusion eines ‚Jetzt‘ nicht von dorthier begründet werden – abgesehen davon, dass man nicht sehen kann, wie der Physiker ein Experiment durchführen sollte, ohne zu wissen, dass er es hier und nicht dort, jetzt und nicht etwa gestern, durchführt.

Bei Metzinger spielen technische Vergleiche, vor allem die Computermetapher, eine große Rolle. Da Technik die Möglichkeit zur Manipulation ist, würde ein rein technisch begriffener Mensch der manipulierte Mensch sein: „Wenn wir die Orte im Gehirn gefunden haben, wo die Willensregungen festgelegt werden, können wir sie manipulieren“, denn Willensfreiheit sei nur ein „subjektives Erleben“. Metzinger ergeht sich dann in weitläufigen ‚human enhancement‘-Phantasien, wonach „wir an unserem eigenen Tunnel ‚herumbasteln‘“ können: „Das phänomenale Erleben *selbst* wird schrittweise technisch verfügbar werden.“<sup>30</sup>

Aber nun geraten wir erneut in einen *circulus vitiosus*: So, wie die Wissenschaft ein Subjekt voraussetzt, das mit ihrer Hilfe nicht etwa aus der Welt geschafft werden kann, so setzt auch Technik ein solches Subjekt voraus, weil sonst jeder Anreiz fehlen würde, sie in Gang zu setzen. Abgesehen von der moralisch fragwürdigen Art, am eigenen Ego „herumbasteln“, kann doch eine solche Manipulation nur dann Sinn haben, wenn wir uns *frei* dazu entscheiden können – eine Fähigkeit, die Metzinger dem Menschen abgesprochen hat. Ist diese Fähigkeit aber nicht gegeben, dann gibt es auch keinen ‚Bastler‘, der etwas ausrichten oder ‚verbessern‘ könnte.

Metzinger bemüht sich sogar, dem moralischen Handeln einen Ort in seinem Konzept zu geben. Aber was soll Moralität ohne Freiheit sein und ohne jemanden, der sie in Anspruch nimmt? In seinem Buch über „Subjekt und Selbstmodell“ spricht er von der „Würde informationsverarbeitender Systeme“ (das sind wir). Diese Würde komme dadurch zustande, dass wir den Mut hätten, einer naturalistischen Deutung des Menschen in seinem Sinne zuzustimmen.

Lässt sich Würde auf Grund rein theoretischer Einsicht ableiten? Würden wir zum Beispiel sagen, dass der Anspruch Darwins, der Mensch sei auch nur ein Tier unter Tieren, demjenigen, der ihn akzeptiert, aus eben diesem Grunde Würde verleihen, wo es doch umgekehrt so ist, dass der Begriff der ‚Würde‘ dadurch außer Kraft gesetzt wird, wenn wir auch nur Tiere wie andere Tiere sind? Das ist *a fortiori* der Fall, wenn wir Subjektivität ganz allgemein für einen reinen Rechenvorgang halten, denn: „Werden wir nicht errechnet, so gibt es uns nicht.“<sup>31</sup> Hat jemand Achtung vor einem Kalkül? Dann noch eher vor einem Tier.

Wir seien, sagt Metzinger, Wesen, die die eigenen Handlungen rechtfertigen können. Dies bedeute, „dass wir uns über alle biologischen Imperative hinwegsetzen“<sup>32</sup>. Aber dann haben wir den Naturalismus gesprengt, denn Metzinger schärft uns doch immer wieder ein, dass das Bewusstsein ein blo-

<sup>30</sup> Ebd. 190; 304; 308.

<sup>31</sup> Metzinger, Subjekt und Selbstmodell, 284.

<sup>32</sup> Metzinger, Der Ego-Tunnel, 284; 286; 289.



ßes Mittel der Evolution zu Zwecken sei, die außerhalb unserer selbst liegen: „Wenn man das naturwissenschaftliche Weltbild ernst nimmt, dann existieren so etwas wie ‚Ziele‘ nicht, und es gibt auch niemanden, der eine Handlung auswählt oder spezifiziert.“ In diesem Sinn gebe es auch keine Werte. Ziele würden nur „halluziniert“ und mit ihrer Hilfe werde lediglich unsere Fitness maximiert.<sup>33</sup> Aber dann sind wir auch nicht imstande, uns „über alle biologischen Imperative hinwegzusetzen“.

Metzinger legt den Menschen einerseits auf bloße Biologie fest, andererseits gesteht er ihm einen unabhängigen Standpunkt zu. In seinem Buch mit dem charakteristischen Titel „Being no One“ zieht er ganz zum Schluss das Fazit: „At least in principle, one can wake up from one’s biological history. One can grow up, define one’s own goals and become autonomous.“<sup>34</sup> Das heißt also: Die Einsicht in die eigene Substanzlosigkeit verleiht mir Autonomie und befähigt mich, mir neue Ziele zu setzen. Und das, nachdem Metzinger erklärt hatte, dass es Ziele überhaupt nicht gibt!

Es zeigt sich also: Solange wir empirisch arbeiten und ganz bestimmte, konkrete Leistungen des Gehirns, wie zum Beispiel die Wahrnehmung untersuchen, befinden wir uns auf dem Boden der Tatsachen. Wenn wir aber das Ich- oder Selbstbewusstsein kausal erklären oder vielmehr wegerklären wollen, dann können wir das nicht, ohne es ständig vorauszusetzen. Es gibt keinen „Nemozentrismus“, denn man muss jemand sein, um eine zentrierte Perspektive zu haben.

Noch radikaler als Metzinger sind die ‚eliminativen Materialisten‘, allen voran Paul und Patricia Churchland. Während bei Metzinger oder Dennett das Bewusstsein in seiner materialistischen Reduktion so erhalten bleibt, wie Druck und Temperatur eines Gases erhalten bleiben, wenn man sie molekular-kinetisch deutet, bleibt bei den Churchlands nichts zurück. Das Bewusstsein ist einfach nur ein Irrtum. Paul Churchland vergleicht es mit der Vorstellung vom ‚Phlogiston‘, von dessen Existenz man noch im 18. Jahrhundert überzeugt war, oder er vergleicht es mit dem mittelalterlichen Hexenglauben.<sup>35</sup>

Diese Radikalposition wird aber nur von wenigen gehalten, denn sie ist extrem kontraintuitiv – muss doch das Bewusstsein eine *positive* Funktion in der Evolution gehabt haben, sonst hätten wir nicht überlebt. Selbst wenn es nur eine Sekundärwirkung des Gehirns wäre, müsste es doch wenigstens *als solche* real sein, sonst wären seine Träger ausgestorben. Wenn man also den Reduktionismus auf das Bewusstsein anwendet, dann muss es ein solcher sein, der das Phänomen bewahrt, nicht einer, der es eliminiert.

### 1.1.3 Der Protopanpsychismus

Da das Bewusstsein sich hartnäckig weigert, naturalisierbar zu sein, haben manche, allen voran David Chalmers, begonnen, seine Unreduzierbarkeit

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 192; 193.

<sup>34</sup> Metzinger, Being no One, 634.

<sup>35</sup> Vgl. P. Churchland, Matter and Consciousness, Cambridge 2013, 75 f.

anzuerkennen, um aus einem Explanandum ein Explanans zu machen. Eine solche Verschiebung gab es auch früher schon, zum Beispiel zum Ende des 18. Jahrhunderts, als man vergeblich versucht hatte, Elektrizität mechanistisch zu erklären. Die Situation damals war so ähnlich wie heute. Die Physik Newtons war imstande, vom fallenden Apfel bis hin zu den Planetenbewegungen alles zu erklären, und es war einfach nicht einzusehen, weshalb die Elektrizität hier eine Ausnahme sein sollte. Aber allen heroischen Versuchen zum Trotz entzog sich die Elektrizität einer mechanistischen Erklärung. Man kam erst weiter, als man mit Coulomb die Ontologie der Physik erweiterte und die Elektrizität zur unableitbaren Grundkraft hinzurechnete. Diesen ‚shift‘ schlägt auch David Chalmers vor und zwar gerade mit Berufung auf die Entwicklung der Elektrizitätslehre. Er erweitert also die Ontologie um ein Erfahrungsmoment, das überall in der Natur vorkommen soll, wenn auch in den Atomen und Molekülen nur rudimentär (daher der Name ‚Protopanpsychismus‘). Allerdings wundert man sich etwas, dass für Chalmers Erlebnisqualitäten nun plötzlich relational sein sollen, wie das für alle physikalischen Kräfte gilt – war doch der nichtrelationale Charakter der Erlebnisqualitäten ein zentrales Motiv für Chalmers, ihre Eigenständigkeit zu betonen.

Chalmers behauptet nun, dass der Materialismus grundsätzlich falsch sei, weil die Erlebnisqualitäten in ihm keinen Ort hätten. Er nennt seine eigene Position auch „naturalistic Dualism“<sup>36</sup>. Aber bereits dies signalisiert die Problematik des Unternehmers. Kein Materialismus mehr, aber dennoch ein Naturalismus und dann ein regelrechter Dualismus? Was könnte das wohl sein, und lässt sich das Bewusstsein so leichthin in die physikalische Weltkonstruktion einfügen, wo es doch nur in der ersten Person Perspektive gegeben ist, *ex definitione* also nicht objektivierbar *sein kann*, was Chalmers sonst immer wieder betont? Wir könnten auch das Bewusstsein nicht messen, sagt er, denn es gebe keinen „experience meter“. Andererseits behauptet er dann auch wieder, dass das Psychische und das Physische durch strenge Gesetze von der Art der mathematischen Physik verbunden sein müssten, was er doch zunächst geleugnet hatte.<sup>37</sup> Nun hat aber noch nie jemand solche Gesetze finden können.

Wie unsicher Chalmers ist, sieht man daran, dass er *drei* sich wechselseitig ausschließende Konzepte vertritt, wie sich die Erlebnisqualitäten in die physikalische Weltkonstruktion einsortieren ließen: einmal das oben genannte, wonach sie sich wie eine zusätzliche Kraft den relational bestimmten physikalischen Kräften hinzufügen lassen, und dann eine gegensätzliche, wonach sie die *Relate* der physikalischen Relationen bilden sollen, und schließlich noch ein informationstheoretisches Konzept.<sup>38</sup> Zunächst ist es wohl richtig, dass die mathematische Physik nur aus Relationen besteht und dass man sich fragen

<sup>36</sup> D. J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996, 123; 127.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 170; 226; 277.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 153; sowie D. J. Chalmers, *Das schwierige Problem des Bewusstseins*, in: F. Esken/D. Heckmann (Hgg.), *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn 1998, 221–254, 237; 250.

müsste, welches dann die zugehörigen Relate sein könnten. Aber beides kann nicht zugleich wahr sein. Entweder sortieren wir die Erlebnisqualitäten unter die physikalischen Kräfte ein, dann sind sie rein relational, oder wir machen sie zu Relaten. Beides geht wohl nicht zusammen. Unabhängig davon vertritt aber Chalmers auch noch eine informationstheoretische Lösung, die mit den beiden anderen ebenfalls inkompatibel ist.

Chalmers möchte also insgesamt zweierlei, was man nicht zugleich wollen sollte. Er möchte den Szientismus zugleich sprengen und bewahren. Wer die Erlebnisqualitäten zur Ontologie rechnet, das heißt, dass sie bis hinab zu den Atomen Bedeutung haben, der hat den Materialismus und Szientismus hinter sich gelassen. Er bewegt sich im Rahmen einer Metaphysik der Natur wie bei Aristoteles, Leibniz, Schopenhauer oder Whitehead. Weil aber Chalmers immer noch am Naturalismus festhält, muss er dann wieder behaupten, dass sich die Erlebnisqualitäten nomologisch ‚zähmen‘ lassen wie eine ordentliche physikalische Kraft. An dieser Stelle gibt es keine Analogie mehr zur Einführung der Elektrizität im 18. und der Einführung der Erlebnisqualitäten als ontologischer Größen im 20. Jahrhundert, denn Elektrizität ließ sich quantifizieren und nomologisch beschreiben, und die Gesetze der Elektrizität konnten später mit den mechanischen Gesetzen durch die Lorentzkraft deduktiv verbunden werden.

Weil eine solche Art, die Erlebnisqualitäten an die Physik rückzubinden, wenig überzeugend ist, gehen manche Protopanpsychisten, wie zum Beispiel Thomas Nagel, einen anderen Weg. Er entwickelt sein Konzept in dem Buch „Mortal Questions“. Dort gewinnt er seinen Protopanpsychismus auf folgende Weise, indem er vier Voraussetzungen als wahr unterstellt:

- 1) „Materielle Zusammensetzung“: Alles was existiert, ist eine komplexe Zusammenfügung aus materiellen Teilen.
- 2) „Negation des Reduktionismus“: Propositionale Zustände sind nicht identisch mit physikalischen Zuständen.
- 3) „Realismus“: Subjektive Zustände sind real.
- 4) „Negation der Emergenz“: „Wirklich emergente Eigenschaften gibt es nicht.“<sup>39</sup>

Unter ‚Emergenz‘ versteht er offenbar so viel wie ‚starke Emergenz‘<sup>40</sup>, das heißt mehr als bloße Systemeigenschaften, die überall auftreten und die deshalb metaphysisch harmlos sind.<sup>41</sup> Starke Emergenz bezeichnet das Entstehen von radikal Neuem, das weder aus den Systemkomponenten noch aus der Vorgeschichte eines Systems ableitbar ist. Ein solches Konzept hält Nagel für irrational. Dann aber, wenn das Bewusstsein nicht aus dem Nichts entstanden sein kann, muss es in rudimentärer Form immer schon existiert haben. In manchen

<sup>39</sup> Nagel, *Mortal Questions*, 181–195.

<sup>40</sup> Zur Emergenzproblematik ist einschlägig: A. Stephan, *Emergenz: Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, Dresden 1999.

<sup>41</sup> Eine solche Form der schwachen Emergenz vertreten: M. Bunge, *Emergence and Convergence*, Toronto 2003; G. Vollmer, *Auf der Suche nach der Ordnung*, Stuttgart 1995.

Publikationen bringt er seine Position in die Nähe idealistischer Konzepte, wie solche bei Schelling, Hegel, Bergson oder beim neutralen Monismus zu finden sind.<sup>42</sup> Man sieht, dass Nagel etwas uneins ist mit sich. Solche Unsicherheiten entstehen, wenn man erst einmal angefangen hat, den gängigen Naturalismus in Frage zu stellen. Dies wird besonders deutlich in „Mind and Kosmos“ (siehe Anm. 42). In diesem Werk geht Nagel noch einen Schritt weiter. Nicht nur das Entstehen von Erlebnisqualitäten sei auf Grund des herrschenden Materialismus unverständlich; man könne auch auf dieser Basis nicht begreifen, wie Selbstzwecklichkeit, Werthaftigkeit, Vernunft und Freiheit entstanden sein sollten, denn bei der Erklärung solcher Eigenschaften müsse man versteckt wieder auf sie zurückgreifen, denn was sei schließlich eine Erklärung?

Dann heißt es ganz deutlich: „I would reveal mind and reason as basic aspects of a nonmaterialistic natural order.“ Er fordert eine wissenschaftliche Revolution wie bei Einstein, Galilei oder Newton, indem wir in gewissem Sinn zu Aristoteles zurückkehren und wieder teleologische Gesetze einführen, denn der Kosmos sei auf den Menschen hin ausgerichtet, sonst könnten wir das Entstehen von Vernunft und Freiheit nicht erklären. Nach Nagel erwacht das Universum im Menschen nach und nach und wird seiner selbst bewusst.<sup>43</sup> Das ist eine hochidealistische These, die man auch bei Schelling finden könnte. Kein Wunder, dass dieses Buch wütende Proteste hervorrief. Wie sollen wir denn die mathematischen Gesetze der Physik mit natürlichsprachlichen, teleologischen Gesetzen verbinden, die gewöhnlich nicht quantifizierbar sind?

Der Fall Nagel zeigt, wie hilflos wir sind, wenn wir begreifen wollen, welche Stellung das Bewusstsein im Universum einnimmt – jedenfalls dann, wenn wir am Naturalismus als Referenzrahmen festhalten, und das möchte Nagel eben immer noch. Wenn wir aber mit Nagels Überlegungen ernst machen, dann geraten wir in eine Metaphysik der Natur, die nicht mehr mit dem naturalistisch-materialistischen Rahmen verträglich ist. Der Protopanpsychismus bewegt sich also auf der Kippe zu einer nicht-materialistischen Weltanschauung.

Wir könnten also in der Summe sagen: Der spekulative Naturalismus ist wenig überzeugend, im Gegensatz zum empirischen Naturalismus, und wir haben deshalb Gründe, andere Ansätze zu prüfen.

## 2. Die Phänomenologie

### 2.1 Edmund Husserl

Mit der Phänomenologie betreten wir eine neue Welt. Während der Naturalist versucht, das Bewusstsein ‚von außen‘ kausal/funktional zu rekonstruieren oder als Illusion zu entlarven, nimmt der Phänomenologe dagegen die Verbundenheit des Subjekts als Ausgangspunkt mit dem Argument, dass wir gar

<sup>42</sup> Vgl. *Tb. Nagel*, *Mind and Kosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is almost Certainly False*, Oxford 2012, 5; 17; 122.

<sup>43</sup> Vgl. *Nagel*, *Mind and Kosmos*, 32; 42; 66; 85.

nicht anders können. Die Objekte sind uns nie anders denn als solche im Bewusstsein gegeben. Wo das Bewusstsein fehlt, erlischt die Wahrnehmung und mit ihr alles Denken.

Edmund Husserl<sup>44</sup> nimmt seinen Ausgangspunkt bei Descartes, aber auf eine völlig andere Weise als die Deutschen Idealisten, die sich ebenfalls auf ihn berufen. Descartes, so Husserl, habe zwar mit seinem ‚Cogito‘ den richtigen Ausgangspunkt gefunden, sich aber in der Folge ständig verirrt. Man könne zwar, indem man im Sinne einer Epoché von allem Konkreten, der Welt und sogar dem eigenen Leib abstrahiere, ein ‚Cogito‘ isolieren; es sei aber ein Fehler, dessen Evidenz mit anderen, davon logisch unabhängigen Evidenzen zu einem deduktiven Geflecht nach Art der Mathematik zu verbinden.

Der richtige Weg hingegen sei der, die fundamentale Eigenschaft des Bewusstseins, intentional ausgerichtet zu sein, für eine philosophische Systematik fruchtbar zu machen. Demnach ist das Bewusstsein nicht, wie bei Descartes, ein ausdehnungsloser isolierter Punkt, sondern Bewusstsein ist zumeist Bewusstsein *von* etwas, also zweipolig. Da ist zum einen der Kern des Bewusstseins, das „transzendente Subjekt“, und dann sind da die Gegenstände, auf die es hin ausgerichtet ist, sei es auf Phantasmata oder auch auf reale Gegenstände in Raum und Zeit. Das Ausgerichtetsein des Bewusstseins spielt also in der Spannung zwischen „cogito“ und „cogitatum“, was dem Gegensatz zwischen „noesis“ und „noema“ entspricht. Da das „cogitatum“ beziehungsweise das „noema“ eine Vielheit von Bezügen beinhaltet, eröffnet sich der Phänomenologie ein ganzes Universum verschiedener Bezüge, wodurch sie zu einem gigantischen, im Grunde unabschließbaren Unternehmen wird.

Man sollte nie vergessen, dass Husserl ursprünglich Mathematiker war, der diese Wissenschaft bis hin zu einer glänzenden Promotion und Habilitation bei so bekannten Wissenschaftlern wie Leopold Kronecker und Karl Weierstraß vorangetrieben hat. Dies zu erinnern, ist deshalb von Bedeutung, weil Husserl nichts weniger im Auge hatte als eine apriorische Letztbegründung der Philosophie nach dem Vorbild Platons. Wie dieser, so sah auch Husserl in der Mathematik ein Muster an rationaler Klarheit, die aber durch ihren hypothetischen Charakter letztlich nicht wirklich begründet war. Diese Begründung, und in eins damit auch die Letztbegründung aller empirischen Wissenschaften, sollte nun in unhintergebar Evidenz des Bewusstseins durch die Phänomenologie geleistet werden. Husserl machte also Gebrauch von dem, was wir heute den ‚privilegierten Zugang‘ zu unseren Erlebnisqualitäten und ihre ‚Unkorrigierbarkeit‘ nennen. Dabei kam es zu einer Koinzidenz des Mathematischen und

---

<sup>44</sup> E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Hamburg 1986. *Ders.*, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 2012. *Ders.*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 2012. Eine Einführung in Husserl findet man bei P. Prechtl, *Edmund Husserl*, Hamburg 1998. Ein umfassender Überblick über das Gesamtwerk Husserls bei R. Bernet/I. Kern/E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 21996; und bei D. Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009.

des Phänomenologischen, die uns inzwischen ziemlich ferngerückt ist, weil die Nachfolger Husserls diese Seite seines Unternehmens aufgegeben haben.

Die Evidenz verbindet beides, Mathematik und Phänomenologie, und in beiden Disziplinen verfügen wir, jedenfalls nach Husserl, über Wesensbestimmungen. Er spricht explizit von der Mathematik als einer „eidetischen Disziplin“. Auch der Mathematiker enthalte sich der Urteile über die reale Welt. Auf eine solche Weise glaubt Husserl, dass wir auch in der Phänomenologie evidente philosophische Wesensdefinitionen ableiten können, die dann unhintergebar wären, weil es in diesem Bereich so etwas wie eine „Wesensschau“ gebe. Schon hier meldet sich natürlich das Bedenken, dass es einen Unterschied ausmacht, ob wir Mathematik als eine Idealwissenschaft betreiben, die nur *nachträglich*, etwa in der Physik, auf das Konkrete angewendet wird, oder ob wir ein Bewusstseinsapriori entfalten, das *aus sich selbst heraus* ontologische Relevanz haben soll. Einen solchen Anspruch finden wir bei Fichte und Schelling und auf eine andere Weise bei Hegel, aber Husserl lehnt den gesamten nachkantischen Deutschen Idealismus ab. Wie man aber auf phänomenologischer Basis dennoch sollte Ontologie betreiben können, und was dies dann heißen würde, ist nicht ganz klar.

Weil es hier gravierende Probleme gibt, haben sich die Nachfolger von Husserl mehr auf seine Analysen zur leiblichen Präsenz gestützt, womit nicht nur der Verlust des Letztbegründungsanspruchs und einer „Wesensschau“ verbunden war, was man als Gewinn ansehen könnte, sondern damit war zugleich der Verlust des transzendentalen Subjekts und einer Mathematikbegründung verbunden, was man sicher nicht als Gewinn verbuchen sollte.

Natürlich sind Husserls Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie gewichtig, also seine Überlegungen zum Zeitbewusstsein, zur Wahrnehmung und ihrem Möglichkeitshorizont, zur Wiedererinnerung, Phantasie und Vorerwartung, seine Lehre von der „Kinästhesie“, das heißt von der Verbindung des Bewusstseins mit Körperbewegungen oder seine Lehre von der Einheit von Körperbewegung und deren Sinn als Ausdrucksphänomen. Sehr fruchtbar und bis heute noch nicht abgeholten ist auch Husserls später Versuch einer Fundierung der Wissenschaft in der Lebenswelt. Neben solchen wichtigen Entdeckungen erachten viele seine Ableitung der Sozialnatur des Menschen als weniger überzeugend, weil ja doch der Ansatz beim transzendentalen Subjekt zunächst einmal gezwungenermaßen individualistisch ausfallen wird. Dan Zahavi allerdings besteht darauf, dass es beim späten Husserl eine „transzendente Intersubjektivität“ gibt, sodass auf diese Art der Kokon des „Solipsistischen“ (wie es Husserl selbst nennt) der frühen Schriften gersprengt wird.<sup>45</sup> Allerdings gebraucht Husserl auch öfter einmal den Begriff der ‚Einfühlung‘, den er von Theodor Lipps übernimmt, aber mit anderem Inhalt füllt, also das, was wir heute unter dem Stichwort ‚Empathie‘ diskutieren.<sup>46</sup> Auf diesem Ni-

<sup>45</sup> Vgl. *Zahavi*, Husserls Phänomenologie, 114 f.

<sup>46</sup> Die Frage nach Empathie bei Husserl sowie in der gegenwärtigen Diskussion wird ausführlich

veau lässt sich Intersubjektivität aus der ersten Personperspektive einbringen. Die weiteren Details sind aber hier nicht von Belang. Wesentlich in unserem Zusammenhang ist die Zweipoligkeit des Bewusstseins im Sinne von ‚Intentionalität‘, die Husserl von seinem Lehrer Franz Brentano übernommen hat. Die Frage allerdings, ob sich aus dem Bewusstsein eine echte Ontologie ableiten lässt, bleibt bestehen. Zunächst sieht es nicht so aus, denn der phänomenologische Ansatz ist indifferent gegenüber der Unterscheidung von Fiktion und Realität. Dies liegt schon in der Natur der Epoché. Ich soll ja doch die gesamte Realität ausklammern. Aber wie kommt sie dann wieder ins Spiel?

Oder, wie Husserl selbst sagt, der oft sein eigener schärfster Kritiker ist: „Was kümmern sich die Sachen an sich um unsere Denkbewegungen und um die sie regelnden logischen Gesetze?“<sup>47</sup> Vielleicht hat der Phänomenologe, und das wird sich auch bei Husserls Nachfolgern zeigen, das umgekehrte Problem wie der im letzten Abschnitt vorgestellte Naturalist. Wenn der Naturalist bei einer vorgeblich subjektfreien Realität ansetzt, kommt er nie mehr zum Bewusstsein, und wenn der Phänomenologe gerade beim Bewusstsein ansetzt, scheint er nie mehr zur Natur hinauszukommen. Hegel hat versucht, diesen Gegensatz in seinem Programm einer „Substanz als Subjekt“ aufzuheben, setzt dabei aber eine Theorie des absoluten Geistes voraus, die heute eigentlich niemand mehr in dieser Art vertreten wird. Der Bruch zwischen der Immanenz der Phänomenologie und der Transzendenz des Gegebenen wird zum Beispiel deutlich in den Arbeiten des Soziologen Alfred Schütz. Schütz konstituiert das Subjekt phänomenologisch im Sinne Husserls, leitet dann aber des Menschen Sozialnatur extern ab, indem er ganz bewusst in die Beobachterperspektive wechselt.<sup>48</sup> Damit zeigt er die wesentliche Grenze der Phänomenologie auf. Schütz' Soziologie ist nicht aus einem Guss, und vielleicht kann das gar nicht anders sein.<sup>49</sup> Ähnlich geht Christian Beyer in seiner Arbeit über „Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität“ vor. Er lässt nur noch eine partielle Epoché zu, die er mit einer davon unabhängigen Beobachterperspektive verbindet, sodass er auch Wahrnehmungserlebnisse anerkennt, die „bewusstseinsunabhängig“ sind.<sup>50</sup>

Ein Wort zur Epoché: Das Verfahren der „Einklammerung“ geht auf Descartes zurück, gewinnt aber bei Husserl einen neuen Sinn. Bei Descartes wird alles eingeklammert, auch der eigene Leib, und übrig bleibt das reine Cogito. Weil Husserl intentional denkt, bleibt bei ihm der Bezug auf die Inhalte bestehen; „eingeklammert“ wird nur die Beziehung des natürlichen und auch des

---

behandelt bei D. Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford 2014.

<sup>47</sup> Zitat nach Bernet/Kern/Marbach, 51.

<sup>48</sup> Vgl. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main 1974 (1932).

<sup>49</sup> Die Sache ist an sich komplizierter, insofern Schütz Husserl mit Bergson verbindet, bei dem es eine Intuition ins Innere des Gegenstandes oder auch von Personen gibt. Aber das würde hier zu weit führen. Es ist einfach fraglich, ob man Husserl und Bergson überhaupt verbinden kann.

<sup>50</sup> Vgl. C. Beyer, *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität. Ein Beitrag zur Philosophie der Person*, Berlin 2006, 105.

wissenschaftlichen Denkens auf äußeren Objekte, insofern sie als bewusstseinsunabhängig gedacht werden. Stattdessen hält Husserl durchweg an der Abhängigkeit vom Bewusstsein fest. Über die Epoché im Bereich der bildenden Kunst sagt Bernhard Waldenfels, sie bestehe darin, dass der Betrachter „von Seh- und Bildgehalten auf das Blickereignis zurückgeht“. „Vom Gesehenen geht sie zurück auf das Sehen, vom Bestand des Sichtbaren zurück auf das Ereignis des Sichtbarwerdens, das im Sichtbarmachen seinen Ausdruck findet.“<sup>51</sup> Das heißt also nichts anderes, als dass der phänomenologische Blick, wie der Kunst besonders angemessen, niemals objektivierend und distanziert ist, sondern engagiert aus einer Betroffenenperspektive heraus.

Husserls Konzept des Bewusstseins zieht einige Einwände auf sich, aber nur so, wie überhaupt jedes Konzept des Bewusstseins Einwände auf sich zieht, es möge sein, welches es wolle. Da ist vor allem der Einwand, dass wir nicht in unser Inneres schauen können, wie wir nach draußen schauen, dass sich also in unserem Innern kein cartesisches Theater abspielt, wie Dennett das kritisch benennt.<sup>52</sup> Wittgenstein sagt im Tractatus 5.6: „Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*.“ So ist es. Wir sehen *mittels* des Auges, aber nicht das Auge selbst. Das Sehen ist kein Gegenstand des Sehens, und wenn man übereinkommt, dass das Bewusstsein ‚durchsichtig‘ ist, dann *kann* es gar kein Objekt werden, das man irgend anschauen könnte.

Es schließt sich an die Frage nach dem Selbstbewusstsein. Eine intentionale Theorie des Selbstbewusstseins müsste wohl wie folgt vorgehen: Selbstbewusstsein entsteht dadurch, dass sich ein intentional ausgerichtetes Bewusstsein auf sich selbst zurückwendet. Das könnte man in Fortführung der Wittgensteinschen Metapher so wenden (der Begriff der ‚Reflexion‘ stammt ja aus der Optik): Wir treten des Morgens – noch im Halbschlaf – vor den Spiegel und sagen uns „Das bin ja ich!“ Soll mit dieser Metaphorik das Ich- oder Selbstbewusstsein erklärt werden, so ist die Erklärung zirkulär, denn wenn ich im Halbschlaf noch kein Ichbewusstsein habe, sondern nur ein mir fremdes Gesicht im Spiegel sehe, so werde ich *nie* auf die Idee kommen, es könnte sich um mich selbst handeln. Ich muss bereits ein Ichbewusstsein haben, um mich im Spiegel als mich selbst zu erkennen. Die Genese des Ichbewusstseins kann so nicht erklärt werden.<sup>53</sup>

Sollten diese Argumente stichhaltig sein, so ließen sie sich allerdings nur auf Husserls *cogito*, nicht auf die *cogitata*, auf seine *noesis*, nicht auf die *noemata* beziehen, das heißt, dass seine konkreten Analysen, die sich vor allem auf unser leibliches In-der-Welt-Sein beziehen, davon nicht berührt wären, und das war es ja auch, was dann von seinen Nachfolgern fruchtbar gemacht wurde.

<sup>51</sup> B. Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel, Frankfurt am Main 2010, 135; 142.

<sup>52</sup> Vgl. D. C. Dennett, Consciousness explained, New York 1993, 111.

<sup>53</sup> Dies ist die Kritik an Husserl von M. Frank, Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt am Main 1991, 526. Zahavi würde dem widerprechen: Vgl. Zahavi, Husserls Phänomenologie, 94.



## 2.2 Maurice Merleau-Ponty

Der bedeutendste Nachfolger von Husserl in Frankreich, der ihn noch selbst 1929 in Paris gehört hat, ist Maurice Merleau-Ponty.<sup>54</sup> Er unternimmt gegenüber Husserl eine Entidealisierung der Phänomenologie, indem er das weltentobene Subjekt in den Leib zurückholt und indem er das transzendente Ich streicht und durch ein empirisches Ich ersetzt. Als sein Hauptwerk gilt allgemein die „Phénoménologie de la Perception“.

Unter ‚Wahrnehmung‘ versteht Merleau-Ponty freilich nicht das, was ein naturwissenschaftlich vorgehender Sinnesphysiologe darunter verstehen würde, also die Art, wie physische Stimuli wie Licht- oder Schallwellen oder chemische Signale in elektrische Signale umgewandelt und im Gehirn verarbeitet werden. Als Phänomenologe untersucht er vielmehr die Wahrnehmung, wie sie für den Wahrnehmenden ist. Es wäre aber falsch, dies für den isoliert-subjektiven Aspekt eines Geschehens zu halten, dessen komplementär-öffentlicher Aspekt dann durch die Naturwissenschaft beschrieben würde. Tatsächlich will Merleau-Ponty, wie Husserl vor ihm, hinter die Subjekt-Objekt-Spaltung auf ein Ursprüngliches zurück.

Die Wahrnehmung in diesem Sinne ist also weder subjektiv noch objektiv. Es ist nicht so, dass wir ‚da draußen‘ eine Welt vorfinden, die gänzlich von unserem Bewusstseinsakt isoliert wäre. Es ist aber umgekehrt auch nicht so, dass wir ‚da drinnen‘ eine isolierte Innenwelt vorfinden, die schlichtweg nichts mit der Außenwelt zu tun hätte. Wir können von einem phänomenologischen Standpunkt ebenso gut behaupten, die Welt sei in uns wie, dass wir in der Welt sind.

Wie bei Husserl, so sind auch bei Merleau-Ponty Ausdrucksphänomene zentral. Der Leib ist Ausdruck unserer Befindlichkeit, und diese Ausdrucksfähigkeit ist *sui generis*, das heißt auf nichts anderes zurückzuführen. Da die Künstler die Virtuosen des Ausdrucks sind, spielt die Kunst eine eminente Rolle bei Merleau-Ponty, ja er stellt sie über die Philosophie, weil sie die gängigen Dichotomien unterlaufe: Verstand gegen Sinnlichkeit, Wert gegen Fakt, Sein gegen Sollen, Objekt gegen Subjekt usw.

Merleau-Pontys Ausführungen über Cézanne zeigen, dass er sich vornehmlich deshalb mit diesem Künstler identifiziert, um seine ästhetische Intuition ins Philosophische zu übersetzen.<sup>55</sup> Gleich zu Beginn drückt er, indem er über Cézannes Kunst spricht, in eins damit das Grundprinzip seiner Phänomenologie aus: Die Kunst „sucht nach der Realität, ohne die Empfindung zu verlassen“. Das heißt: Im Gegensatz zur Naturwissenschaft will er nicht das Objekt möglichst subjektfrei rekonstruieren, sondern die Verwobenheit des Subjekts in den Weltprozess ist sein eigentlicher Ausgangspunkt. An sich liegt es auf der Hand, dass Kunst und Phänomenologie zusammengehören. Sie haben eine ähnliche Vorgehensweise. Dass Husserl nur andeutend von der

<sup>54</sup> Eine Einführung findet man bei C. Bernes, Maurice Merleau-Ponty, Hamburg 1998.

<sup>55</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, Sinn und Nicht-Sinn, Paderborn 2000, 11–33.

Aisthesis zur Ästhetik übergeht, scheint darin zu liegen, dass er eine an der mathematischen Klarheit orientierte Letztbegründung sucht, und die ist mit den Mitteln der Kunst nicht zu haben. Umgekehrt schaffen nach Husserl die Phänomenologen das transzendente Subjekt und die Bezogenheit auf die Mathematik ab, was mit einem Verlust an formaler Klarheit, aber mit einem Gewinn an Konkretheit des Ausdrucks und der Individualität verbunden ist. Merleau-Ponty zitiert Cézanne: „Die Landschaft“, sagte er, „denkt sich in mir, ich bin ihr Bewusstsein.“ Bezüglich der zu malenden Gegenstände unterstellt er: „Cézanne hat nur gesagt, was sie sagen *wollten*.“<sup>56</sup>

Damit sind wir in eine Art ‚Idealismus des Ästhetischen‘ hineingeraten: Die Natur spricht. Sie ist ebenso von Sinn durchdrungen wie die soziale Welt. Auch dies ist ein Gegensatz, der hier aufgehoben werden soll, denn der menschliche Leib ist für Merleau-Ponty ein Ausdrucksphänomen der Gleichursprünglichkeit von Sinn und Sinnlichkeit, die immer nur verschränkt vorkommen. Da diese Verschränkung das Urphänomen unserer Erfahrung ist, schließt Merleau-Ponty, dass die Welt an sich nicht sinnlos sein kann, da sich in ihr der Sinn immer schon inkarniert hat. Der Mensch spricht zur Welt, aber die Welt spricht auch zum Menschen.

Das klingt nun aber doch sehr idealistisch. Bernhard Waldenfels verteidigt Merleau-Ponty gegen den Vorwurf des Idealismus. Solche Stellen seien nicht gemeint wie bei Hegel.<sup>57</sup> Aber wie denn sonst? Es kann sich nämlich nicht nur um eine *façon de parler* handeln, denn der Rückgang auf einen Standpunkt jenseits von Subjekt und Objekt ist genau aus diesem Grunde für beide bindend.

Wenn wir an dieser Stelle nicht in einen Hegelschen Idealismus verfallen wollen, dann müssen wir Ontologie im ursprünglichen Sinn betreiben. Das haben aber weder Merleau-Ponty noch Waldenfels getan. Es hilft nicht, zu sagen, dass der Phänomenologe seinen Standpunkt jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung eingenommen habe, wenn wir nicht wissen, welche Rolle dieser Standpunkt in einer Kosmologie spielt, die ihre Beschreibung der großflächigen Entwicklung des Universums so anlegt, dass wir mit Gründen glauben können, diese Entwicklung hätte sich genau so abgespielt, wenn es uns gar nicht gäbe, wenn wir nicht auf weite Strecken in der Physik dasjenige realisieren könnten, was Thomas Nagel den „view from nowhere“ genannt hat. Wie Husserl in seiner späten Krisisschrift die Lebenswelt als Grundlage der Wissenschaft einführt, so müsste der Phänomenologe die Ontologie der Lebenswelt der wissenschaftlichen Ontologie vorordnen und zeigen, wie sie sinnvoll aufeinander bezogen werden können.

Von 1956 bis 1960 hielt Merleau-Ponty Vorlesungen am Collège de France über den Begriff der ‚Natur‘. Das aus den Vorlesungen hervorgegangene Buch ist außerordentlich reichhaltig: Aristoteles, Kant, Schelling, Teilhard de Chardin, Quantenphysik, Darwinismus, Verhaltensforschung usw. usf. Man ist aber

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, Sinn und Nicht-Sinn, 22; 27.

<sup>57</sup> Vgl. Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel, 152.

etwas irritiert, keine eigene Position Merleau-Pontys zu erkennen. Er referiert eigentlich nur. Dabei hätte es doch nahegelegen, seine eigene Position mit der Naturphilosophie Schellings, Bergsons oder Teilhards in Beziehung zu setzen, denn dort gibt es eine gewisse Wahlverwandtschaft zur Phänomenologie. Aber Merleau-Ponty verweigert sich der systematischen Reflexion auf Natur. Dabei heißt es gleich zu Beginn dieses Buches: „Natur ist das, was einen Sinn hat, ohne dass dieser Sinn vom Denken gesetzt wurde. Es ist die Selbsthervorbringung eines Sinnes.“<sup>58</sup> Das könnten Schelling und Teilhard auch gesagt haben, aber beide waren sich bewusst, dass dies eine ziemlich riskante These ist, die begründungspflichtig wäre.

1946 hielt Merleau-Ponty in der Société française de philosophie einen Vortrag, dem eine kritische Diskussion über seine leibzentrierte Phänomenologie folgte, bei der die entscheidenden Punkte angesprochen wurden.<sup>59</sup> Über die mathematische Physik sagt er: „Die physikalisch-mathematischen Beziehungen nehmen nur in dem Maße einen physikalischen Sinn an, in dem wir uns zugleich die sinnlichen Dinge vorstellen, auf die letztlich diese Beziehungen anwendbar sind.“<sup>60</sup>

Dagegen wurde auf der Tagung zu Recht eingewandt, dass sich die Physik immer mehr der sinnlichen Wahrnehmungsbasis entziehe und weiter, dass in einer Wahrnehmungstheorie gar kein Platz für eine nichteuklidische Geometrie sein könne. Auch in der Quantenfeldtheorie seien die Relate der mathematischen Relationen, als die dort die Partikel definiert werden, denkbar weit von der Anschauung entfernt. Sie kehrten nicht mehr zum Konkreten zurück. In die Enge getrieben, gibt Merleau-Ponty zu, dass sein Konzept eher auf die Psychologie zutrifft als auf die mathematische Naturwissenschaft. Aber dann haben wir eine Trennung von ‚humanities‘ und ‚hard science‘, die doch überwunden werden sollte.

Merleau-Ponty hat in seiner Entwicklung irgendwann einmal den Begriff des ‚Bewusstseins‘ ganz eliminiert. Das kommt wohl nicht von ungefähr, denn man könnte sich fragen, was eigentlich mit dem Bewusstsein geschieht, wenn es ganz ins Leibbewusstsein eintaucht? Für Merleau-Ponty sind auch das Selbst- und das Ichbewusstsein Weisen der leiblichen Wahrnehmung. Ist das denkbar? Kollidieren wir hier nicht wortwörtlich mit Wittgensteins Einwand, dass sich das Auge *nicht* sieht? Wo soll Reflexivität herkommen, wenn Sinnlichkeit nur nach außen gerichtet ist? Und würde das Ichbewusstsein in einer solchen Sichtweise nicht mit der materialistischen These gleichbedeutend werden, wonach das Ich der Körper ist? Und was garantiert in einer solchen Konzeption die diachrone Identität des Ich, wenn es doch in eine Serie von Episoden zerfällt, die ich niemals *als meine* erkennen könnte, wenn ich nicht schon vorgängig meiner selbst bewusst wäre?

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, Die Natur, Paderborn 2000, 19.

<sup>59</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, Das Primat der Wahrnehmung, Frankfurt am Main 2003, 26–84.

<sup>60</sup> Ebd. 40.

### 2.3 Bernhard Waldenfels

Eine ähnliche Entwicklung wie bei Merleau-Ponty findet man auch bei Bernhard Waldenfels, der sich häufig auf ihn beruft. Da er ebenfalls der Meinung ist, dass das Bewusstsein „seiner fundamentalen Form nach“ Wahrnehmungsbewusstsein sei, da er weiter die eine Rationalität postmodern in eine Vielheit von *Rationalitäten* auflöst (für den Fall, dass das Wort den Plural verträgt), gibt es nun nicht mehr, wie in der Vergangenheit, das Bewusstsein als einen „Ort der umfassenden Überschau“, und schließlich akzeptiert er sogar Marx, nach dem das Bewusstsein nur Moment am realen Lebensprozess sei.<sup>61</sup> Nun ist das Bewusstsein als etwas Eigenständiges ganz verschwunden. Es geht im Sein auf.

Waldenfels hat ca. 60 Bücher geschrieben mit einer Fülle von Bezügen, die man hier nur andeuten kann: Dynamik der Kultur, symbolische Handlungsformen, Behaviorismus, Therapien, Differenz Gesundheit – Krankheit, Erotik, Differenz Künstliches – Natürliches, Politik, Kunst, Genese der Normativität, Leibphilosophie, Interkulturalität usw. Man sieht, dass Husserls Prophezeiung, nach der die Phänomenologie ein ganzes Universum von Inhalten erschließen würde, wahr geworden ist. Bei Waldenfels liegt also eine unglaubliche Fülle von Bezügen vor, der nichts abzuhandeln ist.<sup>62</sup> Man sollte sich aber schon fragen, ob mit der Reduktion von Bewusstsein auf das Leibbewusstsein nicht auch hier etwas verloren geht, und zwar einerseits das reflexive Selbstbewusstsein, andererseits der Bezug zu Natur und Naturwissenschaft. Bei Waldenfels ist fast nichts zu diesen beiden Themen zu finden.

Waldenfels gibt mit Richard Grathoff eine Buchreihe zur Phänomenologie heraus. Die Themen beziehen sich wiederum letztlich nur auf die ‚humanities‘: Pädagogik, Psychologie, Sozialforschung, Mythen, der Leib, Geschichtlichkeit, Normativität usw. Ein einziger Band bezieht sich auf Natur, nämlich der oben genannte von Merleau-Ponty, der aber, wie gesagt, ausschließlich referierend ist. Ein anderer von Rüdiger Welter über den „Begriff der Lebenswelt“ bezieht sich polemisch auf den Lebensweltbegriff der Erlanger Konstruktivisten, also auf Paul Lorenzen, Friedrich Kambartel, Peter Janich, Jürgen Mittelstraß usw.<sup>63</sup> Welter wirft diesen Autoren vor, dass sie den Lebensweltbegriff nur in einem sehr eingeschränkten Sinn gebrauchen, nämlich im Sinn technisch-praktischer Voraussetzungen der Naturwissenschaft. Das ist sicher zutreffend, aber das eigentliche Problem ist, dass diese Phänomenologen ihrerseits die Voraussetzungen der Naturwissenschaft nicht mehr wie noch bei Husserl thematisieren. Waldenfels spricht manchmal von einer zu entwickelnden „Proto-Soziologie“ und „Proto-

<sup>61</sup> Vgl. B. Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt am Main 2005, 60; 62.

<sup>62</sup> Einige seiner Bücher entfalten einen stupenden Reichtum an anthropologischen Bezügen, wie zum Beispiel: B. Waldenfels, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt am Main 2000.

<sup>63</sup> Vgl. R. Welter, Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, Paderborn 1986.

Psychologie“.<sup>64</sup> Aber erstens gibt es sie noch nicht, und dann fordert er nie eine Protophysik oder Protobiologie, wie sie die Erlanger tatsächlich entwickelt haben. Wir finden also eine gravierende Entfremdung dieser Art von Leibphänomenologie von der Natur und der Naturwissenschaft, und das scheint den einfachen Grund zu haben, dass es keinen Sinn ergibt, alles aus einem Leibprinzip abzuleiten.

#### 2.4 Christoph Rehmann-Sutter

Wie wir gesehen haben, ignorieren viele Phänomenologen Natur und Naturwissenschaft. Das gilt jedenfalls für den Mainstream der Phänomenologie. Ausgehend von Hermann Schmitz gibt es auch die sogenannte „Neue Phänomenologie“, die Schmitz in einem monumentalen Werk „System der Philosophie“ in 10 Bänden vorgelegt hat. Eine überschaubare Einführung in dieses weitverzweigte Werk findet man bei Jens Soentgen.<sup>65</sup> Schüler oder Anhänger von Schmitz haben dann das ins Auge gefasst, was man bei Schmitz selbst nicht finden wird: den Bezug auf Naturphilosophie und Naturwissenschaft.

So zum Beispiel der Philosoph und Biologe Christoph Rehmann-Sutter. Sein Ausgangspunkt ist der Leib als die Natur, die wir selbst sind. Dies wird aber von einem Handlungskontext her aufgeschlüsselt: „Das Füllen von Entscheidungen im vortheorietischen Bereich, das Sich-zum-Gegenstand-in-eine-Beziehung-Setzen und schließlich das Wahrnehmen und Interpretieren sind *Handlungen*. Als solche sollen sie im Rahmen dieser Untersuchung ernst genommen werden.“ Das heißt: Es soll die Abstraktion des szientifischen Zugriffs auf die lebendige Natur rückgängig gemacht und in der Lebenswelt verankert werden: „Die Molekularbiologie sieht davon ab, dass die Subjekte der Forschung, die Forscherinnen und Forscher, selbst Lebewesen sind, welche als solche von den Lebensbeschreibungen immer mitbeschrieben werden.“ Die transzendental vorgängigen Handlungszusammenhänge werden nun vom Primat des Ethisch-Praktischen her gesehen; diese Praxis wird mit Aristoteles als Spezifikum des Lebendigen als Entelechie, Autonomie oder Spontanität gedeutet. Nach Aristoteles sind Lebewesen sich selbst bewegende Wesen. Diese Eigenschaft ließe sich mit dem Begriff der ‚Entelechie‘ rekonstruieren, die auf den Begriff der ‚praxis‘, im Gegensatz zu ‚poiesis‘, rekurriere. Das heißt also: Rehmann-Sutter weist die Maschinentheorie des Lebendigen von Descartes bis zu den heutigen Computertheorien oder artificial life-Theorien als ungenügend zurück. Sie sind fremd-, nicht selbstzwecklich.<sup>66</sup> Wir haben also bei ihm einen von der Phänomenologie herkommenden Ansatz, der die peinliche Lücke ausfüllt, die wir sonst in dieser Richtung feststellen müssen.

<sup>64</sup> B. Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, Frankfurt am Main 2008, 38.

<sup>65</sup> Vgl. J. Soentgen, Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie nach Hermann Schmitz, Bonn 1998.

<sup>66</sup> Vgl. Chr. Rehmann-Sutter, Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie, Würzburg 1996, 43; 54; 121; 292. Von diesem Autor wird in Kürze ein Werk erscheinen, das den Zusammenhang zur Phänomenologie noch viel deutlicher herstellt.

Über eine lebensweltliche Fundierung der Biologie hinaus wäre wünschenswert, dass solche Versuche auch in Bezug auf die Physik durchgeführt würden, denn das war es, was Husserl ursprünglich wollte und was der Phänomenologe wollen müsste, wenn er nicht erneut die Differenz zwischen Naturwissenschaft und *humanities* aufreißen sollte, zu deren Überbrückung die Phänomenologie überhaupt erst eingeführt wurde.

### 3. Wittgenstein und seine Nachfolger

Es gibt bis heute einen auf Wittgenstein zurückgehenden Versuch, die Frage nach dem Bewusstsein sprachanalytisch zu klären. Wir müssen für unsere Zwecke keine Differenz zwischen Wittgenstein und den Wittgensteinianern machen. Wittgenstein selbst ist immer zumindest doppelbödig, was man von seinen Nachfolgern nicht so leicht behaupten wird. Aber in erster Näherung mag es gestattet sein, hier einen durchgängigen Traditionsstrang zu sehen und die Nebengleise erst einmal zu ignorieren.

Einschlägig für Wittgensteins Zurückweisung des privilegierten Zugangs zu unseren eigenen Bewusstseinszuständen ist sein berühmtes „Privatsprachenargument“. Es ruht auf der Überzeugung, dass man nicht privatim einer Regel folgen kann.<sup>67</sup> Wittgenstein imaginiert hier den Fall eines Menschen, der seine privaten Bewusstseinszustände in ein Tagebuch notiert.<sup>68</sup> Jedes Mal, wenn er einen ganz bestimmten Bewusstseinszustand hat, notiert er in sein Tagebuch ein X, was nur er versteht, denn er ist ja der einzige, der über einen direkten Zugang zu seinen qualitativen Bewusstseinszuständen verfügt. Wie aber kann er dann wissen, dass das X von gestern dasselbe ist wie das X von heute? Woher nimmt er sein Identitätskriterium? Nichts garantiert doch, dass ich mich nicht täusche, denn: „Ein innerer Vorgang bedarf äußerer Kriterien.“<sup>69</sup> Über die verfüge ich aber in diesem Fall gerade nicht, wenn es sich doch um private Zustände handelt. Wittgenstein fragt: „Was ist Furcht? Was heißt ‚sich fürchten‘? Wenn ich’s mit *einem* Zeigen erklären wollte – würde ich die Furcht *spielen*.“ „Ich kann der Empfindung des Anderen so *sicher* sein, wie irgendeines Faktums.“<sup>70</sup>

Besonders die letzte Aussage ist fraglich. Sie setzt voraus, dass das Verhalten eines Menschen seine Befindlichkeit adäquat zum Ausdruck bringt, denn: „Ich kann Schmerzen vorführen, wie ich Rot vorführe.“ Und: „Versuch einmal – in einem wirklichen Fall – die Angst, die Schmerzen eines anderen zu bezweifeln.“<sup>71</sup> Das heißt also, dass die Evidenz des inneren Erlebens hier in das beobachtbare Verhalten übersetzt wird.

<sup>67</sup> Vgl. *Wittgenstein*, § 202. Die Querverbindungen zwischen Ryle und Wittgenstein sind für das Folgende nicht weiter von Belang.

<sup>68</sup> Zum Folgenden: *Wittgenstein*, §§ 258–265.

<sup>69</sup> *Wittgenstein*, § 580.

<sup>70</sup> *Wittgenstein*, § 299; § 359.

<sup>71</sup> *Wittgenstein*, § 303; § 313.

Aber warum sollten die Kriterien für einen Bewusstseinszustand dieselben sein wie für ein Objekt oder einen Prozess in Raum und Zeit? Setzt dies nicht bereits das voraus, was zu beweisen war? Denn wenn für beides dieselben Kriterien gelten, dann habe ich doch bereits unterstellt, dass Bewusstseinszustände nichts anderes sind als objektiv von außen beobachtbares Verhalten. Uwe Meixner kritisiert an dieser Stelle, dass Wittgenstein eben nicht, wie er behauptet, die Sprache so lässt wie sie ist, sondern dass er sie auf eine bestimmte Funktion hin stilisiert. Nach Meixner kann es sehr wohl Privatsprachen geben, da sie nicht denselben Identitätskriterien genügen müssen wie Sprachen, die sich auf Zeiträumliches beziehen.<sup>72</sup>

Wittgensteins neuer Ansatz bei der Sprache wurde von vielen Philosophen aufgegriffen und systematisiert. Insbesondere Ernst Tugendhat unternimmt dies in einer einflussreichen Schrift über „Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung“. Darin behauptet er, dass Intentionalität ausschließlich sprachvermittelt sei. Intentionalität, so gesehen, bezieht sich also niemals direkt auf eine Sache (und sei es unser Selbstbewusstsein), sondern auf einen *Satz* im Sinn propositionaler Einstellungen: „Ich glaube, dass heute Dienstag ist“, „Ich bin sicher, dass ich ein Mann bin“, „Ich hoffe, dass es morgen besseres Wetter wird“ usw. Dies ist selbstverständlich gegen Husserl gerichtet, der unterstellt, dass wir in uns hineinblicken könnten, um gewissermaßen sprachfrei der eigenen Intentionalität bewusst zu werden. Tugendhat gesteht, dass er überhaupt nichts sieht, wenn er versucht, in sich hineinzublicken.<sup>73</sup> Man versteht zunächst einmal dieses Bemühen, das schwer Fassbare der Bewusstseinsphilosophie auf eine verständliche Rede zurückzuführen. Allerdings ist dann die Frage, ob wir durch eine solche Transposition immer noch das Original vor uns haben.

Kann ich denn im Rahmen einer propositionalen Einstellung noch all das ausdrücken, was ich vom Standpunkt einer Bewusstseinsphilosophie oder im Rahmen einer Phänomenologie ausdrücken könnte? Wenn ich zum Beispiel sage „Ich liebe meine Frau“, und mir dessen bewusst bin, wie es bei der Liebe gewöhnlich der Fall sein dürfte, dann würde Tugendhat darauf bestehen müssen, dass wir diesen Satz umformulieren sollten in: „Ich weiß, dass meine Frau die liebenswürdige Eigenschaft der Schönheit, der Treue, der sexuellen Attraktivität, des gefüllten Bankkontos usw. hat“. Aber sage ich dann immer noch dasselbe? Die Liebe und das Bewusstsein der Liebe ist nicht auf eine Proposition, sondern auf eine *Person* ausgerichtet, und wer sie in ihre Eigenschaften zerlegt, läuft Gefahr, die Liebe als eine Funktion solcher Eigenschaften zu missdeuten. Liebe als Funktion würden wir aber nicht so nennen. Sie wäre Berechnung.

Obwohl dieser sprachanalytische Ansatz sich das gute Gewissen macht, nichts als unsere Alltagserfahrung auf den Punkt zu bringen statt metaphy-

<sup>72</sup> Vgl. U. Meixner, *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*, Berlin 2014, 128; 153.

<sup>73</sup> Vgl. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, 17.

sischer Spekulationen, fällt doch auf, dass Tugendhat in seinen Schriften wenig zu unserer praktischen Lebenswelt zu sagen hat, sondern dass er sich fast ausschließlich in den Höhen der philosophischen Abstraktion bewegt. Aristoteles, Kant, Hegel, Kierkegaard, Husserl, Heidegger usw. sind seine Gewährsleute. Dadurch geraten ihm aber ganz gewöhnliche Sachverhalte aus dem Blick – so zum Beispiel auch das Bewusstsein von kleinen Kindern oder Tieren, also von nichtsprachlichen Wesen. Wenn Bewusstsein an Sprache gebunden ist, dann könnten diese Wesen kein Bewusstsein haben, was absurd ist. Herbert Schnädelbach schlägt vor, mit Ernst Cassirer und Susanne Langer auf vorsprachlich-symbolische Repräsentationen zurückzugreifen, wozu dann, als Fälle von Körpersprache, auch Mimik und Gestik gehören würden.<sup>74</sup> Das ist ohnehin ein Desiderat in der Sprachphilosophie. Warum beschränkt sie sich auf die verbale Sprache und ignoriert die Körpersprache? Habermas zum Beispiel lässt Körpersprache nur als Mitvollzug von Sprechhandlungen gelten, nicht als eine eigenständige Kommunikationsform.<sup>75</sup>

Wenn nun auch das Ichbewusstsein intentional im Sinn propositionaler Einstellungen ist, dann kann ich natürlich auch kein Bewusstsein meines Ich haben. Der Satz „Ich weiß, dass ich ich bin“ wäre dann eine reine Tautologie, und die Entwicklung des Ichbewusstseins bei kleinen Kindern wäre einfach nur eine grammatikalische Angelegenheit. Das Kind lernt eben irgendwann einmal das Personalpronomen ‚ich‘ zu handhaben, das sich immer nur auf den Sprecher bezieht und nicht wie ‚er‘ oder ‚sie‘ variabel gebraucht werden kann. So deutet Tugendhat die Ichwerdung.<sup>76</sup> Aber ist es wirklich wahr, dass die Ichwerdung keine psychische Umwälzung bedeutet wie zum Beispiel die Pubertät, sondern dass sie ein rein grammatikalisches Phänomen ist?

Noch ein weiterer Punkt, der mit den oben genannten Aspekten zusammenhängt: Schon Wittgenstein unterstellte, dass die Ich- und die Er-Perspektive denselben sprachlichen Inhalt hätten, worin ihm Tugendhat folgt. Dieser drückt es so aus, dass zwischen der Perspektive der ersten und der dritten Person eine „veritative Symmetrie“ des Sachverhalts bestehe, verbunden mit einer „epistemischen Asymmetrie“ des Zugangs.<sup>77</sup> Damit ist Folgendes gemeint: Die „veritative Symmetrie“ geht davon aus, dass der Sachverhalt, auf den sich zum Beispiel die Beobachtung eines Schmerzverhaltens richtet, genau derselbe ist, den der Schmerzen Habende empfindet, während der Zugang des Schmerzen

<sup>74</sup> Vgl. *H. Schnädelbach*, Philosophie in der modernen Kultur, Frankfurt am Main 2000, 209–227; vgl. auch *H. Schnädelbach*, Analytische und postanalytische Philosophie, Frankfurt am Main 2004, 229 ff.

<sup>75</sup> Vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1987, I, 144. Eine solche eigenständige Kommunikationsform des Leiblichen gibt es bei Thimo Breyer. Er sagt: „Die expressive Plastizität des Leibes ist das vorsprachliche Medium der Narrativität.“ *T. Breyer*, Verkörperte Intersubjektivität und Empathie, Frankfurt am Main 2015, 258.

<sup>76</sup> Vgl. *Tugendhat*, 80.

<sup>77</sup> Vgl. *Tugendhat*, 89.



Habenden irgendwie dennoch direkter ist, als wenn wir das Verhalten nur von außen beobachten würden.

Aber was ist dann mit Simulanten, Schauspielern, Indianern und Stoikern, die ihre Befindlichkeit nicht oder verkehrt ausdrücken? Und könnte Robinson auf seiner Insel unter dieser Voraussetzung Bewusstseinszustände haben, wenn er sein eigenes Verhalten nicht sehen kann? Lässt sich unter den Voraussetzungen, die Tugendhat akzeptiert, überhaupt von einer „epistemischen Asymmetrie“ sprechen? Die „veritative Symmetrie“ auf der anderen Seite unterstellt, dass ich keinen privilegierten Zugang zu meinen Erlebnisqualitäten habe, die mir zusätzliche Informationen liefern über das hinaus, was auch ein äußerlicher Beobachter sehen würde.

Diese These ist nicht überzeugend. Jeder Künstler beklagt, dass er das, was er empfindet, nicht adäquat ausdrücken kann, und dieser Schmerz ist oft genug der Stachel, um weiterzuarbeiten. Und weshalb lesen wir mit großem Vergnügen Autobiographien, obwohl wir doch wissen, dass sehr vieles in diesen Büchern wenn nicht gelogen, so doch geschönt ist?

Die versteckte Voraussetzung in diesem Konzept der „veritativen Symmetrie“ wird deutlich in dem gemeinsamen monumentalen Werk des Neurowissenschaftlers Maxwell Bennett und des Philosophen Peter Hacker, die sich ganz bewusst in die Wittgensteintradition hineinstellen. Dieses Buch ist insofern ungewöhnlich, als die Wittgensteinianer sich meist nicht mit der Naturwissenschaft und dem Naturalismus auseinandersetzen. Dies geschieht aber bei Bennett und Hacker reichlich, und die Kritik dieser Autoren an gewissen überhöhten Geltungsansprüchen der Neurowissenschaft bestehen zu Recht. Dazu gehört vor allem der sogenannte „mereologische Fehlschluss“, dass man nämlich Teilen des Gehirns Leistungen zuspricht, die eigentlich nur in Bezug auf den ganzen Menschen sinnvoll sind. Man kann zum Beispiel nicht sagen, dass das Gehirn denkt, dass das Seh- und das Hörzentrum sieht oder hört usw. Die Autoren nennen dies sehr geistreich eine Art von „umgedrehtem Cartesianismus“.<sup>78</sup> Naturalisten wollen nichts weniger sein als Cartesianer. Descartes ist ihnen vielmehr der schlechthinnige Gegner. Aber im mereologischen Fehlschluss übertragen sie einfach diejenigen Eigenschaften, die Descartes dem weltenthobenen Geist zugesprochen hat, auf das Gehirn und bleiben damit dem alten Paradigma verhaftet.

Es ist vielleicht nützlich, auf einen ganz bestimmten Punkt hinzuweisen, der erklärt, wie man jemals auf die Idee einer „veritativen Symmetrie“ kommen konnte, der doch unserer Lebenserfahrung entschieden widerspricht. An einer bestimmten Stelle behaupten die Autoren, alles Innere sei auch äußerlich. Für das Bewusstsein menschlicher Personen gelte: Es „offenbart sich normaler-

---

<sup>78</sup> M. Bennett/P. Hacker, Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften, Darmstadt 2010, 93.

weise in ihrem Verhalten vollständig“, und über einen zornigen Menschen sagen sie, „sein Zorn ist allerdings vollkommen sichtbar.“<sup>79</sup>

Hier wird die versteckte Metaphysik hinter diesem Konzept deutlich: Es zehrt von der Idee des *vollkommenen Ausdrucks*. Gibt es den vollkommenen Ausdruck, dann gibt es auch diese veritative Symmetrie. Einen solch vollkommenen Ausdruck gibt es aber allenfalls bei den Phänomenologen. Weil der Phänomenologe keine Differenz zwischen Wesen und Erscheinung anerkennt, liegt das Wesen mit Hilfe der „eidetische[n] Reduktion“ offen zu Tage.<sup>80</sup> Die Idee des vollkommenen Ausdrucks setzt also genau jene Phänomenologie voraus, gegen die sich das gesamte Unternehmen der Sprachanalytiker richtet.<sup>81</sup>

Wenn der Sprachphilosoph keinen Gebrauch von der Phänomenologie machen und wenn er das Ausdrucksverhalten realistischerweise als etwas Unvollkommenes begreifen würde, dann ließe sich die Innerlichkeit nicht mehr restlos in Sprachphilosophie übersetzen, ohne dass deshalb das ganze Unternehmen sinnlos sein müsste. Sowohl die Phänomenologen als auch die weiter unten darzustellenden Bewusstseinsphilosophen schwanken ganz ungemein, was sie eigentlich unter ‚Bewusstsein‘ verstehen sollen. Da ist es naheliegend, zunächst das zu beschreiben, was wir auch sehen können, statt dass wir uns in Spekulationen verlieren. Insofern ist der sprachanalytische Ansatz durchaus plausibel.

Husserl betonte vom Anfang bis zum Ende seines Schaffens, dass es ihm um Evidenz und um apriorische Wesensschau gehe. Aber warum erschienen ihm dann in den verschiedenen Phasen seines Schaffens ganz verschiedene Inhalte als evident? In seinen „Cartesischen Meditationen“ sagt er über die Evidenz: „Hier wird etwas als es selbst in völliger Gewissheit erfasst“, um sofort hinzuzufügen, dass sich das als evident Erfahrene später als Schein herausstellen könnte. Man ist etwas verwirrt, denn das würde doch heißen, dass die „völlige Gewissheit“ Schein war – und dann bräche die Behauptung von Evidenz in sich zusammen. Um dies abzumildern, fügt Husserl hinzu, dass man eben die „kritische Reflexion“ auf den als ‚evident‘ angenommenen Sachverhalt anwenden müsse, dann ergebe sich eine „schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins“ dieses Sachverhalts.<sup>82</sup>

Man sieht, dass er seiner eigenen ‚Evidenz‘ nicht wirklich traut, und dafür hat er auch gute Gründe, denn sonst würde seine philosophischen Entwicklung nicht so verlaufen sein, wie sie tatsächlich verlief, nämlich mehrfach mäandernd. Die in sich hineinblicken, sehen dort oft nichts Bestimmtes.

Von daher ist die Revolution bei Wittgenstein verständlich. Ihr Recht wird auch durch die Neurowissenschaft bestätigt. Giacomo Rizzolatti entdeckte 1992 die sogenannten ‚Spiegelneuronen‘, wonach selbst Affen die Befindlichkeit anderer Tiere des Rudels auf Grund ihrer Körpersprache erkennen. Die

<sup>79</sup> Bennett/Hacker, 331; 436.

<sup>80</sup> Vgl. E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, Hamburg 2012, 71.

<sup>81</sup> Wir sehen davon ab, dass Wittgenstein zuweilen phänomenologisch denkt und von der Empathie Gebrauch macht, wie gerade an den oben zitierten Stellen gezeigt wird.

<sup>82</sup> Husserl, *Cartesische Meditationen*, 17.

Forschungen seither haben gezeigt, dass auch wir über die fest verdrahtete Fähigkeit verfügen, die Bewusstseinszustände anderer auf Grund ihres Verhaltens und ihrer Körpersprache empathisch zu decodieren. Der sprachphilosophische Gedanke hat also ein *fundamentum in re*, ohne dass damit das Ganze des Bewusstseins bereits verstanden wäre. Aber dieses Ganze hat auch sonst niemand im Griff, wie sich noch zeigen wird. Es scheint, dass uns von verschiedenen Seiten her immer nur bestimmte Aspekte des Rätsels ‚Bewusstsein‘ in den Blick kommen.

#### 4. Bewusstseinsphilosophie

Üblicherweise wird heute davon ausgegangen, dass die Bewusstseinsphilosophie überholt sei. Sie sei eine rein historische, museale Größe. Die Sicherheit, mit der wir glauben, die Bewusstseinsphilosophie sei abgetan, verdankt sich einem Fortschrittsmodell der Philosophie, das drei Stadien oder Paradigmen unterscheidet: 1) Sein, 2) Bewusstsein, 3) Sprache. Danach soll, grob gerechnet, das Paradigma des Seins von den Griechen über das Mittelalter bis in die Neuzeit herrschend gewesen sein. Mit Descartes habe sich die Bewusstseinsphilosophie Bahn gebrochen, sie habe ihren Höhepunkt im Deutschen Idealismus erreicht, sei aber im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr in die Defensive geraten, bis dann Wittgenstein im 20. Jahrhundert den Umschwung zur Sprachphilosophie eingeleitet habe, die seither und bis heute herrsche.

Dabei wird unterstellt, dass das jeweils folgende Paradigma das alte in sich ‚aufhebt‘, das heißt, dass das neue Paradigma alles das leistet, was das alte geleistet hat, aber darüber hinaus noch viel mehr. Allerdings ist es sehr fraglich, ob es in der Philosophie einen unilinearen Fortschritt gibt. Aristoteles bedient sich in seiner Kategorienschrift sprachanalytischer Mittel, und die Seinsphilosophie ist heute keineswegs tot, wie man am Beispiel der Schriften von Lorenz B. Puntel sehen kann.<sup>83</sup>

Im Abschnitt über die Phänomenologie wurde gezeigt, wie sich Husserl auf Descartes bezieht, der zugleich aber auch der Urvater der Bewusstseinsphilosophie ist. Aber die Bewusstseinsphilosophie bezieht sich auf Descartes auf eine völlig eigenständige, originelle Weise. Einen anderen Weg ging der Deutsche Idealismus, wenngleich es nicht sinnvoll ist, Philosophen wie Fichte, Schelling oder Hegel über einen Kamm zu scheren. Insbesondere die Bewusstseinskonzeption Hegels ist ein eigener Fall.<sup>84</sup> Hier soll vielmehr, wiederum skizzenhaft, aufgezeigt werden, welche Entwicklung die Bewusstseinsphilosophie im 20. Jahrhundert nahm. Wir beziehen uns also auf Autoren wie Wolfgang

<sup>83</sup> L. B. Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006. *Ders.*, *Sein und Gott*, Tübingen 2010.

<sup>84</sup> Wir beziehen uns auch nicht auf Philosophen wie Axel Honneth, die sich heute noch auf Hegel berufen, denn ihr Ziel ist ja, die Bewusstseinsphilosophie zu Gunsten einer empirischen Theorie der Anerkennung außer Kraft zu setzen. Das Bewusstsein wird dann zum Sekundäreffekt der Vergesellschaftung: A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 82014.

Cramer, Dieter Henrich und Manfred Frank, für die Tugendhat das Etikett der „Heidelberger Schule“ erfunden hat.<sup>85</sup>

#### 4.1 Wolfgang Cramer

Wolfgang Cramer ist ein erratischer Block in der philosophischen Landschaft.<sup>86</sup> Während andere an derselben Frankfurter Universität den Neomarxismus vorantrieben, arbeitete er unbeirrt an einer „Transzendentalontologie“, an verfeinerten Gottesbeweisen, die nicht den kantischen Gegenargumenten ausgeliefert sein würden, und an einer Erneuerung der Ontologie im alten Stil, wenn auch auf Subjektbasis. Obwohl er sich gerne auf Kant bezieht und manchmal sogar auf Hegel, ist sein Konzept im Prinzip neuartig. Im Folgenden orientieren wir uns an seiner Schrift „Grundlegung einer Theorie des Geistes“, die wohl einschlägig sein dürfte.

Ausgangspunkt für Cramer ist das cartesische „Cogito“, das er aber als präreflexives Innewerden deutet. Gegen den Mainstream der Reflexionsphilosophie möchte er „das Missverständnis abwehren, dass ein Bewusstsein dadurch, dass es sich auf sich richtet, Bewusstsein seiner selbst sei“<sup>87</sup>. Auf diesen entscheidenden Punkt ist später mehrfach zurückzukommen.

Vom „Cogito“ als Ausgangspunkt gehen seine Überlegungen aber ganz anders weiter als bei Husserl, denn Intentionalität spielt auf diesem Niveau zunächst keine Rolle. Cramer lehnt auch Descartes' deduktive Methode für die Philosophie ab. Man könnte sagen, dass er sich hier eher an Kants Denkfigur der „Bedingungen der Möglichkeit“ orientiert, wenn man hinzufügt, dass er die kantische Restriktion auf bloße Phänomene in Frage stellt: „Allemal ist Wahrheit, Sein-Denken, das Prinzip des Denkens.“<sup>88</sup> Dies heißt: Denken ist *immer schon* ontologiegeladung, das aber nicht im idealistischen Sinn einer Identität von Denken und Sein wie bei Hegel. Andererseits hält Cramer an der Dialektik für das Bewusstsein fest, und so findet man immer wieder Sätze bei ihm, die auch in Hegels „Logik“ stehen könnten: „Die Monade ist Einheit von Realitäten differenter Seinsmodi. – Denn sie ist Sichbestimmen, das durch Nicht-Sichbestimmen bestimmt wird.“<sup>89</sup> Solche dialektischen Sätze sind aber nicht eingebettet in eine umfassende Dialektik der „bestimmten Negation“, wie in Hegels Aufstieg zum absoluten Geist. So etwas gibt es bei Cramer nicht.

Dass er von der „Monade“, manchmal sogar von einer „fensterlosen Monade“ spricht, ist einigermaßen erstaunlich, lehnt er doch Leibniz' prästabilierte Harmonie ab und geht weiter davon aus, dass die Monaden echten Austausch untereinander und über die Wahrnehmung Austausch mit ihrer Umwelt haben oder dass sie konkret auf sie einwirken können. Aber vielleicht soll der Begriff

<sup>85</sup> *Tugendhat*, Selbstbewusstsein, 11.

<sup>86</sup> Eine Gesamtdarstellung seines Werkes durch Tobias Müller wird in Kürze erscheinen.

<sup>87</sup> W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Frankfurt am Main 1957, 58.

<sup>88</sup> Ebd. 75.

<sup>89</sup> Ebd. 41.

der ‚Monade‘ hier nur so viel heißen, dass sich das Ich, insofern es bewusst ist, keiner anderen Instanz verdankt, weder der Gesellschaft noch der Natur und noch nicht einmal dem eigenen Leib.

Cramers Ich ist im Gegensatz zur Auffassung des Deutschen Idealismus eine durch und durch endliche Größe, übrigens auch zeitlich bestimmt, wenngleich die Zeit der subjektiven Erfahrung eine andere ist als die der Natur. Dieses Ich ist Ursprung des Denkens und erzeugt den Gedanken, indem es Einzelnes unter das Allgemeine subsumiert und dadurch Wissen hervorbringt. Im Gegensatz zu Husserl ist Denken für Cramer nicht vorsprachlich, sondern es drückt sich notwendigerweise verbal aus, denn: „Denken ist Versinnlichung, Hervorbringung von Sprache.“<sup>90</sup>

Diese Notwendigkeit des Ausdrucks gilt auch für das dem Denken zu Grunde liegende Ich. Es ist notwendigerweise organismisch inkarniert und verfügt über Rezeptivität, externe Organe und Stoffwechsel, und ist in eine ihm äußerlich bleibende Natur eingelassen. Cramer nennt auch die Tiere ‚Monaden‘, wenn auch keine denkenden. Pflanzen andererseits seien keine Monaden, bei denen man sich gleichwohl überlegen müsse, ob sie nicht eine Seele im aristotelischen Sinn hätten. Jedenfalls seien sie vom Tier zu unterscheiden, weil sie nur anorganische, keine organischen Stoffe gebrauchten.<sup>91</sup>

Insofern das Subjekt gedanklich in sich zurückkehrt, ist es Selbstbewusstsein: „Ein Selbst ist Zeitbewusstsein, Raumbewusstsein, Weltbewusstsein, Selbstbewusstsein.“<sup>92</sup> „Weltbewusstsein“ heißt bei Cramer, wie bereits angemerkt, dass sich das Bewusstsein nicht phänomenologisch in einem bloßen Innenraum bewegt, sondern dass es *immer schon* bei der Welt und beim Anderen ist. Cramer würde hier also ähnlich argumentieren, wie es Heidegger gegen Husserl getan hat.

Er entwickelt dann eine praktische Philosophie, die sich eng an Kant anlehnt, ohne seinen Formalismus zu übernehmen, das heißt, er denkt sich eine materiale Werteethik immer zugleich zur Pflichtethik mit hinzu, und schließlich endet er mit einem Gottesbeweis, allerdings mit reduziertem Geltungsanspruch: „Wir müssen zwar Zeitliches durch den absolut gesetzten Geist denken, können aber, was hier Setzung oder Zeugung heißt, nicht bestimmen, da wir nur zeitliches Setzen kennen.“<sup>93</sup> Das heißt: Im Prinzip ist uns, wie bei Thomas von Aquin, nur das Dass Gottes einsichtig, nicht aber sein Was oder seine Wesenheit.

Nach all dem wird man vielleicht etwas skeptisch sein, ob wir denn wirklich vom Organismus bis zum lieben Gott alles apriorisch aus dem Ich herleiten können. Aber es gibt, so Cramer, eine „Selbstbewegung des

<sup>90</sup> Ebd. 67.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 48; 50.

<sup>92</sup> Ebd. 71.

<sup>93</sup> Ebd. 97.

Selbst zu seinem Begriff<sup>94</sup>. Das könnte auch Hegel gesagt haben. Nach Hegel denkt der Philosoph selbst *nicht*, sondern *es* denkt in ihm. Weil aber Cramer kein Idealist ist in dem Sinne, dass er an eine Tendenz des endlichen Geistes glaubt, mit dem unendlichen deckungsgleich zu werden, müssen seine Herleitungen in einem transzendentalen Sinne schon im Ich verborgen sein, und der Philosoph macht dann nur explizit, was in diesem Ich bereits enthalten ist. In anderen Schriften, wie etwa in „Das Ich und das Gute“, leitet er noch viel mehr ab, nämlich eine komplette christliche Liebesethik als Erfüllung des Gesetzes, indem er über Kant hinausgeht. Das heißt: Hier wird sogar der heilige Paulus zur Implikation des Ich. Das wirft prinzipielle Fragen auf, insbesondere, wenn man berücksichtigt, dass Cramers unten darzustellende Nachfolger oft einen ganz anderen Begriff vom ‚Ich‘ haben.

Ist das, was sich in einem Begriff implizit verbirgt, so eindeutig bestimmt, dass wir daraus eine ganze Systematik mit apriorischem Anspruch ableiten können? Denkt sich denn jeder mit dem Begriff ‚Ich‘ genau dasselbe? Oder anders gewendet: Sind denn Begriffe wie Münzen mit einer eindeutigen Prägung, die in den Schmutz gefallen sind, so, dass der Philosoph nichts anderes tut, als sie blank zu reiben? Charles Sanders Peirce beklagt, es werde oft vergessen, „daß Begriffe wachsen“, dass es also eine „Abhängigkeit vom jeweiligen Wissensstand oder der Menge der verfügbaren Information“ gibt.<sup>95</sup> Warum kommt diese naheliegende Schlussfolgerung bei Cramer nicht vor?

Es scheint, dass sie bei ihm deshalb nicht vorkommt, weil er eine Letztbegründung anstrebt, und die wäre auf Grund veränderlicher Begriffe nicht mehr denkbar. Folgen wir aber Peirce, dann wird verständlich, weshalb selbst die Nachfolger Cramers ihm in vielem nicht gefolgt sind. Es ist nämlich nicht nur so, dass sich Begriffe nur epochal verändern – es garantiert auch nichts, dass sich verschiedene Philosophen derselben Epoche beim Wort ‚Ich‘ dasselbe denken.

Es gibt noch einen anderen Aspekt, der hier wichtig ist: Der Übergang von Kant zu Fichte ist mit einem Verlust an Beziehbarkeit der Transzendentalphilosophie auf die Naturwissenschaft verbunden. Kant hat die „Kritik der reinen Vernunft“ so angelegt, dass die transzendente Ästhetik und Analytik verständlich machen, wie wir Mathematik auf die Natur anwenden können, um Newtonsche Physik zu betreiben. Doch Fichte war mit dieser Physik nicht vertraut; er entwickelt seine Wissenschaftslehre so, dass sie die Aporien der kantischen Philosophie (insbesondere die Lehre vom „Ding an sich“) vermeidet. Der Bezug auf die konkreten Objekte in Raum und Zeit fällt jetzt aber *lebensweltlich* aus. Damit verliert die Transzendentalphilosophie den unmittelbaren Bezug zur Naturwissenschaft.

<sup>94</sup> W. Cramer, Das Ich und das Gute. Eine Grundlegung der Philosophie, in: NHP 27/28 (1988) 87.

<sup>95</sup> Ch. S. Peirce, Phänomen und Logik der Zeichen, Frankfurt am Main <sup>3</sup>1998, 120.

Es ist einigermaßen erstaunlich zu sehen, dass dies auch in Cramers „Grundlegung einer Theorie des Geistes“ der Fall ist. Das ist deshalb erstaunlich, weil Cramer (wie Husserl) zunächst als Mathematiker ausgebildet war. Doch in seiner „Grundlegung“ kommt weder die Mathematik noch ihre Anwendung in der Physik vor, und die Biologie wird nur am Rande erwähnt – etwa so, dass die Evolutionstheorie nicht imstande sei, das Denken kausal herzuleiten.

Wir haben gesehen, dass auch in der Entwicklung der Phänomenologie der Bezug zur Naturwissenschaft immer mehr aus dem Blick gerät, und das ist auch in der Entwicklung der Bewusstseinsphilosophie der Fall, wie sich noch zeigen wird. Das verschärft dann aber den Gegensatz zum Naturalismus. Der Naturalist findet keinen Gesprächspartner mehr, und das verstärkt die Isolation der Diskurse, wie sie gleich zu Beginn beklagt wurde.

#### 4.2 Dieter Henrich

In der Tradition einer erneuerten Bewusstseinsphilosophie steht auch Dieter Henrich. Sein Konzept des Bewusstseins, das sich charakteristischerweise in seiner denkerischen Entwicklung stark veränderte, sieht in erster Näherung so aus:<sup>96</sup>

Es gibt eine dreifache Stufung oder eine dreifache Weise des Bewusstseins, die Henrich in einer eigenwilligen Diktion so benennt: Subjekt, Subjektivität, Person. Unter ‚Subjekt‘ versteht er, was man sonst das ‚transzendente Subjekt‘ nennen würde; unter ‚Subjektivität‘ hingegen das empirische Subjekt, und unter ‚Person‘ das leiblich in Raum und Zeit präsente Subjekt. Das ist aber offenbar nicht so gemeint, als bestünden wir aus drei separierbaren Geistsubstanzen, sondern, wenn der Vergleich erlaubt ist, eher ‚trinitarisch‘: So, wie in der klassischen Trinitätslehre die Dreiheit der göttlichen Personen ihre substanzielle Einheit nicht aufhebt, so werden auch hier die drei Modifikationen des Bewusstseins als Einheit gedacht, wobei sie wie in der Trinität verschiedene Rollen spielen.

Das transzendente Subjekt leistet die Beziehbarkeit auf die Totalität des Existierenden, aber nicht nur wie bei Kant und dessen rein epistemisch gedachten ‚Ideen‘; denn Henrich versteht diese Beziehbarkeit mit Cramer *ontologisch*, das heißt, dass wir von hier aus Ontologie im klassischen Sinn betreiben können, was den Phänomenologen verwehrt blieb, weil sie sich auf die Innenperspektive des Bewusstseins beschränkten.

Das empirische Subjekt vermittelt weiter zwischen dem transzendentalen und dem Leibsubjekt und zwar im Sinne eines Ausdrucksphänomens. Henrich will mit dieser dreifachen Stufung verhindern, dass das transzendente Subjekt, wie in der Tradition von Kant bis Husserl, in seiner Beziehung auf das empirische unverstanden bleibt, und er will weiter verhindern, dass das

---

<sup>96</sup> Vgl. D. Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999. *Ders.*, *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München 2001.

Leibsubjekt ein isoliertes Eigenleben gewinnt, wie bei Merleau-Ponty oder Waldenfels.

Wichtig ist, dass Henrich den Begriff des ‚Ausdrucks‘ als eigenständige Größe einführt, wodurch es ihm gelingt, die Kunst an entscheidender Stelle in seine Bewusstseinsphilosophie zu integrieren. Sowohl im Alltag als auch in der Naturwissenschaft erleben wir eine „primäre Welt“ der bloßen Korrelationen, während die Kunst in uns eine gewisse Resonanz erzeugt, die uns in „Integrationswelten“ aufgehen lässt, die erst den Bezug des Leibsubjekts zum empirischen und transzendentalen Subjekt mit Inhalt füllt und den Übergang zu einer Ontologie als Totalität des Existierenden möglich macht.<sup>97</sup> Man fühlt sich an Hegel erinnert, bei dem auch die Kunst konstitutiv war für die Philosophie. Gegen den Deutschen Idealismus ist sich aber bei Henrich das Subjekt nicht in anschaulicher oder dialektischer Weise selbst gegeben. Es verdankt sich einem Grund, den es selbst nicht durchschaut, und die Reflexion auf diesen Grund führt dann im Sinne des späten Fichte auf den Gottesgedanken.

Ohnehin spielt Fichte eine große Rolle bei Henrich. Berühmt wurde sein Artikel „Fichtes ursprüngliche Einsicht“.<sup>98</sup> Danach drückt Kant in seiner Selbstbewusstseinstheorie einen allgemeinen Konsens aus: Das Ich ist jener Akt, in dem das Subjekt des Wissens von allen konkreten Gegenständen absieht, um sich auf sich selbst zurückzuwenden. Dies sei jedoch ein Irrtum, weil dabei das Ich schon vorausgesetzt werden müsse. Henrich folgt hier offenbar Cramer.

Man könne diesen Irrtum auch „die Theorie vom Wesen des Ich als Reflexion“ nennen, und Fichte sei – so Henrich – der erste gewesen, der den *circulus vitiosus* durchschaut habe: Das Ich, das sich selbst setzt, sei die Alternative zum Reflexionsmodell, dem noch Husserl verhaftet bliebe. Henrich verfolgt dann diese „ursprüngliche Einsicht“ Fichtes durch seine verschiedenen Schriften, was im Einzelnen beliebig weit führt. Es fällt jedoch auf, dass Fichte ständig zu Metaphern greift, weil er es offenbar sonst nicht schafft, Differenzen in die differenzlose Einheit des Ich hineinzubringen.

Das ist in der Tat das Problem einer solchen Konzeption. Ist nämlich die Reflexionstheorie des Ichbewusstseins falsch, dann muss folglich das Ich mit Fichte präreflexiv gedacht werden. Ist aber das der Fall, dann verträgt es weiter keine Begriffsbestimmungen, mit deren Hilfe etwas unterschieden werden könnte, wenn denn Cramers weit ausladende Ich-Implikationen so nicht einsichtig sind. Es wird sich zeigen, dass sich dieses Problem vererbt: Manfred Frank rechnet sich selbst zu dieser „Heidelberger Schule“ und greift auch sehr oft auf Überlegungen Dieter Henrichs zurück.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. 44–60. Vgl. auch *D. Henrich, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007.

<sup>98</sup> *Ders., Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Ders. [u. a.] (Hgg.), Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt am Main 1966, 188–232.



4.3 *Manfred Frank*

Beim Übergang von Henrich zu Frank verschieben sich allerdings die Gewichte. Man wird bei Frank nichts zum transzendentalen oder Leibsubjekt oder zum Problem der Qualia finden. Er scheint hauptsächlich am Ich- oder Selbstbewusstsein interessiert. Der Ausfall des transzendentalen Subjekts führt dazu, dass die ontologische Frage ebenfalls verschwindet, denn bei Henrich wie bei Cramer war es die Bezogenheit des transzendentalen Subjekts auf die Totalität des Existierenden, die die Grundlage für eine metaphysische Ontologie bildete. Auf der anderen Seite ist bemerkenswert, dass Manfred Frank seine Bewusstseinsphilosophie *sprachphilosophisch* absichert. Er greift auf Autoren wie Hector-Nero Castañeda, Sydney Shoemaker oder Roderick Chisholm zurück, die die Eigenständigkeit des Bewusstseins sprachphilosophisch rekonstruieren, was einfach nur zeigt, dass die konkurrierenden Analysen Wittgensteins und der Wittgensteinianer nicht allein aus der ‚Grammatik‘ der natürlichen Sprache abgeleitet waren, sondern dass sie auf einer zuvor getroffenen Entscheidung über Semantik beruhten. Castañeda zum Beispiel zeigt, dass das auf sich selbst referierende Pronomen ‚ich‘ sprachlich eine ganz andere Rolle spielt als die anderen Pronomina. ‚Ich‘ muss zum Beispiel nicht durch Allgemeinbegriffe gekennzeichnet werden, um zu referieren. Das passt nicht in Freges häufig akzeptierte Semantik, wonach alle Bezugnahme auf Einzelgegenstände durch Allgemeinbegriffe vermittelt sein muss.

Es passt aber auch nicht in die von Peter Strawson vertretene Position, wonach eine Identifikation von Einzeldingen in Raum und Zeit nur möglich ist mit Hilfe von Indexicals, denn das Ichbewusstsein ist durch gar nichts vermittelt, und es ist falsch, wenn Strawson und später dann Tugendhat unterstellen, dass wir uns auf Bewusstseinszustände gar nicht direkt identifizierend ausrichten können, ohne zunächst die Person als zeiträumliche Größe bestimmt zu haben. Das ‚Ich denke‘ verträgt gar keine zeiträumliche Identifikation. Diese Unvermitteltheit des Ich- oder Selbstbewusstseins wird jetzt aber nicht einfach introspektiv gewonnen, sondern am Sprachgebrauch festgemacht, der zeigen soll, dass Beobachter- und Betroffenenperspektive nicht zusammenfallen.<sup>99</sup>

Nach Frank geben die Sprachanalytiker allen Sätzen über Bewusstsein die Form einer propositionalen Einstellung: „Ich weiß, dass p“. Das heißt also, dass das Selbstbewusstsein ein Wissen ist. Man kann nach diesem Konzept nicht ein Erlebnis, ein Ich, ein Selbst usw. wissen, und die präreflexive Selbstvergewisserung fällt aus. Aus der Einsicht in den präreflexiven Charakter des Ichbewusstseins lässt sich auch ein entscheidendes Argument gegen die materialistischen Repräsentationstheorien gewinnen, denn solche Theorien müssen eine Differenz zwischen Sein und Erscheinung einführen (schließlich gibt es Fehlrepräsentationen). Diese Differenz zwischen Sein und Erscheinung ist aber mit dem Bewusstsein unverträglich, und dann ergibt es auch keinen Un-

<sup>99</sup> Vgl. *M. Frank*, *Ansichten der Subjektivität*, Frankfurt am Main 2012, 392.

terschied mehr, ob wir das Selbstbewusstsein im Sinne einer ‚Higher Order Monitoring Theory‘ oder einer ‚Same Order Monitoring Theory‘, das heißt als eine Meta- oder Selbstrepräsentationstheorie begreifen.

Von Franks Standpunkt aus lässt sich auch ein Einwand gegen die heute so beliebten intersubjektivistisch-genetischen Theorien des Selbstbewusstseins formulieren, wie sie zum Beispiel George Herbert Mead, Jürgen Habermas oder Axel Honneth vertreten. Man muss schon mit sich vertraut gewesen sein, bevor man sich im Dialog gespiegelt durch die anderen erkennt, denn: „Das Selbstbewusstsein ist nicht abgeleitet aus etwas, das als ihm vorherbestehend gedacht werden könnte“<sup>100</sup>, und das gilt auch für Antonio Damasio „autobiographisches Selbst“. Nach Damasio existieren wir, solange wir imstande sind, eine Geschichte über uns zu erzählen. Aber das ist schon rein empirisch falsch. Kleine Kinder sagen lange vorher ‚ich‘, bevor sie eine kohärente Geschichte erzählen können, und bei Alzheimerpatienten ist es umgekehrt so, dass sie immer noch ein Ichbewusstsein haben, auch nachdem ihnen die Fähigkeit abhanden gekommen ist, eine kohärente Geschichte über sich zu erzählen.

Wir haben also nach Frank ein präreflexives, nichtrelationales Ichbewusstsein. Dieses Ichbewusstsein kennt von daher keine Unterscheidungen. Aber wie sollen wir es dann verstehen, dass wir zugleich in der Zeit sind, also Personen, die sich aus der Vielheit der zeitlichen Bezüge als Identische rückgewinnen, oder wie sollen wir es verstehen, dass dieses einsame, gleichsam autistische Ich jemals sozial auf andere Personen bezogen sein kann? Mit einem Satz: Wie kommt Vielheit in diese unterschiedslose Einheit des Ich?

Das war schon Sartres Problem, der auch eine solche Theorie des präreflexiven Ichbewusstseins vertrat. Bei Sartre gebe es eine „leere, darum ihre Durchsichtigkeit nicht beschädigende Dyade“, eine „irreale Versöhnung“ des Bewusstseins, „nicht zu sein, was es ist, und zu sein, was es nicht ist“, die „Differenzierung einer vormaligen Einheit“, und man fühle sich hier stark an Hegels „Identität der Identität und der Nichtidentität“ erinnert.<sup>101</sup> Aber das sind Verbalerklärungen. Was soll eine „irreale Versöhnung“ des Bewusstseins sein, „nicht zu sein, was es ist, und zu sein, was es nicht ist“? Und der Verweis auf Hegel greift auch nicht. Die hegelsche Philosophie beruht selbstverständlich auf dem Prinzip einer „Identität der Identität und der Nichtidentität“, aber genau diese nachträgliche Identifizierung der Gegensätze hat doch Frank immer wieder kritisiert!

Manchmal bezieht sich Frank auf Schelling, bei dem es keine „Identität der Identität und der Nichtidentität“ gibt, sondern eine absolute, nicht weiter differenzierbare ursprüngliche Einheit. Bei Schelling gebe es in der absoluten Identität den Unterschied des Reellen und des Ideellen, eine ins Unendliche gehende und eine beschränkende Tätigkeit. Diese Differenz sei aber rein virtuell.<sup>102</sup> In der Tat, so ist es bei Schelling, aber dann fragt man sich doch, wie diese

<sup>100</sup> Ebd. 32.

<sup>101</sup> *Frank*, Selbstbewusstseinstheorien, 234; 254; 259.

<sup>102</sup> Ebd. 462. Vgl. meine Schellingarbeit: *H.-D. Mutschler*, *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*, Stuttgart 1990.

virtuellen Differenzen als eine bloße Potenzialität aktuiert werden? Kommt diese Aktuierung von außen, dann war die Identität nicht absolut, und von innen kann sie als „reine Potentialität“ auch nicht kommen. Es versteht sich, dass solche Spekulationen Schellings sich auf dem höchsten Niveau der metaphysischen Abstraktion abspielen, aber logisch gesehen haben wir beim empirischen Ich, von dem Manfred Frank ausschließlich handelt, dasselbe Problem: Wie kommt das präreflexiv gedachte Ich jemals aus seiner *splendid isolation* heraus, wenn der Seinsstatus des Ich nur negativ bestimmt ist?

Frank fragt sich an einer bestimmten Stelle: „Woher rührt eigentlich die Furcht, Individualität in den Rang eines Erklärungsprinzips zu erheben?“<sup>103</sup> Das heißt also: Wenn wir doch nicht imstande sind, das Ichbewusstsein aus irgend etwas abzuleiten, was es nicht schon ist, wieso erheben wir es dann nicht in den Rang eines *explanans* statt eines *explanandum*? Das wäre in der Tat eine sinnvolle Strategie, aber dann müsste eine Neuinterpretation der Ontologie erfolgen, wie wir das bei den Protopanpsychisten, also bei David Chalmers und Thomas Nagel, gesehen haben. Wir müssten dann nämlich die ständig wiederholte Frage der Naturalisten beantworten: Wie kommt eigentlich ein so merkwürdiges ‚Ding‘ wie das Bewusstsein in die Welt, da es offenkundig ein sehr spätes Produkt der Evolution ist und da es Eigenschaften aufweist, die wir sonst in der Natur nirgends mehr vorfinden? Diese Frage der Naturalisten hat Frank nicht beantwortet. Bei ihm ist mit dem transzendentalen Subjekt auch die Ontologie verloren gegangen.

Insgesamt gibt es bei Frank eine Ausdifferenzierung der Bewusstseinsphilosophie, die aber zugleich mit einem Verlust verbunden ist. Wir sehen also, dass auch Franks Bewusstseinskonzept keine glatten Lösungen anbietet, wie das auch sonst bei allen hier behandelten Autoren der Fall war. In seinem Buch „Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre“ beschreibt Frank die Entwicklung dieser Theorien offenbar mit der Erwartung, dass sie ein gewisses Telos enthalten könnten, enttäuscht aber am Ende sich und seine Leser.<sup>104</sup> Die Geschichte der Bewusstseinsphilosophie enthält keine Lehre. Sie konvergiert nicht gegen einen Grenzwert, und wir sehen uns stattdessen mit einer Fülle von Standpunkten konfrontiert, die einmal mehr deutlich machen, dass wir das Bewusstsein letztlich nicht auf den Begriff gebracht haben, was nicht hindert, dass bei einer solchen philosophischen Begriffsarbeit dennoch echte Einsicht zu Tage gefördert wird – hier vor allem die Einsicht in die Unableitbarkeit des Ichbewusstseins, die in allen anderen philosophischen Richtungen so nicht hinreichend beachtet wird.

Michael Pauen meint, es spräche nichts dagegen, Subjekten, die über die Fähigkeit der Selbstzuschreibung verfügten, ein präreflexives Selbst im Sinne von Frank zuzubilligen.<sup>105</sup> Ja, aber dann stellt sich doch die Frage, ob dieser Rekurs auf Frank noch mit Pauens dezidiertem Naturalismus verträglich ist.

<sup>103</sup> Frank, Selbstbewusstseinstheorien, 322.

<sup>104</sup> Vgl. ebd. 599.

<sup>105</sup> Vgl. Pauen, 262.

Ein Ich, das sich vorgängig zu allen materiellen Bezügen selbst erfasst, sprengt jeden naturalistischen Rahmen. Wir haben also auch hier, wie in allen anderen Bewusstseinskonzepten, außer dem spekulativen Materialismus eine sehr wohl zu bewahrende Einsicht.

## 5. Fazit

Es gibt keinen Ansatz, der das Rätsel des Bewusstseins einfach nur ‚lösen‘ würde, ohne gravierende Einwände auf sich zu ziehen. Von daher könnte man sich zu skeptischen Schlussfolgerungen gedrängt fühlen und mit Colin McGinn an den Versuch einer Quadratur des Zirkels glauben, die es auch nicht gibt. Oder wir würden etwas weniger radikal, aber immer noch skeptisch genug, mit Thomas Nagel schließen, dass die Wissenschaft in ihrer derzeitigen Form unfähig ist, das Rätsel des Bewusstseins zu lösen und durch eine ganz andere Art von Wissenschaft ersetzt werden müsste.

Diesem Skeptizismus liegt eine unrealistische Erwartungshaltung zu Grunde – die Erwartungshaltung nämlich, dass es in jedem Fall glatte Lösungen für alle Probleme geben müsse, so, wie wir in der Physik über eine glatte Lösung der Planetenbewegungen verfügen, oder wie wir die Viskosität des Wassers endgültig erklären können. Aber solche glatten Lösungen gibt es nur in Sonderfällen. Je umfassender die Begriffe werden, desto vielfältiger ihre Inhalte. Aus diesem Grund verfügen wir auch nicht über klare Definitionen von ‚Kausalität‘ oder ‚Information‘, und eines der beeindruckendsten Beispiele von Unklarheit ist der Begriff des ‚Lebens‘. Obwohl es sich um *den* Grundbegriff der Biologie handelt, lässt er sich kaum bestimmen, und alle Versuche einer Definition sind entweder zu eng oder zu weit oder beides zugleich, und noch nicht einmal notwendige Bedingungen, die immer die schwächsten sind, lassen sich hier formulieren. Rechnet man Stoffwechsel zu diesen notwendigen Bedingungen, dann sind Viren keine Lebewesen. Besteht man auf Sterblichkeit, dann sind gewisse Einzeller keine Lebewesen, da sie sich *in infinitum* teilen können. Rechnet man Fortpflanzung dazu, dann sind Maulesel keine Lebewesen, oder wenn man räumliche Abgeschlossenheit dazu rechnet, dann sind Erdbeeren, Pilze oder Korallen keine Lebewesen, da sie keine klaren Grenzen haben. Umgekehrt zeigen Gebilde Eigenschaften des Lebendigen, die wir nicht dazu rechnen würden, wie Kerzenflammen, die Stoffwechsel haben, Kristalle, die sich vermehren, oder Computerprogramme der artificial life-Technologie, die fast alle Eigenschaften des Lebendigen aufweisen.

Aber wenn dem so ist, wenn wir selbst den Begriff des ‚Lebens‘, der doch fundamental ist für die Biologie, nicht klar definieren können, weshalb sollte es dann beim Bewusstsein anders sein? Man hat zu Recht gesagt, dass die Physik nicht weiß, was Materie ist<sup>106</sup>, dass die Psychologie keinen Begriff von ‚Seele‘

<sup>106</sup> Ich habe dies näher gezeigt in: *H. D. Mutschler, Halbierete Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt*, Kevelaer 2014, 58–75.

hat und eben die Biologie keinen Begriff des ‚Lebens‘. Aber wenn es sich so verhält, dann könnten wir auch anders denn skeptisch reagieren.

Dann könnten wir davon ausgehen, dass die verschiedenen Versuche, sich dem Bewusstsein zu nähern, alle etwas Wahres enthalten, ohne dass diese Teilwahrheiten sich zu einem kohärenten Gesamtbild integrieren lassen. Wir müssen auch sonst in der Wissenschaft oft mit Collagen zufrieden sein. Die verschiedenen Teile der Biologie hängen zum Beispiel deduktiv nicht zusammen. Der Verhaltensforscher arbeitet mit ganz anderen Kategorien als der Molekularbiologe. Oder: Seit 100 Jahren versuchen die Physiker, den quantenphysikalischen Messprozess zu verstehen, jedoch ohne klares Ergebnis. Die Messgeräte werden in Termen der klassischen Physik beschrieben, die allerdings im Widerspruch zu den Eigenschaften der Quantenobjekte steht. Oder: Trotz heroischer Versuche gibt es bis heute keine allgemein anerkannte Verbindung von Allgemeiner Relativitätstheorie und Quantentheorie.

Aber wenn dem so ist, dann wäre es vielleicht nützlich, die verschiedenen Ansätze, die sich mit dem Bewusstsein beschäftigen, als komplementäre Wahrheiten aufzufassen, deren Grenzen uns nicht stören sollten, so wie sich kein Physiker darüber ärgert, dass er bei einer präzisen Messung des Impulses eines Quantenobjekts die Ortskoordinate aus dem Blick verliert und umgekehrt.

## Summary

The issue of consciousness is taken up today by different schools: 1) naturalism, 2) phenomenology, 3) philosophy of ordinary language, 4) philosophy of consciousness. 1) Naturalism comes in two versions: a) empirical neuroscience, b) speculative materialism. 1a) is uncontested, while 1b) often strays far from empirical science (Dennett, Metzinger). The founder of phenomenology was Edmund Husserl, but nowadays phenomenology is mostly construed as philosophy of the human body (Merleau-Ponty, Waldenfels). 3) culminates in the publications of Bennett and Hacker. Philosophy of consciousness 4) is still alive (Henrich, Frank).

No one of these four positions is without problems but all of them contain some truth, but of such different kinds that we have no overall theory, but only something like a collage.

# 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)**

# Grundzüge einer auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie

VON KURT WUCHTERL

## 1. Begriffliche Klärungen zu Religionsphilosophie, Kontingenz und Zufall

Ein Blick auf Bücher, Zeitschriften und Vorlesungsverzeichnisse zeigt, dass die *Religionsphilosophie*, deren Themen einst jede philosophische Systematik krönte, heute nur eine Randstellung innerhalb des philosophischen Diskurses einnimmt. Als Erklärung hat man schnell den Hinweis auf das verbreitete Desinteresse an Religion bereit, das sich als notwendige Folge der *Aufklärung* und des *Fortschritts der modernen Wissenschaften* verstehen lasse. Läge eine solche Notwendigkeit vor, so könnte man es den Muslimen in der Gegenwart nicht verdenken, wenn sie sich einer solchen Aufklärung als Vorstufe zum Religionsverzicht widersetzen und sich von wissenschaftlichen Verabsolutierungen distanzieren. Aber beruht obiger Erklärungsversuch nicht vielleicht auf einem Missverständnis, in dem unbeachtet bleibt, dass religionsphilosophische Fragen mit zahlreichen großen Themen der Philosophie im Allgemeinen verflochten sind und nicht nur vom Zustand etablierter Religionen oder von kritischen naturphilosophischen Beurteilungen abhängen? Dass „Religion nach der Aufklärung“ weiterhin ihre Existenzberechtigung hat, versuchte beispielsweise schon Hermann Lübbe zu zeigen, indem er mit Hilfe des Kontingenzbegriffs die Aufklärungsresistenz der Religion verständlich machte.<sup>1</sup> Die dort fehlende Auseinandersetzung mit dem zweiten genannten Grund für das Desinteresse an Religion, nämlich dem Hinweis auf den Fortschritt der modernen Wissenschaften, ist ein zentrales Anliegen der im Folgenden skizzierten, ebenfalls auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie, in der die enge Verbindung mit den etablierten Religionen aufgelöst ist.

Religionsphilosophie wird häufig fälschlich als Gesamtheit der philosophischen Reflexionen über Religion charakterisiert, wie das beispielsweise analog für die *Naturphilosophie* zutrifft, in der philosophische Reflexionen über die *Natur* vollzogen werden, oft verbunden mit dem Anspruch, mit Hilfe einer zur Fundamentalwissenschaft erklärten Physik *alles* erklären zu können. Aber zwischen Philosophie und *Religion* besteht eine spezifische innere Spannung, die mit dem Selbstverständnis beider zusammenhängt. Was sollte schon eine auf Vernunft bauende Philosophie Vernünftiges zu einem über die Vernunft *hinausweisenden* Phänomen, wie es in der Religion vorliegt, aussagen können? Deshalb ist es kein Zufall, dass die Religionsphilosophie als philosophische Disziplin erst in der Frühaufklärung in Erscheinung trat, als die sich rasant

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

entwickelnde Naturwissenschaft ein gewichtiges Mitspracherecht an der Erklärung der Natur erhoben hatte und dabei gegenüber den vorliegenden theologischen Erklärungsversuchen eine äußerst kritische Funktion ausübte. Die anfangs vor allem als Religionskritik auftretende neue Disziplin war meist mit Reduktionen verbunden, wie etwa in Kants Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“<sup>2</sup>, wo zumindest älteren Kommentaren zufolge Religion auf das Moralische reduziert wurde. Die zahlreichen vernunftbezogenen positiven Aussagen über Religion wurden zu jener Zeit also nicht in der Religionsphilosophie, sondern in einer metaphysischen *theologia rationalis* formuliert,<sup>3</sup> wobei damals der Begriff einer *natürlichen* Religion dem der *Offenbarungsreligion* gegenübergestellt wurde. Diese rationale Theologie reflektierte über das Unbedingte oder Absolute, über Gottesbeweise, über die Welt als Ganzes und über ähnliche metaphysische Themen.<sup>4</sup>

Im Laufe der Zeit hat sich wegen des ungebrochenen Einflusses tradierter religiöser Kräfte die Grenze zwischen einer nur kritischen Religionsphilosophie und der rationalen Theologie wieder aufgelöst. Nachdem aber heute viele Menschen die Naturwissenschaften als Religionsersatz betrachten, sollte die Religionsphilosophie unter den neuen Bedingungen die kritische Frage nach den Grenzen der Vernunft auch bezüglich der Grenzen der Wissenschaft stellen. Die hier entwickelte Religionsphilosophie konzentriert sich daher auf das Wirken der Vernunft im Aufweis ihrer eigenen Grenzen, wobei das Sprechen über Inhalte jenseits derselben stets unter einem spezifischen Vorbehalt steht, in dem die *Metaphorik* eine entscheidende Rolle spielt.

Nun zur im Folgenden verwendeten Terminologie: Der für die weiteren Überlegungen so wichtige Begriff der *Kontingenz* war früher fast ausschließlich auf die Theologie beschränkt, während er neuerdings in der Umgangssprache immer häufiger als Synonym für den Zufallsbegriff auftritt. Wir werden uns nun hier auf eine bestimmte Bedeutung von Kontingenz festlegen und empfehlen, sich außerhalb religionsphilosophischer Untersuchungen auf den *Zufallsbegriff* zu beschränken.

Obwohl das Wort „Kontingenz“ aus dem Lateinischen stammt, kann man sich seiner Bedeutung nur über die Überlegungen zum aristotelischen Möglichkeitsbegriff nähern.<sup>5</sup> Das griechische Wort *endechomenon* für Möglichkeit hat bei Aristoteles mehrere Bedeutungen. Eine davon betrifft dasjenige, das

<sup>2</sup> Königsberg 1793/94.

<sup>3</sup> Siehe zum Beispiel bei *I. Kant*, KrV, B 659, wo diese für die „Erkenntnis des Urwesens [...] aus bloßer Vernunft“ zuständig war. Heute ist dafür die *Philosophische Theologie* oder die *Fundamentaltheologie* zuständig. So etwa bei *J. Schmidt*, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003.

<sup>4</sup> Bei Kant werden solche Themen aus dem Bereich der transzendentalen theoretischen Vernunft ausgeschlossen, unter anderem deshalb, „weil ihnen kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann“ (B 664).

<sup>5</sup> Eine ausführliche Analyse der verschiedenen Bedeutungen von Möglichkeit bei Aristoteles und ihre Beziehung zu Zufall und Kontingenz findet man in der Ideen- und Begriffsgeschichte „Kontingenz und Zufall“ von *P. Vogt*, Berlin 2011. Die folgenden Ausführungen beziehen sich häufig auf dieses Standardwerk. – Detaillierte Überlegungen, die Ergebnisse Vogts für die Festlegung eines religionsphilosophischen Kontingenzbegriffs in unserem Sinne fruchtbar zu machen,



*möglich und nicht-notwendig* ist.<sup>6</sup> Weil sich diese nicht-notwendige Möglichkeit auch in der Übersetzung von *endechomenon* in das lateinische *contingens* bei Marius Victorinus wiederfindet, verwenden wir in religionsphilosophischen Kontexten hierfür den Terminus **Kontingenz**. Die entscheidende Qualifikation der Nicht-Notwendigkeit findet man auch im Zufallsbegriff, weshalb es nicht überrascht, dass man später Kontingenz und Zufall identifizierte. Vor dieser Gleichsetzung bei Leibniz und Kant wurde allerdings in der Scholastik der Zufall nicht als eine durch Nicht-Notwendigkeit bestimmte Subkategorie des *Möglichen*, sondern als Subkategorie des *Wirklichen* interpretiert. Deshalb kann man diesbezüglich nicht direkt an die aristotelischen Überlegungen zum Zufall anschließen, die sich auf drei verschiedene Zufallsbegriffe des Wirklichkeitsbereichs beziehen, nämlich auf *symbebekos*, *tyche* und *automaton*.

Diese Vielfalt von Bezeichnungen zeugt von der Dringlichkeit der Reflexion des gesamten Komplexes von Kontingenz und Zufall, der wegen der Betonung der Nicht-Notwendigkeit offensichtlich als Bedrohung des griechischen Denkens insgesamt aufgefasst werden kann – war dieses doch ganz vom *Ordnungsgedanken* geprägt.<sup>7</sup> Das Verständnis von Notwendigkeit muss schließlich dem der Ordnung vorausgehen. Nicht-Notwendigkeit bedeutet das Vorliegen von Ordnungsbrüchen, Unordnung, Chaos, Unvorhergesehenem und Unverfügbarem. Allerdings gibt es einen Bereich, in dem der Zufall seine Herrschaft unerbittlich ausüben kann, nämlich der des menschlichen Handelns. So ist es naheliegend, dass Aristoteles zur Klärung des Zufallsphänomens vorwiegend Beispiele aus der menschlichen Praxis heranzieht, meistens unter Verwendung des Wortes *symbebekos*.<sup>8</sup> Dabei wird der Ausdruck als *Relationsbegriff* im Sinne der Überschneidung von Ereignisketten gebraucht.<sup>9</sup>

Häufig werden zur Erläuterung des allgemeinen Zufallsbegriffs die *Ereignisketten* auch als *Kausalketten* gedeutet. Das führt aber völlig in die Irre, denn in der Physik liegen gar keine *Kausalketten*, sondern *Kausalnetze* vor. Während man sich im Handlungsbereich die Überschneidung von Handlungsabsichten als Kreuzung zweier bestimmter Ereignisketten vorstellen kann, hat das in der Physik insofern keinen Sinn, weil ein bestimmtes physikalisches Ereignis sowohl mehrere Ursachen als auch zahlreiche Wirkungen hat, also in einem Kausalnetz liegt. Aus der physikalischen Beobachterperspektive sind aber im Netz keine kontinuierlichen Linien

---

findet man in K. Wuchterl, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, in: NZSTh 58 (2016) 129–148, speziell Abschnitt I, 132–136.

<sup>6</sup> Aristoteles, Erste Analytik 13,32a, 18–20. Bei Vogt, 46.

<sup>7</sup> Vogt betrachtet dagegen die aristotelische Diskussion des Zufalls im Kontext der damaligen Zeit eher als „Ausnahmefall“ und spricht von „einer aufs Ganze gesehen zufallsfeindlichen philosophischen Atmosphäre“ (86). Dabei vergisst er jedoch, dass Aristoteles generell der Philosoph der menschlichen Praxis ist, und genau dort spielt der Zufall eine entscheidende Rolle, wogegen der Stagirit den Zufall als naturphilosophisches Prinzip ablehnt (*ders.*, Physik B 4: 196a 8–11).

<sup>8</sup> Vgl. Vogt, 109–112.

<sup>9</sup> Man beachte, dass das Wort an anderer Stelle auch auf eine *Eigenschaft* bezogen wird, die einem Ding nicht wesenhaft zukommt. In der Scholastik verwendet man später dafür das Wort *accidens* und stellt dieses der *essentia*, dem Wesen, gegenüber.

ausgezeichnet, und alle Verbindungslinien zwischen Ursache und Wirkung sind notwendig. Was soll dann „zufällig“ überhaupt bedeuten? Der Begriff eines vom *symbebekos*-Modell geleiteten Zufallsbegriffs hat also seine umgangssprachliche Berechtigung nur im Bereich menschlicher Handlungen, wohingegen dieser in der Physik sinnlos ist. Dort gibt es allenfalls einen *absoluten* Zufall, der durch das Fehlen hinreichender Gründe für bestimmte Ereignisse definiert wird.<sup>10</sup>

Die heute so weit verbreitete Gleichsetzung von *Zufall* mit *Kontingenzen* missachtet die Fülle von historischen Konnotationen des theologischen Kontingenzbegriffs. Dieser war jahrhundertlang durch die christliche Schöpfungs-theologie geprägt und ist letztlich ohne eine von Gott geschaffene Wirklichkeit gar nicht verstehbar. In der Spätscholastik wird Kontingenzen zu einer Sub-kategorie des Wirklichen,<sup>11</sup> und das Wirkliche geht auf eine Entscheidung des Weltenschöpfers zurück. Wegen der Abhängigkeit von Gott hätte das Wirkliche auch anders sein können und ist deshalb nicht notwendig. Für den Kontingenzbegriff bleibt dann nur noch das, was *noch nicht wirklich* ist, *aber wirklich werden kann*. Dieser mit dem aristotelischen Ausgangsbegriff nicht mehr vereinbare theologische Hintergrund gerät mit der bei Leibniz und Kant beginnenden Gleichsetzung von Kontingenzen mit dem umgangssprachlichen Zufallsbegriff mehr und mehr in Vergessenheit.

Nach diesen Abgrenzungen vom Zufallsbegriff erfolgt nun eine Definition von Kontingenzen, die je nach der zu Grunde gelegten Bedeutung von Notwendigkeit spezifiziert wird und sich damit als geeigneter Leitbegriff für religionsphilosophische Analysen erweist. *Definition: Eine Aussage ist genau dann kontingent, wenn sie möglich und zugleich nicht notwendig ist.*

Falls man solchen kontingenten Aussagen Sachverhalte, Ereignisse, Begriffe oder Handlungen zuordnen kann, nennen wir auch diese *kontingent*. Ist der in der Definition auftretende Begriff der Notwendigkeit *logisch* bedingt, handelt es sich um eine *logische Kontingenzen*; entsprechend sind die *naturgesetzliche* und die *ontologische Kontingenzen* je auf naturgesetzliche beziehungsweise ontologische Notwendigkeiten bezogen. Die jeweiligen Notwendigkeiten ergeben sich aus der Geltung der logischen, naturwissenschaftlichen und ontologischen Gesetzmäßigkeiten.

Alle Menschen werden in eine vorstrukturierte Lebenswelt hineingeboren. Von jedem einzelnen vernunftbegabten Naturwesen werden schrittweise aus dem in der Erfahrung gegebenen Chaos von Kontingenzen heraus die jeweiligen Notwendigkeiten aufgebaut. Ordnendes Lernen erfolgt demnach als **Kontingenzenbewältigung**. Logische Fehler werden kommunikativ korrigiert, das heißt, es werden *logische* Kontingenzen bewältigt; der Angst einjagende Blitz wird durch physikalisches Wissen als elektrische Entladung erklärt,

<sup>10</sup> Eine ausführliche Untersuchung über den Gebrauch des Zufallsbegriffs in der Physik und Mathematik findet man in *Wuchterl*, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, Abschnitt III, 138–143.

<sup>11</sup> Ausführlicher bei *Vogt*, der auf S. 53 von einer „folgenschweren semantischen Verschiebung“ des Begriffs spricht und diese anschließend erläutert (54 f.).

also wird hier eine *naturgesetzliche* Kontingenz bewältigt; die Erfahrung der Zweckmäßigkeit eines bestimmten Mittels bewältigt schließlich eine unser Handeln betreffende *ontologische* Kontingenz. So erweist sich der vernunftbegabte Mensch als Wesen, das Kontingenzen erfährt und diese im Laufe seiner Entwicklung und seines Lebens als Erwachsener zu bewältigen trachtet. Aber diese Strategie führt nicht stets zum Ziel. Es gibt Widerstände, die sich immer wieder den menschlichen Bewältigungsbemühungen entgegenstellen, sodass man letztlich in diesen Fällen die Kontingenz als solche hinnimmt und damit eine **Kontingenzerkennung** vollzieht.

Mit dieser Beschreibung hat sich ein wesentlicher Perspektivenwechsel vollzogen: Aus der objektiven Beobachterperspektive haben wir uns in das Bewusstsein des handelnden Einzelmenschen mit seinen Gewohnheiten und existenziellen Nöten versetzt. Ein Kind erfährt einen Blitz als kontingentes Phänomen, während der daneben stehende Erwachsene dasselbe Phänomen längst bewältigt hat. Erst diese neue auf das Individuum bezogene Blickrichtung macht es möglich, den Kontingenzbegriff für die religiöse Problematik und für die Religionsphilosophie fruchtbar zu verwenden. Denn in diesem Bereich geht es – im Gegensatz zu Logik, Naturwissenschaft und Ontologie – um *existenzielle Phänomene*, die in jenen Objektivität anstrebenden Bereichen ausdrücklich unberücksichtigt bleiben. Unter dieser Voraussetzung lässt sich nun eine **religionsphilosophische Kontingenz** definieren.<sup>12</sup>

Eine *persönliche Überzeugung* ist genau dann *religionsphilosophisch kontingent*, wenn der zugehörige Aussagegehalt als ontologisch kontingent beurteilt und dieser von einem existenziellen Interesse begleitet wird, und wenn zudem dessen Nicht-Notwendigkeit durch menschliche Handlungen nicht beseitigt werden kann.<sup>13</sup>

## 2. Beschreibung des Umgangs mit Kontingenzerfahrungen

Der Aufbau der individuellen Lebenswelt wird heute entscheidend von der *Naturwissenschaft* geprägt. Diese ist es auch, aus der die Verächter der Religion meistens ihre kritischen Einwände gegen die Religion vorbringen. Oben wurde die Praxis der naturwissenschaftlichen Erkenntniserweiterung als Kontingenzbewältigung beschrieben. Naturgesetzlich kontingente Phänomene (wie der Blitz) werden in eine Ordnung eingefügt, die durch den Konsens einer Forschungsgemeinschaft legitimiert ist. Dabei treten aber häufig Kontingenzen auf, die sich immer wieder als erklärungsresistent erweisen.

In solchen Fällen ergeben sich zwei alternative Reaktionsmöglichkeiten: Entweder ist man davon überzeugt, dass prinzipiell alles Seiende den Naturgesetzen

<sup>12</sup> Siehe K. Wuchterl, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*, Stuttgart 2011, 35. Dort findet man in Abschnitt 2.2 ausführliche Erläuterungen zur Definition und in Kapitel 4. Abgrenzungen von dem Wortgebrauch in Theologie, Geschichte, Soziologie und Hermeneutik.

<sup>13</sup> Wenn im Folgenden ohne nähere Bestimmung nur von „Kontingenz“ gesprochen wird, ist meistens die *religionsphilosophische* gemeint.

gehört und noch ungelöste Probleme weitgehend von den nachfolgenden Generationen bewältigt werden, oder aber man akzeptiert, dass zum Beispiel das Geistige prinzipiell nicht auf Materielles reduziert werden kann, also gewisse naturgesetzliche Kontingenzen *nicht* bewältigt werden können. Im ersten Fall ist man von der **Selbstorganisation der Natur** überzeugt. In einer solchen naturalistischen Weltsicht sind alle Kontingenzen prinzipiell zu bewältigen, und der Kontingenzbegriff erweist sich nur als epistemologischer Hilfsbegriff.

Wenden wir uns der zweiten grundsätzlichen Möglichkeit zu. In bestimmten Bereichen, wie zum Beispiel in dem des menschlichen Handelns, bezweifelt man zwar die Zuständigkeit naturwissenschaftlicher Argumente, verweist aber trotzdem auf eine Ordnung, deren ontologische Notwendigkeit durch die Vernunft garantiert wird. Wenn beispielsweise eine Person ein von ihr gesetztes Handlungsziel erreichen will, dann stehen innerhalb der Lebenswelt jener Person notwendig nur einige bestimmte Mittel zur Verfügung. Die Wahl eines „richtigen“ Mittels macht die Handlung vernünftig, auch wenn man sich nicht auf naturwissenschaftliche Gesetze berufen kann. Es gibt also genügend geistige und praktische Phänomene, die *naturwissenschaftlich zwar nicht* erklärbar sind, wohl aber als *vernünftig* betrachtet werden können. Bezüglich der Legitimation einer entsprechenden Kontingenzbewältigung kann man sich allerdings auf keine so weltumspannende Forschergemeinschaft beziehen wie im Falle der Naturwissenschaft. Einige berufen sich argumentativ auf bestimmte philosophische Schulen, andere leiten ontologische Notwendigkeiten aus einer individuellen latenten Philosophie ab, die in jedem einzelnen Menschen anders wirkt und die Art der Argumentation mitbestimmt.

Auch hier stoßen wir auf – dieses Mal *ontologische* – Kontingenzen, die sich immer wieder als erklärungsresistent erweisen. Wie im obigen Fall ergeben sich gleichermaßen zwei alternative Reaktionsmöglichkeiten: Entweder ist man sich sicher, dass das Weltganze und alles, was sinnvoll gedacht werden kann, ein geordnetes Ganzes darstellt, also alles der ontologischen Notwendigkeit unterworfen ist, oder aber man akzeptiert – zum Beispiel wegen des Phänomens des Leids in der Welt – eine Vernunftgrenze, weil gewisse ontologische Kontingenzen nicht bewältigt werden können. Im ersten Fall ist man von der **Autonomie der Vernunft** überzeugt. In einer solchen vernunftgeleiteten Weltsicht, in der *alles* vernünftig ist (wie beispielsweise bei Hegel), sind wiederum alle Kontingenzen prinzipiell zu bewältigen und für das Weltverständnis nicht konstitutiv.

Für uns ist der zweite Fall, in dem (ontologische) Kontingenzen anerkannt werden, von besonderem Interesse; denn es geht um die Alternative zur Bewältigung des durch Vernunft Beherrschbaren, also um das **Andere der Vernunft**. Wer hierzu Beispiele sucht, wird besonders im Bereich der existenziell belangvollen Erfahrungen fündig. An der Grenze der Vernunft erfahren wir zahlreiche Phänomene, die von Emotionen und Willensakten geleitet sind. Hier denkt man zwar häufig zunächst an Bedrohliches und Unheimliches, Geheimnisvolles und Unverfügbares; aber man sollte auch die vielen groß-

artigen und beglückenden Momente eines Lebens nicht vergessen. All dies sind Beispiele für *existenziell belangvolle* ontologische Kontingenzen, die wir oben als *religionsphilosophische* Kontingenzen bezeichnet haben. – Nach dieser Skizze der Möglichkeiten des Umgangs mit Kontingenzerfahrungen beginnen nun die eigentlichen religionsphilosophischen Überlegungen.

### 3. Religionsphilosophie als Phänomenologie der Kontingenzerfahrungen

Die Erfahrung der Grenze der Vernunft, die wir auch als *Kontingenzerkennung* bezeichnet haben, setzt die Annahme eines Jenseits der Grenze voraus. Falls dort *Etwas* ist und nicht das *Nichts*, ist dieses die Sphäre eines „Anderen der Vernunft“<sup>14</sup>. Zur Charakterisierung jener angenommenen Wirklichkeit verwenden wir den Terminus der **Religiosität**: Menschen, für welche die Kontingenzerfahrung zur *Begegnung* mit einem lebensbestimmenden Anderen wird, sind religiös, ebenso deren Gedanken und Verhaltensweisen innerhalb jenes Kontextes. Dabei ist zu beachten, dass dort alle von der Vernunft gesteuerten religiösen Reflexionen, Aussagen und Handlungsanweisungen unter einem **ontischen Vorbehalt** stehen, das heißt, sie werden im Bewusstsein vollzogen, dass es sich um ein Sprechen vom eigentlich Unsagbaren handelt und dieses deshalb nur *metaphorisch* umschrieben werden kann. Die jenes Andere der Vernunft betreffenden Metaphern nennen wir *absolute* Metaphern.

Da in der hier erläuterten Grenzsituation der heilsbedürftige Mensch durch jenes Andere der Vernunft Erhöhung erhofft, kann man die Kontingenzerkennung auch als **Kontingenzbegegnung** bezeichnen, wobei durch diesen Begriff die personale Dimension angedeutet werden soll und dann häufig vom „ganz Anderen“ gesprochen wird.

Diese terminologischen Festlegungen scheinen die *Kontingenzerkennung* in jedem Fall als Zugeständnis an ein *religiöses* Andere der Vernunft zu qualifizieren, was von *Skeptikern* und *Agnostikern*, die hinter der Grenze nur das Nichts anerkennen, als Provokation aufgefasst werden kann. Nun gibt es zweifellos *religiöse* Menschen, das heißt Personen, die auf Grund ihrer Kontingenzerfahrungen das Jenseits der Grenze als Ort eines spezifischen Geschehens verstehen. Entscheidend ist, dass deren Aussagen über das Jenseits dann ein weder durch Wissenschaft noch durch Vernunft legitimes *Wissen* betreffen; denn sie drücken *individuelle Hoffnungen* aus, zu denen sich die jeweiligen Personen nach vollzogener Kontingenzerkennung und auf Grund ihrer Lebenserfahrungen gedrängt fühlen. Die in den religiösen Glaubenssätzen formulierten Inhalte stehen dabei unter dem ontischen Vorbehalt, sind also stets metaphorisch gemeint und betreffen sogenannte *absolute* Metaphern.

---

<sup>14</sup> Dies ist als Definition eines Terminus gedacht, sodass der Einwand, beispielsweise auch das Gefühl oder das Wollen sei etwas Anderes als die Vernunft, hinfällig wird.

Kehren wir zur Reaktion auf die *religiöse* Charakterisierung der Kontingenzerkennung zurück. Skeptiker bestehen darauf, infolge ihres Zweifels an der Selbstorganisation der Natur und an der selbstherrlichen Autonomie der Vernunft durchaus Kontingenz *anzuerkennen*, zugleich aber jegliche Festlegung über das Jenseits der Grenze zurückweisen zu können, also sich nicht von religiösen Hoffnungen verführen zu lassen. Es ist kein Zufall, dass dies oft als Verrat an der Vernunft oder als Selbstaufgabe empfunden wird. Emmanuel Lévinas nennt dieses Ringen um das Unsagbare den „Bruch des kohärenten Diskurses“ und distanziert sich von den Agnostikern, die hier noch auf einen Rest von Diskursivität beharren.<sup>15</sup> Statt zu schweigen, meinen diese, sich mit Kontingenzen abfinden und ohne Ausblick auf das Andere der Vernunft sich trotzdem im Leben orientierend einrichten zu können.

Ein Meister dieses illusionären Unterfangens ist Hans Blumenberg, der ein universelles Panorama negativer Kontingenzerfahrungen und damit einer Phänomenologie der Begegnung mit dem Sinnlosen zu entwerfen versucht.<sup>16</sup> Zur Verwirklichung seines Programms greift er immer wieder auf Metaphern zurück. Diese sind ein uraltes sprachliches Hilfsmittel mit zahlreichen Funktionen. Schon bei Aristoteles dienen Metaphern zur Übertragung eines Wortes nach den Regeln der Analogie und der Ähnlichkeit. Aber uns interessieren weder die daraus entstandenen Ähnlichkeits- noch sogenannte Interaktions- oder Substitutionstheorien, die sich auf Wechselwirkungen semantischer Gehalte beziehen; auch der Panmetaphorismus, wonach die gesamte Sprache metaphorisch ist oder zumindest ursprünglich war (wie bei J. J. Rousseau) ist nicht unser Thema. Unsere Aufmerksamkeit gilt vielmehr den Fällen, in denen in der Konfrontation mit unbenannten Phänomenen Neues erfunden wird, wie etwa im Erlebnis des Existenziellen.

Nachdem schon J. Derrida gegen die Abwertung der Metaphern in den modernen Wissenschaften (wie zum Beispiel bei W. V. O. Quine) angekämpft hat, wird die Metapher bei Blumenberg zu einem methodischen Erkenntnismittel, um unter Verwendung von speziellen sprachlichen Bildern deren semantische Abgeschlossenheit zu durchbrechen. Besonders wichtig sind dabei die *absoluten* Metaphern, die sich auf Bedeutungsgehalte beziehen, die in der Sprache weder der Philosophie noch der Wissenschaft dargestellt werden können, aber trotzdem für die philosophische und wissenschaftliche Kommunikation unverzichtbar sind. Blumenberg verwendet absolute Metaphern demnach dazu, um die Lücken in den Sprachspielen „Philosophie“ und „Wissenschaft“ zu schließen. Das setzt aber die dogmatischen Extrapolationen der Selbstorganisation der Natur und der Selbstbemächtigung der absoluten Vernunft voraus. Während sich Blumenberg dabei in eine nicht realisierbare Kontingenzerkennung verstrickt, übernehmen in unserem Konzept die absoluten Metaphern die Aufgabe, Kontingenzerfahrungen zu signalisieren.

<sup>15</sup> Vgl. E. Lévinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München/Wien 1991, 79.

<sup>16</sup> Ausführlicher bei *Wuchterl*, *Kontingenz*, 222–236.

Zwar geht Blumenberg von eindringlichen Kontingenzerfahrungen aus, aber indem er den Ausdruck „Absolutismus der Wirklichkeit“ zur Grundmetapher einer sinnlosen Gegenwart erklärt, *die es zu gestalten gelte*, und dabei die legitimen Mittel zur Daseinsbewältigung aus Wissenschaft und Technik bezieht,<sup>17</sup> sind die genannten Extrapolationen vollzogen, die dem Sinn einer *Anerkennung* von Kontingenz widersprechen.

Den gleichen Vorwurf kann man allen Kontingenz anerkennenden Skeptikern und Agnostikern machen, die zwar explizit von Urteilsenthaltung in Bezug auf das Jenseits sprechen, in ihren Argumentationen aber durch den verborgenen Rückgriff auf die Sonderstellung der Natur und der Autonomie der Vernunft von einem leeren Jenseits geleitet werden. Die betonte Zurückhaltung bei konkreten Entscheidungen kann theoretisch leicht beschworen, aber in der Lebenspraxis kaum durchgehalten werden; denn wir leben ständig unter Handlungszwängen. Wer sich einer Prinzipienlosigkeit des Handelns ausliefert, endet in Erstarrung und Selbstaufgabe. In existenziellen Situationen reagieren wir nicht beliebig, sondern nach meist unbewussten Präferenzen, die uns im Falle einer radikalen skeptischen Negierung den biologischen Reflexen ausliefern und damit für jegliche Kontingenz blind machen.

Ein häufiger Einwand gegen konkrete religiöse Bekenntnisse richtet sich auch auf die Beliebigkeit der zu Grunde liegenden Hoffnungsakte. Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass die obigen Ausführungen religionsphilosophische Reflexionen beinhalten und nicht etwa individuelle Rechtfertigungsstrategien beschreiben. Im Leben geht es nicht um systematische Argumentationen, sondern um notwendige existenzielle Augenblicksentscheidungen, in denen auch Möglichkeiten, die nur erhofft sind, einen entscheidenden Ausschlag geben können. Unsere Hoffnungen sind nicht nur von biologischen Reflexen bestimmt, sondern auch Spiegelungen kultureller und religiöser Erfahrungen. Diese Verflechtung wird in den Analysen zum Zusammenhang von Glaube und Vernunft beschrieben. Sie spricht in unserer Konzeption deutlich gegen die Fundierung der auf Hoffnung gegründeten Akte des Glaubens in den durch Evidenz legitimierten Akten der Vernunft. Zwar spielt die Vernunft im Umgang mit Metaphern eine wichtige Rolle, doch deren Interpretation ist weitgehend durch Vorbilder bestimmt, die wegen ihres Bezugs auf religiöse Gemeinschaften die Beliebigkeit der erhofften Inhalte stark einschränkt und dem Glaubenden eine Art von Evidenz vermittelt.

Wir werden in eine Welt hinein geboren und machen Kontingenzerfahrungen. Durch die Intensivierung des existenziellen Interesses und der personalen Beziehungen können dabei Gemeinschaftsformen entstehen, deren Glieder im Sinne der Kontingenzbegegnung auf ein *ähnliches* „ganz Anderes“<sup>18</sup> hoffen. Durch die

<sup>17</sup> Dies ist ein Kerngedanke in: *H. Blumenberg*, *Legitimation der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, der mit den Überlegungen in seinem späteren Werk „Die Genesis der kopernikanischen Welt“, Frankfurt am Main 1981, unvereinbar ist, wo er die kopernikanische Welt als Metapher betrachtet.

<sup>18</sup> Wir sprachen bisher vom „Anderen der Vernunft“. Auf diesen Bereich beziehen sich unsere

Verfolgung eines gleichen Zieles werden sie zu Anhängern einer **Religion**, in der diese nicht nur durch ähnliche metaphorisch formulierte Hoffnungen, sondern auch durch praktische Riten, den zu Handlungen transformierten absoluten Metaphern, sowie durch bewährte ethische Normen gesellschaftlich integriert werden. Aber nicht alle religiösen Menschen sind Angehörige einer Religion, manche kapseln sich als religiöse Eremiten ab, andere wiederum versuchen, wenigstens im gemeinsamen Umgang auf Grund ähnlicher moralischer Gepflogenheiten individuell humane Ziele zu verfolgen. Doch die wirkungsmächtigsten Konkretisierungen des Religiösen sind die Religionen, jene historisch gewachsenen Gemeinschaften, deren Mitglieder sich von einem „ganz Anderen“ beschenkt fühlen, dessen Offenbarung sich im Denken als metaphorisches Gefüge<sup>19</sup>, im Gefühl als existenzielles Betroffensein<sup>20</sup> und im Verhalten als humanes Offensein zu Seinesgleichen manifestiert<sup>21</sup>. Erst in der Gemeinschaft ähnlich motivierter Menschen können die einzelnen existenziellen Überzeugungen öffentlich wirksam werden und die Privatsphäre durchbrechen.

Mit dieser Einordnung der Religionen in das „Andere der Vernunft“ scheint unser Konzept in Widerspruch zur These von der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft zu geraten, die beispielsweise im Katholizismus bezüglich „Gott“ oder dem „Ganz Anderen“ sogar als Dogma erscheint.<sup>22</sup> Offensichtlich lassen sich darauf bezogene Einwände nur dann klären, wenn Einigkeit über die Verwendung des Vernunftbegriffs besteht. Unser Wortgebrauch orientiert sich am Ordnungsbegriff, der Bereiche betrifft, in denen verschiedene Arten von Notwendigkeit vorgegeben sind. Wenn Aussagen und logische Folgerungen entsprechend dieser Notwendigkeiten formuliert werden, dann *argumentieren* wir vernünftig; wenn ferner eine Handlung in einem bestimmten Bereich zu weiteren Handlungen führt, die sich an den dort geltenden Notwendigkeiten orientieren, dann *handeln* wir vernünftig. Dies schließt nicht aus, dass in den

---

religiösen Hoffnungen und Ängste, aber auch Gefühle der Ehrfurcht und des Dankes. Doch solche Intentionen haben meistens nur im Bereich des Personalen einen Sinn. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass in jenem Bereich des Anderen der Vernunft auch etwas *Personhaftes* erhofft wird, natürlich unter dem ontischen Vorbehalt. Rudolf Otto hat die näheren Bestimmungen dieses von ihm als „Numinoses“ bezeichnete Andere der Vernunft großartig beschrieben und unter Hinweis auf das *Aliud valde* bei Augustinus auch vom „Ganz Anderen“ gesprochen. Siehe R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917. Neuauflage München 1988, Abschnitt 4d.

<sup>19</sup> Das Metaphernsystem bezeichnet man üblicherweise als Offenbarung.

<sup>20</sup> Die Gefühlsqualität kann sehr unterschiedlich sein. Zwar stehen optimistische Hoffnungen im Vordergrund, doch kann durch Religion auch Bedrohliches befürchtet werden. Rudolf Otto entdeckt Momente des *tremendum* und der *majestas* (in: *Ders.*, *Das Heilige*), Friedrich Schleiermacher eine *absolute* oder *schlechtbinnige Abhängigkeit* (in: *Ders.*, *Der christliche Glaube II*), und bei Søren Kierkegaard spielt die Angst eine entscheidende Rolle (in: *Ders.*, *Der Begriff Angst*). Aber indem Kierkegaard die Verzweiflung als *Krankheit zum Tode* und damit zur Sünde erklärt, gelingt ihm schließlich doch eine dialektische Aufwertung der Angst.

<sup>21</sup> Dass gerade in diesem Punkt zahlreiche Fehlformen des religiösen Verhaltens zu beklagen sind, liegt daran, dass die verführerischen Extrapolationen im Gewand eines religiösen Egoismus die Öffnung zur universellen Humanität versperren.

<sup>22</sup> Siehe I. Vatikanisches Konzil, *Dei Filius 2* (DH 3004): „Die [...] heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann.“



jeweiligen individuellen Ausgangssituationen auch Gefühle und Wünsche als sogenannte Evidenzen eine Rolle spielen können; denn der Vernunftbegriff bezieht sich nur auf die Richtigkeit von Folgerungen und nicht auf intersubjektiv anerkannte Ausgangspositionen.

Von großer Bedeutung sind für uns solche Ausgangspunkte, die sich auf Fälle der existenziellen Betroffenheit beziehen. Auch hier kann in obigem Sinne vernünftig argumentiert und gehandelt werden. Doch kann man dabei eine überraschende Tatsache feststellen, nämlich dass sich die Menschen mit ihren Phänomenbeschreibungen, die sich stets auf das Endliche beschränken müssen, durchweg nicht zufrieden geben und selbstbewusst einen Überstieg zum Unendlichen wagen. Man wird hier an Schleiermachers Diktum vom „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“<sup>23</sup> oder auch an die anthropologische Charakterisierung des Menschen als „sich selbst transzendierendes Wesen“ bei Scheler<sup>24</sup> erinnern.

Dieses Transzendieren kann sich auf verschiedene Weise vollziehen. Rufen wir uns dazu die ersten Schritte unserer Phänomenologie der Kontingenzerfahrung in Erinnerung. Am Anfang steht der individuelle Umgang mit Kontingenzen als Bewusstwerdung von Ordnungsbrüchen innerhalb des kindhaften Urvertrauens. Mit der Reifung werden solche Erfahrungen dann fortwährend in den Kosmos einer vorgegebenen naturhaften und sozialen Umgebung eingefügt. Die Reflexion der kosmischen Strukturen erfolgt einerseits durch die *theoretische* Vernunft, die sich heute am deutlichsten in den Erkenntnissen einer weltweit anerkannten naturwissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft konkretisiert; andererseits garantieren die Kontingenzbewältigungen der *praktischen* Vernunft innerhalb kleinerer Gruppierungen die Handlungsfähigkeit in den Ordnungsstrukturen. Wegen des offenen Charakters des universalen kommunikativen Ordnungsgefüges kommt auch die individuelle Konkretisierung der Kontingenzbewältigungen niemals zu einem Ende. Auf dieses unbefriedigende Faktum reagiert der Mensch – wie oben erwähnt – mit einem Überstieg ins Unendliche. Wie dies im Einzelnen geschieht, haben wir ausführlich dargelegt:

- Der moderne, von der Naturwissenschaft und der Technik geprägte Mensch ist überzeugt, dass alles Seiende durch Naturgesetze bestimmt ist, wobei alle starken Emergenzen aus der *Selbstorganisation der Natur* prinzipiell erklärbar sind. Genau diese Extrapolation zeigt sich als eine Form des Überstiegs ins Unendliche, wie wir diesem bei der nicht-reduzierbaren Kontingenzerkennung begegnet sind.
- Zahlreiche gegenüber Naturwissenschaft und Technik skeptische Menschen verlassen sich stattdessen auf die *Autonomie der Vernunft*, die in der Extrapolation auf das Ganze eine zweite Form jenes Überstiegs darstellt.

<sup>23</sup> F. Schleiermacher, Über die Religion. 2. Rede, Berlin 1799.

<sup>24</sup> Zur Idee des Menschen, in: Gesammelte Werke, herausgegeben von M. Scheler/M. S. Frings; Band 3: Vom Umsturz der Werte, herausgegeben von M. Scheler, Bern, 4. Auflage 1955, 186.

- Schließlich gibt es Menschen, die trotz einer radikalen Skepsis den Überstieg in das metaphorisch umkreiste *religiöse* Andere der Vernunft wagen. Die Entscheidung für eines dieser drei religionsphilosophischen Paradigmen unserer Phänomenologie der Kontingenzerfahrung erfolgt in jedem einzelnen Menschen gemäß seiner naturhaften und geistigen Biographie. Sie ist bedingt durch die jeweiligen Erfahrungen und durch die Besonderheit eines jeden Individuums.<sup>25</sup> Natürlich kann man diesen Akt auch als eine Art von Projektion der prägenden Vorstellungen der einzelnen Personen bezeichnen, aber sicher nicht im Sinne Feuerbachs; denn dessen Projektion endet wegen seines Atheismus wieder beim Menschen und hat nichts zu tun mit einer Hinwendung zur großartigen, allumfassenden Naturordnung (wie bei Spinoza oder Einstein), oder zu einem Reich des Geistes (wie bei Hegel), ganz zu schweigen von einer erhofften Begegnung des „ganz Anderen“ (wie bei Pascal oder Kierkegaard).

Der Mensch als Kontingenz erfahrendes Wesen versucht, sich in permanent vollzogenen Bewältigungsakten in der Welt zu orientieren.<sup>26</sup> Die Unabschließbarkeit dieses Prozesses verweist auf seine Endlichkeit, die er nur schwer erträgt und deshalb im Transzendieren zur Selbstorganisation der Natur und zur Autonomie der Vernunft beziehungsweise zu einem endlosen Ringen um die letzten Gewissheiten werden lässt. Die „Phänomenologie der Kontingenzerfahrung“ erweist sich so als „Phänomenologie der Endlichkeitserfahrung des Menschen“, in welcher durch die in den Grenzerfahrungen aufscheinende Möglichkeit der Kontingenzbegegnung die Unzugänglichkeit des Absoluten ihren Schrecken verliert.

Diese Grundzüge einer auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie enthalten nur ein Minimalprogramm, lassen viele Fragen offen und sind daher an zahlreichen Stellen erweiterungsbedürftig. Es seien daher wenigstens zwei Fragenkomplexe – einer aus der christlichen Theologie und einer aus der Gegenwartsphilosophie – andiskutiert, um die Reichweite unseres Ansatzes zu verdeutlichen.

#### 4. Religionsphilosophie und christliche Theologie

Nachdem wir die Religion als ein von der Gemeinschaft konstituiertes Phänomen erkannt haben, bedarf dieses einer institutionellen Absicherung durch Experten, welche die inhaltlichen Gemeinsamkeiten vor dem Abtriften in eine selbstzerstörerische Beliebigkeit bewahren. Neben einer praxisorientierten Priesterschaft etablierte sich deshalb eine Theologie. Wegen des großen Ein-

---

<sup>25</sup> Ein gutes Beispiel zu dieser Bedingtheit liefert der Begriff der bedingten Freiheit, wie er beispielsweise in der Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit bei Michael Pauen entwickelt wird: *M. Pauen*, Illusion Freiheit?, Frankfurt am Main 2004.

<sup>26</sup> Niklas Luhmann beschreibt diesen Vorgang als Systemkonstruktion, in welcher der Mensch einen Teil seiner Umwelt überschaubar macht und Komplexität reduziert: *N. Luhmann*, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, Frankfurt am Main 1971, 25.

flusses des Christentums auf unseren westlichen Kulturkreis beschränken wir unsere folgenden Überlegungen auf die *christliche* Theologie.

In der christlichen Tradition steht für die Metapher des „ganz Anderen“ das Wort „Gott“. Unsere bisherigen Ausführungen zum metaphorischen Charakter inhaltlicher Aussagen im gesamten Bereich des „Anderen der Vernunft“ könnten nun den Eindruck hinterlassen, dass damit einer christlichen Theologie generell das Existenzrecht streitig gemacht wird. Dem ist aber nicht so, wenn man einerseits auf die zentrale Rolle der Inkarnation verweist und andererseits die These von der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft nicht auf die theologische Basis, sondern auf die zugehörigen Ableitungen bezieht.

Zweifellos ist die Inkarnation ein entscheidender christlicher Glaubensinhalt. Danach ist Gott Mensch geworden, was immer das in modernen Interpretationen nach der Aufklärung heißen mag.<sup>27</sup> Etwas zu einfach wäre allerdings der Hinweis, dass mit der Menschwerdung Gottes die entscheidenden Glaubensinhalte als metaphernfreie Sachverhalte formuliert werden können, sofern die Inkarnation *personal* interpretiert wird und die Inhalte sich auf Worte Jesu beziehen. Dann läge ein Offenbarungsgeschehen an einem geschichtlichen Ort in der bestimmten Person Jesus von Nazareth vor, die voll und ganz Mensch wäre und in einer den Menschen verständlichen Sprache das Wesentliche ausgesagt hätte. Daraus könnte man wegen der damit gegebenen Eindeutigkeit der Offenbarungsinhalte eine Sonderstellung der christlichen Religion folgern, in der alle anderen institutionalisierten Formen von Kontingenzbegegnungen relativiert wären. Aber das ist natürlich ein Kurzschluss. Ganz abgesehen davon, dass moderne Menschen in einer globalisierten Welt ihre Hoffnung kaum auf die Worte eines jüdischen Wanderpredigers vor zweitausend Jahren setzen werden, kann von einer metaphernfreien Botschaft gar keine Rede sein. Hier stellt sich vielmehr die *erste Aufgabe* einer Theologie, nämlich zu klären, welche Worte Metaphern sind und worauf sie sich beziehen. Schon in einem so einfachen, aber durchaus zentralen Offenbarungsinhalt wie „Gott ist unser Vater“ wird der Vaterbegriff metaphorisch verwendet, und es besteht ein breiter Konsens darüber, dass dieses Beispiel analog als Hinweis auf einen *Schöpfergott* zu interpretieren ist. In den häufig komplizierteren Fällen sind dagegen theologische Experten gefragt.

Eine *zweite Aufgabe* der Theologie betrifft die Folgerungen aus den jeweiligen Interpretationen. Auch diese sollten rationalen Ansprüchen genügen, die dann sogar den Anspruch auf wissenschaftliche Aussagen erheben könnten. Theologen könnten hier den Vorwurf anführen, durch die Festlegung des Kontingenzbegriffs eine Engfassung des Vernunftbegriffs in Kauf zu nehmen, weil sich der auf die Kontingenzerkennung folgende Schritt in den religiösen Glauben der Vernunft entzieht. Aber diesen Schritt gibt es gar nicht; denn die *Anerkennung* der ontologischen Kontingenz *beinhaltet* die Negation der Autonomie der Ver-

<sup>27</sup> Man denke etwa an Interpretationen, in denen das Göttliche nicht in der Person des Jesus von Nazareth, also in einem einzelnen Menschen erschienen ist, sondern in der Gattung „Mensch“.

nunft, also die wie auch immer begründete Berufung auf Vernunft zu Legitimationszwecken. Mit dieser Anerkennung bleiben nur zwei Möglichkeiten offen: einerseits *im Falle der* (uns interessierenden) *existenziellen Erfahrungen* die in der Hoffnung gegebene Ausgestaltung positiver Metaphern (Kontingenzenbegegnung) oder die in Verzweiflung mündende Ausgestaltung negativer Metaphern (religiöser [!] Nihilismus), und andererseits *im Falle des Abstreitens des Religiösen* (das heißt zugleich die Rücknahme der K-Anerkennung!) etwa durch Skeptiker und Agnostiker das Eingeständnis der Autonomie der Vernunft für die naturwissenschaftlich oder philosophisch legitimierte betrachteten Bereiche. Das bedeutet zugleich, dass es der Religiöse basal mit Metaphern zu tun hat, deren weitere Entfaltung rationale Folgerungen möglich macht, aus denen die Theologie besteht, ohne die Basis jenseits des ontischen Vorbehalts reflektieren und als vernünftig oder unvernünftig beurteilen zu können.

Was denn soll es heißen, die Basis *vernünftig* zu reflektieren, wenn genau diese der Vernunft entzogen ist? Jenseits der Grenze stehen alle Interpretationen der betreffenden Metaphern unter dem ontischen Vorbehalt. Das heißt nichts anderes, als dass beispielsweise die Metapher „Schöpfung“ nicht als philosophischer Terminus aufgefasst werden kann, der ohne Rückgriff auf religiöse Voraussetzungen eindeutig beschrieben werden kann, wie es bei einer Konfrontation etwa mit pantheistischen Vorstellungen der Fall wäre.

Ebenso wichtig ist schließlich die *dritte Aufgabe* der Theologie, nämlich die historischen Umstände des Offenbarungsgeschehens zu klären und damit die Glaubwürdigkeit ihrer Inhalte zu bestärken. Man kann also allgemein sagen, dass der Theologie trotz der metaphorischen Ausgangsbasis ihre Existenzberechtigung nicht verloren geht. Aber genau dieser Ausgangspunkt verweist auch auf die Grenzen der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft. Am Anfang steht die Klärung, welche Ausdrücke trotz des Inkarnationsgedankens Metaphern sind und welche analogen Begriffe diese näher bestimmen. Das gläubige Individuum wird aber nur solche Vorschläge akzeptieren, die sich in die individuelle Vielfalt seiner basalen Überzeugungen widerspruchsfrei einordnen lassen. Selbst wenn man sich wie in unserem einfachen Beispiel auf einen bestimmten geläufigen Begriff einigen kann, werden unter Umständen dann doch die Konsequenzen daraus recht verschieden ausfallen. Es bleibt also dabei: Die Diskursivität der Theologie sowie die These von der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft sind nicht universell, sondern durch die metaphorische Basis eingeschränkt. Die Theologie ist nicht überflüssig geworden. Aber sie bezieht sich im Gegensatz zur Religionsphilosophie stets auf eine geschichtliche und damit empirische Ausgangsbasis, nämlich auf spezifische Schriften und Traditionen, an denen sich ebenfalls ihre diskursive Kompetenz bewähren kann.

Ein wichtiges aktuelles Beispiel theologischer Argumentation betrifft in einer Zeit nicht endender religiöser Gewalttaten die Begründung eines gewaltfreien humanen Christentums. Ausgangspunkt der Überlegungen ist hier die in einer historischen Person verkündete Offenbarung des „ganz Anderen“ nicht nur als Schöpfergott, sondern zugleich auch als Gott der Liebe. Indem

der Schöpfer *aller* Dinge und Wesen sich selbst in einer bestimmten Gattung offenbart hat, wurde den einzelnen Menschen eine besondere Würde verliehen, die ein humanes gegenseitiges Umgehen miteinander zur Selbstverständlichkeit macht. Daraus folgt auch ein tolerantes Verhalten gegenüber anderen Religionen. Jede sich in der Geschichte herausgebildete Religion hat Rückwirkungen auf die Tradition, die ihre Entstehung ermöglichte. Deshalb ist es auch kein Zufall, dass sich sowohl die Wissenschaften als auch eine aufklärerische Vernunft in toleranten und humanen Gesellschaften günstig entwickeln können. Solche von der Theologie aufgedeckten gegenseitigen Einflüsse verdeutlichen, dass es sich in den Kontingenzbegegnungen nicht um beliebige Manifestationen ungezügelter Hoffnungsakte handelt, sondern dass nur solche Elemente prägend auf die jeweiligen Lebensformen einwirken, die von ähnlichem Geist durchdrungen sind.

Solange es Menschen gibt, die in ihren existenziellen Erfahrungen weder den Naturwissenschaften noch der Vernunft letzte Antworten zutrauen, kann man diesen nicht verwehren, ihre eigenen Hoffnungen mit bereits bestehenden Offenbarungsangeboten zu konfrontieren. Nicht nur der Theologe, sondern auch der kritische Gläubige, der sich seiner Prämissen bewusst ist und bei der Explikation seiner metaphorischen Aussagen die Notwendigkeit des ontischen Vorbehalts nicht aus den Augen verliert, kann auf diesen Voraussetzungen einen *rationalen* Diskurs aufbauen, der sich nur wenig von der Struktur in praktischen, insbesondere ethischen Gesprächen unterscheiden wird, in dem auch nicht alles eindeutig ist, was behauptet wird.

## 5. Religionsphilosophie und Gegenwartsphilosophie

Zum Abschluss werfen wir noch einen kurzen religionsphilosophischen Blick auf die Gegenwartsphilosophie unseres Kulturbereichs, die in den letzten Jahrzehnten meist als „Postmoderne“ charakterisiert wurde und zur Zeit von einer Reihe von Philosophen wegen ihres übertriebenen Beliebigkeitskultes attackiert wird.<sup>28</sup> Die Postmoderne-Kritik firmiert – medial bestens unterstützt – als von Markus Gabriel und Maurizio Ferraris selbst so genannter<sup>29</sup> *Neuer Realismus*. Der herausfordernde Anspruch desselben, den Zeitgeist wieder auf realistischere Bahnen zu lenken und den Neuen Realismus als den auf den Begriff gebrachten Zeitgeist zu betrachten,<sup>30</sup> rechtfertigt die folgende Thematisierung gerade dieser Bemühungen. Schließlich ist das Realismus-Problem nicht irgendein Thema, sondern es durchzieht die gesamte Philosophiegeschichte und hat ganze Epochen (zum Beispiel die Scholastik) geprägt. Das ist kein

<sup>28</sup> Maurizio Ferraris, neben Markus Gabriel der Hauptinitiator der neuen Bewegung, spricht von einer gewissen „Müdigkeit gegenüber dem Postmodernismus“. Siehe *M. Ferraris, Was ist der neue Realismus?*, in: *M. Gabriel* (Hg.), *Der neue Realismus*, Frankfurt am Main 2015, 52.

<sup>29</sup> Die genannten Initiatoren haben ihn wohl datiert und lokalisiert „aus der Taufe gehoben“, um die mediale Aufmerksamkeit zu garantieren.

<sup>30</sup> Diesen Eindruck vermittelt beispielsweise Gabriel in seiner Einleitung zu der genannten Aufsatzsammlung.

Wunder, denn sein Thema ist die Realität oder die Wirklichkeit, die sich immer wieder verändert hat und deshalb neu interpretiert worden ist.

In unserem vorliegenden religionsphilosophischen Konzept taucht der Wirklichkeitsbegriff jedoch *nicht* auf.<sup>31</sup> Das kann man als Hinweis deuten, dass wegen der enormen Ambivalenz des Realitätsbegriffs jeweils zusätzliche Bestimmungen notwendig sind, wenn man „Wirklichkeit“ als eindeutigen Terminus verstehen will. Man denke nur an Platon, dessen Ideenlehre einst eher dem Realismus als dem Idealismus zugeordnet wurde. Im Universalienstreit der Frühscholastik ist der Platonismus dagegen die Gegenposition des Nominalismus, dem man heute umgekehrt gerade einen realistischen Standpunkt zuspricht. Bei Kant wiederum ist Realität eine Kategorie der Qualität und nicht der Modalität, zu der von ihm neben der Notwendigkeit und der Möglichkeit noch das Dasein (oder das Wirklichsein in der Welt der Erscheinungen) gerechnet wird. Heute findet man ein Dutzend Realismusvarianten: der wissenschaftliche und der Common Sense-Realismus, der interne Realismus im Gegensatz zu externem Realismus einerseits und metaphysischem Realismus andererseits, der konstruktive Realismus, der ontologische, semantische und erkenntnistheoretische Realismus; der Neue Realismus (Gabriel) erscheint bei Umberto Eco als negativer Realismus, bei Ferraris dagegen als positiver Realismus, nicht zu vergessen der minimale Realismus (Diego Marconi) oder gar der unschuldige Realismus (Susan Haack) ...<sup>32</sup> – um nur einige zu erwähnen.

Auf Grund dieser Vielfalt wurde von uns versucht, den Grundbegriff der Kontingenz allein mit den Modalkategorien der Notwendigkeit und Möglichkeit zu entwickeln. Mit der Nicht-Einbeziehung der Wirklichkeit vermeiden wir eine Festlegung auf eine der vielen konkurrierenden Bedeutungen von Realität. Wenn man dagegen zum Beispiel auf den Vorschlag von Ingolf U. Dalferth<sup>33</sup> eingehen würde, Kontingenz als nicht-notwendige *Wirklichkeit* statt als nicht-notwendige *Möglichkeit* zu interpretieren, wäre Kontingenz auf einen Spezialfall eingeschränkt und damit nicht als Grundbegriff verwendbar. Wie kompliziert hier Klärungen ausfallen, erkennt man beispielsweise in den Fällen, in denen indirekte Beweise innerhalb eines „Antirealismus“ geführt werden; denn versteht man diesen als Negation eines bestimmten Realismus, dann muss der gesamte Grundbereich, über den negiert wird, bekannt sein, das heißt, es dürfen nicht nur zwei oder drei Reduktionen *ad absurdum* durchgeführt werden, sondern es müssen *alle* Fälle auf Widersprüche führen, was dann aber meistens unterlassen wird.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Dieser wurde zwar im Zusammenhang mit der Abgrenzung des aristotelischen Zufallsbegriffs vom Kontingenzbegriff in (1.) *erwähnt*, nicht aber im systematischen Aufbau der Theorie *verwendet*.

<sup>32</sup> Einzelheiten zu den Realismusvarianten zum Beispiel bei: Eco, 33–51, 44; Ferraris, 52–75, 64; Haack, 76–109, 76; Marconi, 110–132, 110, in: Gabriel (Hg.), *Der neue Realismus*.

<sup>33</sup> Dies geschieht in einem Schreiben an den Autor vom 28. Januar 2014.

<sup>34</sup> Siehe beispielsweise den indirekten Beweis des Neuen *ontologischen* Realismus von Gabriel in seinem Aufsatz „Existenz, realistisch gedacht“, in: *Ders.*, *Der neue Realismus*, 190–192.

In zahlreichen Beiträgen zur Charakterisierung des Neuen Realismus fällt auf,<sup>35</sup> dass bei der beschriebenen Realität im Theoretischen auch *Pluralität* und im Praktischen auch *Relativität* anerkannt werden muss, weshalb es schwerfällt, die Ausführungen als Beiträge zur *Kritik an der Postmoderne* zu verstehen, die wir oben als ein erstes Ziel des Neuen Realismus angeführt haben. Bei Susan Haack beispielsweise liest man: „Die eine reale Welt des Unschuldigen Realismus ist [...] ein pluralistisches Universum.“<sup>36</sup> Und ein Vertreter der praktischen Philosophie, Paul Boghossian, dem es um objektive *moralische* Tatsachen geht, zeigt zwar die Inkonsistenz eines „reinen Relativismus frei von jeglicher Festlegung auf Absolutes“, gibt sich aber offensichtlich mit der Annahme von wenigen Ausnahmen im Meer der Fälle von Relativitäten zufrieden.<sup>37</sup> Wegen des nicht erfüllten Versprechens einer Postmodernismuskritik müssen wir daher noch ein zweites wichtiges Ziel des Neuen Realismus nennen, um seinen Ansprüchen gerecht zu werden.

Thomas Nagel hat stets und vor allem in seinen letzten Veröffentlichungen<sup>38</sup> vehement dafür plädiert, das Geistige als dem Materiellen zumindest gleichwertiges Grundelement des Wirklichkeitsbereichs zu betrachten. Gabriel schließt sich diesem *erweiterten Wirklichkeitssinn* an und bezeichnet diesen Standpunkt unter ausdrücklicher Berufung auf Nagel als „Realismus der Vernunft“.<sup>39</sup> Nach dem Scheitern zahlreicher Versuche einer naturalistischen Reduktion des Mentalen auf das Materielle<sup>40</sup> und nach der Zurückweisung der Bewusstseinsunabhängigkeit als Wesensmerkmal des Realen bei Gabriel<sup>41</sup> ist der Realismus der Vernunft in der gegenwärtigen Diskussion fast zur Selbstverständlichkeit geworden<sup>42</sup>. Das heißt: Obwohl diese Erweiterung des Wirklichkeitsgedankens eigentlich auf einen *Dualismus* hinausführt, setzt man jeweils stillschweigend die *eine* Wirklichkeit voraus. Wie dieser monistische Begriff zu verstehen ist, wird nicht erläutert. Wir wollen daher im Folgenden einen Lösungsvorschlag zur Verwendung des Wortes „Wirklichkeit“ im Rahmen unseres Konzeptes skizzieren.

Obwohl der Wirklichkeitsbegriff nicht zu den Grundbegriffen der von uns betrachteten Religionsphilosophie zählt, können wir diesen doch als epistemischen Hilfsbegriff einführen und verwenden. Wir verstehen unter **Wirk-**

<sup>35</sup> Hier sei nochmals auf Gabriels Aufsatzsammlung hingewiesen.

<sup>36</sup> Die Welt des Unschuldigen Realismus: Das Eine und das Viele, Das Reale und das Imaginäre, Das Natürliche und das Soziale, in: Ebd. 76–109, 89.

<sup>37</sup> Der Relativismus des Normativen, in: Ebd. 362–395, 395.

<sup>38</sup> Siehe vor allem: *Th. Nagel*, Geist und Kosmos, Berlin 2013.

<sup>39</sup> Einleitung zu *Gabriel* (Hg.), Der neue Realismus, 8–16, hier 9.

<sup>40</sup> Bahnbrechend hierfür war Donald Davidson mit der Entwicklung seines Anomalismus des Mentalen; siehe die Anthologie: *Ders.*, Essays on Actions and Events, Oxford 1980.

<sup>41</sup> In: *Gabriel* (Hg.), 10.

<sup>42</sup> Dabei werden in den einzelnen Analysen die strittigen Unklarheiten bei Nagel – wie etwa die Einführung teleologischer Elemente in die Evolutionstheorie, um die Erscheinung des Mentalen innerhalb des Evolutionsprozesses plausibel zu machen, – nicht explizit diskutiert. Eine klärende Auseinandersetzung hierzu findet man in *H.-D. Mutschler*, Alles Materie – oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, Würzburg 2016, 37 f., ferner 50 u. a.

**lichkeit** die *epistemische Qualifikation des Möglichen als Notwendiges beziehungsweise als Nicht-Notwendiges*. Dass bestimmte *mögliche* Sachverhalte und Ereignisse  $A_1, A_2, A_3, \dots A_n$  *notwendig* und andere  $B_1, B_2, B_3, \dots B_m$  dagegen *nicht-notwendig* sind, bedingt die Ordnung der zugehörigen Bereiche, und diese erscheint dem Individuum, das Kontingenzerfahrungen macht, als die durch diese Qualifikation gegebene Wirklichkeit.

Jeder Akt der Kontingenzbewältigung verändert im Lebensvollzug einer Person mit der Art der Verteilung der beiden Bestimmungen „notwendig“ und „nicht-notwendig“ im Bereich des Möglichen die individuell erfahrene Wirklichkeit. Im Prozess der Extrapolation zur Selbstorganisation der Natur beziehungsweise zur Autonomie der Vernunft wird für das jeweilige Individuum die *potenzielle* Unendlichkeit der qualifizierten Sachverhalte und Ereignisse zur *aktualen* Unendlichkeit. Obwohl es sich um ein Ausgreifen auf die unfassbare Unendlichkeit unter dem Deckmantel der Vernunft handelt, ist es für das Bewusstsein des Einzelnen die Wirklichkeit. Ähnliches lässt sich über die Extrapolation zur Autonomie der Vernunft sagen. Bei Hegel endet der Dialektik-Prozess im Satz „Das Wahre ist das Ganze“; das repressionsfreie Hin und Her der *potenziellen* Argumente bedeutet zugleich eine Annäherung an die Lösung der aufgeworfenen Frage; aber erst die Berücksichtigung *aller* relevanten Gedanken, die sich durch ihre Festlegung neu erzeugen, kann das Wahre in seiner absoluten Konkretion *aktual* erfassen. Dem Denkenden, der von der Allmacht der Vernunft überzeugt ist, erscheint demnach in der Bewältigung aller ontologischen Kontingenzen wieder seine Wirklichkeit: Alles Vernünftige ist ihm wirklich und alles Wirkliche ist ihm vernünftig!

Wie aber lässt sich Wirklichkeit im Bereich des Religiösen verstehen? Dass dieses Thema in den Diskussionen des Neuen Realismus nicht einmal erwähnt wird, bestätigt die eingangs geäußerte Randstellung religionsphilosophischer Publikationen. Thematisiert wird von den Neuen Realisten neben den wissenschaftlichen Realismen mit ihren Bezugnahmen auf die raum-zeitliche Gesetzmäßigkeit der Natur eben jener Realismus der Vernunft, der alles Mentale betrifft, was von den Naturgesetzen *nicht* erklärt werden kann. Da man von nur *einem* Wirklichkeitssinn ausgeht, konzentrieren sich die weitergehenden Überlegungen ausschließlich auf die *Verschränkung* von Materiellem im Sinne des von Naturgesetzen Erklärbaren und dem Mentalen im Sinne der realen Vernunft. Da aber Letztere als gleichwertiger Wirklichkeitsbereich gesetzt wird, also dabei die Extrapolation zur Autonomie der Vernunft stillschweigend vollzogen ist, schließt man damit diejenigen Möglichkeiten aus, die weder unter die Naturgesetze noch unter das von der Vernunft Erfassbare fallen. So bleibt in der Verschränkungs-idee kein Platz für eine Kontingenzerkennung, also für Religiöses in unserem Sinne.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Mutschler betrachtet (ebd. 56 f.) die in seinen Augen immer vorhandene Verschränkung von *Geist* und *Materie* als eigentliche Realität, die für ihn – im Gegensatz zu unserem Ergebnis – immer für die Religion offen bleibt. Dies hängt damit zusammen, dass er dem Geistbegriff die entscheidenden Fähigkeiten zum Transzendieren ins Religiöse zuschreibt; denn der Geist umfasst bei



Fasst man Wirklichkeit als epistemische Qualifikation des Gegebenen durch die Grundmodalitäten auf, dann erschließt sich auch denen eine Wirklichkeit, die sich in der Kontingenzerkennung den skizzierten, der Hybris verdächtigen Bemächtigungen entziehen. Schließlich erhoffen sie in ihren von existenziellen Nöten bestimmten Vertrauensakten Entscheidendes von der Kontingenzerbegegnung. Die von religiösen Menschen erlebte Wirklichkeit dürfte dabei mindestens von der gleichen Qualität und Intensität sein wie die im Transzendieren zur aktualen Unendlichkeit erlebte Wirklichkeit bei den nichtreligiösen Personen. Allerdings unterscheidet sich die auf Hoffnungen bauende Wirklichkeit in einer wesentlichen Hinsicht trotzdem von den beiden Religiöses ausschließenden Möglichkeiten, Wirkliches zu erfahren; denn die Akte des Hoffens werden wegen des ontischen Vorbehalts wiederholt von Akten des Zweifels abgelöst, und dies bedingt einen intensiveren Reflexionsprozess als in den beiden anderen Fällen. Der religiöse Mensch ist daher als *homo viator* (Scheler) immer unterwegs, seine Wirklichkeit steht auf keinem unerschütterlichen wissenschaftlichen oder philosophisch vernünftigen Fundament, sondern er erlebt im Bewusstsein seiner Geschöpflichkeit jenes Wirkliche nur im Zwiespalt von Ohnmacht und Hoffnung. Die Kontingenz wirkt fort im Stachel des Vergänglichen und als Zeichen einer noch nicht vollendeten Wirklichkeit.



Der vorliegende Versuch, die Reichweite unseres neuen religionsphilosophischen Ansatzes für Theologie und Philosophie zu verdeutlichen und dabei einige verbreitete Positionen kritisch zu beurteilen, soll keineswegs den Eindruck erwecken, dass unser auf Kontingenz bezogener Entwurf die Religionsphilosophie insgesamt ersetzen will. Er versteht sich vielmehr als Beitrag zum allgemeinen philosophischen Diskurs und bemüht sich, das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Religion neu zu beleuchten. Alles läuft darauf hinaus, deutlich zu machen, dass Konstruktionen von Wirklichkeiten – seien es naturwissenschaftliche, philosophische oder religiöse – in Fundamentalismen enden, wenn sie gegenüber Kontingenzen blind bleiben, indem sie in bewusster Diskursverweigerung oder in kurzschlüssiger lebenspraktischer Indifferenz eine Scheinwirklichkeit aufbauen, deren Ordnung brüchig ist und die jeweilige Lebenswelt früher oder später zerstört.

---

ihm nicht nur jene reale Vernunft, sondern alle nicht durch die Naturwissenschaften erklärbaren konstitutiven Elemente der menschlichen Lebensform, insbesondere auch die Gefühle. Diese eignen sich besonders gut, um Zugänge zum Religiösen plausibel zu machen, wie beispielsweise im bereits erwähnten Hinweis Schleiermachers auf den „Geschmack fürs Unendliche“ oder wie in unserer Betonung des Existenziellen.

## Summary

While Hermann Lübbe tried to use the concept of contingency to help explain religion's resistance to the Enlightenment, the Phenomenology of Contingency we are developing here also uses similar concepts of religious resistance with regard to religion's second great challenge, i.e., the progress of the natural sciences. At the heart of this new conception of a philosophy of religion we find that both scientific reason and philosophical reason actually do reflect on their own limits. That recognition of contingencies is a constant indication of an "other beyond reason" that one can begin to understand only by means of metaphors. From the systematic development of this concept come two fruitful examples: first, the justification of rational discourse in theology despite its dependence on metaphors, and second, a definition of reality as contribution to the current discussions of realism in German philosophy today.

# 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)**

## *Privatio boni*. Thomas von Aquin über das Böse

VON GÜNTHER PÖLTNER

Die ontologische Bestimmung des Bösen als *privatio boni* wird oft dahingehend kritisiert, dass sie die Mächtigkeit des Bösen nicht erklären könne, weil das Böse für sie bloß in der Abwesenheit des Guten bestehe.<sup>1</sup> Im Sinne des gegenwärtigen Interesses an der Problematik ließe sich auch kritisieren, die Konzentration auf die ontologische Frage nach dem *malum* selbst stelle eine Verengung dar, weil sie nicht die verschiedenen Erscheinungsweisen und empirischen Erklärungen des Übels berücksichtige. Schließlich kann man der ontologischen Frage kurzerhand attestieren, sie sei im Grunde erledigt und nur noch als Kontrastfolie aktueller Problemstellungen von Bedeutung.<sup>2</sup> Nun kann die ontologische Frage nach der Seinsweise des *malum* gewiss nicht beanspruchen, die umfassende, wohl aber, die dem Rang nach erste Frage zu sein. Denn bevor man ans Erklären geht, muss die Vorfrage nach der Erklärbarkeit entschieden sein. Das Gleiche gilt für die Herkunftsfrage. Diese setzt die Wesensfrage voraus. Zuvor muss man wissen, was etwas ist, um sinnvoll fragen zu können, wie es geworden oder wodurch es verursacht worden ist. An die Kritik der Privationstheorie wäre freilich die Gegenfrage zu richten, ob sie nicht gewissen Missverständnissen entspringt und dem Kritisierten etwas unterstellt, was sich in *der* Weise bei ihm gar nicht finden lässt.<sup>3</sup> Deshalb lohnt es sich, einen Blick auf die Ausführungen des Thomas von Aquin zu werfen.

### 1. Die Frage nach der Seinsweise des Übels

#### 1.1 *Das malum als besondere Form des Nichtseins*

Thomas stellt die Frage nach dem Bösen zunächst in den größeren Horizont der Frage nach dem Übel (*malum*). Dass es vielerlei Übel gibt – angefangen von Naturkatastrophen über Behinderungen und Gebrechen aller Art bis hin

<sup>1</sup> Für eine Privationstheorie – so Schellings Kritik in der Freiheitsschrift – laufe das Böse über etwas „bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentümlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten“ (Sämtliche Werke, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1852–1862, VII, 368).

<sup>2</sup> „Wohl, und dies muß betont werden, gibt es keine Rückkehr zu metaphysischen oder religiösen Deutungen, zu einer Redämonisierung des Bösen; aber eine kritische Besinnung auf diese Konzepte kann hilfreich sein“ (K. P. Liessmann, Einleitung, Die Abgründe des Menschlichen, in: Ders. (Hg.), Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen, Wien 1997, 9).

<sup>3</sup> „Die Privationstheorie des Malum ist nicht mehr, aber eben auch nicht weniger als eine *Theorie des ontologischen Status des Übels*, eine Antwort auf die Frage also: In welchem Sinne ist das Böse wirklich? Diese Theorie will weder etwas über die sozialen oder geschichtlichen Bedingungen einer solchen Theorie noch über ihre ethischen Folgerungen sagen. Sie sagt nichts über das Leiden der Gerechten oder der Kinder, nichts darüber daß es sich um göttliche Zulassung handeln muß [...] sie erbringt keine vollständige Phänomenologie der Erscheinungen des Bösen“ (R. Schönberger, Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: F. Hermanni/P. Koslowski (Hgg.), Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 15–47, hier: 19 f.).

zum moralischen Übel, dem Bösen – das steht fest.<sup>4</sup> Doch was heißt hier ‚es gibt‘? Gibt es das Übel so, wie es Hunde und Katzen, wie es Farben oder wie es Zahlen gibt?<sup>5</sup>

Die Antwort auf diese Frage hängt fürs erste davon ab, was mit dem Wort ‚Übel‘ gemeint wird – das vom Übel Befallene (*subiectum mali, id cui accidit esse malum*) oder das Übel als Übel (*ipsum malum*).<sup>6</sup> Das von einem Übel Befallene ist etwas Eigenständiges (*est aliquid*), das Übel selbst jedoch besitzt kein eigenständiges Sein (*non est aliquid*); vielmehr handelt es sich bei ihm um eine besondere Form des Nicht-Seins, d. i. um die Privation eines besonderen Gutes.<sup>7</sup> Das zeigt auch, wie Thomas bemerkt, der allgemeine Sprachgebrauch,<sup>8</sup> und er nennt als Beispiele eines *malum* Blindheit, Krankheit, das Fehlen einer Hand.

### 1.2 Gründe für die Fehlinterpretation des *malum*

Dass das *malum* für eine eigenständige Größe, für ein *aliquid* gehalten wird, obwohl wir im lebendigen Sprechen darunter das Gegenteil, nämlich das Fehlen von etwas verstehen, liegt an einem mangelnden Sprach- und Seinsverständnis.

#### 1.2.1 Mangelhaftes Sprachverständnis

Sätze wie ‚Peter ist blind‘ oder ‚Peter ist blondhaarig‘ oder ‚Peter ist ein Mensch‘ sind gleich gebaut (S ist P). Das führt zur Meinung, es handle sich bei ihnen durchweg um Zuschreibungen einer Eigenschaft. Erstens aber ist nicht alles, was an der Stelle des Satzprädikats steht, eine (sei es wesentliche oder unwesentliche) Eigenschaft (Mensch zu sein ist zum Beispiel keine Eigenschaft, die etwas hat), und zweitens ist eine Behauptung nicht schon mit einer Bejahung im Sinne einer Zuschreibung identisch. Wer etwas behauptet, sagt zwar ‚ja‘, aber er spricht deshalb noch nicht etwas zu. Er sagt bloß: ‚ja, es ist so, wie ich sage‘. ‚Ist‘ (‚es ist so, wie ich sage‘) bedeutet in diesem Fall: ‚es ist wahr‘. Auch eine verneinende Aussage ist eine Behauptung. Wer blind ist, kann etwas nicht, nämlich nicht sehen. Der Satz ‚Peter ist blind‘ behauptet zwar etwas, aber spricht nicht etwas zu, sondern etwas ab, er verneint etwas. Er spricht nicht eine Eigenschaft namens ‚nicht-sehen‘ zu. Er sagt nicht, Peter

<sup>4</sup> „Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio: nam et ipsa corruptio malum quoddam est“ (S.th. I, 48,2).

<sup>5</sup> Die privative Bestimmung des *malum* besagt also nicht, dass es das *malum* nicht gibt; vielmehr ist sie der Versuch, den ontologischen Sinn des ‚es gibt‘ zu ermitteln.

<sup>6</sup> „malum *uno modo* potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est: *alio modo* potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed ipsa privatio alicuius particularis boni“ (De malo 1,1 c).

<sup>7</sup> „Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat nonnisi aliquid particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid“ (De malo 1, 1 c). Statt *privatio* steht auch *absentia, remotio*: „Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni“ (S.th. I, 48,1); „malum importat remotionem boni“ (S.th. I, 48,3).

<sup>8</sup> „sic enim apud omnes est usus huius nominis ‚malum““ (ScG III, 7, n. 1911).

kann etwas, nämlich nicht-sehen, sondern er sagt, dass Peter etwas nicht kann. Etwas nicht können, heißt nicht, nicht-etwas können. Nicht sehen ist nicht eine besondere Form von Sehen. Mit dem *malum* wird nicht etwas, sondern das Fehlen von etwas zur Sprache gebracht.

### 1.2.2 Ontologische Ignoranz

„Sein“ kann nämlich (mindestens) zweierlei bedeuten je nach der Frage, auf die mit ‚ist‘ geantwortet wird: *ob* etwas ist, oder *was* etwas ist.<sup>9</sup> In der Ob-Frage geht es um die Wahrheit des Gesagten (*veritas propositionis*), um das veritative Sein. Das Gesagte kann sich aber nach etwas nur deshalb richten, weil und insofern sich etwas von ihm selbst her zeigt und deshalb erkennbar (und in diesem Sinne wahr) ist (*ens qua verum*). Die bejahende Antwort auf die Ob-Frage (*an est aliquid*) sagt nur, dass etwas Gegenstand einer wahren Aussage ist beziehungsweise dass die Aussage über etwas wahr ist.

Das veritative Sein beantwortet aber noch keineswegs die *ontologische* Frage, *was* es für den Gegenstand der Aussage heißt *zu sein* (*quid est aliquid*).<sup>10</sup> Mit der Ob-Frage ist noch nichts über die Seinsweise des Sichzeigenden ausgemacht – ob das *ens qua verum* ein eigenständiges Sein (*natura, essentia, res*) besitzt und sich kategorial bestimmen lässt oder nicht. Die Ob-Frage gibt noch keine Antwort auf die eigentlich interessierende ontologische Was-Frage.

Dass es Übel gibt, steht zweifellos fest.<sup>11</sup> Aber dieses ‚es gibt‘ (*malum est*) sagt nur, dass das *malum* Gegenstand einer wahren Aussage ist. Nur in *diesem* Sinn ist das *malum* (wie zum Beispiel die Blindheit) *etwas* (*et sic malum est, sicut et caecitas est*). Weil aber mit dem ‚es gibt‘ die ontologische Was-Frage weiterhin offen ist, sagt das ‚es gibt‘ noch nichts über die Seinsweise des *malum* aus – ob das *malum* als solches (*ipsum malum*) ein selbstständig Seiendes ist oder ob es sich bei ihm um ein akzidentelles Sein handelt. Schärfer noch: Da beim Übel weder von einem selbstständig Seienden, noch einem Selbständigein noch einem akzidentellen Sein, sondern von einem *Fehlen* die Rede ist, verbietet sich der ontologische Kurzschluss vom veritativen Sein auf ein eigenständiges, kategorial bestimmbares Sein. Im *ontologischen* Sinn, im Sinn des kategorial differenzierten Seins (*prout dividitur per decem praedicamenta*) ist das *malum* nicht etwas (*sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid*). Wer es anders meint, hat nicht nur den Sprachgebrauch gegen sich, sondern beweist nach Thomas darüber hinaus seine ontologische Ignoranz. So jemand hat nämlich den unterschiedlichen Sinn der Ob- und Was-Frage noch nicht verstanden.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> „ens dicitur dupliciter. *Uno modo* secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. *Alio modo* secundum quod respondetur ad quaestionem *an est*; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem *an est*, sed etiam quod respondetur ad quaestionem *quid est*“ (De malo 1,1 ad 19).

<sup>10</sup> Das veritative Sein besagt ‚Es ist der Fall, dass‘. Wird darin der einzige Sinn von ‚sein‘ erblickt, wird Sein auf bedeutungs nackte Faktizität reduziert.

<sup>11</sup> „constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est“ (De malo 1,1 quae contra obi, 19).

<sup>12</sup> „Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliqua res

### 1.3 Die Privation als ontologisches Phänomen

Zwar handelt es sich beim *malum als solchen* (*ipsum malum*) nicht um eigenständiges Sein, sehr wohl aber um ein eminent *ontologisches Phänomen*. Das zu betonen ist keineswegs überflüssig; denn so wichtig der sprachlogische Hinweis auf den Unterschied von Behauptung und Bejahung ist, ist mit ihm nur ein erster Schritt getan. Die Klarstellung, dass ein Satz entgegen dem ersten Anschein etwas nicht zu-, sondern in Wahrheit abspricht, eine scheinbare Affirmation in Wahrheit eine Negation ist, beantwortet schließlich noch nicht die ontologische Frage nach dem das *malum* kennzeichnenden Nicht-Sein, weil sie auf diese Frage keinen Bezug nimmt. Sprachlogisch gesehen sagt der Satz ‚Peter kann nicht sehen‘ nur, dass mit der Bezugnahme auf Peters Blindheit der Wahrheitsanspruch dieses Satzes eingelöst ist. Sprachlogisch gesehen besteht die Blindheit Peters bloß darin, die Verifikationsbasis eines diesbezüglichen negativen Satzes abzugeben. Dass damit noch nichts über das Übel selbst gesagt ist, liegt auf der Hand.

#### 1.3.1 Negation als Privation

Wer blind ist, dem fehlt es am Sehen. Wer krank ist, dem fehlt es teilweise am Gesundsein. Wo etwas fehlt, dort ist etwas nicht da. Wie sich den klassischen Beispielen jedoch unschwer entnehmen lässt, bedeutet Privation nicht bloßes Nicht-Vorhanden-Sein von etwas.

##### 1.3.1.1 Blindsein

Für den Menschen ist Nicht-sehen-Können eine Privation, nicht aber für den Stein, von dem ja ebenfalls gesagt werden kann, dass er nicht sieht. Umgekehrt ist die Tatsache, dass der Mensch keine Flügel hat und nicht fliegen kann, keine Privation, weil ihm als Mensch diese Möglichkeit von vornherein nicht eröffnet ist. Nur wer sehen kann, kann auch blind sein. Da ein Stein erst gar nicht in der Möglichkeit steht zu sehen, bedeutet das Nicht-Sehen keinen Mangel. Ein Stein sieht zwar nicht, aber er ist deswegen nicht blind.<sup>13</sup> Das *Sehen-Können* ist die *Ermöglichungsbedingung* für das Blindsein.

Sehen-Können ist keine durch Übung erwerbbarere Fähigkeit (wie etwa das Spielen eines Instruments oder der Umgang mit Gebrauchsgegenständen), auch keine Fähigkeit höherer Ordnung (Fähigkeit einer Fähigkeit), sondern es ist ein *prinzipielles*, aus der Seinsweise, dem verbal zu verstehenden (!) Wesen des Menschen sich ergebendes Können.<sup>14</sup> Es handelt sich um eine *Wesensmöglichkeit*. Man kann sich das Wahrnehmen-Können ebenso wenig erwerben wie das

---

dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam“ (S.th. I, 48,2 ad 2).

<sup>13</sup> Ebenso wenig gehört ein Stein der toten Natur an, weil nur was lebt, auch tot sein kann, und was tot ist, hat gelebt. Totsein ist keine Privationsform des Lebens.

<sup>14</sup> Alles spezifisch menschliche Können ergibt sich aus dem Menschsein selbst: „omnes potentiae animae [...] fluunt ab essentia animae sicut a principio“ (S.th. I, 77,6 c); „potentia animae ab essentia fluit [...] per naturalem quandam resultationem“ (S.th. I, 77,7 ad 1).

Seinsverständnis. Menschsein heißt schon Sehen-Können. Wer blind ist, dem geht nicht das Sehen-Können ab, sondern so jemand kann eine Möglichkeit seines Menschseins *faktisch nicht vollziehen*. Er kann diese Möglichkeit *von sich aus* nicht ergreifen – im Unterschied zu jemandem, der bloß äußerlich (etwa infolge Lichtmangels oder Sichtbehinderung) am Sehen gehindert ist. Wer blind ist, *bleibt* ein Sehen-Könnender, nur bleibt dieses sein Können ein bloßes Können (entweder von Geburt an, oder ab einer bestimmten Lebensphase) – ein bestimmtes Sein-Können bleibt unvollzogen.<sup>15</sup> Es fehlt am Vollzug, nicht am Sein-Können. Das Nicht-Können bezieht sich nicht auf das Sehen-Können als menschliche Seinsmöglichkeit, sondern auf den *Vollzug* (actus) dieses bestimmten Sein-Könnens. Ein blinder Mensch leidet unter der Beeinträchtigung seines Menschseins, weil er etwas Menschenmögliches faktisch nicht vollziehen kann.

### 1.3.1.2 Kranksein

Ähnlich verhält es sich bei der Krankheit. Nur wer gesund ist (und also lebt), kann auch krank sein. Gesundsein ist nichts, was zum Leben hinzutritt, sondern bildet den Grundzug des Lebens selbst und damit die Voraussetzung für das Kranksein.<sup>16</sup> Wer krank ist, dem fehlt etwas – aber es fehlt ihm nicht einfachhin seine Gesundheit, sondern es *mangelt* ihm *teilweise* an ihr. Er kann bestimmte, mit seinem Leben bereits eröffnete Möglichkeiten *faktisch nicht* ergreifen. Mangelte es an der Gesundheit selbst, lebte ein Mensch überhaupt nicht mehr, sondern er wäre tot. Ein Kranker ist – wie wir zu Recht sagen – nicht ganz gesund, er ist nur teilweise gesund. Er ist am Vollzug bestimmter Lebensmöglichkeiten gehindert.

### 1.3.2 Privation als ‚qualitatives‘ Nicht-Sein

Die beiden klassischen Beispiele geben einige wichtige Hinweise. (1) Eine Privation besteht nicht im bloßen Nicht-Vorhandensein von etwas, sondern in einem qualitativen Nicht-Sein. Etwas *ist*, aber es *ist nicht* das, was es von ihm selbst her sein könnte oder sollte.<sup>17</sup> Eine Privation liegt nur dort vor, wo etwas im strengen Wortsinn *fehlt* – eine alles andere als triviale Einsicht. Ein Fehlen betrifft nicht irgendetwas, sondern einen Zuwachs an Sein, ein bonum.<sup>18</sup> Wer von einem malum *nicht* befallen ist, dem *fehlt nicht* ein Übel. Was *fehlt*, ist niemals ein malum, sondern allemal etwas Gutes, etwas, das sein sollte, aber (aus irgendeinem Grunde) nicht ist. Es fehlt am *Vollzug* (actus) vorgegebener *guter* Seinsmöglichkeiten.

<sup>15</sup> Wenn jemand durch eine Operation, wie wir sagen, sein Augenlicht wiedererlangt hat, dann wird ihm durch die Operation nicht das Sehen-Können eingepflanzt, sondern es werden die Hindernisse beseitigt, die jemandem das Vollziehen unmöglich machen. Das Sehen-Können ist die ontologische Voraussetzung für eine erfolgreiche Operation.

<sup>16</sup> Dass Gesundheit den Grundzug des Lebens selbst bildet, meint klarerweise nicht, dass kein Lebender krank ist, sondern dass die Gesundheit die ontologische Voraussetzung der Krankheit ist. Gesundsein ist nichts Ausständiges, keine zukünftige Lebensphase.

<sup>17</sup> Vgl. B. Welte, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, in: *Ders.*, Zwischen Zeit und Ewigkeit, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982, 43–50.

<sup>18</sup> „ipsum malum [...] est ipsa privatio alicuius particularis boni“ (De malo 1,1 c).



Gesundheit wird als etwas *vorgegeben* Gutes erfahren. Sie ist nicht deshalb gut, weil wir sie schätzen, sondern umgekehrt. Sie wird zwar meist als etwas Selbstverständliches hingenommen, nie aber erfahren wir ihre Kostbarkeit eindringlicher als in der Genesung von schwerer Krankheit. Gesund sein zu können wird als etwas Gutes, krank sein zu müssen hingegen als etwas Nicht-sein-Sollendes erfahren. Niemand will allen Ernstes krank sein. Krankheit als solche ist kein Gut. Im Gegenteil: Sie wird, weil ein Übel, zu vermeiden gesucht.<sup>19</sup> Wer krank sein möchte, verfolgt einen über die Krankheit hinausliegenden Zweck, der ihm gut erscheint. Ebenso verhält es sich mit dem Sehen-Können. Kein Sehender will allen Ernstes blind sein, ein Blinder hingegen wünscht sich das Augenlicht. Weil das Sehen etwas Gutes ist, ist sein Fehlen ein malum. Zwar stellt sich ein Übel ein, wo es am Guten fehlt, doch besagt Fehlen nicht einfach dessen Nicht-Vorhandensein. Die *privatio boni* besteht darin, dass ein vorgegebenes Gutes nicht vollzogen werden kann und nicht zu seinem vollen Austrag kommt.

(2) Die *Privatio*, das lehren die Beispiele, impliziert einen *ontologischen* Maßgrund. Die *privatio boni* bemisst sich weder an subjektiven Entwürfen oder an herangetragenen Ideen noch an allgemeinen Begriffen oder äußeren Zweckmäßigkeiten, sondern an *vorgegebenen* Möglichkeiten, an Wesensmöglichkeiten, an einem *Sein-Können*.<sup>20</sup> Das malum liegt nicht im Verfehlen von Idealvorstellungen welcher Art auch immer. In solch einem Fall könnte man das malum durch Änderung der Maßstäbe beseitigen. Der Hinweis, ein Kranker möge seine Erwartungen herunterschrauben, dann würde es ihm schon besser gehen, zielt ins Leere. Das malum weist ein *inneres* Maß auf, hinter dem es zurückbleibt: das *Gut* einer *prinzipiellen* Möglichkeit, einer vorgegebenen *guten Seinsmöglichkeit*, um deren Vollzug es geht. Das verbal zu verstehende(!) Wesen und die von ihm eröffneten guten Möglichkeiten bilden den Maßstab für das privative Nicht-Sein. Das Fliegen ist für den Menschen keine Seinsmöglichkeit. Es ist ihm von seinem Wesen her nicht geschuldet zu fliegen. Daher ist es für ihn kein Übel, keine Flügel zu haben, wohl aber, keine Hände zu haben, was umgekehrt kein Übel für den Vogel ist.<sup>21</sup> Weil das Sein eines Seienden (*natura*) innerlich auf Erfüllung (*perfectio*) ausgerichtet, teleologisch verfasst ist,

<sup>19</sup> „non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens“ (De malo 1,1 ad 17).

<sup>20</sup> Die scholastische Unterscheidung zwischen *Privation* und *Negation* beruht keineswegs auf der Voraussetzung, „das Wesen und damit das Beurteilungskriterium eines Einzeldings bestehe in einem allgemeinen Begriff, hinter dem es in seiner Wirklichkeit zurückbleiben kann. Eine *Privation* ist dann die Abwesenheit einer Bestimmung, die ein Einzelwesen gemessen an seinem Begriff haben müßte, eine *Negation* dagegen das Fehlen einer Eigenschaft, die nicht im Allgemeinbegriff liegt oder in ihm sogar ausgeschlossen ist“ (F. Hermann, Die Positivität des malum, in: F. Hermann/P. Koslowski [Hgg.], Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 49–72, hier: 34). Hier wird dem *Privationsgedanken* fälschlicherweise ein *Essentialismus* unterstellt, der den abstrakt-univoken Begriff mit der Seinsweise eines Seienden gleichsetzt. Einem blinden Menschen fehlt nicht ein Begriffsmerkmal, sondern er kann etwas nicht vollziehen. Peter ist nicht deshalb blind, weil von ihm das Prädikat ‚sehen‘ nicht ausgesagt werden kann.

<sup>21</sup> „si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere [...] est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est

kann es für ein Seiendes ein Übel geben. Die Erfüllung eines Seienden besagt aber wiederum: Sein. Sein besagt nicht bedeutungsnackte Faktizität, sondern Gutsein. Im Sein geht es um dieses selbst: „*ipsum esse habet rationem boni*“ (De Ver. 21,2). Im Sein selbst liegt die Ausrichtung auf Sein im vollen Wortsinn, auf Seinsvollendung.<sup>22</sup> Eben diese Seinsvollendung wird in der *privatio* verfehlt. Das *malum* ist etwas Wesenswidriges, *privatio boni* besagt wesenswidriges Nicht-Sein. Die teleologische Verfasstheit des Seins, die Einheit von *esse* und *bonum*, bildet nicht die undiskutierte Voraussetzung der Privationstheorie; vielmehr verhält es sich umgekehrt: Die Erfahrung des *malum* ist der Ort, an dem sich diese Verfasstheit manifestiert.<sup>23</sup>

(3) Die Beispiele lehren, dass mit der Privation ein asymmetrisches, unumkehrbares *Fundierungsverhältnis* gegeben ist. Maßstab des *malum* ist das *bonum*, das *bonum* aber besteht nicht in der Negation des *malum*. Es ist einzig von ihm selbst her verständlich. Das Maß ist *als* Maß nicht nochmals messbar, sondern unhintergebar. Wer krank ist, dem mangelt es teilweise an Gesundheit. Kranksein bemisst sich am Gesundsein, nicht jedoch dieses an jenem. Gesundheit ist nicht durch den Mangel an Krankheit definiert. Sie beruht nicht auf dem Mangel eines Mangels, sondern ist ihr eigenes Maß. Die Negation setzt die Position voraus, nicht aber umgekehrt diese jene. Das *malum* kann nicht ohne *bonum* sein, es bleibt vom *bonum* abhängig, dessen Privation es ist, nicht aber gilt dies umgekehrt. Das *bonum* hängt nicht vom *malum* ab, das Gutsein des Guten hängt nicht an der Überwindung eines *malum*.<sup>24</sup> Man ist nicht erst dann gesund, wenn man eine Krankheit überwunden hat, weil man eine Krankheit nur unter der Voraussetzung einer entsprechenden Gesundheit überwinden kann.

(4) Schließlich mahnen uns die Beispiele, den *privativen* nicht mit einem konträren Gegensatz zu verwechseln. Was einander konträr entgegengesetzt ist, bildet Unterarten einer Gattung.<sup>25</sup> Gesundheit und Krankheit bilden aber keine Unterarten von Gesundheit. Krankheit ist ebensowenig wie Gesundheit eine besondere Form von Gesundheit. Das Übel ist nicht eine besondere Art

---

*malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali*“ (ScG III, 6, n. 1899).

<sup>22</sup> „Hier scheint ein eigentümlicher Zirkel sich zu vollenden. Das Sein des Seienden ist das Gute; das Gute ist gut, weil es das Seiende in seinem Sein vollendet; die Vollendung des Seienden in seinem Sein ist wiederum: Sein. Aber auf dem Weg dieses Zirkels hat sich der Sinn des Wortes ‚sein‘ vertieft und entfaltet. Denn jetzt ist sichtbar geworden: Sein im vollen und eigentlichen Sinne ist nicht einfach: irgendwie sein“ (B. Welte, Thomas von Aquin über das Gute, in: *Ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, 170–184, hier: 172 f.).

<sup>23</sup> Wir können Übel überhaupt nur deshalb erfahren, „weil wir unter ‚Etwas‘ (ja schon unter ‚Sein‘) immer schon auch etwas *Qualitatives* verstehen. Etwas-sein ist in unserem sprachlich sich artikulierenden Seinsverständnis mehr als bloße Vorhandenheit, denn es kann ja etwas vorhanden sein und wir können trotzdem sagen: es ist nichts mit ihm. Sein, etwas-sein ist für unser Seinsverständnis mit dem Anspruch verbunden, etwas Qualifiziertes, etwas Gutes, etwas Sinnvolles zu sein“ (Welte, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, 45).

<sup>24</sup> „Bonum potest inveniri sine malo, sed malum non potest inveniri sine bono“ (S.th. I, 109,1 ad 1).

<sup>25</sup> „*contraria oportet esse in eodem genere*“ (De malo 1,1 ad 3). Weiß und Schwarz bilden einen konträren Gegensatz: beide sind Arten von Farben und einander *als Farben* entgegengesetzt.

des Guten. Ebenso wenig herrscht hier ein gradueller Unterschied. Das Übel ist weder ein etwas weniger Gutes noch das Gute ein etwas weniger Übles.

## 2. Die *ratio boni als convenientia animae et entis*

Die bisher am natürlichen Übel zu Tage getretenen Grundzüge gewinnen ihre volle Schärfe angesichts des Bösen, des willentlich vollzogenen Übels.<sup>26</sup> Wie sich Finsternis nur demjenigen erschließt, der weiß, was Helle ist, so muss derjenige, der wissen will, was es mit dem Bösen auf sich hat, sich zuerst über das Gute klar werden, in dessen Verfehlung das Böse beruht: „unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere“ (S.th. I, 48,1).

Das bonum gehört nach Ver. 1, 1 in die *convenientia animae (appetitivae) et entis*. „*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum*“ (Ver. 1, 1). Das Seiende ist ein Gutes, insofern es mit dem appetitus animae übereinkommt. Umgekehrt heißt es von der anima, sie sei dasjenige, „quod natum sit convenire cum omni ente“, ist sie doch (mit Aristoteles gesprochen) in gewisser Weise alles: „anima [...] quodammodo est omnia“ (Ver. 1,1). Liegt nun das Böse in einer *privatio convenientiae animae appetitivae et entis*, dann sind im Sinne der methodischen Forderung die Strukturmomente der *convenientia* herauszuarbeiten.

### 2.1 *anima als actus*

Mit der anima ist nicht – wie die Rede von einer *compositio animae et corporis* nahezu legen scheint – ein Bestandteil gemeint, das mit einem anderen Bestandteil (dem Leib) die Zusammensetzung namens ‚Mensch‘ ergibt. Diese irriige Meinung verkennt nach Thomas den Sinn einer Definition. In die Definition einer forma – und um eine solche handelt es sich bei der anima – geht zuweilen das formatum ein.<sup>27</sup> Anima und corpus verhalten sich wie forma und formatum. Mit der anima ist der Seinsgrund, d. i. das (verbal zu verstehende) *Wesen* des Menschen gemeint, wie Thomas anhand eines Beispiels verdeutlicht.

Von der Seele wird so gesprochen wie von der Wärme des Warmen oder dem Licht des Leuchtenden.<sup>28</sup> Wärme beziehungsweise Licht sind substantivische Bezeichnungen eines Vollzugs (actus). Wir können statt vom Leuchten (dem verbal verstandenen Sein: *actus lucidi*) verbalsubstantivisch auch vom Licht des Leuchtenden sprechen (*lumen est actus lucidi*). Der Genitiv (Licht *des* Leuchtenden) bezeichnet keine Zusammensetzung, sondern bezieht sich auf die onto-

<sup>26</sup> „voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium“ (ScG III, 10, n. 1944).

<sup>27</sup> „in definitionibus formarum aliquando [...] ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur: ‘motus est actus mobilis’, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur ‘anima actus corporis organici physici’, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum“ (De anima q. un., 1 ad 15).

<sup>28</sup> „eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi et lumen est actus lucidi“ (S.th. I, 76,4 ad 1).

logische Differenz von *Seiendem* und dessen *Sein* als seinem *Grund*. Daher sagt Thomas, vom Licht des Leuchtenden sei nicht deshalb die Rede, weil Licht und Leuchtendes für sich bestehende Größen wären, sondern weil das Leuchtende durch sein Licht, d. i. sein Leuchten ist, was es ist.<sup>29</sup> Das Leuchten, das verbal verstandene *Sein*, ist der *Grund* des Leuchtenden als eines solchen.

Wie das Licht den Grund und also das Sein des Leuchtenden als eines solchen ausmacht, so die Seele den Grund und also das Sein des Lebewesens als eines solchen.<sup>30</sup> Sein ist aber kein Bestandteil, der mit einem Gegenstück das Seiende zusammenstückt. – Der Mensch ist kraft seines Menschseins gewissermaßen alles; er steht kraft seiner *anima intellectiva* im Bezug zum Seienden im Ganzen. Deshalb kann Thomas auch einfachhin sagen, *homo est quodammodo totum ens*.<sup>31</sup>

## 2.2 Der Seinsbezug der anima

Die *anima intellectiva* ist gewissermaßen alles, weil sie von schlechthin allem, was auch immer und wie auch immer es sein mag, ansprechbar und betreffbar ist. Ansprechbar ist sie, weil ihr dasjenige gelichtet ist, worin alles übereinkommt und worin sich alles gleichzeitig unterscheidet: das *Sein* des Seienden. Weil dem Menschen das Sein erschlossen ist, kennt er Unterschiede wie zum Beispiel sein/nicht-sein, sein/scheinen, gut-sein/böse-sein, wahr-sein/falsch-sein, wirklich-sein/möglich-sein. Und weil der Mensch ein seinsverstehendes, d. i. *vernünftiges* Wesen ist, ist er ein *freies* Wesen: „totius libertatis radix est in ratione constituta“ (Ver. 24, 2).<sup>32</sup> Thomas denkt die Seinerschlossenheit als vernehmendes Empfangen: „illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum [...] est ens“ (Ver. 1,1). Das ursprünglich Verstandene (Empfangene)<sup>33</sup> der *anima intellectiva* ist das Sein, dasjenige, was in allem Verhalten zu Seiendem als dessen Ermöglichungsgrund mit-verstanden ist.

Mit dem ‚ist‘ (*anima est quodammodo omnia*) ist keine ontische Identität, sondern eine Vollzugsidentität gemeint.<sup>34</sup> Zwar ist Sein nicht deshalb gelichtet, weil es die menschliche Vernunft gibt, wohl aber ereignet sich die Seinerschlossenheit im Vernehmen der *anima* (intelligere qua concipere). Die *anima* steht nicht vor dem Problem, wie sie einen Seinsbezug aufnehmen kann, sondern sie steht von

<sup>29</sup> „non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem“ (S.th. I, 76,4 ad 1).

<sup>30</sup> „[...] cum dicitur [...] lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur ‚anima actus corporis organici physici‘, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum“ (De anima q. un., 1 ad 15).

<sup>31</sup> „anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens“ (In III De anima, lect. XIII, n. 790).

<sup>32</sup> „necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est“ (S.th. I, 83,1).

<sup>33</sup> ‚Concipere‘ bedeutet zwar auch ‚begreifen‘, hier jedoch ‚empfangen‘ (conceptio = Empfängnis). In Ver. 21,1 heißt es ausdrücklich: „ens quod est prima conceptio intellectus“. ‚Conceptus‘ meint das in der Weise des Vernehmens Gedachte, das denkend Vernommene.

<sup>34</sup> „lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III de Anima“ (S.th. I, 76,2 ad 4). Das Sich-Zeigen des Steines und das Gewahren des Steines sind nicht zwei verschiedene, sondern ein einziger Vollzug. Eines geschieht als das andere.

allem Anfang an in diesem Bezug; er macht ihr Wesen aus. Es handelt sich nicht um eine nachträgliche Synthese, sondern um eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit (*prima conceptio*), sodass gesagt werden kann: Sie *ist* dieser Bezug.<sup>35</sup>

### 2.3 *convenientia entis ad appetitum*

„*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum*“ (Ver. 1,1). Das Seiende ist ein *bonum*, insofern es von ihm selbst her, kraft seines Seins, auf den *appetitus animae*, d. i. die *voluntas*, bezogen ist. Die *ratio boni* liegt in der ursprünglichen Übereinkunft des Seienden *als solchen* mit der *voluntas*, in der Vollzugsidentität von Sein und Wollen. Gut ist das Seiende, weil es als solches das Gewollte ist. Was vom Intelligieren zu sagen war, gilt naturgemäß auch für die *voluntas*: Sie ist ein *Antwortphänomen*. Zwar bewegt mich das Gute, indem ich nach ihm strebe; eines geschieht als das andere, aber in dieser Vollzugsidentität herrscht ein Fundierungszusammenhang: Das Gutsein fundiert mein Streben, nicht umgekehrt.

Die Bezogenheit auf die *voluntas* ist dem Seienden nicht äußerlich. Wäre sie das, ergäbe das den Widersinn, dass das Gute *per definitionem nicht* erstrebenswert wäre, sondern dass eine sinnlose Faktizität durch das Streben allererst erstrebenswert gemacht würde. Und es hieße weiter, dass es uns in unserem Wollen nicht um dessen ‚Gegenstand‘, um das Gewollte, sondern sinnloserweise um das Wollen selbst ginge, dass gestrebt würde, um zu streben. Gelangte das Seiende erst nachträglich in den Bezug zur *voluntas*, wäre es bloß deshalb und nur so lange gut, weil und so lange es faktisch gewollt würde, an ihm selbst, *als Seiendes*, jedoch sinnlos. Allein: Wollend geht es uns nicht um das Wollen, sondern um das Gewollte. Dieses wird aber allemal *sub ratione boni* erstrebt – weil es gut ist oder gut zu sein scheint. Das Gute fundiert das Streben: In der Vollzugsidentität hat das Gute als das Gewollte den Vorrang – es wollend antworten wir dem Guten.

Umgekehrt gilt auch für die *anima als solche*, dass das Streben nach dem *bonum* ihr nicht äußerlich, sondern für sie konstitutiv ist. Nicht ist zuerst eine *anima*, die sich dann zuweilen auf das *bonum* richtet; vielmehr macht das Streben nach dem *bonum* ihre Natur als *anima* aus: „*voluntas vult naturaliter bonum*“ (Ver. 22,6 ad 5).

Das Eigentümliche einer geistigen Natur liegt nach Thomas nun darin, dass sie auf das schlechthin gute Sein bezogen ist. Das nicht-menschlich Seiende hingegen ist ausschließlich auf ein teilweise Gutes hingebordnet. „*Alia enim natura ordinatur ad aliquid particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter*“

<sup>35</sup> Die *anima intellectiva* steht von allem Anfang an im Seinsbezug, weil das ursprünglich Vernommene der Ursprung des Vernehmens ist. Es gilt nämlich auch für die *anima intellectiva*: „*Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso*“ (Pot. 7,2 ad 9). Da dem Sein nichts vorausliegen kann, ist das ursprünglich Vernommene (Sein) der Ursprung des Vernehmens (*anima intellectiva*).

(Ver. 24,7). Bonum simpliciter und bonum particulare verhalten sich zueinander wie das absolut Gute zum relativ Guten. Das bonum simpliciter ist das in sich sinnvolle, das durch sich selbst gerechtfertigte Gute, dasjenige, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Das bonum particulare ist das Zweckdienliche, das sinnentsprechend Gute, das um eines anderen willen erstrebt wird. Es ist dasjenige, was in einer bestimmten Hinsicht gut, in einer anderen Hinsicht jedoch schlecht sein kann. Das bonum simpliciter ist der Maßgrund, von dem her sich entscheidet, was im gegebenen Fall zweckdienlich ist und was nicht. Dem nicht-menschlich Seienden ist diese Differenz verschlossen. Deshalb ist all sein Verhalten auf *ein* Ziel hingeordnet – ohne die Möglichkeit, sich von ihm distanzieren zu können: Es verhält sich zwar zu diesem oder jenem, nicht aber zu seinem Verhalten. Eben deshalb sind seine Verhaltensweisen determiniert. Dem Menschen als geistiger Natur hingegen ist kraft der Hinordnung auf das bonum simpliciter die Differenz von Zweck und Sinn erschlossen. Zwecke können daraufhin befragt werden, ob es sinnvoll ist, sie zu verfolgen oder nicht. Und ob es sinnvoll ist, hängt vom Sinnentwurf einer Lebensgestaltung insgesamt, d.i. davon ab, worin jemand den Sinn des Miteinanderlebens erblickt.<sup>36</sup>

#### 2.4 Die ratio boni als Vorgabe und Aufgabe

Die convenientia entis ad appetitum ist *vorgegeben* und als solche zum Vollbringen *aufgegeben*. Einerseits gilt: *Anima est quodammodo omnia*, das heißt, sie steht in ursprünglicher Übereinkunft mit dem bonum simpliciter. Andererseits gilt: *Anima nata est convenire cum omni ente*; sie ist dazu bestimmt, diese Übereinkunft in der Weise des Erkennens und Handelns zu vollbringen.

##### 2.4.1 Das *bonum* als das naturhaft Gewollte

Die convenientia boni ist insofern *vorgegeben*, als es dem Menschen – und das heißt uns allen – *notwendigerweise* um das gute Sein geht. Uns Menschen geht es nicht darum, irgendwie zu leben, sondern auf gute, sinnvolle Weise miteinander leben zu können. Lebend geht es uns nicht um das bloße Überleben, sondern um ein erfülltes Miteinanderleben. Eben deshalb leiden wir ja unter Sinnwidrigkeiten. Die hier in den Blick kommende, für die voluntas *konstitutive* Notwendigkeit („necessitas naturalis inclinationis“, Ver. 22,5) ist einerseits von der hypothetischen Notwendigkeit („necessitas finis“, „utilitas“, S.th. I, 82,1) und andererseits von der Nötigung im Sinne von Gewalt oder Zwang („necessitas coactionis“, S.th. I, 82,1) zu unterscheiden.

<sup>36</sup> Das bonum simpliciter ist für Thomas letztendlich die beatitudo, das glückselige, durch den Tod hindurchgegangene und so von aller Sinnbedrohung befreite, von Gott geschenkte Leben mit Gott (vgl. ScG III, 48). Dieser Aspekt darf hier im Hinblick auf unser begrenztes Vorhaben ausgeblendet bleiben. Dass der Mensch die beatitudo noch nicht besitzt, bedeutet aber kein Übel. Das malum liegt in einer privatio *particularis* boni, *nicht* in einer privatio des bonum *simpliciter*. Die Endlichkeit ist kein metaphysisches Übel. Was jeweils ein bonum particulare (und ein ihm entsprechendes malum) ist und was nicht, hängt fürs Erste vom Sinnentwurf des Lebens ab. Wem es um Machtausübung geht, für den ist Machtbesitz ein bonum particulare und Machtverlust ein Übel.

Die *necessitas finis* betrifft das Verhältnis von Ziel (Zweck) und Mittel. Um wählen zu können, muss man etwas wollen. Thomas unterscheidet deshalb *velle* (*voluntas* im engeren Wortsinn) und *eligere*. Das Wollen bezieht sich auf das Ziel, das Wählen auf die Mittel und Wege zu seiner Erreichung.<sup>37</sup> Das für die Wahlmöglichkeit notwendige Wollen steht nicht bloß am Beginn der Wahl, sondern trägt und durchherrscht sie: Etwas *wollend* wählen wir Mittel und Wege. Wo ein Ziel nicht mehr gewollt wird, entfällt auch die entsprechende Wahlmöglichkeit. Das Wollen des Ziels ist hypothetisch notwendig, weil es einerseits zwar die Wahl bedingt, da diese vom gewollten Ziel abhängig ist, andererseits aber selbst bedingt ist, als es vom Wollen übergeordneter Ziele abhängt. Ich muss zwar Z wollen, um A, B und C wählen zu können, aber Z für sich genommen muss ich nicht wollen, ich kann auch etwas anderes wollen, das heißt mir ein anderes Handlungsziel wählen. Was in einer Hinsicht gewollt sein muss, ist unter einer anderen Hinsicht eine wählbare Alternative. Die hypothetische Notwendigkeit betrifft demnach nur ein *bonum particulare*, also partikuläre Handlungsziele.

Die *necessitas coactionis* ist mit der Wahlfreiheit unvereinbar.<sup>38</sup> Zwang bedeutet Anwendung von Gewalt, wobei das Gewaltsame (nach Aristoteles) etwas ist, dessen Prinzip außerhalb des Betroffenen liegt, sodass dieses nichts dazu beiträgt.<sup>39</sup> Zwang beziehungsweise Gewalt richtet sich gegen die innere Ausrichtung des Seienden (*inclinatio*), gegen dessen teleologisch verfasstes Sein.<sup>40</sup> Was der inneren Ausrichtung eines Seienden zuwiderläuft, ist für dieses gewaltsam, nicht jedoch, was ihr entspricht. Was einer Willensausrichtung entspricht, geschieht freiwillig.<sup>41</sup>

Bei der *necessitas naturalis inclinationis* handelt es sich um die wesenskonstitutive, die Natur einer Sache konstituierende Dynamik, um die innere, die Seinsweise eines Seienden betreffende Ausrichtung. Es macht die *voluntas* *als solche* aus, dass es ihr um das *bonum simpliciter* geht.<sup>42</sup> Notwendig ist dieses Wollen, weil wir das gute, schlechthin sinnvolle Sein *nicht nicht* wollen können („*voluntas non potest non velle*“, S.th. I–II, 10,2). Wonach naturhaft gestrebt wird, ist kein Gegenstand einer Wahl, ist nichts, was erstrebt oder gemieden

<sup>37</sup> *Velle* (*voluntas* im engeren Wortsinn) richtet sich auf ein Ziel, auf das Worumwillen (wollen = es geht mir um etwas), *eligere* richtet sich auf die Mittel und Wege: „*velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum, quae sunt ad finem*“ (S.th. I, 83,4).

<sup>38</sup> „*coactionis necessitas omnino repugnat voluntati*“ (S.th. I, 82,1).

<sup>39</sup> „*coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio. Violentum autem, secundum Philosophum in III Ethicorum, est cuius principium est extra, nil conferente vim passo*“ (Ver. 22,5).

<sup>40</sup> „*Nam hoc dicimus violentum, quod est contra inclinationem rei*“ (S.th. I, 82,1).

<sup>41</sup> „*Ipse [...] motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo [...] dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis*“ (S.th. I, 82,1).

<sup>42</sup> Thomas betont immer wieder, dass dieses ‚Gehen-um‘ keinen Zwang bedeutet, weil sich Zwang nur gegen eine Seinstendenz richten kann und also diese zur Voraussetzung hat: „*nullo modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur [...] non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit*“ (Ver. 22,5). Wir sind zu unserer Freiheit weder gezwungen noch zu ihr verurteilt, sondern zu ihr freigegeben.

werden könnte. Das notwendige Wollen ist nicht mit einem einzelnen Willensakt zu verwechseln, sondern macht die *Grunddynamik* unseres Daseins aus. Wir können zwar dieses oder jenes wählen, dieses tun und jenes unterlassen; nicht aber gehört die Grunddynamik unseres Menschseins zu den Dingen, über die wir verfügen können: „non est de his quorum domini sumus“ (S.th. I, 82,1 ad 3). Das notwenig Gewollte ist demnach nicht etwas zusätzlich (sei es absichtlich oder unabsichtlich) Gewolltes – als ein solches wäre es nicht mehr das *bonum simpliciter*, sondern ein *bonum particulare* und damit Gegenstand einer Wahl – sondern es ist dasjenige, worum es uns *in* allem Tun und Lassen immer schon geht, was alle Willensakte durchherrscht, sodass wir uns zu ihm notwendigerweise so oder so verhalten, wann immer wir handeln. Es bildet den immanenten Ermöglichungsgrund unseres Tuns und Lassens: „appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum“ (Ver. 22,5). Das naturhaft Gewollte bestimmt uns in Form eines Anspruchs, unter dem wir stehen und dem wir so oder so mit unseren Handlungen entsprechen. Ginge es uns nicht schon *in* aller Selbstbestimmung ihr *zuvor* um das *bonum simpliciter*, wäre das schlechthin gute Sein nicht naturhaft gewollt, und wir könnten gar nicht beurteilen, was wir im Einzelnen zu tun haben.

Ist das *bonum simpliciter* das naturhaft Gewollte und als solches das ermöglichende Prinzip *allen* Tuns und Lassens, dann erfolgt jedes, also auch ein böses Handeln *sub ratione boni*, dann kann in der Tat das *malum als solches* nicht gewollt werden.<sup>43</sup> Wer behauptet, er tue Böses einfach um des Bösen willen, handelt noch *sub ratione boni*.<sup>44</sup> Schließlich zieht er die böse Tat einer anderen vor. Was vorgezogen wird, wird *volens* als besser erachtet. Besseres oder Schlechteres kann sich aber einzig *sub ratione boni*, im Horizont des Guten zeigen.<sup>45</sup>

#### 2.4.2 Die *ratio boni* als Aufgabe und die Möglichkeit des Bösen

Die vorgegebene *convenientia boni* ist uns zum Vollbringen aufgegeben. Der Mensch unterscheidet sich von allen nicht-vernünftigen Wesen dadurch, dass er sich selbst anvertraut ist und über sich selbst verfügen kann. „Differt au-

<sup>43</sup> „nullus facit aliquid malum nisi intendens aliquid bonum, ut sibi videtur“ (De malo 1,3).

<sup>44</sup> „Übel setzen sich nicht durch und werden nicht erstrebt durch negative Kräfte angesichts der Seinsschwäche und Ohnmacht des Guten, sondern allein durch die Macht des Guten und im Hinblick auf ihr Gutsein (*sub ratione boni*) angestrebt [...] Eine Macht oder Übermacht des Schlechten und Bösen ist daher einzig und allein in der ihm innewohnenden und fortwährenden Macht des Guten, um das es jeweils geht, begründet“ (A. K. Wucherer-Haldenfeld, Was besagt Privation? Zur Sprache der Abwesenheit, in: Daseinsanalyse 23 [2007] 22–39, hier: 30).

<sup>45</sup> An dieser Stelle ist nochmals daran zu erinnern, dass es sich bei dem natürlichen Wollen des *bonum simpliciter* nicht um einen freiwilligen Akt, sondern um die Grunddynamik unseres Daseins handelt. Das natürlich Gewollte liegt *vor* der Alternative absichtlich / unabsichtlich, wissentlich / unwissentlich. Die Kritik verkennt das, wenn sie meint, die Privationstheorie und die ihr zu Grunde liegende Handlungstheorie könne „das Handeln aus bewußter Bosheit“ nicht erklären, da sie von der Annahme ausgehe, „daß der Wille stets auf das Gute gerichtet ist und deshalb niemals freiwillig oder wissentlich Böses tut“ (Hermann, Die Positivität des malum, 65). Hier wird das naturhafte Wollen fälschlicherweise mit einer freiwilligen Handlung identifiziert. Nur unter dieser falschen Voraussetzung kann gesagt werden, dass der Wille niemals freiwillig oder wissentlich Böses tue.



tem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus“ (S.th. I-II, 1,1). Naturhaft wird zwar das Gute, nicht aber dieses oder jenes Gut gewollt: „voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud“ (Ver. 22,6 ad 5). Weil das Gute so vorgegeben ist, dass es uns zum Vollbringen aufgegeben ist, wird es zwar naturhaft gewollt, nicht aber auch schon das, was ihm positiv entspricht – dem Menschen tut sich die Möglichkeit auch des Bösen auf.

Die Möglichkeit des Bösen liegt darin, dass das wesenhaft Gewollte nicht schon das wesenhaft Vollzogene ist. Das Handeln ist niemals per se, rein als Handeln schon gut. Und das deshalb, weil dem Menschen als geistigem Wesen der Wesensgrund des schlechthin Guten nicht naturhaft und unveränderlich innewohnt und er also im Guten nicht so gefestigt ist, dass er dieses nicht auch verfehlen könnte.<sup>46</sup> Er steht in der Möglichkeit, dass das faktisch Gewählte mit dem naturhaft Gewollten zwar übereinstimmen, aber auch nicht übereinstimmen, das faktische Wollen mit dem gelebten Wollen auseinanderfallen und mit ihm in Widerstreit geraten kann. Der Mensch steht in der Möglichkeit eines wesensgemäßen, aber auch wesenswidrigen Handelns. Dieser Umstand hat mehrere Folgen.

(1) Zum einen ist das naturhaft Gewollte interpretationsbedürftig. Zwar kann das bonum simpliciter nicht nicht gewollt werden, und es gilt auch für das naturhafte Wollen, dass nichts gewollt wird, was nicht irgendwie bekannt ist<sup>47</sup>, aber das praereflexiv irgendwie Bekannte ist nicht schon das reflexiv Erfasste<sup>48</sup>. Und so wirft sich die Frage auf, worin das naturhaft Gewollte beruht, ob es im Reichtum, im Genuss oder in etwas anderem liegt. Wir können, müssen aber nicht darüber nachdenken, worum es uns im Grunde und in Wahrheit geht.<sup>49</sup>

(2) Sodann tritt uns das naturhaft Gewollte als unbedingter Anruf entgegen, der sich in Form des obersten Moralprinzips formulieren lässt: Das Gute (das als gut Erkannte) ist zu tun, das Übel ist zu meiden.<sup>50</sup> Es ist gut, das Gute zu tun, nicht aber ist es gut, das Böse zu tun. Diesem Anruf kann tätig entsprochen, aber auch tätig widersprochen werden.

(3) Der Mensch muss im Licht der Differenz von Gut und Böse selbst überlegen und beurteilen, was zu tun und zu unterlassen ist. Er selbst muss zwischen dem wirklich und dem scheinbar Guten unterscheiden und selbst bestimmen, worin er den Gesamtsinn seines Lebens erblicken möchte. Und weil ihm die Entscheidung über sich selbst aufgegeben ist – anima nata est

<sup>46</sup> Dem freien Willen kommt es nicht zu, „quod [...] sit naturaliter confirmatum in bono“ (Ver. 24,8 ad 4).

<sup>47</sup> „bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsum ut finis“ (S.th. I, 82,4).

<sup>48</sup> Wonach naturhaft gestrebt wird, ist von Natur aus bekannt, aber deswegen noch nicht erkannt: „quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere“ (S.th. I, 2,1 ad 1).

<sup>49</sup> Die Notwendigkeit bezieht sich nicht auf die Thematisierung des naturhaft Gewollten: „Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle nunc cogitare de beatitudine“ (De malo 6).

<sup>50</sup> „bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“ (S.th. I-II, 94,2).

convenire cum omni ente – gibt es zu dem für ihn wirklich Guten immer auch Alternativen, sodass er sich selbst auch verfehlen kann. Das Böse, die willentlich herbeigeführte *privatio boni*, wird für ihn zu einer – freilich ihm gut erscheinenden – Handlungsmöglichkeit.<sup>51</sup>

### 3. Das Böse als *privatio boni*

#### 3.1 *Das Böse als das Wesenswidrige*

Menschliche Vollzüge sind willentliche, aus Überlegung hervorgehende Vollzüge.<sup>52</sup> Wenn nun das naturhaft Gewollte als *principium et fundamentum* alle menschlichen Vollzüge durchherrscht, dann können wir nicht anders, als uns im Handeln zu dem zu verhalten, worum es uns im Grunde unseres Selbstseins geht. Uns selbst vollziehend verhalten wir uns so oder so zu unserem wahren Selbst. Und weil das Gute darin liegt zu vervollkommen,<sup>53</sup> verhelfen wir einander zur Selbstübereinstimmung, wenn wir ihm Raum geben. Denn ein gutes Handeln steht im Einklang mit der *inclinatio naturalis* unseres Wollens und also mit dem, worum es uns allen geht, was uns allen gemeinsam ist und uns miteinander verbindet. Im Vollbringen des Guten entsprechen wir unserem Wesen und werden so selbst gut.

#### 3.2 *Die Mächtigkeit des Bösen*

Doch was geschieht, wenn das Gute, das getan werden will, gezielt nicht verwirklicht wird?

Dann kommt es zu einem inneren Widerstreit, zu einem Riss zwischen dem naturhaft Gewollten und dem faktisch Gewählten und Vollzogenen. Und da in jedem Selbstvollzug das *bonum simpliciter* unweigerlich mit-gewollt wird, kommt es zu einem wesenswidrigen Vollzug, zu einer Selbst-Negierung. Wer böse handelt, handelt nichtig, und weil er wesenswidrig handelt, geht er nicht nur gegen andere, sondern darin auch gegen sich selbst vor: Er will faktisch nicht er selbst sein, nicht wirklich der sein, der er sein kann – und der zu sein er doch nicht aufhören kann zu wollen, weil er sein Wesen nicht aufheben kann.<sup>54</sup> Vor allem treibt er die anderen in eine Leiden bringende Unstimmigkeit und nötigt ihnen einen Selbst-Widerstreit auf. Denn die böse Handlung wider-

<sup>51</sup> „nullus facit aliquid malum nisi intendens aliquid bonum, ut sibi videtur“ (De malo 1,3 c).

<sup>52</sup> „Illae [...] actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem *hominis* actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo“ (S.th. I-II, 1,1).

<sup>53</sup> „primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis“ (Ver. 21,1).

<sup>54</sup> „Und so ist denn das Böse des Menschen ein Vollziehen seiner selbst im Aufgeben seiner selbst (denn niemals kann er selbst im Grunde böse sein wollen noch mit dem einig, was er als Böses tut [...] es ist der vollzogene Widerspruch der vollzogenen Existenz gegen die gleichfalls im Vollzug lebende Essenz, der Widerspruch, der sich phänomenal im bösen Gewissen geltend macht, wie man dies auch im einzelnen verstehen mag“ (B. Welte, Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg i. Br. 1986, 23).

streitet in ihrer Wesenswidrigkeit nicht nur dem eigenen appetitus naturalis, sondern zuallererst dem der anderen. Sie enthält den anderen das Gute vor, das ihnen geschuldet ist.

Im bösen Handeln streitet das faktisch Vollzogene gegen das wesenhaft Gewollte, wird das eigene Wesen wie auch das der Anderen niedergehalten und unterdrückt. Dieser vollzogene Selbst-Widerspruch kann zwar nach außen hin geleugnet werden, aber die Tatsache, dass das Böse immer wieder dadurch gerechtfertigt wird, dass ihm der gegenteilige Anschein des Guten verliehen wird, verrät den gelebten Selbst-Widerspruch.

Die *privatio* besteht in einer seinswidrigen Beeinträchtigung, die das Sein-Sollende in ein Nicht-sein-Sollendes verkehrt. Im *Vollzug* dieser Seinswidrigkeit besteht das Zerstörerische des Bösen. Das Böse ist als *privatio boni* keineswegs die bloße Abwesenheit des Guten. Denn das Gute ist allemal schon vorgegeben: in Form des gut sein könnenden Selbst und in Form der sich zu spielenden Möglichkeiten des Guten. Möglichkeiten des Guten sind gute – und nicht schlechte Möglichkeiten und also selbst schon etwas Gutes, und ebenso ist es bereits gut, dem vorgegebenen Guten Raum geben zu können.<sup>55</sup>

Damit ist im Grund bereits gesagt, was es mit der sogenannten Mächtigkeit des Bösen auf sich hat. Die Rede vom Zerstörerischen des Bösen muss sich vor einer Sprachverführung hüten. Wird von der Zerstörungskraft des Bösen gesprochen, dann nicht im aktiven, sondern, wie Thomas ausführt, im formalen Sinn. Es sind nämlich drei Weisen von Wirkmächtigkeit zu unterscheiden:<sup>56</sup> *formaliter* (Das Weiße macht etwas weiß – das Weiße als das, wodurch etwas weiß ist), *effective* (der Maler färbt eine Wand weiß) und *per modum causae finalis* (in der Weise eines Beweggrunds). Thomas erläutert das wiederum am klassischen Beispiel der Blindheit. Das *malum* ist kein *aliquid*, die Blindheit demnach kein *agens*. Nimmt man die Rede, die Blindheit zerstöre den Gesichtssinn, im aktiven Sinn, unterstellt man, dass die Blindheit die Ursache und die Zerstörung des Gesichtssinns die auf sie folgende Wirkung sei. Das liefe auf den Widersinn hinaus, dass das Nicht-sehen-Können (Blindheit) den Gesichtssinn zerstört. Allein das *malum* verursacht keine Zerstörung, es zerstört nicht, sondern ist die waltende Zerstörung selbst. Das *malum* wirkt *formaliter*: „*formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel privatio boni*“ (S.th. I, 48,1 ad 4).<sup>57</sup> Die weiße Farbe ist Grund dafür, dass die Wand weiß ist (*albedo facit album*), aber sie verursacht nicht die Färbung. Eine Bestimmung ist dem Bestimmten immanent, nicht aber dessen ihm vorausliegende Wirkursache. Das *malum* ist kein *agens*, es zerstört nicht ein *bonum*, sondern waltet in ihm als dessen Beeinträchtigung („*particulari boni inhaerens*“).<sup>58</sup>

<sup>55</sup> „*id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni*“ (De malo 1,2).

<sup>56</sup> S.th. I, 48,1 ad 4.

<sup>57</sup> „*corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse*“ (De malo 1,1 ad 9).

<sup>58</sup> „*malum, secuncum quod est malum, [...] est alicuius particularis boni privatio, alicui boni particulari inhaerens*“ (De malo 1,1 c).

Was Thomas am klassischen Beispiel der Blindheit erläutert, gilt auch für das Böse. Das Böse wirkt *nach Art* einer Bestimmung. Es handelt sich bei ihm um eine Form der Selbst-Bestimmung, d.i. um eine gegen die Grunddynamik des eigenen Wesens und damit gegen sich selbst gerichtete Handlung. In diesem tätigen Widerstreit liegt das Gewalttätige und Nichtige des Bösen. Gewalt setzt ein teleologisch verfasstes Sein voraus. Wo keine Seinstendenz, dort auch keine Möglichkeit der Gewaltausübung. Gewalttätig ist alles, was sich gegen die *inclinatio naturalis* eines Seienden richtet.<sup>59</sup> Im Falle des Bösen handelt es sich um ein Ankämpfen gegen unsere innere Hinordnung auf das *bonum simpliciter*. Darin liegt die Nichtigkeit, das Zerstörerische des Bösen. Deshalb kann Thomas sagen, dass das Böse nicht korrumpiert, sondern die *corruptio* selbst ist, d. i. die tätige Selbst-Zerstörung. Denn die Nicht-Übereinstimmung, die zwischen dem naturhaft Gewollten und dem faktisch Vollzogenen waltet, fällt in das Selbst. Wer böse handelt, bestimmt sich selbst dazu. Er beraubt sich selbst seiner ureigensten sinnvollen Möglichkeiten, betreibt selbst eine *privatio boni*. Er torpediert die Selbstübereinkunft sowohl der anderen als auch die seiner selbst.

#### 4. Abschließende Bemerkungen zur Kritik an der Privationstheorie

Wie eingangs erwähnt, lautet eines der zentralen Argumente gegen die Privationstheorie, dass sie die Wirkmächtigkeit des Bösen nicht erklären könne, weil sie dieses als einen bloßen Mangel des Guten bestimme. Überdies setze sie einen Begriffsrealismus<sup>60</sup> beziehungsweise die Konvertibilität von ‚sein‘ und ‚gut‘ voraus.<sup>61</sup> Diese Voraussetzungen seien jedoch unhaltbar<sup>62</sup> und würden von der Erfahrung des *malum* falsifiziert.<sup>63</sup> Das *malum* müsse vielmehr als eine dem Guten entgegengesetzte positive Realität bestimmt werden.<sup>64</sup>

(1) Wird die Privationstheorie unzulässigerweise auf einen Begriffsrealismus festgenagelt, kann ihr (unausgesprochen) Unsinn und überdies noch morali-

<sup>59</sup> „Nam hoc dicimus violentem, quod est contra inclinationem rei“ (S.th. I, 82,1).

<sup>60</sup> Nur wenn „Allgemeinbegriffe auch außerhalb des Bewußtseins eine Wirklichkeit besitzen“, ist das „Fehlen ein Nichtseinsollendes, ein Übel privativer Art“ (*F. Hermanni*, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 125).

<sup>61</sup> Die „Schwäche der Privationstheorie gründet offenbar darin, daß sie ihre Begriffe des Bonum und Malum aus problematischen Prämissen deduziert: [...] aus der Annahme, Esse und Bonum seien konvertibel oder Realitäten könnten nicht im Widerstreit stehen“ (*Hermanni*, Die Positivität des malum, 71).

<sup>62</sup> Die „Konvertibilität von Sein und Gutsein“ habe den „Status einer unbegründeten Behauptung“ (*Hermanni*, Das Böse und die Theodizee, 81). „Wenn das Böse etwas Wirkliches ist, dann muß [...] ein Kernstück der klassischen Ontologie verabschiedet werden, die These nämlich, daß das Wirkliche als solches gut ist“ (ebd. 137).

<sup>63</sup> „Die Erfahrungen des Bonum und Malum sprechen sowohl gegen die klassische Privationstheorie als auch gegen deren Umkehrung bei Schopenhauer“ (ebd. 158).

<sup>64</sup> „Kann die geradezu unheimliche Mächtigkeit, die dieses Böse intersubjektiv, etwa in einem Volk oder einer Rasse annehmen kann, allein aus einem Mangel erklärt werden, oder ist sie nicht auch eine zwar nicht gute, aber positive Realität?“ Und: „Reicht der Begriff Mangel aus, um die dem Übel bzw. dem Bösen eigene Mächtigkeit zu erklären?“ (*W. Kasper*, Das Böse als theologisches Problem, in: CGG 9 [1981] 176–201, hier: 186 bzw. 193).

sche Defizienz attestiert werden.<sup>65</sup> Der Einwand geht davon aus, dass das normative Maß der *privatio* ein hypostasierter Allgemeinbegriff sei. Das erlaubt es ihm, der Privationstheorie die Behauptung unterzuschieben, die Privation bestünde darin, dass einem Einzelding Bestimmungen fehlen, die der Idee, d. i. einem eine Wirklichkeit auch außerhalb des menschlichen Bewusstseins besitzenden Allgemeinbegriff, unter den das Einzelne fällt, sehr wohl zukommen. Danach würde ein Blinder, dem ja die Bestimmung ‚sehen können‘ fehlt, etwas nicht können, was eine Idee sehr wohl kann – nämlich sehen.

(2) Die Privationsthese ist weder zum Zweck einer erfolgreichen Theodizee erstellt worden noch hat sie die Konvertibilität von *esse* und *bonum* zur Voraussetzung, von deren Hinfälligkeit auch die privative Bestimmung des *malum* betroffen wäre<sup>66</sup>, sondern die Auslegung eines Phänomens<sup>67</sup>. Sie expliziert das in der Erfahrung des *malum* implizierte und sie ermöglichende verbale Seinsverständnis.<sup>68</sup> Sie thematisiert den Ermöglichungsgrund dieser Erfahrung. Die Erfahrung des *malum* widerlegt keineswegs die Konvertibilität von *esse* und *bonum*; vielmehr zieht die Leugnung des *bonum* als einer transzendentalen Seinsbestimmung diejenige des *malum* nach sich.

(3) Das *malum*, so die Kritik, könne nicht länger als privativer Gegensatz des *bonum*, sondern müsse als Gegensatz zweier positiver Realitäten begriffen werden.<sup>69</sup> Als Beispiele für solch einen Gegensatz werden Freude versus Schmerz oder Lust versus Unlust angeführt.<sup>70</sup>

(a) Die Beispiele sind irreführend, sie gehen von einer falschen Voraussetzung aus, weil Lust/Unlust oder Freude/Schmerz keinen privativen Gegensatz bilden. Erstens bemisst sich der Lust-Unlust-Gegensatz an subjektiven Vorlieben, nicht aber an objektiven Wesensmöglichkeiten. Was dem einen Lust bereitet, bereitet dem anderen Unlust. Zweitens ist Unlust zu empfinden ebenso wenig eine Privationserscheinung wie Schlechtsichtigkeit. Nicht

<sup>65</sup> Die Antwort auf die Frage nach der Berechtigung der Privationsthese „hängt von dem ontologischen Status ab, den man Allgemeinbegriffen zuschreibt. Unter Voraussetzung des Begriffsrealismus [...] wird sie bejahend, unter Voraussetzung des Nominalismus [...] dagegen verneinend ausfallen. Wenn Allgemeinbegriffe eine Wirklichkeit auch außerhalb des menschlichen Bewusstseins besitzen [...], dann ist dieses Fehlen ein Nichtseinsollendes, ein Übel privativer Art. [...] Wenn Allgemeinbegriffe dagegen nur nachträgliche gedankliche Konstruktionen sind, Vorstellungen von einer statistischen Normalverfassung, die der Verstand durch Abstraktion bildet, dann sind sie kein legitimer Maßstab für die Bewertung des Einzelnen. In diesem Fall ist nicht die ‚Behinderung‘ das Übel, sondern allenfalls jener Begriffsrealismus, der dem ‚Behinderten‘ zu verstehen gibt, er sei ein mangelhaftes Exemplar seiner Gattung“ (*Hermann*, Das Böse und die Theodizee, 125 f.).

<sup>66</sup> Eine sachgerecht Bestimmung des *malum* schließe „eine Preisgabe des ‚*omne ens est bonum*‘ ein“ (*H. Reiner*, Vom Wesen des *malum*, in: *ZPhF* 23 [1969] 567–577, hier: 568).

<sup>67</sup> „Die These über die privative Auffassung des Schlechten gründet nicht in der Universalisierung des Guten, sondern in der Einsicht des Schlechten selbst und seiner Spielarten (*J. Uscatescu Barrón*, Das Wesen des Schlechten als ‚*privatio boni*‘. Zur Frage seiner Bestimmung, in: *Perspektiven der Philosophie* 30 [2004] 125–187, hier 154).

<sup>68</sup> Siehe Weltes Hinweis Anm. 23.

<sup>69</sup> Angesichts der Schwäche der Privationstheorie werde man „nicht umhin können, das *Malum* und *Bonum* gleichermaßen als positive und einander widerstrebende Realitäten zu bestimmen“ (*Hermann*, Das Böse und die Theodizee, 159).

<sup>70</sup> „Offenkundig sind Schmerz und Unlust kein bloßer Mangel an Freude und Lust, sondern eigene, positive Empfindungsqualitäten“ (ebd. 148).

das Unlustempfinden, sondern jeweils eine bestimmte Empfindungslosigkeit, nicht die Schlechtsichtigkeit, sondern die Blindheit sind Privationserscheinungen im strengen Wortsinn: das faktische Nicht-vollziehen-Können einer *Wesensmöglichkeit*. Ähnliches gilt vom Schmerz, der keineswegs per se ein Privationsphänomen ist. Sowohl Schmerzempfindung als auch Schmerzunempfindlichkeit können Zeichen von Gesundheit, beide können aber auch Krankheitserscheinungen sein. Und nur als letztere sind sie Privationserscheinungen. Erst der *seins-mäßige* Bezug zum Gesundsein (sei es des ganzen Menschen oder eines seiner Organe) entscheidet darüber, ob Empfindung beziehungsweise Unempfindlichkeit Privationserscheinungen sind oder nicht.

(b) Die entscheidende Gegenfrage an eine Ontologie positiver Realitäten lautet jedoch: Was ist unter einer dem Guten entgegengesetzten positiven Realität zu denken? Welcher Sinn lässt sich mit einer positiven, jedoch nicht guten Realität verbinden?

(b1) Heißt ‚Realität‘ so viel wie ‚Wirklichkeit‘, kann ‚positiv‘ nicht ‚gut‘ bedeuten. Anderenfalls wäre das malum eine gute Wirklichkeit. Es bildete keinen Gegensatz zum bonum, sondern wäre mit ihm identisch.

(b2) Bedeutet ‚Realität‘ so viel wie ‚Wirklichkeit‘ und ‚positiv‘ so viel wie ‚faktisch‘, ist ‚positiv real‘ gleichbedeutend mit ‚der Fall sein‘. Das malum ist dann genau so ein Faktum, wie es das bonum ist. Der reelle Gegensatz von bonum und malum ist ein rein faktischer. Der normative Unterschied von bonum und malum wird aufgehoben. Das eine hat dem anderen nichts voraus, es ist nur anders. Das verbale, ontologisch relevante Sein ist auf das veritative Sein reduziert.<sup>71</sup>

(b3) Bedeutet ‚Realität‘ jedoch ‚Sachgehalt‘ und ‚positiv‘ so viel wie ‚wirklich‘, ergibt das einen ‚wirklichen Sachgehalt‘ (im Unterschied zu einem bloß fiktiven). Wir hätten dann den oben erwähnten Fall eines ontologischen Kurzschlusses, in dem der Behauptungsmodus eines Urteils mit der Zuschreibung einer Eigenschaft verwechselt wird: Das Nicht-Können wird zu einem Können. Nicht mehr gilt, dass der Blinde etwas *nicht kann*, was er als Mensch können sollte – nämlich sehen –, sondern jetzt gilt das Gegenteil: er *kann* etwas – nämlich nicht-sehen. Mit der Negierung des Unterschieds von gesolltem ‚können‘ und ‚nicht können‘ wird das Nicht-Können zu einem Können anderer Art. Das malum ist keines mehr.

<sup>71</sup> Auf eine Reduktion des verbalen, ontologisch relevanten Seins auf das veritative Sein läuft auch Reiners positive Ontologie des malum hinaus. Einem Klumpfüßigen oder Buckligen fehlt zwar die normale Körperform. „Aber dieser Fehler ist offensichtlich kein *bloßes* Fehlen von etwas; sondern das in diesem Fall bestehende Nichtsein ist nur eine andere Seite der ontologisch *positiven* Tatsache, daß der Fuß oder der Rücken eine falsche, eine mißglückte, der normalen („natürlichen“) Anlage nicht entsprechende Form hat! Ein Nichtsein liegt hier nur so nebenbei vor, wie jedes bestimmte Sein zugleich ein Nichtsein alles dessen mit sich führt, was mit seiner Bestimmtheit unverträglich ist“ (Reiner, Vom Wesen des malum, 574). Die Nichtigkeit des malum besteht bloß darin, nicht ein bonum zu sein.

(b4) Besagt ‚Realität‘ jedoch so viel wie ‚Wirklichkeit‘ und ‚positiv‘ so viel wie ‚wirklich‘ – die einzig noch verbleibende Möglichkeit – hätten wir eine ‚wirkliche Wirklichkeit‘. ‚Wirklich‘ kann in diesem Fall nicht ‚eigentlich‘ bedeuten – malum und bonum wären sonst beide widersinnigerweise ‚eigentliche Wirklichkeiten‘. Soll aber auch ein Pleonasmus ausgeschlossen sein, müsste ‚Realität‘ ‚Sein‘ besagen und ‚wirklich‘ den Gegensatz zu ‚bloß gedacht‘ bilden. ‚Positive Realität‘ hieße ‚wirkliches Sein‘ und bildete den Gegensatz zu ‚bloßem Gedachtsein‘. Damit wäre aber noch keine Alternative zur Privationstheorie gegeben, weil diese ja nicht behauptet, das malum sei etwas bloß Gedachtes. Das ontologische Problem des malum wäre bloß angezeigt – nicht mehr, nicht weniger.

Wird dem malum eine positive Realität attestiert, wird es in letzter Konsequenz negiert. Die kritisch angemahnte Ontologie positiver Realitäten hat Sein auf bedeutungsnackte Faktizität reduziert. Sie betreibt in Wahrheit die theoretische Abschaffung des malum beziehungsweise ist im günstigsten Fall keine Alternative zur Privationstheorie. Dieser Ontologie wird das malum entweder (wie im ersten Fall) unter der Hand zum bonum oder (wie im zweiten Fall) zu einem bedeutungsnackten Faktum oder (wie im dritten Fall) zu einer Fiktion. In all diesen Fällen wird der normative Gegensatz von bonum und malum aufgehoben und das malum negiert. Im günstigsten Fall bildet die Rede von einer positiven Realität des malum keine Alternative, weil sie (wie im vierten Fall) eine bloße Problemanzeige bleibt. Denn die Privationstheorie bestreitet ja nicht, sondern geht im Gegenteil davon aus, dass das malum *ist*. Allerdings stellt sie sich – im Gegensatz zur Alternativtheorie – der Seinsfrage im vollen Umfang.

## Summary

The ontological concept of evil as *privatio boni* is often criticized as incapable of explaining the power of evil, and that, instead, evil needs to be conceived as a positive reality opposed to the good. The validity of this criticism will be tested against Aquinas’s theory of privation. The critical objections to Aquinas’s theory are based on a reductionist understanding of being in which: (1) being is identified from the outset with meaningless factuality; in which (2) the ambiguity of “not”/“*nicht*” is insufficiently considered; and in which (3) privation is understood as the mere absence of something. But for Thomas, the experience of evil leads to insight into being itself and being good/*Gutsein*. For, by natural necessity human beings strive after the Good as such. When they struggle against their nature and do not will to be what they can be, they are acting badly. Thus, the destructive power of evil lies in the opposition between what human beings factually self-determine to be and what they by nature strive after.

# 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)**



## „... und erlöse uns von dem Bösen“

### Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens

VON RAPHAEL WEICHLEIN

#### 1. Naturalistische Weltdeutung – alles „halb so schlimm“? Zu Holm Tetens' theistischer Wende

In seiner Studie *Geist, Gehirn, Maschine* aus dem Jahr 1994 konnte Holm Tetens, bis vor kurzem Professor für Theoretische Philosophie an der Freien Universität Berlin, im Schlusskapitel einen Nekrolog auf das Leib-Seele-Problem anstimmen. Er spricht dabei von der Selbstverständlichkeit des Naturalismus und endet mit einem lapidaren ‚Trost‘ für Anti-Naturalisten:

So enden unsere Versuche über den Zusammenhang von Geist, Gehirn und Maschine für denjenigen, der eine naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen immer noch fürchtet wie der Teufel das Weihwasser, doch mit einer Tröstung: Alles halb so schlimm!<sup>1</sup>

Noch im Jahr 2010 arbeitet derselbe Autor in einem Aufsatz über die Pluralität in der Philosophie die antinomische Struktur, die sich aus der menschlichen Selbstreflexion ergibt, eindrücklich existenzphilosophisch heraus. Unumwunden gibt er jedoch seinen eigenen Standpunkt zum Besten:

Wenn ich nach der „metaphysischen Quintessenz“ der Naturwissenschaften gefragt werde, antworte ich mit dem Satz: Der Mensch ist sowohl als Individuum wie als Gattungswesen eine vorübergehende und äußerst randständige Episode in einem unermesslichen und sinnlosen Universum [...]. In diesem Satz schwingt sehr viel mehr mit, zum Beispiel der Wunsch und das intellektuelle Ideal, sich die Lage des Menschen illusionslos, ohne Wunschdenken bewusst zu machen, vielleicht ein wenig Stolz, eine so wenig tröstliche Auskunft doch ertragen zu können, eine gewisse Trauer darüber, dass der inhaltlich so ganz andere religiöse Glaube meiner Kinder- und Jugendtage unwiederbringlich dahin ist [...].<sup>2</sup>

In Abgrenzung zu Robert Spaemann, der als Philosoph am religiösen Glauben festhält, konstatiert Holm Tetens:

In Spaemanns Sätzen artikulier[t] sich eine prinzipiell andere Lebenseinstellung [...] als sie meiner Lebenseinstellung und meinem Lebensgefühl entspricht, der ich von der letztendlichen Sinnlosigkeit der Welt überzeugt bin. Ich werde Spaemann mit Argumenten nicht vom Gegenteil überzeugen, wie umgekehrt auch Spaemann mich nicht wird überzeugen können.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> H. Tetens, *Geist, Gehirn, Maschine*. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang, Stuttgart 1994, 138. Paradoxerweise wird Tetens gut zwanzig Jahre später just eine ebensolche Metaphysik als „trotlos“ bezeichnen, vgl. *ders.*, *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 86–90.

<sup>2</sup> H. Tetens, *Existenzphilosophie als Metaphilosophie*. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären, in: *AZP* 35 (2010) 221–241, 239.

<sup>3</sup> Ebd. 240.

Abschließend charakterisiert Tetens einen Philosophen jedoch als jemanden, der „weiß, dass er nur eine mögliche Antwort auf die prinzipiell und auf jeder Reflexionsstufe antinomischen Stellung des Menschen in der Welt zu geben vermag“<sup>4</sup>.

Doch umso mehr überrascht es, dass Tetens' eigene Antworten auf die in Anlehnung an Thomas Nagel so bezeichneten „letzten Fragen“ binnen weniger Jahre plötzlich völlig anderslautende Wendungen einnehmen. In seiner im Jahr 2013 erschienenen *Wissenschaftstheorie* warnt er abschließend, an Jaspers anknüpfend, vor einem unreflektierten „Wissenschaftsaberglauben“, gegen den „intensiv und ohne Tabus [...] die Grenzen der Wissenschaften“ offen zu benennen sind.<sup>5</sup>

In einem im gleichen Jahr publizierten Vortrag an der Universität Marburg mit dem bezeichnenden Titel *Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?* kritisiert der Berliner Philosoph die Nichtwürdigung sowohl des Idealismus wie des Dualismus von Seiten der meisten Philosophen unserer Zeit und holt zum argumentativen ‚Gegenschlag‘ aus:

Man muss das Wort „spekulative Metaphysik“ nur aussprechen, um bei hinreichend vielen Philosophen Entsetzen auszulösen. [...] Aus meiner Sicht sollten wir jedoch unsere einseitige Fixierung auf den Naturalismus aktiv bekämpfen und aufzulösen versuchen.<sup>6</sup>

Im Jahr 2015 schließlich, praktisch zeitgleich mit seiner Emeritierung vom professionellen philosophischen Lehrbetrieb, veröffentlicht er das Buch *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, welches seine – in eigener Diktion – „theistische Wende“ besiegelt.<sup>7</sup> Es ist demnach anzunehmen, dass „selbst gute Freunde irritiert bis befremdet“ dieses zur Kenntnis nehmen, da das Buch „für den Autor selbst und für manchen seiner Leser eher unerwartet nicht zu einem atheistischen oder agnostischen Fazit gelangt“<sup>8</sup>.

Im Folgenden soll es nicht darum gehen, Holm Tetens' Wende zum theistischen Idealismus noch genauer zu rekonstruieren, geschweige denn von oben herab zu psychologisieren. Auch das religionsphilosophische Konzept des Pantheismus, das Tetens im genannten Buch zwar voraussetzt, aber zumindest nicht explizit vom klassischen Theismus absetzt, wäre Gegenstand einer eigenständigen Betrachtung<sup>9</sup>, ebenso die Abgrenzung zum philosophischen

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> H. Tetens, *Wissenschaftstheorie*. Eine Einführung, München 2013, 105.

<sup>6</sup> H. Tetens, *Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?*, in: *Information Philosophie* 3 (2013) 8–17, 9.

<sup>7</sup> Vgl. Tetens, *Gott denken*, 94. Das Buch ist inzwischen (Mai 2016) bereits in der vierten Auflage erschienen.

<sup>8</sup> Ebd. 94. Es dürfte nach meiner Meinung kaum ein größeres Qualitätsmerkmal für einen Denker geben, als eigene Einsichten nicht nur weiterzuentwickeln, sondern diese gegebenenfalls auch zu korrigieren. Es gilt: „Philosophie heißt weiterdenken“, wie Tetens andernorts bereits die Aussage Carl Friedrich von Weizsäckers gewürdigt hat, vgl. Tetens, *Existenzphilosophie als Metaphilosophie*, 222.

<sup>9</sup> Dass dies kein leichtes Unterfangen ist und je nach Autor stark variiert, hat zuletzt B. P. Göcke, *Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme*, in: *ThPh* 90 (2015) 38–59, gezeigt. Stattdessen sei in diesem Kontext die nicht unwichtige Tatsache angemerkt, dass Tetens bei einer Tagung in der Katholischen Akademie in

Dualismus<sup>10</sup>. Stattdessen sei der Schwerpunkt auf eine von Tetens fast wie selbstverständlich gebrauchte Kategorie in Bezug auf das Verhältnis von Gott und die Welt gelegt, die in anderen religionsphilosophischen Abhandlungen oft kaum der Diskussion für wert befunden wird: das Konzept von Erlösung.

Da eine Hoffnung auf Erlösung sich jedoch der Frage stellen muss, *wovon* der Mensch und die Welt zu erlösen sind, sei zunächst Holm Tetens' Umgang mit dem Problem des Übels, dem Theodizee-Problem, in den Blick genommen. Schließlich sollen Tetens' knappe Andeutungen zu dem Themenkomplex vorgestellt und in Anlehnung an ihn auch weitergeführt werden, wie sich rational gehaltvoll von theologisch so einschlägigen Begriffen wie Sünde und ihre Überwindung, also Gnade und Erlösung, reden lässt. Abschließend soll die Relevanz einer Erlösungshoffnung für eine rationale Eschatologie zumindest angerissen werden. Selbstverständlich kann eine rationale Soteriologie in diesem Aufsatz nur skizzenhaft in einigen wesentlichen Grundzügen angedeutet werden.

## 2. Tetens' Deutung des Theodizee-Problems

### 2.1 Eine Theodizee ohne Gott – Problem erledigt?

In einer Festschrift aus dem Jahr 2010 veröffentlicht Holm Tetens einen Artikel zum Theodizee-Problem, also der Frage nach der Vereinbarkeit eines allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes angesichts des Leids und des Übels in der Welt. Auch wenn dieser Text zeitlich noch vor seiner eigentlichen Wende zum theistischen Idealismus liegt, so ist doch signifikant, welche Wendung er dem Theodizeeproblem gibt. Ausgehend von Kants Aufsatz *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* muss Tetens konstatieren, dass auch ihm gemäß „alle philosophischen Versuche in der Theodizee misslungen zu sein [scheinen]“. <sup>11</sup> Entlarvt sich, nach dem „vierfachen Verlust eines göttlichen Beschwerdeadressaten, eines göttlichen Verantwortlichen, einer göttlichen Erklärungsinstanz und eines göttlichen Hoffnungsträgers“ <sup>12</sup>, das Theodizeeproblem als bloßes Scheinproblem? Holm Tetens zufolge keineswegs. <sup>13</sup>

Interessant ist, dass Tetens nicht nur den Satz „Die Welt ist voller Übel“ für unbestreitbar hält, sondern ebenso den Satz „Die Welt ist voll des Guten und Schönen“. Ist der Gemeinplatz, der sich aus beiden Sätzen ergibt, „Die

---

Berlin geäußert hat, dass er das *Grundanliegen* des Pantheismus teilt, jedoch über die *Bezeichnung* Pantheismus inzwischen eher unglücklich ist und stattdessen lieber von „einem Schöpfergott“ sprechen möchte, „der die soteriologische Souveränität über seine Schöpfung behält“ (so mündlich am 27.02.2016).

<sup>10</sup> Hierbei wäre auch Tetens' Würdigung des sogenannten Zombie-Arguments von Chalmers zu berücksichtigen, das „auf den Schultern [des] philosophischen Riesen“ Descartes steht. Vgl. H. Tetens, Descartes und Chalmers über Dualismus. Ein argumentationstheoretisches Lehrstück, in: ThPh 90 (2015) 83–95, 95.

<sup>11</sup> H. Tetens, Nach dem „Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, in: *Ders./St. Tolksdorf* (Hgg.), *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt. Verflechtungen von Wissen und Können*, Berlin 2010, 325–338, 325.

<sup>12</sup> Ebd. 327.

<sup>13</sup> Ebd. 325 f.: „Wenn es doch nur so einfach wäre!“

Welt ist voller Übel, aber sie ist ebenso auch voll des Guten und Schönen“, eben daher „nicht trivial, eine ungeheure Plattitüde“<sup>14</sup>? Ohne die formale Logik aus den Angeln heben zu wollen, möchte Tetens jedoch gerade die gleichrangige Verbindung, die logische Konjunktion dieser zwei Sätze, als Philosoph verwerfen. Der Widerspruch oder die Antinomie, die sich aus der Bestreitung der logischen Konjunktion ergibt, verweist nach Tetens jedoch genau auf dasjenige, was Philosophen wie Jaspers als die „antinomische Struktur“ oder, nach Tetens’ Worten, die „antinomische Stellung des Menschen in der Welt“ bezeichnet.<sup>15</sup>

Tetens führt aus, dass der Gemeinplatz „Die Welt ist voller Übel, aber auch voll des Guten und Schönen“ falsch ist, „weil er die Übel und das Gute einfach so behandelt, als wären sie unabhängig voneinander“<sup>16</sup>. Beide Teilsätze sind nicht unabhängig voneinander wahr, sondern stehen in einem „prekären dialektischen Zusammenhang“<sup>17</sup>, da sie in jeweils zwei umgekehrte Leserichtungen aufeinander verwiesen sind. Somit greift Tetens eine Denkkategorie auf, die in der Philosophie der Gegenwart fast in Vergessenheit zu geraten schien: die Dialektik. Ferner ist nach Tetens zu konstatieren, dass die Wirklichkeit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation immer wieder die Unterscheidung zwischen physischen und moralischen Übeln zur Makulatur werden lässt:

Sobald man sich in die Position gebracht hat, etwas wissenschaftlich-technisch gegen physische Übel tun zu können, hat man sie in moralische Übel verwandelt. [...] Vielleicht sollte man für sie den altherwürdigen, aber in diesem Zusammenhang terminologisch hintersinnigen Ausdruck „*metaphysische Übel*“ neu beleben: Es sind die Übel, die nach der Physik kommen, sprich: die Übel, bei denen selbst Wissenschaft und Technik mit ihrem Latein am Ende sind.<sup>18</sup>

Tetens spricht in diesem Sinn von einer Umwandlung physischer in moralischer Übel, da man nie wissen könne, „was wir in Zukunft wissen werden, wenn wir uns nur gehörig anstrengen“<sup>19</sup>. Hinzu komme, die Unfähigkeit des Menschen wahrzunehmen, sich eine bessere Welt auch nur vorzustellen: einerseits die perfekte Welt in ihren althergebrachten Bildern des Schlaraffenlandes, der zahlreichen Jungfrauen, der ewigen Lobpreisung Gottes. Bei alledem wisse man nicht, „ob man lachen, weinen, sich gruseln oder auch nur den Kopf schütteln soll“<sup>20</sup>. Eine bessere Welt hingegen scheine eben in der Abwesenheit von Krankheiten, wie etwa Krebs,

<sup>14</sup> Ebd. 328.

<sup>15</sup> Beispiele hierfür sind, dass wir Menschen etwa Möglichkeiten entweder ausschließen oder offen halten können, einen Konsens oder einen Dissens mit anderen herstellen wie auch etwa Absichten verwirklichen und zugleich Unbeabsichtigtes herbeiführen können. Vgl. ebd. 329–331.

<sup>16</sup> Ebd. 332.

<sup>17</sup> Ebd. 333.

<sup>18</sup> Ebd. 334.

<sup>19</sup> Ebd. 334 f.

<sup>20</sup> Ebd. 336. Zum Problem der „himmlischen Langeweile“ vgl. auch den innovativen Aufsatz von Ch. J. Amor, Himmlische Langeweile ... Ist die christliche Lehre vom Himmel widersprüchlich?, in: ZKTh 134 (2012) 281–301.

vorhanden zu sein. Wäre eine solche Welt nicht zumindest eine bessere Welt als die jetzige? Tetens hierzu:

Dieses Schema ist zu einfach, um wahr zu sein. Es fehlt ein kleiner, aber entscheidender Zusatz. Vollständig muss das Schema heißen: X ist ein Übel. Eine Welt ohne X, in der ansonsten nichts schlechter geworden ist, ist besser als eine Welt mit X. Der kleine Zusatz entlarvt das Schema als ein bloßes Gedankenpiel. [...] Immer haben unsere Handlungen unbeabsichtigte Nebenfolgen, auch solche, die für uns negativ sind. Das ist einer der wichtigsten Gründe, warum man die Stellung von uns Menschen in der Welt als antinomisch bezeichnen muss.<sup>21</sup>

Im Gegensatz zu einer reinen Gedankenwelt ist nämlich nach Tetens in der Welt, in der wir tatsächlich leben, ein ganz anderer Satz wahr:

Die Welt, sobald in ihr das Übel X beseitigt worden ist, ist in dieser Hinsicht erst einmal besser, in anderen Hinsichten jedoch ist die Welt ohne das Übel X schlechter geworden. Dieser Satz blockiert im Allgemeinen einen Schluss von „X ist ein Übel“ auf den Satz „Also wäre die Welt ohne X besser“ als Fehlschluss.<sup>22</sup>

Eine Welt schließlich, die vollständig wissenschaftlich und technisch beherrscht werden könnte, wäre nicht nur „der reinste Horror“, sondern lässt sich „mit guten Gründen als unerreichbar ausschließen“. Tetens begründet dies mit einer „dialektischen Koppelung von Übelbeseitigung und Übelzeugung“<sup>23</sup>. Holm Tetens fragt, ob das eingangs erwähnte Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee ein Warnruf, ein Vorzeichen an die wissenschaftlich-technische Zivilisation sei, und bedient sich dabei des biblischen Kunstworts des Menetekels. Die strukturellen Parallelen zwischen den klassischen Gottesprädikaten, die zum Theodizee-Problem führen, und den Erwartungen, die die wissenschaftlich-technische Zivilisation mit sich bringt, sind frappierend. Der Aufsatz schließt wie folgt:

Trotz dieses Unterschieds wiederholen sich strukturelle Aspekte der Theodizee-Debatte. Insofern ist das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee eine lehrreiche, wenn auch am Ende vermutlich eher bedrückende Analogie für uns, die Kinder der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Vermögen wir sie richtig zu deuten?<sup>24</sup>

## 2.2 Der Stachel, der bleibt: das empirische Theodizee-Problem

Wie kann eine solche Deutung des Problems des Übels jedoch nach Tetens' theistischer Wende aussehen? Ist es nicht irrational, das Theodizee-Problem als für uns unlösbar zu halten und dennoch an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes zu glauben? Ansgar Beckermann hat mit seinem Buch *Glaube* das Problem des Übels als „das zentrale Argument gegen die

<sup>21</sup> Tetens, Nach dem Misslingen, 336.

<sup>22</sup> Ebd. 336 f.

<sup>23</sup> Ebd. 337. Ein anschauliches und bekanntes Beispiel dürfte hierfür etwa die Erfindung der Kernkraft mit all ihrer bekannten Ambivalenz sein. Zu Gen- und Cybertechnologie und vielem anderen ließe sich sicherlich ebenfalls Ähnliches sagen.

<sup>24</sup> Ebd. 338.

Annahme, dass ein Gott existiert [...],“ bezeichnet.<sup>25</sup> Beckermann sieht die strikte logische Unlösbarkeit des Theodizee-Problems als Haupteinwand auf die Frage nach der Existenz eines gütigen Schöpfergottes.<sup>26</sup> Der Glaube an Gott sei unter diesen Umständen schlicht irrational.

Ist dem wirklich so? Friedrich Hermann hält im Rahmen einer von ihm vorgeschlagenen „No-Better-World-Defence“ an der logischen Vereinbarkeit der Existenz eines theistischen Gottes und der Existenz von Übeln fest.<sup>27</sup> Hier von sei jedoch das von ihm so bezeichnete empirische Theodizee-Problem zu unterscheiden, das tatsächlich unbeantwortbar bleiben müsse. In diesem Zusammenhang sind auch die Ausführungen Norbert Hoersters, der in einer Wahrscheinlichkeitsanalyse hinsichtlich der Existenz Gottes eine atheistische Position favorisiert<sup>28</sup>, äußerst aufschlussreich. Hoerster betont, dass er nicht erkennen kann, „warum die Existenz eines allgütigen Welt schöpfer – trotz der Übel dieser Welt – *nicht* logisch möglich sein sollte“<sup>29</sup>. Nach Hoerster besteht das empirische Problem für den Gläubigen darin, „in jedem einzelnen Fall zu zeigen, wieso das betreffende offenkundige Übel aus logischen Gründen für Gott die genannte wertsteigernde Funktion hat“<sup>30</sup>.

Wie sieht Holm Tetens' eigene Argumentation aus? Hinsichtlich des logischen Theodizeeproblems beruft er sich auf die Ausführungen Hermannis und verweist auf einen in der einschlägigen Diskussion nach Ansicht des Verfassers nur wenig beachteten Artikel des Philosophen Christian F. R. Illies. Dieser würdigt die sogenannte Irenäische Theodizee als echte und stringente Theodizee<sup>31</sup>, sieht jedoch auch diese mit dem Vorwurf konfrontiert, das das unschuldige Leiden, etwa kleiner Säuglinge, dann wieder nur ein Mittel zum Zweck eines höheren Gutes wäre. Einen möglichen Lösungsansatz bietet für ihn der Gedanke einer *organic unity*<sup>32</sup>, nach der ein Übel auf einer bestimmten Ordnung ein durch nichts zu beschönigendes Übel sei, jedoch auf einer höheren Ordnung „der

<sup>25</sup> A. Beckermann, Glaube, Berlin 2013, hier 109. Vgl. auch *ders.*, Naturwissenschaften und manifestes Weltbild, in: DZPh 60 (2012) 5–26, worin Beckermann den Naturalismus als philosophisches Grundparadigma beschreibt. Tetens setzt sich wiederholt damit auseinander, vgl. *Tetens*, Gott denken, 12–15; sowie *ders.*, Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie, in: NZSTh 57 (2015) 1–13, 6 f.

<sup>26</sup> Vgl. Beckermann, Glaube, 111: „Analytisch wahr ist [...] Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten von jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist.“ Vgl. bereits *ders.*, Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst, in: ZPhF 64 (2010) 239–245.

<sup>27</sup> Vgl. F. Hermann, Metaphysik, Tübingen 2011, 127–133.

<sup>28</sup> Vgl. N. Hoerster, Die Frage nach Gott, München 2010.

<sup>29</sup> *Ders.*, Wer hat die Beweispflicht für die Allgüte Gottes?, in: DZPh 63 (2015) 742–752, 750.

<sup>30</sup> Ebd. 748.

<sup>31</sup> Sie wurde von John Hick (1922–2012) populär gemacht und geht auf einen Gedanken des Kirchenvaters Irenäus von Lyon (um 135–200) zurück, der davon spricht, dass Gott den Menschen bei der Schöpfung zwar als Bild Gottes, als *imago Dei*, geschaffen habe, er jedoch seine Ähnlichkeit mit Gott, die *similitudo Dei*, mit dem Sündenfall verloren habe. Erlösung liegt in der Wiederherstellung der Gottesähnlichkeit, die jedoch notwendigerweise mit der Überwindung der Übel in der Welt einhergehen muss. Vgl. hierzu M.-O. Awa, Seelenreife als Antwort. Theodizee in der Religionsphilosophie John Hicks, Würzburg 1998.

<sup>32</sup> Die Bezeichnung geht auf den britischen Philosophen George Edward Moore (1873–1958) zurück.

Negativwert des in ihr enthaltenen Übels (niederer Ordnung) dadurch aufgehoben werden kann“. Ferner muss als „zweite Annahme [...] natürlich eine Art Verknüpfung aller Teile der Wirklichkeit vorausgesetzt werden, nach denen das Übel notwendiger Bestandteil dieser großen Einheit ist“<sup>33</sup>. Schließlich gilt,

dass hier zwar tatsächlich eine grundsätzliche Erkenntnisgrenze vorliegt – wir also nicht das Böse als Mittel zum Guten erkennen können –, aber dass gerade eine solche Beschränktheit unseres Verstehens selbst vereinbar ist mit der These echter Theodizeen [...]. Die benannte Erkenntnisgrenze, die Unversöhnlichkeit des Übels mit seiner Vorstellung als notwendigem Mittel zum Guten, ist selbst etwas Positives. Denn, wenn es zur höchsten Werthaftigkeit der Welt gehört, dass es in ihr Mitgestalter am Guten gibt, dann muss der Welturheber das Böse so einrichten, dass es für die Mithandelnden (also uns Menschen) stets als ein absolut zu Vermeidendes erkannt wird – und damit als notwendiger Teil eines höheren Gutes grundsätzlich unerkennbar bleibt.<sup>34</sup>

Holm Tetens' Ausführungen zur Theodizeeproblematik aus dem Jahr 2010 wurden oben so ausführlich wiedergegeben, weil diese den von Illies aufgegriffenen Gedanken einer *organic unity* aus der Perspektive der antinomischen Struktur menschlicher Existenz weiterführen. In seinem Buch über rationale Theologie bezeichnet Tetens das Theodizee-Problem als Stachel. „Dieser Stachel steckt weiterhin im Fleisch des Theismus, und er tut bitter weh. Er kann Menschen durchaus irre werden lassen am theistischen Erlösungsglauben.“<sup>35</sup> Doch gilt nach Tetens auch:

Der Naturalist hat nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung. Er kann sie, wie wir gesehen haben, nur auf verschiedene Weisen kommentieren, die allesamt heikel sind. Mit Blick auf das Theodizee-Problem herrscht ein Patt zwischen Naturalismus und Theismus. [...] Nicht wir als Naturalisten, nicht wir als Theisten oder als Vertreter noch einer anderen Metaphysik sind ratlos über das Ausmaß der Leiden in der Welt, nein, wir sind es einfach als Menschen, wir müssen es einfach als Menschen sein.<sup>36</sup>

### 3. Von der rationalen Hoffnung auf Erlösung

#### 3.1 Die Existenz des Bösen und die Unerlöstheit der Welt

Das Problem des Übels ist nicht nur ein logisches Problem, sondern wirft die Frage des *unde malum* auf. Woher kommt das Böse in der Welt, und welcher ontologische Status ist ihm zuzuschreiben? Der weiter oben im Kontext des Theodizee-Problems genannte Norbert Hoerster führt recht keck ins Feld, dass er „auch nicht erkennen [kann], warum die Existenz eines allbösen Welterschöpfers nach Lage der Dinge nicht logisch möglich sein sollte“. Er fühle

<sup>33</sup> C. F. R. Illies, Theodizee der Theodizeelosigkeit. Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt, in: PhJ 107 (2000) 410–428, 424.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Tetens, Gott denken, 79.

<sup>36</sup> Ebd.

sich „insofern auch nicht aufgerufen, im Sinne einer, wie man sagen könnte, ‚Diabolodizee‘ einen Unmöglichkeitbeweis zu führen“<sup>37</sup>.

Wie stehen jedoch das Gute und das Böse in der Welt zueinander? Muss, wer an einen guten Gott glaubt, nicht ebenso an einen bösen Widersacher Gottes glauben? Löst sich das Theodizeeproblem nicht von selbst, wenn man gute wie böse Attribute in den Gottesbegriff einträgt? Doch verdient dieser Gott dann irgendeine Verehrung?<sup>38</sup> Mit Ingolf U. Dalferth ist zu konstatieren, dass der jüdisch-christliche Glaube „nicht von einem fertig vorgegebenen Gottesverständnis aus[geht], sondern [...] *sich permanent als Suche nach einem erfahrungsgerechten Verständnis von Gott [vollzieht]*“<sup>39</sup>. Und er geht „auch nicht einfach von der Erfahrungswirklichkeit des Bösen aus, sondern von der dieser widersprechenden *Wirklichkeit der Überwindung des Bösen durch Gott*“<sup>39</sup>.

Die Überwindung des Bösen durch Gott ist schlicht das, was in einer ersten Annäherung als Erlösung bezeichnet werden kann. Wie oben bereits betont wurde, fällt auf, dass sich Holm Tetens im Kontext seiner Wende zum theistischen Idealismus sehr zentral einer Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses zuwendet, welche sonst innerhalb der philosophischen Theologie oft kaum Gegenstand einer vertieften Auseinandersetzung ist: die rationale Hoffnung auf Erlösung.<sup>40</sup>

Holm Tetens erkennt allerdings zu Recht, dass sich das Theodizee-Problem mit der Hoffnung auf Erlösung beziehungsweise auf einen Erlöser noch verschärft.<sup>41</sup> Ist ein Erlösungsglaube gleich welcher Couleur nicht erneut Ausdruck kindlich naiven Wunschkennens? So sieht es offenbar Pirmin Stekeler-Weithofer, der in seinem Buch *Sinn* einem Erlösungsglauben kaum etwas Vernünftiges abzugewinnen scheint.<sup>42</sup> Holm Tetens fühlt sich hiervon herausgefordert und schreibt in einer einleitenden Anmerkung zu einem Aufsatz:

Für die beiden Aussagen „*Wir Menschen können uns nicht selbst erlösen*“ und „*Wir Menschen sind nicht Gott*“<sup>43</sup> bringt Stekeler-Weithofer [...] zu wenig wohlwollendes Verständnis auf. In den nachfolgenden Überlegungen versuche ich hingegen, die aufgeführten beiden Aussagen so stark wie möglich zu machen, dass sie als wörtlich gemeinte Aussagen zu deuten sind, so wie Christen sie gemeinhin verstehen. Das alles läuft auf ein Argument für die Vernünftigkeit des Erlösungsglaubens hinaus.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Hoerster, Beweispflicht, 750.

<sup>38</sup> So betont zu Recht auch K. v. Stosch, Theodizee, Paderborn 2013, 42: Die moralische Vollkommenheit Gottes ist ein „unaufgebbare Bestandteil eines von der praktischen Vernunft verantwortbaren Gottesglaubens“.

<sup>39</sup> I. U. Dalferth, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 75.

<sup>40</sup> Vgl. das Fehlen eines entsprechenden Eintrags etwa im „Philosophischen Wörterbuch“ (Freiburg i. Br. 2010) oder im dreibändigen „Neue[n] Handbuch philosophischer Grundbegriffe“ (Freiburg i. Br. 2011).

<sup>41</sup> Vgl. Tetens, Gott denken, 60: „Es wird viel zu wenig beachtet, dass die Rolle des Erlösers, die die Offenbarungsreligionen Gott zuschreiben, das Theodizee-Problem verschärft. Denn man muss Gott zutrauen, dass er sein Heilsversprechen einlösen kann und wird. Aber, wenn es ihm in der Zukunft gelingt, alle Übel und alles Leiden in der Welt zu beseitigen: Warum war ihm das nicht von Anfang an möglich, und warum lässt er sich so viel Zeit damit?“

<sup>42</sup> Vgl. P. Stekeler-Weithofer, Sinn, Berlin 2011.

<sup>43</sup> Tetens, Die Möglichkeit Gottes. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: S. Rödl/H. Tegt-meyer (Hgg.), Sinnkritisches Philosophieren, Berlin 2013, 11–38, 11.



Eine weitere Anmerkung des Berliner Philosophen in diesem Kontext ist für seine religionsphilosophische Verortung im Jahr 2013 äußerst signifikant:

Religionsphilosophie, wie ich sie verstehe, leistet einen Beitrag zur vernünftigen Verständigung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen. Da darf es unerheblich bleiben, auf welcher Seite der Philosophierende selbst steht. Es ist ein Markenzeichen der Philosophie, dass in ihr ein (tendenzieller) Atheist (wie ich) den Gottesglauben verteidigen kann.<sup>44</sup>

Eine nähere Deutung der eingeklammerten Wörter im obigen Zitat wäre interessant – sind sie doch ein signifikanter Indikator für den sich entwickelnden Denkweg Tetens', wie er im Eingangskapitel bereits nachgezeichnet wurde. Was motiviert allerdings Holm Tetens als kritischen Philosophen, an der Vernünftigkeit der Hoffnung<sup>45</sup> auf Erlösung festzuhalten? In diesem Kontext gilt es zunächst, sich mit dem aus seiner Sicht immer wieder erhobenen Vorwurf des scheinbar interessegeleiteten Wunschdenkens auseinanderzusetzen.

### 3.2 Erlösungshoffnung – Wunschdenken?

Einen öffentlichen Vortrag, der mit dem bezeichnenden Titel *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?* überschrieben ist, eröffnet Holm Tetens mit zwei eindrücklichen Zitaten. Zunächst Immanuel Kant:

[Z]ugestanden, dass das reine moralische Gesetz jedermann [...] unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott [...] sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.<sup>46</sup>

Dagegen der zeitgenössische amerikanische Philosoph Thomas Nagel:

Der Gedanke, dass die Beziehung zwischen Geist und Welt etwas Grundlegendes sei, macht viele Menschen unseres Zeitalters nervös. Nach meiner Überzeugung ist das die Äußerung einer Religionsangst [...]. Dabei rede ich aus Erfahrung, denn ich selbst bin dieser Angst in hohem Maße ausgesetzt: Ich will, dass der Atheismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, dass einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen, die ich kenne, im religiösen Sinne gläubig sind. [...] Ich will, dass es keinen Gott gibt; ich will nicht, dass das Universum so beschaffen ist.<sup>47</sup>

Tetens versteht seinen Vortrag „als den Versuch eines philosophischen Kommentars zu Kant und zu Nagel, genauer als den Versuch, die Dinge wieder zurechtzubiegen, die bei Nagel aus dem Lot gekommen sind“<sup>48</sup>. Er fühlt sich den Grundintuitionen Immanuel Kants zur Erlösungshoffnung verpflichtet, nach der „wir hoffen [sollen], dass der moralisch Glückswürdige am Ende auch glücklich wird“. Dies sei „nichts anderes als die Hoffnung, dass die

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Im Folgenden sei zwischen der *Hoffnung* auf und dem *Glauben* an Erlösung nicht weiter unterschieden. Tetens' Überlegungen bewegen sich stets im Bereich einer *rationalen* Erlösungshoffnung beziehungsweise eines rationalen Erlösungsglaubens.

<sup>46</sup> H. Tetens, *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?* Über eine postnaturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage, in: *Zur Debatte* 45/2 (2015) 37–40, 37 – I. Kant, KpV, A 258, zitierend.

<sup>47</sup> Ebd. – T. Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 190 f., zitierend.

<sup>48</sup> Ebd.

Übel und Leiden nicht obsiegen werden, und insofern handelt es sich um eine Erlösungshoffnung<sup>49</sup>.

Tetens stellt seine Überlegungen zur Erlösungshoffnung einen an Grausamkeit kaum zu überbietenden Bericht aus einem Straflager in Nordkorea voran, der dem religionsphilosophischen Buch Peter Strassers mit dem einschlägigen Titel *Theorie der Erlösung* entnommen ist.<sup>50</sup> Was wäre die Alternative zur Hoffnung auf Erlösung? Offenbar das Verschwinden und Vergessen. Tetens führt hierzu aus:

Wer sich nicht massiv selbst betrügt, weiß um die Übel und Leiden in der Welt und auch darum, dass jeder von uns in sie als Täter und Opfer unentrinnbar verstrickt ist. In vielen Fällen, so scheint es, sind Opfer und Täter der Leiden und der Übel endgültig verloren und verloren zu geben, und jedes Mal steht dabei die moralische Weltordnung auf dem Kopf. [...]

Unterm Strich bleibt die existenzielle Botschaft des Naturalismus düster und trostlos. Doch lässt sich auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen auch anders antworten. Alle Hochreligionen dieser Erde sind um eine Botschaft zentriert: Die Übel und Leiden in der Welt sind nicht das letzte Wort in der Sache.<sup>51</sup>

Ist dies nicht erneut ein Wunschenken? Nach Tetens wohl kaum:

Als vernünftige Personen müssen wir zumindest an der Möglichkeit festhalten, sich einer Welt ohne Leiden und Übel immer besser anzunähern. [...] Die Hoffnung auf eine immer bessere Annäherung an die Erlösung ist daher vernünftig. [...] Die Erlösungshoffnung ist vernünftig und auf keinen Fall unvernünftiger, als auf die Wahrheit des Naturalismus hin zu leben [...].<sup>52</sup>

### 3.3 Erlösungshoffnung als transzendente Rahmenannahme

Wir Menschen als denkende Ich-Subjekte kommen – unter anderem auf Grund der oben dargelegten antinomischen Struktur unserer Existenz – nicht umhin, so etwas wie eine transzendente Rahmenannahme aufzustellen:

Erkenntnistheoretisch gesprochen hat der Satz „*Gott erlöst uns Menschen und die Welt von allen Übeln und Leiden*“ den Status einer transzendentalen Rahmenannahme, also einer fundamentalen Annahme, die bestimmte Erfahrung erst ermöglicht, indem man alles im Lichte dieser Annahmen beschreibt und deutet [...]. Einem Philosophen sollte so etwas nicht prinzipiell unvertraut sein. Auch dem Naturalismus liegt eine solche fundamentale Rahmenannahme zugrunde [...].<sup>53</sup>

Eine solche Rahmenannahme darf man nach Tetens „getrost und ohne jeden kritischen Unterton als metaphysisch bezeichnen“<sup>54</sup>. Er sieht es, im Gefolge Immanuel Kants, als vernünftig an, zu glauben und zu hoffen, dass Gott der Erlöser sei. „Dieser Gott muss der Gott einer Heilszusage sein. Ein Gott der Philosophen nach dem Ende einer Hegemonie des Naturalismus muss ein Er-

<sup>49</sup> Tetens, *Die Möglichkeit Gottes*, 14.

<sup>50</sup> Vgl. P. Strasser, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, 11–13. Vgl. Tetens, *Gott denken*, 56–58.

<sup>51</sup> Ebd. 58 f.

<sup>52</sup> Tetens, *Die Möglichkeit Gottes*, 26.

<sup>53</sup> Ebd. 34 f.

<sup>54</sup> Ebd. 34.

lösergott sein.“<sup>55</sup> Eine letzte Spitzenaussage Tetens’ in diesem Zusammenhang sei direkt zitiert:

Auch der religiös vollkommen Unmusikalische vermag zu erkennen, wie sehr die Erfahrungswelt eigentlich erlösungsbedürftig ist und wie sehr jeder von uns immer wieder der Vergebung und des Trostes bedarf. Aber dass wir Menschen uns selbst erlösen, das liegt ganz und gar außerhalb unserer Möglichkeiten.<sup>56</sup>

Im Folgenden seien Überlegungen vorgetragen, die Tetens selbst nur in andeutender Form skizziert: wie einerseits die Hoffnung auf Erlösung eine rational begründete Sünden- und Gnadenlehre voraussetzt und, damit zusammenhängend, Grundzüge einer rationalen Eschatologie ermöglicht. Anders formuliert: Wie wirkt sich eine rationale Hoffnung auf Erlösung auf das Leben im Diesseits aus und wie könnte diese einige Implikationen für unsere Vorstellungen von einem postmortalen Jenseits enthalten?

## 4. Erlösung im Diesseits – über Sünde und Gnade

### 4.1 Zum kantischen Subtext bei Tetens

Wenn auch im Buch *Gott denken* der Name Immanuel Kant nicht eigens genannt wird, so sprechen doch gute Gründe dafür, einen kantischen Subtext hinter den Aussagen zur rationalen Erlösungshoffnung zu identifizieren. Einen Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlichte Tetens im Jahr 2006.<sup>57</sup> Die Rede Tetens’ von einer „transzendentalen Rahmenannahme“ im Hinblick auf die Erlösungshoffnung<sup>58</sup> trägt deutlich kantisches Kolorit. Explizit geschieht der Verweis auf Kant in Tetens’ Aufsatz *Die Möglichkeit Gottes*<sup>59</sup> sowie im Vortrag *Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?*<sup>60</sup> Zur Erörterung einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens ist daher ein kurzer Blick auf Kants *Religionsschrift* sinnvoll und hilfreich.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> *Tetens, Der Gott der Philosophen*, 40 – dort auch erneut die Zurückweisung des Vorwurfs eines Wunschenkens.

<sup>56</sup> *Tetens, Gott denken*, 58 f.

<sup>57</sup> Dort fragt Tetens zwar noch kritisch, „ob sich die ja nicht zu leugnende Spannung zwischen Moralität und Glück nur dadurch befriedigend auflösen lässt, dass man auf Gott als ‚Urheber der Natur‘ und auf ein ‚künftiges Leben‘ baut“. Auch wenn nach seiner damaligen Sicht Kants Argumente „ohne Zweifel [...] zum Teil erheblichen Einwänden ausgesetzt“ sind, unterlässt er eine umfassende Widerlegung, denn „das wäre ein wirklich zu weites Feld“. Vgl. *H. Tetens, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2012, 309.

<sup>58</sup> Vgl. erneut *Tetens, Möglichkeit Gottes*, 34.

<sup>59</sup> In *Tetens, Die Möglichkeit Gottes*, 17, auch der Verweis auf einen Aufsatz von *Tb. Rentsch*, Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht, in: *Tb. Rentsch, Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophie und ästhetische Studien*, Berlin 2011, 36–57, der die Implikationen der Religionsschrift Kants für eine philosophisch gehaltvolle Rede von Sünde herausarbeitet.

<sup>60</sup> Vgl. *Tetens, Der Gott der Philosophen*, 37: Den kantischen Hintergrund diagnostiziert in seiner Buchbesprechung auch *W. Löffler*, Holm Tetens’ theistische Wende, in: *DZPhil* 63 (2015) 994–1000, 998: „Die Argumentation hat zwar einen deutlich kantischen Grundzug [...], sie bleibt aber nicht dabei stehen“.

<sup>61</sup> Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* kann als Traktat ei-

Kant beginnt seine Ausführungen zur Religionsphilosophie mit einer Abhandlung über die „*Einwohnung des bösen Prinzips* neben dem guten“ oder – wie er schon in der Überschrift schärfer hinzufügt – „*über das radikale Böse* in der menschlichen Natur“ (B 3). Kant postuliert eine „ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ (B 15), indem er eine dreifache Unterscheidung vornimmt zwischen erstens, der tierischen Anlage des Menschen, zweitens, der vernünftigen und, drittens, der der Zurechnung fähigen Persönlichkeit des Menschen. Durch eine ins Verkehrte gerichtete Selbstliebe entsteht das, was traditionellerweise Haupt- oder Todsünde<sup>62</sup> genannt wird: im animalischen Bereich die Völlerei, die Wollust und wilde Gesetzlosigkeit (B 17), im vernunftbegabten der Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude (B 18). Lediglich die reflexiv-vernünftige Persönlichkeit besitzt eine Anlage, die sie empfänglich macht für die „Achtung für das moralische Gesetz“ als „eine[] für sich hinreichende[] Triebfeder“ der freien Willensentscheidung („der Willkür“<sup>63</sup>, B 18). Die Anlagen zur Selbstliebe und zur Persönlichkeit „sind auch Anlagen zum Guten“, die „ursprünglich“ sind und „zur Möglichkeit der menschlichen Natur“ gehören. „Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen.“ (B 19) Die Anlagen beziehen sich „unmittelbar auf das Begehrungsvermögen“ und auf die Freiheit des Willens („Gebrauch der Willkür“, B 20).

Kant erkennt jedoch in der Ausübung der „freien Willkür“ einen „natürliche[n] Hang des Menschen zum Bösen“ (B 21), der sich an der „Gebrechlichkeit“, der „Unlauterkeit“ und sogar der „Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens“ (B 21 f.) festmachen lässt. Unter dem Begriff des Hanges (*propensio*) versteht Kant „einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist“ (B 25). Den natürlichen Hang zum Bösen kann man selbst als „ein radikales, angeborenes [...] Böse in der menschlichen Natur“ bezeichnen (B 27). Eine etwa von Rousseau postulierte „natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur“, den „sogenannten Naturzustand[]“ (B 28) verwirft Kant, unter anderem durch den Verweis auf die „ungereizte Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neuseeland“ und anderen zivilisatorisch scheinbar unberührten Erdteilen (B 28 f.). Kants Begriff vom Bösen kann jedoch nicht nur empirisch wahrgenommen, sondern muss, „sofern es nach Gesetzen der

---

ner rationalen Soteriologie par excellence aufgefasst werden. Im Folgenden beschränke ich mich weitgehend auf den ersten Hauptteil (Erstes Stück), der 1792 erstmals in der „*Berlinischen Monatsschrift*“ erschienen ist und in dem Kant die Erbsünden- und Erlösungslehre behandelt. Die weiteren drei Hauptteile handeln von Person und Werk Christi, von der Kirche und von den Gnadenmitteln. Ich verwende die *Meiner*-Ausgabe (Hamburg 2003), die Seitenzählung erfolgt nach der zweiten Originalauflage von 1794 (Rel. B) und wird oben im Fließtext mit angegeben.

<sup>62</sup> Kant benutzt diesen Terminus zwar nicht, zählt aber die Hauptsünden in durchaus klassischer Diktion auf.

<sup>63</sup> Vgl. A. Esser, Willkür, in: *M. Willaschek [et al.]* (Hgg.), *Kant-Lexikon*; Band 3, Berlin 2015, 2659–2662, 2659: „[M]it dem Ausdruck ‚Willkür‘ [bezeichnet Kant] die Kompetenz, sich selbst spontan Zwecke und Maximen setzen und insofern das eigene Handeln frei bestimmen zu können.“

Freiheit [...] möglich ist, *a priori* erkannt werden“ (B 33). Das Böse ist nicht in den Neigungen, „sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen“. Das „eigentliche Böse aber besteht darin, dass man jenen [schlechten] Neigungen [...] nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind.“<sup>64</sup> (B 69)

#### 4.2 Nach Kant noch von Sünde sprechen?

Es mag nicht nur aus heutiger Perspektive für einige überraschend sein, dass der für seinen Kritizismus bekannte Königsberger Philosoph sich ausführlich mit dem „radikal Bösen“ und – wir werden es noch sehen – mit der Überwindung desselben beschäftigt. Dies stieß bereits beim intellektuellen Weimar des späten 18. Jahrhunderts auf Missmut. Goethe urteilte, dass Kant „seinen philosophischen Mantel [...] freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert“ hat. Schiller fand diese Lehre für sein Gefühl empörend, und Herder bezeichnete Kants Religionsschrift als eine „philosophische Diaboliade“<sup>65</sup>.

Hat sich seitdem diesbezüglich viel geändert? Die Rede von Sünde und Erlösung scheint ideologieverdächtig zu sein.<sup>66</sup> In seinem Buch *Warum ich kein Christ bin* schreibt der Philosophiehistoriker Kurt Flasch:

Wo das Sündenbewusstsein fehlt, braucht es keine Erlösung. Ich bin kein Christ, denn ich finde mich zwar fehlerhaft und meine Existenz prekär, aber nicht erlösungsbedürftig. Wahrscheinlich geht es den meisten Menschen in Westeuropa ähnlich. Der Erlösungsreligion Christentum entspricht kein Bedürfnis mehr. [...] Ich habe jahrzehntelangen Umgang mit guten Kirchenchristen und fand bei keinem von ihnen die Erlösungsidee besonders relevant. [...] Die Erlösungsidee ist irgendwie tot. Für die verbleibenden Probleme haben wir den Hausarzt oder den Psychiater. Die Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits geriet zunehmend auch bei Theologen in Zweifel.<sup>67</sup>

Unbeschadet des subjektiven Eindrucks, den Flasch hier zum Ausdruck bringt, lässt sich anhand der obigen Gedankengänge fragen: Ist dem wirklich so? Freilich, der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Erlösung – oder wie Theologen oft sagen: zwischen Sünde und Gnade – ist zweifelsohne richtig gesehen. Richtig ist auch, dass die „meisten Menschen in Westeuropa“ nicht

<sup>64</sup> Zum soteriologischen Gehalt der Religionsschrift vgl. den materialreichen Aufsatz von Chr. Röbner, *Der gute Wille und das böse Herz. Kants „moralische Gesinnung im Kampfe“*, in: F. Fromholzer/M. Preis/B. Wisiosek (Hgg.), *Noch nie war das Böse so gut. Die Aktualität einer alten Differenz*, Heidelberg 2012, 71–89. Zu einer ausführlichen Erörterung von Kants Erbsündenlehre vgl. H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck 1990; sowie überblicksartig K. Wenzel, *Die Erbsündenlehre nach Kant*, in: G. Essen/M. Striet (Hgg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 224–250.

<sup>65</sup> Einzelnachweise bei Hoping, *Freiheit im Widerspruch*, 52; und Röbner, *Der gute Wille und das böse Herz*, 71–73.

<sup>66</sup> So bereits L. Feuerbach, *Xenien* 63, in: W. Schuffenbauer (Hg.), *Gesammelte Werke*; Band 1, Berlin 1981, 427: „Der Sündenfall – Weißt du den Grund, warum in den Apfel gebissen hat Adam? Um der Theologie einen Gefallen zu tun.“ Ähnlich auch F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in: G. Colli/M. Montinari (Hgg.), *Kritische Studienausgabe*; Band 6, München 2<sup>1988</sup>, 165–254, 229: „[D]er Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde.“

<sup>67</sup> K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013, 198 f. und 204 f.

mehr unter einer massiven Sündenschuld im trivialen und vielleicht anerzogenen Sinn leiden. Das sowohl bei katholischen wie bei evangelischen Christen bekannte Kirchenlied *O Mensch, beweine dein Sünde groß*<sup>68</sup> mag nur in äußerst geringen Fällen das tatsächliche Empfinden vieler gläubiger Menschen zum Ausdruck bringen.<sup>69</sup> Nicht selten wird in diesem Zusammenhang kritisiert, durch eine von vielen als inflationär empfundene Rede von Sünde das Konzept von Sünde *ad absurdum* geführt zu haben.<sup>70</sup> Religionssoziologisch ließe sich hierzu sicherlich vieles Richtige sagen. Kann eine rationale Theologie hierbei Anstöße für eine vernünftig begründete Sündenlehre geben?

Nicht nur mit Kant, sondern auch mit Holm Tetens ist dies zu bejahen, doch skizziert dieser selbst nur andeutungsweise in einer Fußnote einige Überlegungen:

Leider ist hier nicht der Raum, um auf die Frage einzugehen, warum alle Menschen der Versuchung zum Bösen immer wieder erliegen. An sich ist das eine wichtige Frage für die rationale Theologie. Eine Antwort auf sie läuft auf so etwas wie eine vernünftig begründete Sündenlehre hinaus. Die Antwort, für die ich mich starkmachen würde, sei hier angedeutet: Wir Menschen als endliche Ich-Subjekte haben aufgrund unserer solipsistisch-berkeleyschen Struktur [...] eine Tendenz zur Selbstsucht und Selbstbezogenheit, die wir nur schwer als falsch und als tiefe Illusion zu durchschauen, geschweige denn zu überwinden vermögen.<sup>71</sup>

#### 4.3 Sünde als Sein-wollen-wie-Gott

In der Deutung der jüdisch-christlichen Bibel liegt die Wurzel aller Sünden im Sein-wollen-wie-Gott, welches die Schlange in der Sündenfallerzählung der Bibel suggeriert.<sup>72</sup> Beachtenswert ist, dass Holm Tetens bereits vor seiner expliziten Wende zum Theismus die Versuchung, Gott zu spielen, gerade in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu erkennen glaubt:

Wenn man sich einmal die Sicht des Christentums zu Eigen macht, ist klar, wie dieses Kulturexperiment einer wissenschaftlich-technischen Welt- und Selbstbemächtigung des modernen Menschen zu beurteilen ist. Es ist die Todsünde der Hybris, es ist der Versuch des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu setzen.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Im katholischen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ findet es sich unter der Nr. 267, im „Evangelischen Gesangbuch“ unter Nr. 76.

<sup>69</sup> Für heutige Auseinandersetzungen mit der Sündenthematik vgl. etwa auch A. Kleinberg, Die sieben Todsünden. Eine vorläufige Liste, Berlin 2010; und G. Ravasi, Sünde. Versuche vom verfehlten Leben, Sankt Ottilien 2013.

<sup>70</sup> Der bekannte Moraltheologe Bernhard Häring (1912–1998) berichtet in den 1960er Jahren, in fünf zur damaligen Zeit renommierten Handbüchern der Moraltheologie immerhin 240 gesetzliche Bestimmungen gefunden zu haben, deren Nichtbeachtung zur Todsünde führte, vgl. S. Dlugos/ S. Müller, Was ist Sünde?, in: ThPQ 160 (2012) 31–39, 31 f.

<sup>71</sup> Tetens, Gott denken, 62 f. Ähnlich bereits ebd. 33: „Von ihrer Struktur her neigen endliche Ich-Subjekte zur Selbstbezogenheit und zur Selbstsucht, die sie immer wieder erst durch Einsicht in ihre Endlichkeit und damit in die Existenz anderer Ich-Subjekte und einer materiellen Welt korrigieren und überwinden müssen. Innerhalb einer rationalen Theologie eröffnet sich hier eine Möglichkeit, die Rede von der Sünde im Sinne eines strukturellen existenziellen Defekts des Menschen einzuholen.“ (Leider kann dieser interessante Aspekt hier nicht weiter verfolgt werden.)

<sup>72</sup> Vgl. Gen 3,4.

<sup>73</sup> Tetens, Nach dem Misslingen, 333 f.

Über den „methodischen Atheismus“ in den Wissenschaften, der sowohl vom Postulat eines exklusiven Zugangs der Wissenschaften zur Wirklichkeit sowie vom Postulat der Weltperfektionierung<sup>74</sup> gekennzeichnet ist, führt Tetens unter der Kapitelüberschrift „Gott spielen“ aus:

Indem wir die Ergebnisse wissenschaftlicher Welterkenntnis technologisch anwenden und unter Bedingungen kapitalistischer Produktion von Waren und Dienstleistungen ökonomisch nutzen, schaffen wir eine immer bessere Welt, in der immer mehr Übel und Leiden aus ihr verschwinden. Das Weltperfektionierungspostulat trägt unübersehbar religiöse Züge. [...]

Da die Erkenntnisziele der Wissenschaft verschwistert sind mit dem Willen zur technischen Beherrschung der Natur und dem Willen zur Selbsterlösung, sollte man die Maxime des methodischen Atheismus allerdings noch ein wenig anders formulieren: „Für die Erkenntnisziele der Wissenschaft brauchen wir die Hypothese Gott nicht, zumal nicht, seit wir unter anderem mit Hilfe der Wissenschaft und Technik die Erlösrolle, die einst Gott vorbehalten war, nun selber zu übernehmen versuchen.“<sup>75</sup>

Tetens spricht des Weiteren von der „religiösen Dialektik von Atheismus und Selbsterlösung“ und kommt zum Ergebnis:

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten Dialektik könnte man der wissenschaftlich-technischen Zivilisation eine religionsphilosophische Diagnose in Gestalt von drei Sätzen stellen: 1. Gott ist tot und wir haben ihn getötet (Nietzsche). 2. Wir haben ihn nicht zuletzt dadurch getötet, dass wir in Wissenschaft und Technik nun selber Gott spielen (Donald Brinkmann). 3. Nur noch ein Gott kann uns retten (Heidegger). [...] Wenn jedoch der dritte Satz wahr ist, nicht zuletzt angesichts einer wissenschaftlichen und technischen Dynamik, die uns aus dem Ruder zu laufen droht, dann hätten wir allerdings allen Grund, die Frage „Wie vernünftig ist es, an Gott zu glauben?“ wieder ernst zu nehmen.<sup>76</sup>

#### 4.4 Sünde als pervertierte Selbstliebe

Kommen wir erneut auf Kant zurück. Das radikal Böse sieht dieser in der fälschlichen Beiordnung der Triebfeder des moralischen Gesetzes unter die Triebfeder der Selbstliebe (B 34). Somit erweist sich die Selbstliebe in ihrer Ambivalenz „gewiss nicht“ als „Keim des Guten“, sondern „gerade [als] die Quelle alles Bösen“. Die Selbstliebe, so lässt sich festhalten, kann nach Kant zwar einerseits vernunftgemäß sein, kann jedoch auch umkehren und ist „die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit“ (B 51).<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Vgl. H. Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in: NZSTh 55 (2013) 271–283, 272 f.; ähnlich auch in: Ders., Wissenschaftstheorie, 9.

<sup>75</sup> Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften, 279 f. Tetens beruft sich hierbei auch auf das Werk des Schweizer Philosophen D. Brinkmann, Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik, Bern 1946.

<sup>76</sup> Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften, 283.

<sup>77</sup> In einer ausführlichen Fußnote arbeitet Kant selbst die Ambivalenz der Selbstliebe heraus, indem er zwischen der Selbstliebe des Wohlwollens (*benevolentiae*) und Wohlgefallens (*complacenciae*) unterscheidet. Es ist anzunehmen, dass Kant hierbei eine Unterscheidung Rousseaus aufgreift zwischen „amour de soi-même“ und „amour propre“, vgl. Kant, Religion, 285 – dort Anmerkung der Herausgeberin. Diese Unterscheidung verwendet auch der französische Phänomenologe J.-L. Marion, Das Erotische. Ein Phänomen, Freiburg i. Br. 2013, 75 und 307.

Holm Tetens spricht zwar nicht direkt von der Ambivalenz der Selbstliebe, doch der Sache nach sehr wohl in ähnliche Richtung zielend, dass auf Grund der solipsistisch-berkeleyischen Struktur der Mensch zur Selbstbezogenheit und Selbstsucht neigt.<sup>78</sup> In diesem Sinn lässt sich nach Tetens, wie oben zitiert, die Rede von Sünde wieder rational verständlich machen.<sup>79</sup> Es ist in der Tat erstaunlich, dass die hier referierte philosophische Reflexion sich erstaunlich gut mit dem deckt, was – neben dem Sein-wollen-wie-Gott – in der christlichen Theologie sowohl der griechischen wie der lateinischen Tradition als das Wesen der Sünde identifiziert wurde.

Im Neuen Testament wird zwar die Sünde als solche wie auch die Einzelsünden als *hamartía* bezeichnet, was so etwas wie Normübertretung bedeutet. Eine Tradition der griechischen Kirchenväter sieht allerdings den Kern der Sünde in der *philautía*, also der Eigenliebe, die jedoch eindeutig negativ im Sinne des Egoismus gedeutet wird.<sup>80</sup> Es war Aristoteles, der den Begriff der *philautía* zum ersten Mal verwendet und die Ambivalenz der Eigenliebe in seiner *Nikomachische[n] Ethik* ausführlich diskutiert.<sup>81</sup> Die lateinische Tradition sieht bekanntlich infolge Augustins das Wesen der Sünde durchaus ähnlich im *homo incurvatus in se ipsum*, also im in sich selbst verkrümmten Menschen.<sup>82</sup>

#### 4.5 Erlösung als „Revolution in der Gesinnung“

Was jedoch ist der Ausweg, die Erlösung aus einer pervertierten Form von Selbstliebe? Kants Religionsschrift zufolge kann zwar durch Tugendausbübung in ihrem „empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*)“ nach und nach eine „allmähliche Reform [des] Verhaltens und Befestigung [der] Maximen“ erfolgen. Im Hintergrund stehen hierbei der antike Eudämonismus und die aristotelische Tugendlehre, „nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit“

<sup>78</sup> Vgl. erneut Tetens, Gott denken, 62 f. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht sei angemerkt, dass Kant den Solipsismus mit Egoismus übersetzt, vgl. G. Gabriel, Solipsismus, in: HWP 9 (1995) 1018–1023, 1018.

<sup>79</sup> Bekanntlich beschäftigt sich auch Wittgenstein in seinem „Tractatus“ explizit mit dem Solipsismus, vgl. hierzu den Kommentar von Tetens, Wittgensteins „Tractatus“. Ein Kommentar, Stuttgart 2015, 89–92, der den Tractatus als „ein im religiösen Geist geschriebenes Buch über die Stellung des Menschen in der Welt“ versteht, vgl. ebd. 6.

<sup>80</sup> Der Kirchenvater Maximus Confessor (580–662) ist hierbei vor allem zu nennen, vgl. die Studie von I. Hausherr, Philautie. De la tendresse pour soi à la Charité selon Saint Maxime le Confesseur, Roma 1972.

<sup>81</sup> Ein Tugendhafter „könnte sehr wohl im höheren Sinne eigenliebend zu sein scheinen. [...]. Also soll der Tugendhafte eigenliebend sein [...], der Schlechte aber darf es nicht sein. [...] In allem Lobswerten also scheint der Tugendhafte für sich selbst mehr am Schönen zu beanspruchen. In diesem Sinne also muss man, wie gesagt, eigenliebend (*philanton*) sein, nicht aber, wie es die Leute meinen“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik IX, 8 [1168a27–1169b2] – Übersetzung: Gigon). Ausführlich zur *philautía* bei Aristoteles: K. Gantar, Zur Entstehungsgeschichte des aristotelischen Begriffs der *philautía*, in: J. Harmatta (Hg.), Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums, Budapest 1968, 90–97; sowie L. Pangle, Aristotle and the Philosophy of Friendship, Cambridge 2003, 169–182. Platon hatte jede Form von Eigenliebe (vgl. Platon, Nomoi V, 731d–732b) verworfen.

<sup>82</sup> Für ausführlichere Detailverweise vgl. P. F. Beatrice, Sünde. V [Alte Kirche], in: TRE 32 (2001) 389–395.



(B 53 f.). Kann dies jedoch das radikal Böse überwinden? Führt dies – religiös gesprochen – zu einer wirklichen Erlösung von Sünde und falscher Selbstliebe? Kant zufolge keineswegs, denn:

Dass aber jemand nicht bloß ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (*virtus noumenon*), werde [...]: das kann nicht durch allmähliche *Reform*, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen [...] bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [...] und Änderung des Herzens werden.<sup>83</sup>

Kant bedient sich hierbei explizit der Sprache der Bibel, die von einem „neuen Herzen“ (Ex 18,31), einer „neuen Schöpfung“ (Joh 3,5) und vor allem, bei Paulus, vom „neuen Menschen“ spricht (Kol 3,9 und Eph 4,22). Letzteres ist das meistzitierte biblische Motiv in der Religionsschrift.<sup>84</sup> Nach Kant ist jedoch die „Revolution in der Gesinnung im Menschen“ nicht als einmaliger Akt, sondern als gradueller Prozess zu verstehen. Ein „Gott wohlgefälliger Mensch zu sein“ geschieht „nur im bloßen Werden“, was jedoch – und das ist das Entscheidende – weder eine tugendhafte Anstrengung („allmähliche Reform“) noch ein „Rechtsanspruch“, „[s]ondern nur *Empfänglichkeit*“ ist, das „heißt *Gnade*“. (B 101 f.) Für unseren Zusammenhang sei nun thesenartig gefragt: Ist die kantische „Revolution in der Gesinnung“ und „das Werden eines neuen Menschen in einer Art von Wiedergeburt“ nicht das, was in religiöser Sprache schlicht als Erlösung bezeichnet wird? Es ist meine Absicht, genau dies zu behaupten.<sup>85</sup>

Schließlich lässt sich auch die Rede von Sünde philosophisch durchaus fruchtbar machen und im Sinne einer existenziellen Aufklärung begreifen.<sup>86</sup> Das tiefenaufklärerische Potenzial der Rede von Sünde lässt die prinzipielle Begrenztheit des Menschen nicht als Mangel, sondern als sinnvolle Grenze unseres Erkennens und Wollens erscheinen. Erlösung von Sünde – also das, was man theologisch Gnade nennt, – liegt demnach in der Überwindung der Eigenfixiertheit des Menschen und seiner Verstrickung in das Böse, ganz im

<sup>83</sup> I. Kant, Rel., B 54.

<sup>84</sup> Für die Einzelnachweise vgl. Kant, Religion, 286; oder *Rößner*, Der gute Wille und das böse Herz, 84.

<sup>85</sup> Vgl. auch *J.-H. Tück*, Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie, in: *G. Augustin [et al.]* (Hgg.), Christus – Gottes schöpferisches Wort, Freiburg i. Br. 2010, 601–621, 617: „Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Kants rationale Reformulierung der Satisfaktionstheorie an ihren Grenzen durchaus Einbruchstellen für das Motiv der Gnade aufweist, ja dass die Lehre von der eigenen, selbst gewirkten Genugtuung am Ende nicht zu genügen scheint [...]. Die Kritik, Kant vertrete eine Theorie der Selbsterlösung, erscheint mir vor diesem Hintergrund modifizierungsbedürftig.“

<sup>86</sup> Vgl. *Rentsch*, Die Rede von der Sünde, 57: „Genauerhin lässt sich aus philosophischer Sicht Religion, in unserem Kontext: die christliche Rede von Sünde und Gnade [...] als eine radikale Form von Aufklärung, in meiner Terminologie: als *Tiefenaufklärung* über die unverfügbaren Sinnbedingungen des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses hermeneutisch verstehen und existenziell begreifen.“ Tiefgehende systematisch-theologische Überlegungen diesbezüglich bietet *J. Knop*, Schuld und Vergabung. Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs, in: *J. Enxing* (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Mainz 2015, 76–97.

Sinn des zutiefst soteriologischen Gebets des Vaterunser: „... erlöse uns von dem Bösen“.

#### 4.6 Vergöttlichung und Panentheismus

„Ich glaube [...] an die Vergabung der Sünden“, lautet ein Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Was wird hier eigentlich ausgesagt? Wegweisendes hierzu ist beim amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger zu lesen, dessen Buch *Erlösender Glaube?* von Tetens eigens gewürdigt wird<sup>87</sup> und der in diesem Kontext wiederum auf die orthodoxe Theologie verweist:

Der moderne orthodoxe Theologe John Meyendorff [...], entwickelte ein Konzept der Sünde, das er „ontologisch“ nennt [...]. Die Menschen [...] haben in ihrem Überlebenskampf höchstens einen Hang zum Bösen, der gelegentlich zu konkreten Akten schrecklicher Grausamkeit führen kann. Die Sünde ist also eingebettet in einen allgemeinen Zustand des Menschen und der gesamten Schöpfung, und zwar in einen Zustand des Abgefallenseins, dessen letzte Konsequenz der Tod ist.<sup>88</sup>

Die Überwindung der sündhaften Struktur liegt in der Erlösung als Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die nach christlichem Glauben in der Auferstehung Christi ihren Höhepunkt gefunden hat, sich jedoch auf alle Menschen überträgt, die sich von dieser Erlösung anstecken – oder wörtlich gesagt: „therapieren“ – lassen. Tatsächlich wird in der ostkirchlichen Tradition der Erlösungsvorgang Therapie<sup>89</sup> genannt oder, noch stärker formuliert, mit dem Namen *theiosis*<sup>90</sup> bezeichnet, was nichts anderes als Vergöttlichung bedeutet. Hierzu nochmals Berger:

Der Sieg über Sünde und Tod wird durch die erlösenden Kräfte des auferstandenen Christus herbeigeführt, und dieser Triumph hallt durch das gesamte orthodoxe Denken [...]. Der „Fall“ hat auf diese fatale Weise die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zerrüttet; die Erlösung ist der Weg zu einer Wiederherstellung dieser Beziehung, die in der Orthodoxie *theosis* („Vergöttlichung“) genannt wird.<sup>91</sup>

Die ostkirchlich inspirierte Lehre von der Erlösung als Vergöttlichung des Menschen und der Welt wäre der vertieften Betrachtung wert.<sup>92</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden, sei jedoch betont, dass es bei dieser Vorstellung

<sup>87</sup> Vgl. Tetens, Die Möglichkeit Gottes, 17: „Eine auch philosophisch sehr aufschlussreiche und anregende Auseinandersetzung mit dem Christentum, die die Erlösung von den Übeln und Leiden in den Mittelpunkt stellt, findet sich in Berger (2006)“.

<sup>88</sup> P. L. Berger, Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum, Berlin 2006, 181.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. 182. Der therapeutische Charakter ist nach Wittgenstein bekanntlich auch für die Philosophie wesentlich.

<sup>90</sup> Die Schreibweisen *theiosis* oder *theosis* variieren je nach Autor und Kontext.

<sup>91</sup> Berger, Erlösender Glaube?, 181.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu P. M. Collins, Partaking in Divine Nature. Deification and Communion. London 2010; und zuletzt den Sammelband von D. Meconi/C. E. Olson (Hgg.), Called to Be the Children of God. The Catholic Theology of Human Deification, San Francisco 2016. Kurt Flasch polemisiert gegen den Erlösungsglauben dürfte auch damit zusammenhängen, dass er diesen bedeutenden Traditionsstrang der christlichen Soteriologie überhaupt nicht zur Kenntnis zu nehmen scheint und stattdessen einseitig auf das problematische Opferverständnis in diesem Zusammenhang verweist, vgl. Flasch, Warum ich kein Christ bin, 194–214.

von Erlösung nicht zu einer Verschmelzung von Gott und Welt kommt: Der Mensch bleibt Mensch, Gott bleibt Gott.<sup>93</sup>

Für unseren Kontext einer zeitgemäßen rationalen Soteriologie sei jedoch – über Kant und vielleicht auch Tetens hinausgehend – in den Raum gestellt, ob hier nicht durchaus Parallelen zwischen dem Modell der Vergöttlichung im Sinne der *theiosis* mit der eingangs erwähnten Auffassung des Pantheismus zu finden sind, welche eine prozesshafte Einwohnung des göttlichen Prinzips in der Welt behauptet.<sup>94</sup> Wäre somit eine philosophische Klaviatur für eine kohärente Übersetzung einer zentralen religiösen Vorstellung wie der Erlösung vorhanden? Ist es nicht genau das, was Religionsphilosophie leisten soll?<sup>95</sup> Dies sei jedenfalls an dieser Stelle thesenartig behauptet, müsste aber andernorts weitergehend ausgeführt werden, auch unter Berücksichtigung von Einsichten der sogenannten Prozesstheologie, welche Theologie auf Grundlage der polaren Ontologie nach Alfred North Whitehead (1861–1947) betreibt.<sup>96</sup> Abschließend sei nur noch in knapper Form auf einige Implikationen einer rationalen Erlösungshoffnung auf die postmortale Existenz verwiesen.

### 5. Ein Ausblick: Erlösung im Jenseits – rationale Eschatologie

Da jede Erlösungsvorstellung hier auf Erden begrenzt sein muss, ist es nach Kant ein Gebot der praktischen Vernunft, auf einen Erlösergott zu hoffen. Holm Tetens schließt sich dieser Auffassung an:

Ohne den Gedanken des Gerichts als Voraussetzung und Bestandteil der Vergebung und der Versöhnung wäre Erlösung ein Geschehen, in dem die Menschen gar nicht als vernünftige und selbstverantwortliche Personen ernst genommen würden. Wer vom Gericht nicht reden will, sollte daher von Erlösung schweigen.<sup>97</sup>

Tetens' Überlegungen zur rationalen Eschatologie sind nach eigenem Bekunden wesentlich von den Darlegungen Friedrich Hermannis inspiriert.<sup>98</sup> Dieser diskutiert kritisch die klassische christliche Lehre, die im Hinblick auf die Auferstehung der Toten frühjüdische und neutestamentliche Vorstellungen mit der platonischen Auffassung der Existenz einer immateriellen Seele verbindet, um sich dann der sogenannten Ganztodtheorie anzuschließen, wie sie seit Beginn

<sup>93</sup> Dies betont auch Romano Guardini (1885–1968), der in seiner allerersten Vorlesung an der Universität Bonn, die der Lehre von der Erlösung gewidmet war, ausführte: „Die Gnade ist dasjenige Etwas, welches dem Menschen Anteil gibt am göttlichen Leben [...]: *theiosis, deificatio*, Vergöttlichung. Allerdings kommt es dabei nie zu einer Verschmelzung der Substanz; der Mensch bleibt Mensch, Gott bleibt Gott“: R. Guardini, *Lauterkeit des Blicks*. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini, herausgegeben von H.-B. Gerl-Falkovitz, Heiligenkreuz 2013, 41.

<sup>94</sup> Zu den Stärken des Pantheismus vgl. die überblicksartige Würdigung bei K. Müller, *Angemessener über Gott sprechen*, in: HerKorr 69 (2015) 642–646.

<sup>95</sup> Vgl. hierzu erneut Tetens, *Die Möglichkeit Gottes*, 11.

<sup>96</sup> Eine grundlegende Einführung in die Prozesstheologie bietet R. Faber, *Gott als Poet der Welt*. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003; für einen aktuellen Kurzüberblick vgl. J. Enxing, *Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, in: HerKorr 68 (2014) 366–370.

<sup>97</sup> Tetens, *Gott denken*, 70.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. 68 – auf Kap. 7 von Hermannis, *Metaphysik*, 167–190, verweisend.

des 20. Jahrhunderts vor allem in der evangelischen Theologie vermehrt vertreten worden ist.<sup>99</sup> Während eine einseitig aristotelisch-thomistisch geprägte Auferstehungsdeutung stark materialistische Züge aufweise<sup>100</sup>, sieht Hermanni die Identität der verstorbenen Person mit einem möglichen Auferstehungsleib zwar nicht in einer immateriellen Seele, wohl aber im Gedächtnis Gottes aufbewahrt, was ihm gemäß als eine philosophisch tragfähige Grundlage für eine Hoffnung auf Auferstehung fungieren kann<sup>101</sup>. Da wir „in erster Linie geistige Wesen“ und daher „nicht intrinsisch an Materie gebunden“ sind, müssen wir Menschen, wie Tetens selbst es formuliert, „auch nicht unbedingt in Materie von der Art verkörpert sein, aus der ein menschlicher Organismus in dieser empirischen Welt besteht“. Insofern kann Tetens der Sache nach der klassischen Auffassung von Seele durchaus etwas abgewinnen.<sup>102</sup> Allerdings gilt auch: „Sollen die Personen sich wiederbegegnen, miteinander versöhnen und gemeinsam ein erfülltes Leben führen, muss Gott die Menschen sogar in einen ‚neuen Leib‘ wiederverkörpern.“<sup>103</sup> Der Gedanke einer postmortalen Versöhnung zwischen Tätern und Opfern, zwischen dem Einzelnen und Gott, setzt eine wie auch immer vorzustellende personalisierte Leiblichkeit voraus.<sup>104</sup> Daher ist nach Tetens auch innerhalb der rationalen Theologie die Rede von Auferstehung

<sup>99</sup> Vgl. *Hermanni*, *Metaphysik*, 167–179.

<sup>100</sup> Hermanni verweist hier auf das bereits vom frühchristlichen Theologen Athenagoras (2. Jhd.) und Augustinus diskutierte „Kannibalenproblem“, bei dem nicht sicher sei, aus welchen materiellen Bestandteilen der Auferstehungsleib am Jüngsten Tag bestehe, sollte ein unglücklicher Mensch von einem Kannibalen gänzlich vertilgt worden sein. Doch selbst zeitgenössische Philosophen wie Peter van Inwagen erliegen nach Hermanni einer allzu materialistischen Deutung der Auferstehung, die „nicht nur in biblisch-theologischer, sondern auch in philosophischer Hinsicht unhaltbar“ ist. Vgl. *Hermanni*, *Metaphysik*, 179–184, 183.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 184–190.

<sup>102</sup> *Tetens*, *Gott denken*, 87, verweist auf den Aufsatz von *O. Müller*, *Warte, bis du stirbst*. Dualistische Hausaufgaben von Moritz Schlick, in: *F. O. Engler/M. Iven* (Hgg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010, 11–71, welcher zwar eine deutlich substanzdualistische Färbung aufweise, was jedoch die Vorstellung eines „körperlosen Sehen[s]“, ebd. 52, nicht ausschließt. Dass es aus philosophischer Sicht um den Seelenbegriff besser bestellt ist, als so mancher glauben mag, zeigt der richtungsweisende Sammelband von *G. Gasser/J. Quitterer* (Hgg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010. Philosophisch gehaltvoll und materialreich sind ebenso die Monographien von *W. Hoye*, *The Emergence of Eternal Life*, Cambridge 2013; und *M. Reményi*, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i. Br. 2014.

<sup>103</sup> *Tetens*, *Gott denken*, 67. Godehard Brüntrup befindet sich in einer etwas anderen Terminologie im Hinblick auf die postmortale Hoffnung auf Erlösung auf einem Mittelweg zwischen klassischem endurantistischem Leib-Seele-Dualismus („3D-Sicht“) und perdurantistischer Prozessontologie („4D-Sicht“) in der Tradition Whiteheads. Einerseits muss die Identität einer aufgeweckten Person im Jenseits mit der verstorbenen im Diesseits durch „einen geistigen Akt Gottes konstituiert“ werden, andererseits gehört die „psycho-physische Bipolarität“ so grundlegend zum Menschen, dass im Jenseits „irgendeine Form von Körperlichkeit erhalten bleiben“ sollte. Dieser kann jedoch ein „Körper von ganz radikaler Art“ sein. Vgl. *G. Brüntrup*, 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozess-ontologischer Ansatz, in: *Ders./M. Ruge/M. Schwartz* (Hgg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 245–268, 265.

<sup>104</sup> In der Geschichte der Philosophie wurde das Motiv des Verzeihens nur wenig bedacht. Ausnahme bilden *H. Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München <sup>10</sup>2011, *H.-B. Gerl-Falkovitz*, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und Vergebung*, Dresden <sup>2</sup>2016; sowie *K.-M. Kodalle*, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013.

kognitiv gehaltvoll und sogar als vernünftig zu postulieren: „Jeder wird insbesondere konfrontiert mit sich als Täter [...], jeder muss seinen Opfern unter die Augen treten [...]. Insofern schließt Erlösung so etwas wie einen Gerichtsprozess ein.“<sup>105</sup> Ohne der Gefahr erliegen zu wollen, allzu Vieles und allzu Genaues wissen zu wollen, lobt Tetens die Weisheit „in den geradezu provokativ knappen Formulierungen des apostolischen Glaubensgekenntnisses“, das die Erlösungshoffnung nur in Stichworten wie „Auferstehung der Toten“, „letztes Gericht“, „Vergebung der Sünden“ und das „ewige Leben“ expliziert.<sup>106</sup> Bei allen weiteren „pseudo-naturalistisch“ anmutenden Erlösungsvorstellungen wären die Grenzen rationaler Theologie bereits eklatant verletzt.<sup>107</sup>

Ein letztes Problem, das Holm Tetens als Philosoph nur minimal tangiert, soll hier nicht verschwiegen werden: Wie die einzelnen Traditionen der großen Weltreligionen hinsichtlich ihres Erlösungsglaubens inhaltlich zueinander stehen, ist eine alles andere als einheitlich zu beantwortende Frage<sup>108</sup>, auch wenn durch rationale Reflexion gewisse Grundmotive zu destillieren sind, was zweifelsohne Ziel einer rationalen Soteriologie sein muss<sup>109</sup>. Kritiker des religiösen Glaubens führen jedoch aus berechtigten Gründen ins Feld, dass die großen monotheistischen Traditionen nicht nur den Gedanken des Gerichts oder der universalen Versöhnung kennen, sondern ebenso die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis lehren. Dies verlängere im wahrsten Sinn des Wortes das Problem des Übels bis in alle Ewigkeit hinein.<sup>110</sup> Das sogenannte *problem of hell* ist im Kontext einer rationalen wie theologischen Eschatologie unbedingt mitzubeherrschenden.<sup>111</sup>

Innerhalb der christlichen Theologie gibt es tastende Versuche, an der Ernsthaftigkeit eines postmortalen Gerichts, das die menschliche Freiheit für das Gute wie für das Böse ernst nimmt, festzuhalten und diese mit dem Gedanken in Verbindung zu bringen, dass die unbegrenzte Hoffnung auf einen Erlö-

<sup>105</sup> Tetens, Gott denken, 67. Kant spricht vom „Richterausspruch eines Herzenskündigers“ (Religion, B 96 f.).

<sup>106</sup> Ebd. 71.

<sup>107</sup> Vgl. ebd. 71.

<sup>108</sup> Vgl. ebd. 59. Tetens beruft sich auf J. Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 34–69, welcher die Hochreligionen unter einer soteriozentrischen Perspektive strukturell vereinheitlicht. Ob der Islam jedoch eine Erlösungsreligion ist, ist zumindest umstritten, vgl. M. Karimi, Zur Frage der Erlösung des Menschen im religiösen Denken des Islam, in: K. v. Stosch/A. Langenfeld (Hgg.), Streitfall Erlösung, Paderborn 2015, besonders 17–37; sowie die anderen Beiträge dieses Sammelbandes. Der Buddhismus ist bekanntlich eine nicht-theistische Erlösungsreligion.

<sup>109</sup> Zur Bedeutung der Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion vgl. Th. M. Schmidt, Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion, in: J. Arnold (Hg.), Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, 135–150.

<sup>110</sup> So etwa Antony Flew in S. W. Wallace (Hg.), Does God Exist? The Craig-Flew Debate, Aldershot 2003, 25–27.

<sup>111</sup> Vgl. Ch. J. Amor, Streitfall Hölle. Zur neueren *problem of hell*-Debatte, in: FZPhTh 59 (2012) 197–222. Interessanterweise greift Kant in seiner Religionsschrift genau dieses Thema auf, vgl. ders., Rel. B 73 und 89–94, welches offenbar schon damals ein viel diskutiertes Streitthema war, vgl. Kant, Religion, 288 f. Tetens nimmt diese Thematik in seine Überlegungen, soweit ich sehe, allerdings nicht auf.

sergott auch noch die äußersten Tore der Hölle zu durchbrechen vermag.<sup>112</sup> Doch scheint es, dass mit diesen und ähnlichen Überlegungen die Tore einer rein rationalen Eschatologie wie einer rationalen Soteriologie im Allgemeinen bereits überschritten sind.

## Summary

Ever since at least the appearance of his *Gott denken* in February 2015, there has been a turning point in the thinking of Holm Tetens from naturalistic atheism to theistic idealism. Strikingly, his rational theology, rather than discussing the classical proofs for the existence of God, now argues for a reasonable faith in a Redeemer God. And, in line with Kant, Tetens speaks of accepting a transcendental framework.

This essay will lay out the thinking process of the Berlin philosopher. It will, further, contextualize his treatment of the problem of evil. Ultimately, it will outline a rational soteriology, trying to define and clarify philosophically the oft-misunderstood concepts of sin, grace, and post-mortem judgment. In conclusion, our thesis is to put the question: Does (not) Tetens's process-panentheism provide the appropriate vocabulary for a (better) understanding of redemption as deification of humanity and the entire world?

---

<sup>112</sup> Vgl. hierzu die kühne und immer noch äußerst lesenswerte Studie von *H. U. v. Baltasar*, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg i. Br. 2013. Die Möglichkeit eines reinigenden und versöhnenden, aber doch zeitlich begrenzten ‚Fegefeuers‘ im Sinne einer erlösenden prozesshaften Reinigung, scheint unter dieser Rücksicht durchaus ein Trostpotezial für Opfer und Täter in der Geschichte zur Verfügung zu stellen. Von Seiten der Philosophie vgl. die Reflexionen zur Gerichtsthematik im postmortalen Zustand im Beitrag von *P. Koslowski*, *Erlösung, Rechtfertigung, Satisfaktion des Gläubigers und Schuldenerlass*. Philosophische Annäherungen an Vergeltung, Vergebung, Verschuldung und die Antinomie zwischen Erlösung aller und Höllenstrafe, in: *Ders.* (Hg.), *Endangst und Erlösung. Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung*; Band 2, München 2012, 83–119 sowie die weiteren in diesem Sammelband enthaltenen Beiträge.

# 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)**

# Glaubwürdige Offenbarung

Fragen an Knut Wenzel

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

## Vorbemerkung

Aus der Vielfalt der Fragen, denen sich Knut Wenzel gestellt hat, ragt sein intensives Bemühen, die Philosophie Ricœurs für eine zeitgemäße Fundamentaltheologie fruchtbar zu machen, zweifellos hervor. Schon in seiner Promotionschrift<sup>1</sup> versuchte er, dem bunt-schimmernden Stichwort „narrative Theologie“ unter Rückgriff auf das Werk Ricœurs klare Konturen zu geben. Die wichtigste Darstellung seiner Aufnahme der Hermeneutik Ricœurs findet sich in dem Buch „Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur“<sup>2</sup>. Aber auch in Einzelbeiträgen spielt die Auseinandersetzung mit Ricœur eine beträchtliche Rolle.<sup>3</sup> Sein kürzlich erschienenenes Buch „Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie“<sup>4</sup> geht auf eine im Sommersemester 2015 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen vorgetragene Vorlesung zurück. Im Hauptteil legt er unter der Überschrift „Philosophie der Offenbarung (Paul Ricoeur)“ eine sprachlich hervorragende und auch für einen breiteren Leserkreis verständliche Kurzfassung seiner Rezeption Ricœurs vor. Da dort – wenn auch in knapper Form – die wesentlichsten Aspekte dieser Rezeption auf den neuesten Stand gebracht sind, werde ich mich vor allem darauf beziehen.

## Zum einleitenden Teil

Das Ganze der Fundamentaltheologie lasse sich unter dem Stichwort „Glaube und Vernunft“ zusammenfassen, sagt Wenzel zu Beginn der Einleitung. Als eigene, zunächst mit „Apologetik“ bezeichnete Disziplin, die vor allem auf die Verteidigung der jeweiligen Glaubenstradition ausgerichtet war, hat sie sich erst im Zuge der Konfessionalisierung des Christentums herausgebildet. Doch es gab Vermittlungsversuche. Wenzel weist insbesondere auf John Henry Newman hin (17 f.).

Unter der Überschrift „2. Fundamentaltheologie als vernünftige Glaubensbegründung“ geht Wenzel zunächst auf Anselm von Canterbury ein (19–24). Die eingeschobenen Hinweise auf Ramon Llull und die Mu'taziliten helfen wenig zum Verständnis dieser Ausführungen. Dazu müsste zunächst der geschichtliche Kontext ihrer Auffassungen von der Situation abgehoben werden, in der Anselm stand. Anselm schreibt nicht in „missionarischer“ Absicht (wie Llull). Das Umfeld, in dem und für das er lehrt, ist die lateinische Kirche. Hier hatte die Neubelebung der „artes liberales“ an den Kathedralschulen zu Versuchen einiger „Dialektiker“ geführt, von der aristotelischen Logik her bestimmte christliche Lehren als nicht vereinbar mit der menschlichen Vernunft zu erweisen. Die Unsicherheit, in die Anselms Schüler im Kloster Bec dadurch geraten waren, veranlassten

---

<sup>1</sup> K. Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht, Frankfurt am Main [et al.] 1997.

<sup>2</sup> Freiburg i. Br. 2008.

<sup>3</sup> Siehe besonders K. Wenzel, Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 151–175; K. Wenzel, Gedeutete Subjektivität – das Subjekt im Prozess der Interpretationen, in: K. Kreuzer/M. Striet/J. Valentin (Hgg.), Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne, Ostfildern 2007, 61–81.

<sup>4</sup> Freiburg i. Br. 2016. Seitenverweise auf dieses Buch im Text in Klammern.



ihn zu dem Versuch, von ihm vorgetragene christliche Lehren ohne Voraussetzung einer Autorität rational zwingend darzulegen.<sup>5</sup>

Das „Prosligion“, worauf sich Wenzel bezieht, ermöglichte Anselm durch den neu entdeckten Begriff „das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, nicht nur eine stringenter Beweisführung für die Existenz Gottes und seine Wesenheit. Im Rahmen einer „Anrede“ an Gott und eingeleitet durch ein Gebet wird hier auch schärfer als zuvor das Verhältnis von Glaube und Vernunft reflektiert. Wenzel meint, Anselms Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft sei „nicht ganz eindeutig. Zunächst hat die Aufgabe der Vernunft eine Voraussetzung: Die Vernunft soll klären, was das ‚Herz‘ längst schon ‚glaubt und liebt‘. Hier wird die Glaubensvoraussetzung genannt. Zugleich soll aber die Argumentation streng rational erfolgen“ (20). In der Tat drückt sich Anselm hier missverständlich aus. Dem Zitat, worauf sich Wenzel bezieht,<sup>6</sup> geht aber ein Passus voraus, von dem her das Problem lösbar erscheint. Anselm spricht von Gottes Bild, das dieser in ihm geschaffen hat, „damit ich, Deiner mich erinnernd, Dich denke, Dich liebe“. Dieses Bild sei aber so sehr „durch den Rauch der Sünden geschwärzt, dass es nicht tun kann, wozu es gemacht ist, wenn Du es nicht erneuerst und wiederherstellst“.

Die Situation, in der sich der Mensch befindet, macht ihm den Nachvollzug einer an sich rational einsichtigen Verantwortung des Geglaubten unmöglich. Aber Gott kann dieses Hindernis beiseiteräumen, indem er die verlorene Fähigkeit erneuert und wiederherstellt. Anselm dachte gewiss an die Verstricktheit in Sünde, die ihm den Zugang zu einem vernunftgemäßen Nachbuchstabieren der offenbaren Gotteserkenntnis versperrte. Aber steckt in diesem Gedanken nicht der Kern einer grundsätzlichen hermeneutischen Einsicht? Wie auch immer es zu einer persönlichen oder allgemeinen Gottesentfremdung gekommen sein mag, der schon das Bemühen um einen rationalen Nachvollzug des Geglaubten lächerlich erscheint: Diese Gottesentfremdung darf nicht als eine grundsätzliche anthropologische Verfasstheit erklärt werden. Als zeitgenössische Beispiele einer solchen generellen Ablehnung gegenüber dem Versuch, Offenbarungsgut philosophisch zu durchdringen, weist Wenzel auf in der anglophonen theologischen Welt dominierende Positionen hin: die „neo-barthianische“ *Radical Orthodoxy* und eine von Yale ausgehende evangelikale Richtung, die theologische Inhalte prinzipiell nur im Modus des Narrativen ohne jede Systematisierung vermittelt sehen möchte.

Es folgen knappe Hinweise auf die Patristik (Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes), die durch die Bemerkung abgeschlossen werden: „Mithin ist die Fundamentaltheologie nicht etwas, das die christliche Theologie machen oder lassen könnte; sie gehört ins Herz des Christentums, zu seinem Selbstverständnis“ (30).

In den letzten drei Abschnitten der *Einleitung* versucht Wenzel, den Begriff der Fundamentaltheologie vorläufig zu bestimmen. Als Disziplin ist sie „eine *Brücke oder Schwelle zwischen Innen und Außen*“ (30 f.), hat ihren Ort zwischen Dogmatik und Philosophie. Das Christentum kann sich „als eine Religion präsentieren [...], die in sich selbst einen kritischen Reflexionsdiskurs hervorgebracht hat“ (33). Was das Verhältnis zur Philosophie angeht, so steht im Zentrum heutigen Fragens, dass sich die Fundamentaltheologie zwar „der Sprache bedienen muss, die der allgemein zugänglichen Vernunft entspricht“. Dies kann jedoch nicht mehr eine „Metasprache“ sein wie die scholastische Metaphysik. Die Philosophie existiert nicht mehr als Sprache im Singular, sondern nur in einem Plural, der kulturell vorgeprägt ist. Dennoch muss sich die Fundamentaltheologie in einer Sprache bewegen, „die in sich selbst Mittel zur Überprüfung dessen, was in ihr artikuliert wird, mit sich führt“, sie muss „eine *methodisch kontrollierte Sprache* sein“ (vgl. 35). „Deshalb muss die Wahl der philosophischen Sprache(n), die man sich fundamentaltheologisch aneignen möchte, nochmals begründet werden“ (36). Wenzel nennt vier Denkformen, in denen sich eine solche Wahl ausgeprägt hat – Transzendentalphilosophie, Hermeneutik, Postmoderne, Analytische Philosophie –, und gibt schließlich einen ersten Einblick in die vier Themenbereiche, in die er seine Überlegungen in diesem Buch einteilt.

<sup>5</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, „Monologion“, Prolog.

<sup>6</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, „Prosligion“, Kap. 1.

<sup>7</sup> Hervorhebungen, wenn nicht anders angegeben, stets entsprechend den Originaltexten.

## „Offenbarung und Vernunft“

Bevor sich Wenzel in einem zweiten Abschnitt der – ein Drittel des Buches umfassenden – „Philosophie der Offenbarung (Paul Ricœur)“ zuwendet, geht er nach einem kurzen Hinweis auf die Philosophie der Aufklärung drei scholastische Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Vernunft an (Abaelard, Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus). Diese allzu skizzenhaften Überblicke leisten nur wenig für das Verständnis dieser Autoren und der dann folgenden Ausführungen. Das eigentliche Gegenüber für Wenzels Interpretation des Ricöurschen Werks ist die vor allem von Karl Barth ausgehende Ablehnung jedes Bemühens um einen philosophischen Zugang zur Offenbarung: Ricœur hingegen versucht „einigermaßen vorbildlos [...], Offenbarung aus rein philosophischen Gründen zu denken“ (57).

Zunächst wird kurz Ricöurs Denkweg skizziert. Er hebt mit dem Einfluss der subjekt-orientierten Reflexionsphilosophie Descartes' und Jean Naberts an. Seine Übersetzung von Edmund Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ eröffnet ihm den Zugang zur Phänomenologie. Im Rahmen phänomenologischer Analysen bewegt sich sein Frühwerk „Die Philosophie des Willens“, deren erster Band über „das Willentliche und das Unwillentliche (Le volontaire et l'involontaire)“ 1950 erschien. Der zweite Band, „Finitude et culpabilité“ mit den beiden Teilen „L'Homme faillible“ und „La Symbolique du mal“ wurde 1960 publiziert.<sup>8</sup>

Es ist schade, dass Wenzel aus diesem komplexen Zusammenhang nur Ricöurs Beschäftigung „mit der *Frage des Bösen*“ aufgreift und betont, dass „die Frage, wie das Böse in die *Handlungen* des Menschen kommt“, eine anthropologische Frage und „nicht die Frage nach dem metaphysisch Bösen“ ist. Hier vermisst man einen Hinweis auf Kants scharfe Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Übel<sup>9</sup> und auf seine Bemerkung, dass die deutsche Sprache das Glück hat, Ausdrücke für diese Unterscheidung zu besitzen. Diese Bemerkung bezieht sich zwar auf das lateinische „bonum“. Aber auch zum Beispiel im Französischen findet sich kein wirkliches Äquivalent für das Wort „das Böse“, wie schon die verschiedenen von Ricœur benutzten Ausdrücke in den Untertiteln zu seinem frühen Hauptwerk zeigen.

Ein wichtiger Ansatzpunkt für den Übergang zur Hermeneutik besteht darin, dass wir keinen Zugang zu dem Entspringen der Handlungen im Menschen selbst haben. Der Analyse einzig zugänglich ist das, was die Menschen „durch ihr Handeln auf dem öffentlichen Feld der Symbolisierungen hinterlassen“ (59). Dieser lesbare „Text“ umfasst nicht nur seine verfestigten Strukturen, sondern alle Handlungen des Menschen, die – zum Beispiel in flüchtigen Gesten – zum Ausdruck kommen. Auch Ricöurs Hermeneutik ist von Heidegger beeinflusst. Sie lässt sich aber nicht in dessen durch Hans Georg Gadamer initiiertes Konzept der Hermeneutik einordnen, das bis in die Postmoderne hinein dominiert (vgl. 60 f.).

Der von Wenzel im Anschluss an Ricœur thematisierte Begriff der Offenbarung bezieht sich auf das, was in den biblischen Schriften zum Ausdruck gebracht wurde. Die materiale Basis einer *Hermeneutik* der Offenbarung kann nur die Tradition eines ausformulierten Offenbarungsdiskurses sein. „Der hier nächstliegende ist der biblische Diskurs oder der Diskurs der Bibel in seiner Integralität“ (62). Hier wäre, aus dem Blickwinkel der *Fundamentaltheologie* gesehen, zumindest eine kurze Bemerkung am Platze gewesen, dass es in anderen Religionen Vorstellungen von Offenbarung gibt, die von dem an der Bibel orientierten Verständnis erheblich abweichen und dennoch dieses Verständnis in hohem Maße affizieren können. Irenäus von Lyon, einer der wichtigsten frühen Apologeten, hat sich intensiv mit dem Offenbarungsbegriff der Gnosis auseinandergesetzt. Auf die Ankündigung Jesu im Johannesevangelium gestützt, dass erst der Geist der Wahrheit die Jünger in die ganze Wahrheit einführen wird (Joh 16,13), verwiesen die Gnostiker auf sich selbst als die Träger dieser noch ausstehenden Erkenntnis, die nur durch den direkten Kontakt mit dem Geist, nicht durch von der Kirche weitergegebene Worte gewonnen werden

<sup>8</sup> Wenzel verweist nur auf die Titel der deutschen Übersetzungen (59, Anm. 19).

<sup>9</sup> Vgl. *I. Kant*, KpV, AA V, 059.

kann. Der von diesem Grundgedanken ausgehenden Gefahr sind auch und gerade heute Christen ausgesetzt, die in den Kirchen keine Heimat mehr finden.<sup>10</sup>

Der biblische Diskurs weist zweifellos eine innere Pluralität auf. Aber Ricœur geht es nicht um die Vielzahl und Vielgestalt der biblischen Bücher, sondern um die Pluralität der Redeweisen, die sich in diesen Büchern findet. Er unterscheidet zwischen fünf Diskursarten, in denen Offenbarung zur Sprache kommt: dem prophetischen, dem narrativen, dem vorschreibenden Diskurs, dem Weisheitsdiskurs und dem poetischen, dem Diskurs des Hymnus. Wenzels Ausführungen dienen vor allem dem Nachvollzug dieser Redeweisen.

### „Der prophetische Diskurs“

Gottes Wort „geschieht“ (*haja*, vgl. Hos 1,1) so an dem Propheten, dass er nicht anders kann, als mit seiner ganzen Existenz für dieses Wort einzutreten. Entsprechend macht er in seiner Rede oder seinen Zeichenhandlungen deutlich, dass diese unmittelbar von Gott selbst angeordnet sind. Im Anschluss an Ricœur formuliert Wenzel: „Das ist die Eintragung einer Passivität in eine eigentlich hochaktive Subjekt-Praxis. Der Prophet [...] lässt nichts anderes zur Geltung kommen als das Wort des Herrn selbst“ (66 f.).

Nun erweitert Wenzel diese Feststellung aber weit über den Rahmen des prophetischen Diskurses hinaus: „in diesem Fall [wird] sprachlich vermittelte Bedeutung auf eine andere Autoritätsquelle zurückgeführt [...] als auf die des unmittelbar Sprechenden“ (67). Wie sehr durch die Verallgemeinerung auf eine „andere Autoritätsquelle“ generell die Diskursform der Prophetie gesprengt wird, zeigen vor allem die im Anschluss daran behandelten Sachverhalte.

Wenzel hebt hervor, dass die Formel „Gotteswort im Menschenwort“ im Wortlaut zwar nicht auf [die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“] *Dei Verbum* zurückgeht, dennoch aber „eine zutreffende Zusammenfassung der Theologie von *Dei Verbum* [darstellt]“. Darüber hinaus nimmt er an, „dass Ricœurs Analyse des prophetischen Diskurses direkt anschlussfähig mit der katholisch-lehramtlichen Offenbarungstheologie“ sei (68).

Was das Verständnis von *Dei Verbum* angeht, fällt zunächst auf, dass Wenzel ihren Wortlaut recht frei wiedergibt.<sup>11</sup> Aber nicht darauf kommt es mir an. Was Wenzel hier unter Berufung auf diese Konstitution als „Gotteswort im Menschenwort“ vorstellt, bezieht sich keineswegs allein auf den „prophetischen Diskurs“, sondern auf alle kanonisierten Bücher der Heiligen Schrift und damit auch auf alle Diskursarten, die sich in ihnen entdecken lassen.

In weit ausholenden Erörterungen bezieht sich Wenzel zunächst auf die Berichte über die Auferstehung Jesu und die Auffindung des leeren Grabes. Sie sind keine Reportagen, sondern Fiktionen der Erfahrung von etwas, das sich der Darstellung entzieht, die sich aber auf einen Faktizitätskern beziehen. Wie aber ist zu klären, ob dieser Faktizitätskern ein reales Geschehen ist oder eine rein innere Erfahrung, in der sich die Projektion der für die Endzeit erwarteten Auferstehungshoffnung auf das Jetzt des als Märtyrer<sup>12</sup> empfundenen

<sup>10</sup> Ich denke hier vor allem an die von Paramahansa Yogananda gegründete Gemeinschaft der „Self-Realization Fellowship“, die den christlichen Glauben durch eine bestimmte Form des Yoga zu überhöhen vorgibt. In diesem Rahmen gibt es beachtliche Versuche, das Neue Testament „mit den Augen des Geistes“ zu lesen, vgl. *P. Yogananda, The second Coming of Christ. The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*, 2 Bände, Self-Realization Fellowship, Los Angeles 2004 (1642 Seiten!).

<sup>11</sup> Unter Berufung auf Art. 11 dieser Konstitution sagt er, „dass die biblischen Texte allesamt Menschen zu ihren *authentischen und originären* Verfassern haben“ (67 f., Hervorhebung H. V.). An dieser Stelle heißt es hingegen, dass die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit „Gott zum Urheber (*auctorem*)“ haben. „Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm [...] dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser (*ut veri auctores*) schriftlich zu überliefern.“ Dass diese „wirklichen Verfasser“ als „authentisch“ und „originär“ anzusehen sind, geht aus dem Konzilstext nicht hervor.

<sup>12</sup> Die Annahme, dass Jesus auch in den Augen der Jünger „als Gotteslästerer hingerichtet“

denen Jesus Ausdruck verschafft? Wenzel zieht diese Möglichkeit nicht in Betracht: „Die Legitimation kann aber nur in der Erfahrung liegen, die die Jünger tatsächlich gemacht haben.“ Sie nötigte sie zu der Aussage von der Auferweckung, die „nur in dem Sinn *kontrafaktisch* ist, dass sie dem bis gerade jetzt Gegoltene[n] entgegensteht oder widerspricht, nämlich dem Tod Jesu“ (S. 71).

In diesem Zusammenhang vermisst man zunächst Hinweise auf die verschiedenen Formen der Berichte, die sich auf eine als Erscheinung des Auferstandenen beschriebene Erfahrung beziehen. Abgesehen von den Aussagen des Apostels Paulus über die von ihm selbst gemachte Erfahrung (Gal 1,16; 1 Kor 9,1; 15,8), handelt es sich immer um Berichte über Erfahrungen, die anderen zuteil geworden sein sollen, zum Beispiel „mehr als fünfhundert Brüdern zugleich“ (1 Kor 15,6). Schon an den Stellen, wo Paulus über seine eigene Erfahrung berichtet, wird darüber hinaus eine kirchenpolitische Tendenz deutlich: Um als Apostel anerkannt zu werden, muss man eine Erscheinung des Auferstandenen gehabt haben. Die Reihenfolge, in der einem diese zuteil wurde, hat Einfluss auf seinen Rang in der Kirche.

All dies passt nicht in den Rahmen prophetischer Verkündigung, obwohl auch in diese fiktive Ausgestaltungen eingehen. Glaubwürdig wird die Behauptung des Propheten, dass er zu seiner Rede unmittelbar von Gott ermächtigt ist, in dem Maße, wie er sein Leben dafür aufs Spiel setzt. Es ist merkwürdig, dass Wenzel dieses seit langem in der Fundamentaltheologie geltend gemachte Moment, das die Glaubwürdigkeit der Rede von der Auferstehung mit prophetischer Verkündigung verbindet, nicht erwähnt.<sup>13</sup>

### „Der narrative Diskurs“

Die Ausführungen über den narrativen Diskurs wirken überzeugender. Sie bringen zudem wichtige Ergänzungen zur Thematik des prophetischen Diskurses. In den biblischen Erzählungen geht es um „Ereignisse, die in Zukunft eröffnender Weise die Identität Israels oder der christlichen Gemeinden prägen“ (76). Um solche „Gründungsereignisse“ geht es auch im Mythos. Worin unterscheidet sich dann insbesondere der erste, priesterschriftliche Schöpfungsbericht von einer mythischen Erzählung des Anfangs aller Anfänge, der alles Folgende prägt? Diese Gründungsgeschichte verarbeitet mythisches Material, wird aber im Unterschied zum Mythos „als ein Geschehen *in* der Geschichte erzählt“ (77). Das wird sehr deutlich an dem Begriff *toledot* in Gen 2,4a, der sonst vor allem zur Kennzeichnung einer Generationenfolge verwendet wird.<sup>14</sup> Hier wird damit die „Erschaffung der Welt als das erste geschichtliche Ereignis der Zuwendung Gottes zu den Menschen oder zur Welt zu verstehen gegeben“. Derselbe Gott, der sich in der Exodus-Erzählung dem von ihm auserwählten Volk befreiend und rettend zuwendet, hat sich bereits der Welt insgesamt zugewendet: „[D]er Befreier ist zugleich der Schöpfer.“ (79)

Die „Strukturdifferenz zwischen narrativer und prophetischer Perspektive“ lässt sich vor allem an ihrem jeweiligen Bezug zur Zeit erkennen. „Während [der narrative Diskurs] auf die *Grundereignisse in der Vergangenheit* gerichtet ist, ist [der prophetische Diskurs] eher auf eine *verheißene Zukunft* hin orientiert“ (80). „In ihrer nicht aufhebbaren Differenz setzen der narrative Diskurs und der prophetische Diskurs die Geschichte unter Spannung: Die Erzählung bindet sie an die normativ aufgeladenen Gründungsereignisse

---

wurde (Wenzel, 71), lässt sich nicht halten, vgl. etwa P. Fiedler, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben, in: I. Broer/J. Werbick (Hgg.), „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“, Stuttgart 1988, 26.

<sup>13</sup> Im Anschluss an den Versuch, die Auferstehungsthematik mit dem prophetischen Diskurs in Verbindung zu bringen, macht Wenzel einige nicht haltbare Aussagen über den Übergang von prophetischem zu apokalyptischem Reden (Wenzel, 74 f.), die aber in dem dann folgenden Abschnitt zum Teil korrigiert werden.

<sup>14</sup> Schon in der Urgeschichte selbst wird die „Geschlechterfolge“ Adams (Gen 5,1) und Noachs (Gen 6,9) als *toledot* bezeichnet. Ab Gen 11,27 dient der Ausdruck dann zur Kennzeichnung der Aufeinanderfolge der mit Abraham beginnenden Urväter.

zurück; die Prophetie spannt sie auf den ‚Tag Jahwes‘ aus, auf eine nicht ausrechenbare Zukunft, die der Gegenwart von Schrecken begleitet entgegen kommt“ (81).

Die darauf folgenden Aussagen zur Apokalyptik bedürfen allerdings einer Präzisierung. Wenzel zufolge

rechnet die *narrative Perspektive* damit, dass die Geschichte durch alle Irrtümer und Umwege hindurch am Ende in der Vollendung ankommen wird. Die zur *apokalyptischen Perspektive* radikalisierte Prophetie rechnet damit nicht mehr. Sie traut dieser Geschichte nicht mehr zu, aus dem guten Anfang in ein Vollendungsziel zu gelangen [...]. Zukunft kann [...] nicht mehr als kontinuierliche Ergänzung dessen [kommen], was da ist, sondern nur als dessen Negierung und Zerstörung. Die *apokalyptische* und die eschatologisch geprägte *narrative Perspektive* sind *nicht versöhnbar*. (82)

Lässt sich die „apokalyptische Perspektive“ aber überhaupt noch dem prophetischen Diskurs zuordnen? Nicht von ungefähr wird im jüdischen Kanon das Buch Daniel nicht zu den prophetischen Schriften gerechnet. Die kanonischen und deuterokanonischen Zeugnisse der Apokalyptik im Judentum und im Christentum – das Buch Daniel, das Zweite Makkabäerbuch, die Johannesapokalypse – geben sich vor allem als Wiedergabe von geschichtlichen Ereignissen aus, in die Visionen über eine nicht mehr zur Geschichte gehörende Wirklichkeit eingeflochten sind. Die eschatologisch ausgerichtete Prophetie hingegen verweist noch stärker als der narrative Diskurs auf eine endzeitliche Vollendung dessen, was Jahwe in der Geschichte gewirkt hat.

Merkwürdig erscheint mir, wenn Wenzel den „Riss des Todes“, mit dem Ricoeur die genannte Unversöhnbarkeit bezeichnet, als konstitutiv für die Wirklichkeit des Menschen ansieht:

Auf der Linie dieses Risses zwischen den beiden nicht versöhnbaren Perspektiven bewegt sich die Existenz des Menschen. Auf der Linie des Risses ist das Volk Israel unterwegs. Wenn das so ist, braucht es etwas, mit dem es auf diesem Unterwegssein leben und arbeiten kann, nämlich das Gesetz (82).

Apokalyptik ist nicht Teil dessen, was zur menschlichen Existenz oder zum Leben des Volkes Israel gehört und durch Gesetze geordnet werden muss oder auch nur kann. Die einzelnen Gesetzestraktionen Israels und ihre Sammlung im Pentateuch waren zur Zeit der Perserherrschaft über Palästina abgeschlossen, als der Einbruch der Apokalyptik in den Glauben Israels noch nicht in Sicht war. Die sich über die irdische Wirklichkeit hinweghebende apokalyptische Rede entspringt außergewöhnlichen Ereignissen in der Geschichte von Individuen oder Menschengruppen. Sie ist eine Fiktion, deren Faktizitätskern in einer Illusion besteht, die den Verlauf der Geschichte des Volkes Israel und der Kirche zwar durchaus beeinflusst hat, sich aber den für diese Welt geltenden Ordnungen entzieht.

### „Der vorschreibende Diskurs“ – Ein seltsamer Offenbarungsbegriff

Im Folgenden gehe ich nur auf den Unterabschnitt 2.3.3 „Das Gesetz als geschichtliches Reservoir der Sittlichkeit“ ein. Ricoeur versteht die große Ansammlung von Gesetzen, in der sich die Tora darbietet, im Anschluss an Hegels Begriff der „Sittlichkeit“ als ein Reservoir, worauf „der Mensch zurückgreifen [kann], wenn er sich dessen vergewissern will, was für ihn zu denken, zu fühlen und zu handeln richtig ist“. Damit werde die „Asketik der Moralphilosophie Kants“ überboten, die „nur den Rekurs auf das ‚moralische Gesetz in uns‘ [erlaubt], das in Kontinuität zu unserer Vernunftstruktur steht und letztlich der Verfassung unserer selbst als ihrer selbst bewusste Subjekte entspricht“ (vgl. 84 f.). Wenzel präzisiert:

Nicht aus dem Reservoir der Sittlichkeit selbst ergibt sich der *Sinn des Sollens* [...]. Biblisch ist Sittlichkeit unter ein Prä gestellt, das es selber nicht hervorbringt: das verheißene und anzustrebende Leben in Vollkommenheit und Heiligkeit (85).

Das Reservoir als „Quelle der Vergewisserung über das, was sittlich geboten ist, [steht] unter einem großen Vorbehalt“. Die Menschen können sich nicht sicher sein, ob oder wann

„die in der Geschichte gesuchten Maßstäbe des Guten auf der Rückseite der Geschichte [nicht] längst falsch geworden sind“ (85 f.).

Wie ist dann das Prä der Offenbarung, das vor einer geschichtsbedingten Pervertierung des Reservoirs der Sittlichkeit schützt, zu denken?

Gott erlässt nicht den Menschen das Gesetz, dessen Offenbarungsdimension dann nicht mehr von einer Heteronomiebestimmung abgehoben werden könnte, sondern er sieht auf die Bemühungen der Menschen um die ordnungsbezogene und lebendigkeitsermöglichende Gestaltung ihres Zusammenlebens und würdigt diese, indem er sie sich zu eigen macht. Im Korpus der Tora findet dies in einer Theologisierung des Gesetzes Ausdruck, und es ist dies, was die Offenbarungsdimension des vorschreibenden Diskurses genannt werden könnte. (86)

Diese Antwort auf das fundamentale Problem, das sich aus der Ricœurschen Hegelrezeption ergibt, ist mehr als eigentümlich. Gottes Wort orientiert sich an der Vorgabe menschlicher Bemühungen. Diese stellen damit ein Prä gegenüber dem Prä der Offenbarung dar. Aber auch die in der Tora zu findenden „theologisierten Gesetze“ spiegeln die aus bestimmten Verhältnissen hervorgegangenen Vorstellungen – etwa über die Rolle der Frau. Aus diesem Geflecht von Vorstellungen wird das zum Gesetz, was sich durch die jeweils Herrschenden Geltung verschafft hat. Das Reservoir an „Sittlichkeit“ im Sinne Hegels bedarf stets, auch wenn man noch nicht von einer völligen Pervertierung von Ordnung sprechen kann, einer kritischen Instanz, die nicht der zur Geltung gekommenen Ordnung unterliegt.

Das entscheidende Problem lässt sich an der Art und Weise illustrieren, wie Ricœur Hegels Kritik an Kant aufnimmt und sogar noch verschärft.<sup>15</sup> Mit ähnlichen Argumenten wie Hegel kritisiert Ricœur die von Kant vertretene Moralphilosophie als Beispiel eines auf die eigene sittliche Einsicht pochenden Bewusstseins, das sich im Zweifelsfall nicht den über die gegenseitige Anerkennung von Rechten und Pflichten gewonnenen sittlichen Normen des Gemeinwesens unterwirft.<sup>16</sup>

Hegel hatte allerdings<sup>17</sup> eine Ausnahme zugestanden:

Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit [das heißt hier: die in die „Sittlichkeit“, den „objektiven Geist“ des Gemeinwesens „aufgehobene“ Moralität; H. V.] eine hohle geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet sein, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzuziehen. Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf: er verflüchtigte das Daseiende und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen.<sup>18</sup>

Ricœur unterstreicht diese „Ausnahme“ angesichts der Brutalitäten des 20. Jahrhunderts:

Wenn der Volksgeist sich derart pervertiert, daß er eine tödliche *Sittlichkeit* [im Sinne Hegels; H. V.] nährt, so nimmt letzten Endes der Geist, der die kriminell gewordenen Institutionen verlassen hat, zum moralischen Gewissen einiger weniger Individuen, die weder der Furcht noch der Korruption unterlegen sind, seine Zuflucht.<sup>19</sup>

Ricœur wendet sich wie Hegel gegen eine Ethik, die sich auf die Erkenntnis eines unbedingten Sollens gründet und sich den Ordnungen, die in der „Sittlichkeit“ des Volkes zur Geltung gekommen sind, nur in dem Maße fügt, wie sie der eigenen Einsicht in das sittlich Geforderte nicht widersprechen. Wenn die Ordnung des Volkes korrupt und chaotisch

<sup>15</sup> Vgl. besonders P. Ricœur, *Das Selbst als ein anderer (Soi-même comme un autre)*, Paris 1990, München 1996. Hierzu die Kritik von H. Verweyen, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, 94–96. Zu Hegels Abwertung des Begriffs des Sollens bei Kant vgl. H. Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, 343 f., besonders meine Hinweise auf Hegels Verzerrung der Gestalt der Antigone durch eine unzutreffende Deutung der (ihm vorliegenden Fassung der) Tragödie des Sophokles, ebd. 340–342.

<sup>16</sup> Vgl. Ricœur, *Das Selbst*, 307 f.

<sup>17</sup> In einem „Zusatz“ zu § 138 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821.

<sup>18</sup> Zitiert nach: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*; Band 7, Frankfurt am Main 1970, 260.

<sup>19</sup> Ricœur, *Das Selbst*, 310.

geworden ist, suchen beide jedoch Zuflucht bei den Vertretern einer solchen „Subjektphilosophie“, der sie zuvor den Abschied gegeben haben.

### „Der weisheitliche Diskurs“

Nach kurzen Bemerkungen zur weisheitlichen Literatur allgemein wendet sich Wenzel dem Buch Hiob zu. Er stützt, wie viele Interpreten vor ihm, seine Argumentation darauf, dass Hiob seine gegen Gott geführte Klage am Ende widerruft. Dieser Widerruf ist angesichts der Forderung nach einer Antwort Gottes auf das Hiob zugefügte Unrecht aber inkonsequent. Inkonsequent wirkte bereits seine Hoffnung, dass Gott seiner Klage Recht geben könnte, weiß er doch, dass dieser das Recht des Stärkeren vertritt, vor dem die ethischen Begriffe von Schuld und Unschuld belanglos sind.<sup>20</sup> Wie Ricoeur interessiert Wenzel aber nicht Hiobs Suche nach einem gerechten Gott: „Hiob hat sein *Leid* absolute Geltung annehmen lassen, hat es an die Stelle Gottes treten lassen, über Gott gestellt“ (89, Hervorhebung H. V.). Das trifft jedoch nicht zu. Hiob ist bereit, das über ihn verhängte Leid zu tragen. Was er nicht vermag, ist allein, dieses Handeln Gottes an ihm als gerecht anzusehen.

Weil Hiob bereut, könne er jetzt ein Hoffnungslicht in sein reales Leid fallen lassen.

Hierin, in dieser kontrafaktischen Möglichkeit hoffen zu können, erkennt Ricoeur die revelatorische Dimension des weisheitlichen Diskurses. [...] Indem Hiob bereut, „setzt er einen unerwarteten Sinn voraus, der sich in kein Wort, in keinen *Logos* übertragen ließe, dessen der Mensch fähig wäre.“ (89)

Das Buch Hiob erweist die Theodizeefrage nicht als beantwortbar. Aber es zeigt, so die Lesart Ricoeurs, die Möglichkeit auf, die Stelle des letzten Wortes über die Wirklichkeit wenigstens offen zu halten. Es ist die Stelle Gottes, die nicht anders zu besetzen ist, auch wenn er sich entzieht, verhüllt, wenn Menschen sich von ihm verlassen fühlen. (ebd.)

Gegen den letzten Satz ist nichts einzuwenden. Aber zum einen geht er am Inhalt des Hiob-Buchs vorbei. Dieses Buch thematisiert zum ersten Mal im Schrifttum Israels die Frage, ob ein Gott glaubwürdig ist, der seine Schöpfung Folterungen unterzieht, die jeder ethisch denkende Mensch als ungerecht empfindet. Zum anderen stellt sich die Frage, ob Wenzel das Theodizeeproblem, das im Buch Hiob ungelöst bleibt, überhaupt als relevant für seinen Offenbarungsbegriff ansieht, wenn er es an keiner anderen Stelle seiner Arbeit mehr behandelt.

Für Ricoeur jedenfalls hat die Theodizeefrage letztlich keine Relevanz. Das wird besonders deutlich am Schluss seiner Auseinandersetzung mit Freud.<sup>21</sup> Auch hier kommt Ricoeur auf Hiob zu sprechen, dessen Glauben er der Religion seiner Freunde gegenüberstellt.

Hiob erhält in der Tat keine Erklärung für sein Leiden; es wird ihm lediglich etwas von der Größe und der Ordnung des Ganzen gezeigt, ohne daß dadurch der endliche Standpunkt seines Verlangens [*désir*] unmittelbar Sinn erhält. [...] Somit hat sich ein Weg eröffnet, der Weg der nicht narzißtischen Versöhnung: ich verzichte auf meinen Standpunkt; ich liebe das Ganze; ich bereite mich darauf vor zu sagen: „Die geistige Liebe der Seele [*Mentis amor intellectualis*] zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt“ [...].<sup>22</sup>

Indem der Glaube „den unmittelbaren Trost seines Narzißmus verliert, verlässt er jede ethische Weltanschauung“ (561 [527]).

Für das Verständnis dieser Zitate muss beachtet werden, dass Ricoeur hier den Ausdruck „Narzißmus“, dem er die ethische Weltanschauung zuordnet, im Dialog mit Freud in einem übertragenen Sinn verwendet. Immerhin vermag er schon auf Grund seiner früheren

<sup>20</sup> Ausführlich dazu mit Angabe der entsprechenden Belege: *H. Verweyen*, *Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition*, Regensburg 2014, 47–52.

<sup>21</sup> Vgl. *P. Ricoeur*, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965]*, Frankfurt am Main 1969, besonders 561–564 [p. 526–529].

<sup>22</sup> [*Baruch de Spinoza*], „Ethik V, Lehrsatz 36 und Folgesatz“.

Äußerungen zu der mit Descartes anhebenden „Subjektphilosophie“ (des *cogito*) auch die Ethik Kants als eine Äußerung des subjektiven Verlangens anzusehen.<sup>23</sup> Darum kann er auch die Abkehr Hiobs von seinem „Wunsch“, Gott möge einen rational einsichtigen Grund für das ihm ungerecht zugefügte Leiden nennen, nur als Verzicht auf ein narzisstisches Verlangens verstehen. In diesem Zusammenhang legt Ricœur geradezu ein Bekenntnis zur Philosophie Spinozas ab. In dessen (wie dann auch in Hegels) System bleibt kein Raum für einen Gott, der in Freiheit das freie Ja oder Nein seiner Geschöpfe achtet.

### „Der poetisch-hymnische Diskurs“

In der letzten der fünf Diskursarten, in denen biblische Offenbarung zur Sprache kommt, schneidet Wenzel bereits die entscheidende Dimension von Hermeneutik an, die er zumindest in Grundzügen von Ricœur übernimmt. Ausführlich kommt er erst in dem Kapitel mit der Überschrift „Vernunft und Poesie“ darauf zu sprechen. Hinsichtlich dieser Partien des Buches hätte ich kritische Fragen nur zu einigen Details, stimme ihnen aber im Wesentlichen zu.

Was die verschiedenen Arten von (die normale oder Alltagssprache thematisierender) Sprachphilosophie miteinander verbindet, ist vor allem die Einsicht, dass der Mensch sich nur in einem geschichtlich vorgegebenen Bedeutungsfeld von Sprache äußern kann. Der Sinn wie auch der Geltungsanspruch seiner Äußerungen hängt daher von dem jeweiligen Horizont ab, in dem sich sein Denken und Reden bewegt. Habe ich dann überhaupt noch Zugang zur Wirklichkeit oder nur zu der Art und Weise, wie sie mir durch geschichtlich bedingte Vorstellungen „gesiebt“ in den Blick kommt? Dieser verengte Blick auf die Wirklichkeit trifft in der Tat auf alles zu, was ich mir zum Gegenstand meines Fragens mache. Das Fragen ist stets bereits durch von mir nicht durchschaute Vorurteile bestimmt, die dann auch in das Urteil eingehen, mit dem ich zumindest vorläufig meine Frage abschließe.

Im hermeneutischen Sinn ist das *Fragen*, mit dem ich als Subjekt an Objekte herantrete, Ausdruck meiner Wünsche, denen ich die Wirklichkeit unterwerfe. Am Ende seines Essays über Freud hatte Ricœur diesem Zugang zu den Dingen eine „andere Kraft der Sprache“ entgegengestellt, die nichts mehr von ihnen will, sondern „nur noch horcht“<sup>24</sup>. Diese „andere Kraft“ wird im Zusammenhang der Darstellungen von Wenzel als ihre „poetische Funktion“ bezeichnet. Sie „liegt in der Prosa der Alltagssprache nicht offen zutage: sie wird dann greifbar, wenn alltäglich pragmatische Funktionen der Sprache aufgebrochen werden“ (112). „In ihrer poetischen Dimension beschreibt oder hält sie keine schon vorliegende Wirklichkeit fest, die schon bekannt, schon vertraut wäre, sondern sie lässt unausrechenbar neue Wirklichkeit evokativ gegenwärtig zu.“ (113) Aus Ricœurs Beitrag „Hermeneutik der Idee der Offenbarung“ zitiert Wenzel:

Es ist meine tiefste Überzeugung, dass allein die poetische Sprache uns eine Zugehörigkeit zu einer Ordnung der Dinge wiedergibt, die unserer Fähigkeit vorausliegt, uns diese Dinge entgegensetzen als Objekte, die einem Subjekt gegenüberstehen. (116)

### Selbsterkenntnis durch sprachliche Äußerungen

Ein erstes systematisches Fazit (2.6. „Aspekte einer Hermeneutik der Offenbarung“) schließt Wenzel an die Unterabschnitte (2.1 bis 2.5) an, in denen er die fünf Diskursarten in der Bibel darstellt. Der Hermeneutik Ricœurs entsprechend betont Wenzel: „Der Mensch lernt sich selbst erst in seinen Worten und Taten kennen, in denen er sich nach außen hin vollzieht“, und stellt dann fest: „Diese hermeneutische Perspektive widerspricht im

<sup>23</sup> „Ich verhehle nicht, daß es die Lektüre Freuds war, die mir geholfen hat, die Kritik des Narzißmus – die ich immer wieder das falsche oder das gescheiterte Cogito genannt habe – bis zu ihren äußersten Konsequenzen bezüglich des religiösen Trostbedürfnisses zu treiben“ (562 [527]).

<sup>24</sup> Ricœur, Die Interpretation, 564 [529].



Grundansatz einer philosophischen Anthropologie, die vom Deutschen Idealismus her kommend über die Rezeption der Philosophie Dieter Henrichs in die Theologie gelangt ist und etwa von Hansjürgen Verweyen oder Klaus Müller vertreten [wird].“ (95). Was meinen Ansatz angeht, trifft keine dieser Behauptungen zu. Ich vertrete keine „philosophische Anthropologie“, bin nicht „vom Deutschen Idealismus her kommend in die Theologie gelangt“ und habe nie die Philosophie Dieter Henrichs „rezipiert“<sup>25</sup>.

„Auch in seinem Selbstbezug oder Selbstverhältnis kennt [der Mensch] sich nicht unmittelbar oder unwillkürlich.“ (95). Hier liegt Wenzel zufolge der entscheidende Punkt, an dem keine Vermittlung zwischen transzendentalen und hermeneutischem Denken möglich sei (vgl. 96). Ist diese Beobachtung haltbar? Wenzel geht doch an späterer Stelle (127 f.) selbst auf die erstmals von J. G. Fichte vorgelegte Intersubjektivitätstheorie<sup>26</sup> ein, der zufolge „das Ich“ den Bezug zu sich als einem *Selbst* nur durch die Anerkennung anderer gewinnen kann, durch die „Aufforderung“, sich selbst als ein freies Wesen wahrzunehmen und dies in dementsprechenden Taten zu vollziehen.

Um mich als *mich selbst* in dieser Initiative anderer erkennen zu können, muss dem Zustandekommen des Selbstbewusstseins (dem „*moi-même*“) aber etwas vorausgehen, das diese Erkenntnis ermöglicht: ein Ich („*je*“), das zur Identifizierung mit dem in der Anerkennung vorgehaltenen Bild seiner selbst als freies Wesen fähig ist.

Beim Zustandekommen des Selbstbewusstseins durch die Anerkennung anderer sagt das Ich gleichsam Ja zu dem, was andere ihm als Spiegel seiner selbst vorhalten. Da in der ursprünglichen Anerkennung eines menschlichen Individuums sein ureigenes Wesen nur fragmentarisch zur Sprache kommen kann, bleibt das Ich aber stets auf der Suche nach einem besseren Ausdruck seiner selbst. Der Mensch ist nicht einfach „expressiv“, bringt sich nicht einfach zum Ausdruck. Seine Suche nach einem adäquaten Ausdruck seiner selbst kommt oft genug einem verzweifelten Mühen nahe. Mit seinem oft zitierten Vers „Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort“ hat Karl Kraus<sup>27</sup> dieses Ringen in äußerster Dichte zur Sprache gebracht. Die Aufgabe des Hermeneutikers ist nicht nur, den Sinn vorhandener Texte zu entschlüsseln. Er muss darüber hinaus zum „Ohr“ für das noch nicht zustande gekommene Wort anderer werden. Er muss bereit und fähig sein, im sorgfältigen Hinhorchen auf den noch nicht geglückten Versuch anderer, sich zu Wort zu bringen, mit diesen zusammen einen „Text“ zu entwerfen, in dem die anderen einen ihnen gemäßen Ausdruck ihrer selbst zu finden vermögen.<sup>28</sup>

Der Versuch, sich selbst zum Ausdruck zu bringen, wie auch das Bemühen anderer, dies gelingen zu lassen, finden nun aber in einem Medium statt, das diese beiden Intentionen vermittelt, ihnen oft genug aber auch im Wege steht: die Sprache. Sie ist immer schon da, „geht den einzelnen Artikulationsakten der Menschen immer schon voraus“ (100).

Sprache kann benutzt werden, weil sie schon immer benutzt worden ist. [...] Wenn jemand versucht, sich zum Ausdruck zu bringen, dann sprechen aufgrund dieser Materialität der Sprache andere anonym mit, die diese Sprache zuvor benutzt haben. (102)

Nun kann Sprache jedoch ein weitgehend abgeschliffenes Mittel der Kommunikation sein und der Korrektur bedürfen. Habermas hat gegenüber der von Gadamer vertretenen Hermeneutik auf die von Regenten als geltend festgelegte und dadurch entstellte Tradition verwiesen und die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines herrschaftsfreien Diskurses gestellt. Im Anschluss an Ricœur geht Wenzel dieses Problem von einer anderen Seite an. Er verweist, wie oben bereits erwähnt, auf die Kraft der Poesie, die durch den objektivierenden Umgang mit den Dingen eingeeengte Sprache aufzusprengen.

<sup>25</sup> Schon Henrichs frühe Arbeiten zu Fichte und Hegel haben mich nicht dazu ermuntert, seiner Spur zu folgen.

<sup>26</sup> Siehe besonders J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena/Leipzig 1796, § 3; ders., Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena/Leipzig 1798, § 18 III.

<sup>27</sup> K. Kraus, Zuflucht, in: Ders., Worte in Versen, München 1959, 172.

<sup>28</sup> Die hier nur angedeuteten Sachverhalte habe ich ausführlich dargestellt und an Beispielen aus der Literatur illustriert in: H. Verweyen, Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben, Regensburg 2016.

Sie durchbricht und unterläuft die eingeübten und dominierenden Wahrnehmungs- und Artikulationstechniken (vgl. 100).

Weil die Poesie den Zugang zu einer Wirklichkeit eröffnet, die dem alltäglichen Umgang mit den Dingen verschlossen bleibt, kann Ricœur von der „offenbarenden Funktion des Diskurses in poetischer Form“ sprechen. Wenzel fügt hinzu: „und es ist dieser ‚nicht-religiöse Sinn der Offenbarung‘, dank dessen eine Philosophie der Offenbarung möglich ist“ (103).

### „Glaube und Religion“

Am Ende des mit „Offenbarung und Vernunft“ überschriebenen Kapitels hatte Wenzel betont, „dass der Offenbarung der *Glaube des Subjekts* vorausgeht“. Der „Anspruch der Offenbarung, angenommen zu werden, [setzt] bereits das glaubende Subjekt voraus, das zu diesem Anspruch ‚Ja‘ sagt“ (107). Dieser Gedanke von der *Vorgängigkeit des Glaubens* steht auch am Anfang des Kapitels „Glaube und Religion“, mit dem der abschließende Teil des Buches beginnt, der sich nicht mehr unmittelbar auf Ricœur bezieht (vgl. 122).

Glaube und Religion seien zu unterscheiden. Zur Klärung dieser Differenz beruft sich Wenzel zunächst auf das Gegenüber der Glaubensdimensionen *fides qua* und *fides quae*: „*Fides qua* heißt Glaube, insofern der Glaube als *Vollzug* selbst gemeint ist. *Fides quae* bezeichnet demgegenüber den Glauben, insofern er das *Für-wahr-Halten von bestimmten propositionalen Inhalten* ist“ (122). Diese auf Augustinus zurückgehende Gegenüberstellung wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wohl endgültig überwunden. Gott übergibt dem Menschen kein Paket von gehorsam anzunehmenden Glaubenssätzen. Im ersten Kapitel der Konstitution über die Offenbarung heißt es vielmehr: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in die Gemeinschaft mit Ihm [*ad societatem Secum*] einzuladen und aufzunehmen.“<sup>29</sup> Offenbarung und Glaube sind durch eine lebendige Kommunikation miteinander verbunden. Auch Wenzel ist selbstverständlich bekannt, dass die von ihm gewählte Formulierung längst überholt ist. Vielleicht benutzt er sie aber, weil auf diese Weise eine Abhebung des glaubenden Subjekts von den wie immer gearteten Inhalten einer Religion plausibler erscheint.

Nun gibt es in diesem Zusammenhang aber auch Aussagen, die mit der These von der Vorgängigkeit des Glaubens gegenüber der Offenbarung schwer zu vereinbaren sind:

Glaube meint existentielle Totalentscheidung des Menschen als Freiheitssubjekt auf Gott hin als Antwort auf Gottes offenbarende Selbsterschließung und Selbstmitteilung. (123)  
Das Gnadenangebot Gottes – vermittelt durch die Kirche oder nicht – kann nur beim Menschen ankommen, wenn er oder sie als Person dazu ‚ja‘ sagt.“ [...] „Der Offenbarungsanruf Gottes [...] an den Mensch[en] hofft auf ein freies Ja zu diesem Ruf“. [...] „Diese bejahende Antwort auf das Selbstangebot Gottes heißt *Glaube*. (124)

Wenzel scheint die zuvor mit Glaube bezeichnete Wirklichkeit mit der geschöpflichen Freiheit, an die sich Gott in seiner Selbstmitteilung wendet, gleichzusetzen: „Die Subjektwirklichkeit ist in diesem Sinn der Offenbarung *vorgängig* [...]“. (124) Beispiele aus Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ sollen wohl diese Identifikation illustrieren. Rosenzweig deutet „die Szene, in der Gott nach Adam ruft [...]“: „Wo bist du?“ [...] als Geburtsstunde des Ich“ (128). Eine solche „Pragmatik des Eigennamens“ sei auch in der Namensänderung von „Abram“ zu „Abraham“ wie in dessen Anrede in der Erzählung von der Opferung Isaaks zu finden: „[Gott] sprach zu ihm: Abraham! Er antwortete: Hier bin ich“. Dies komme der frühen „Philosophie des Namens“ von Walter Benjamin nahe: „Der Name setzt und verleiht Wirklichkeit.“ (129)

<sup>29</sup> „Dei Verbum“ I, Art. 2. – Auch in einem späteren Zusammenhang greift Wenzel noch einmal auf das „klassisch-traditionelle Handbuch-gemäße Glaubensverständnis“ hinsichtlich der Unterscheidung zwischen *fides qua* und *fides quae* zurück, um seine These von der Vorgängigkeit des Glaubens vor der Offenbarung zu verdeutlichen (139).

Als Fazit dieser Hinweise auf Rosenzweig stellt Wenzel fest:

Wenn das von Gott gewollte und anerkannte Subjekt in seiner Unverfügbarkeit *Subjekt des Glaubens* ist, dann ist der Glaube als das freie personale und die gesamte Person investierende Ja des Menschen zu dem Grund, aus dem er hervorgeht, *vorgängig* zu allen Konkretisierungen, Ausformulierungen, Institutionalisierungen. Kurzum: Glaube ist vorgängig zu Religion und Kirche. (130)

Damit sei unbestritten, dass „in einem genealogischen Sinn eine Religionstradition“, die einen solchen Weg in den Glauben eröffnet, „faktisch und historisch dem eigenen Glaubensakt vorausgeht. Doch der vollzogene Glaubensakt ist in sich voraussetzungslos und in dem Sinn frei.“ (130)

Der letzte Satz stellt kein Problem dar. Er wiederholt im Grunde nur das zuvor über das freie Ja zu der Selbstmitteilung Gottes Gesagte. Was aber ist mit dem „Ja des Menschen zu dem Grund, aus dem er hervorgeht“, gemeint? Das Ja des Menschen zu dem Wort, in dem Gott den schon geschaffenen Menschen bei seinem Namen ruft? Dem entspräche philosophisch das oben näher erläuterte Verhältnis des Ich zu seinem aus der Anerkennung anderer hervorgehenden Selbstbewusstsein eines „*moi-même*“. Erst dank dieser (mit Fichte gesprochen) „Aufforderung“, sich als frei zu erkennen und dieser Freiheit entsprechend zu handeln, kann es in Freiheit Ja oder Nein zu dem sagen, was man ihm anmetet.

Die durch biblische Belege gestützte Argumentation Wenzels hätte dann aber einen entscheidenden Schwachpunkt. Davon, dass der Mensch von Gott dazu geschaffen ist, ihm auf sein Wort eine durch nichts bedingte freie Antwort zu geben, erfahren Menschen nur in den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam.<sup>30</sup> Erst im Glauben an die hier verkündigte Offenbarung können sie „auf den Namen hören“, den Gott ihnen als ein einmaliges Individuum mit einer nur von ihnen zu vollbringenden Aufgabe zugesprochen hat.

Als einen wichtigen Stützpunkt für seine Argumentation nutzt Wenzel Karl Rahners transzendentaltheologische Rede von der „transzendentalen Erfahrung“ (131–134, 139). Auch Wenzel sieht, „dass Rahners Begriff transzendentaler Erfahrung einigermaßen überbestimmt ist gegenüber einer bloß transzendentalphilosophischen Rede von einer jeden Erkenntnisakt begleitenden Grunddimension“<sup>31</sup>. Dennoch dient sie ihm als Beleg für die Vorrangstellung des „Glaubens“ vor (1) *Religion* als dem öffentlichen, verfassten und gesellschaftlich institutionalisierten Diskurs über die absolute Wirklichkeit (das Heilige, das Göttliche, Gott), in den hinein sich der Glaube artikulieren kann; (2) *Religiosität* als

<sup>30</sup> Ein schönes Beispiel dafür, dass der Koran in der Betonung der Freiheit des Menschen noch über die Bibel hinausgehen kann: In Sure 37,100–111, berichtet Abraham/Ibrahim seinem Sohn von einem Traumgesicht, demzufolge er ihn zum Opfer darbringen soll, und fragt ihn, was er darüber denke. Der Sohn antwortet: „Vater, tu, was du geheißt bist! Du wirst, wenn Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre“. Als dann beide gottergeben waren und er ihn mit der Stirn auf den Boden legte, riefen wir [Allah] ihm zu: ‚Abraham, du hast die Vision bestätigt. So vergelten wir denen, die das Gute tun.‘ Das ist die deutliche Prüfung!“ (Zitiert nach: Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von H. Zirker, Darmstadt, 3., überarbeitete Auflage 2010, 161.)

<sup>31</sup> Wenzel führt diese „Überbestimmung“ auf Rahners „Disposition dazu aus der Spiritualität der jesuitischen Tradition“ zurück. „Rahners Begriff transzendentaler Erfahrung stellt letztlich die Investierung eines Konzepts mystischer Erfahrung in einen philosophischen Erkenntnisbegriff dar.“ (133) Dieser Annahme ist entgegenzuhalten, dass der Sache nach der Begriff „transzendente Erfahrung“ dem der „transzendentalen Offenbarung“ (in ihrer Vorgängigkeit zur „kategorialen Erfahrung“) gleichkommt, die Rahner durch die Einführung des Begriffs „übernatürliches Existential“ gewinnt. Dessen Einführung – die am Beginn seiner transzendentalen „Theologie“ steht – hat aber ganz andere Gründe, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Ausführlich dazu H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg, 3., vollständig überarbeitete Auflage 2000, 239–246. – Zum Einfluss „mystischer Erfahrung“, der sich in Rahners frühen Schriften vor der Entwicklung seiner an Thomas und Heidegger anknüpfenden philosophischen Anthropologie nachweisen lässt, siehe K. Kreuzer, Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz, Regensburg 2002, 40–91.

der persönlichen Praxis der Artikulation und Reflexion auf das Leben-Wollen der ursprünglichen subjektiven Glaubenserfahrung – die sich aber auch außerhalb des Rahmens von Religion artikulieren kann (vgl. 139).

Glaube, bestimmt durch die transzendente Erfahrung, ist die Vergegenwärtigung der Wirklichkeit schlechthin in eins mit der Selbstvergewisserung des Subjekts [...]. Im Feld von Religion, Religiosität und Glaube ist der auf der Linie der *transzendentalen Erfahrung* im Sinn einer erfahrungsgemäß zugänglichen und un-thematischen Präsenz von Wirklichkeit schlechthin bestimmte Glaube als primäre Dimension anzusetzen. (139)

Bewegt sich Wenzels Konzept vom der Offenbarung vorgängigen Glauben „auf der Linie“ von Rahners „transzendentaler Erfahrung“? In einem gewissen Sinn ist diese Annahme berechtigt, wie sich zum Beispiel einer wichtigen Stelle in Rahners „Grundkurs des Glaubens“ entnehmen lässt. Der traditionellen fundamentaltheologischen Beweisführung entsprechend macht auch K. Rahner die Manifestation des Auferstandenen zum springenden Punkt der Verifikation wirklich ergangener letztgültiger Offenbarung – mit dem Unterschied allerdings, dass er in diesem Zusammenhang ein Argument aus der transzendentalen Verfasstheit des Menschen dort zu Hilfe nimmt, wo die Glaubwürdigkeit eines behaupteten Offenbarungsfaktums als nicht gegeben oder zumindest als fragwürdig erscheint.

Aus dem Selbstbehauptungstrieb des Menschen hatte Rahner zunächst eine ‚transzendente Auferstehungshoffnung‘ abzuleiten versucht.<sup>32</sup> Diese transzendente Zurüstung des Menschen dient Rahner dazu, die von sich her nicht überzeugenden Berichte der Apostel über Erscheinungen des Auferstandenen zu einem glaubwürdigen Zeugnis zu erheben:

Würde [...] nach dem profanen Modell der Zeugenaussage allein das Auferstehungszeugnis der Apostel beurteilt, müßte es als unglaubwürdig abgelehnt werden, selbst wenn man nicht erklären könnte, wie es bei der nicht zu bestreitenden Ehrlichkeit und Selbstlosigkeit der Zeugen zustande gekommen ist. Aber die Voraussetzung für die Anwendung dieses Modells auf unsere Frage trifft nicht zu. Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen. Denn weiter und andererseits (und das ist hier entscheidend) hören wir dieses Zeugnis der Apostel mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung, von der schon die Rede war [...].

Der Auferstandene selbst bezeugt sich

als lebendig in der gegläckten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr<sup>33</sup>.

Wenzels Übertragung des Begriffs „Glaube“ auf das – zur freien Antwort auf Gottes Wort geschaffene – „autonome Subjekt“ lässt sich als eine verständliche Reaktion auf unsere gegenwärtige Situation verstehen. Vielen zum Mitdenken entschlossenen Menschen ist seit fast einem halben Jahrhundert fragwürdig geworden, was die katholische Kirche als für den Glauben verpflichtend erklärt. Darüber hinaus werden die Christen generell durch die historisch-kritische Exegese der Schrift belehrt, dass wir, was Jesus selbst betrifft, über bloß wahrscheinliche Annahmen nicht hinauskommen.

Nachdenklich stimmt aber, wie sehr Wenzel den Begriff „Glaube“ ausweitet. Noch einmal (vgl. schon 17 f.) greift er auf John Henry Newmans „Apologia pro Vita Sua“ zurück. Er zitiert das geflügelte Wort von den beiden einzigen, von Newman anerkannten absoluten Instanzen: „ich selbst und mein Schöpfer“ und fügt hinzu:

Worum es religiös oder in Glaubensdingen geht, ist das Verhältnis zwischen dem menschlichen Herzen und der Stimme des Herrn. Diesem primären Verhältnis sind

<sup>32</sup> „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit [...] den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten [...].“ (K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 264.)

<sup>33</sup> Ebd. 270.

die Kirche und die ausdrücklich sich artikulierende Religionstradition unter- und zugeordnet. (138)

Das damit Gemeinte sei präzise von Van Morrison in dem Titel: „Inarticulate Speech Of the Heart“<sup>34</sup> zum Ausdruck gebracht (vgl. 139). Schon in der Einleitung hatte Wenzel von dem gesprochen, „was Glaube genannt wird oder Spiritualität“ (43).

In diesen Ausdrücken wird nicht nur deutlich, dass Wenzel Rahners transzendente Mitgift der Vernunft in eine anthropologische Ausstattung des Subjekts übersetzt. Vor allem wird klar, dass er den Begriff „Glaube“ so vielfältig variieren kann, dass sich in den jeweils gewählten Worten allenfalls noch ein schwacher Anklang an das erkennen lässt, was in der traditionellen (und auch heute noch geltenden) theologischen Begrifflichkeit mit „Glaube“ gemeint ist.

Europa ist [...] nicht „schwachgläubig“, nur weil die Sonntagsgottesdienste nicht mehr so gut besucht werden, denn darin ist nichts über das Glaubens- oder Spiritualitätsbedürfnis der europäischen Menschen ausgesagt. (140)

Bei der Frage, was dem am besten entspricht, was das Herz nicht auszudrücken oder was dem Glaubens- oder Spiritualitätsbedürfnis am ehesten zu genügen vermag, gibt Wenzel einige Orientierungshilfen: „Glaube auf der Suche nach Artikulation muss sich nicht notwendigerweise an eine Religion wenden.“ Sofern er sich an eine Religion wendet, sei es „legitim und vertretbar, für die Religion den Anspruch zu erheben, dass sie die weitest mögliche Ausartikulation der Glaubensdimension ist“. Daraus könne (müsse aber nicht zwingend)

die Konsequenz gezogen werden [...], dass Glaube auf der Suche nach Artikulation gut daran tut, sich der Religion zuzuwenden, weil sie ihm die weitest mögliche Ausschwingung der Artikulation seiner dichten Erfahrung vorschlägt. Es wäre die Aufgabe der *demonstratio christiana*, deutlich zu machen, inwieweit das christliche Credo [...] im Spektrum der Religion wiederum die weitest ausformulierte Artikulation einer ursprünglich möglichen Glaubenserfahrung ist. (140)

Hier wird das Verhältnis von einer den Menschen zu einer freien Antwort auffordern den geschichtlichen Offenbarung Gottes auf den Kopf gestellt. Es ist die Spiritualität des Menschen, der, mit einer Vielzahl von Sinnangeboten religiöser oder nicht-religiöser Art konfrontiert, sich für das Angebot entscheidet, in dem sein Herz am weitesten ausschlagen kann.<sup>35</sup>

### Glaubwürdige Offenbarung? Versuch eines Fazits

Der Untertitel von Wenzels Buch lautet: „Grundlegungen der Fundamentaltheologie“. In der Tat lassen sich hier zwei sehr verschiedene Ansätze zu einem rational verantworteten Glauben voneinander abheben. Der erste Teil des Buches ist auf den Beitrag Ricœurs zu dieser Thematik konzentriert. In den mit „Glaube und Religion“ überschriebenen Ausführungen versucht Wenzel, Grundzüge seines eigenen Konzepts darzustellen, das zuvor an einigen Stellen bereits angeklungen war.

(1) Die Darlegungen zu Ricœur machen deutlich, dass er innerhalb der verschiedenen hermeneutischen Ansätze wohl als einziger ein überzeugendes philosophisches Kriterium für die Erkenntnis von Offenbarung vorgelegt hat. Vor allem über eine Analyse des „poetischen Diskurses“ lässt sich so etwas wie ein „geometrischer Ort“ für wirklich ergangene Offenbarung ausmachen. Ein gelungenes poetisches Werk gibt sich dadurch zu erkennen, dass es dem gewöhnlichen Gebrauch der uns vertrauten Sprache völlig „gegen den Strich

<sup>34</sup> Wenzel übersetzt mit „unausdrückliche Rede des Herzens“ (139).

<sup>35</sup> Auf das letzte Kapitel („Subjekt und Kirche. Autonomiekulturen: Die Kirche vor den Herausforderungen einer globalisierten Moderne“) gehe ich hier nicht ein, weil es zwar Vorschläge zur Konkretisierung des zuvor Gesagten enthält, aber keine weiteren systematischen Aspekte dazu beiträgt.

geht“. Dadurch werden wir auf die Erfahrung einer Wirklichkeit gelenkt, die wir bisher nicht wahrgenommen hatten, ja, auf Grund der Verstellung von Sprache vielleicht nicht einmal wahrnehmen konnten. Wenn sich Gott in der Geschichte zu erkennen gibt, dann wird sein Wort all unserem geläufigen Reden über das, was der Fall sein kann, in die Quere kommen. In dieser Perspektive geht es nicht um ein Subjekt, das sich ausdrücken will. Die Worte, in denen ich mich gerade zum Ausdruck bringen will, werden vielmehr einfach beiseite geschoben durch das plötzlich begegnende Wort eines anderen, das reinigend und umstürzend in die mir bekannte Sprache einbricht.

(2) Wie lassen sich die knappen Ausführungen, in denen Wenzel das Verhältnis von „Glaube“, „Spiritualität“ oder „unausdrücklicher Rede des Herzens“ zu Gott umschreibt, methodologisch näher bestimmen? Schon die Rolle, die Rahners Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“ bei Wenzel spielt, spricht für eine gewisse Verwandtschaft zu dem Ansatz von Joseph Maréchal, der einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Rahner ausgeübt hat. Den verschiedenen Vertretern dieses Ansatzes ging es vor allem darum, über Maréchals Kantkritik eine bessere Fundierung der philosophischen Gotteslehre zu gewinnen. Rahner ging darüber hinaus, indem er in der 1941 erschienenen Schrift „Hörer des Wortes“ versuchte, den Grundgedanken auch für die Frage nach der Offenheit des Menschen auf Offenbarung fruchtbar zu machen.

Ausgangsbasis ist hier im Unterschied zu Ricœur das menschliche Subjekt im Modus des objektivierenden Vorstellens, das sich im Fragen und Behaupten vollzieht. Der wichtigste Schritt über Kant hinaus besteht in der Feststellung, dass in Aussagesätzen das Wort „ist“ keine bloße Verbindung („Kopula“) zwischen dem jeweiligen Subjekt des Satzes und den ihm zugesprochenen Prädikaten darstellt, sondern einen Vorgriff auf Sein überhaupt, schließlich auf das absolute Sein impliziert. Der besondere Charakter der Gegenstände, auf die sich das Fragen oder Behaupten bezieht, tritt dabei in den Hintergrund. Die Gegenstände kommen lediglich in zwei Funktionen in den Blick. Das Sein, das ihnen im Ist-Sagen zugeschrieben wird, weist letztlich auf das absolute Sein. Um der Dynamik des Vorgriffs auf das absolute Sein nicht im Wege zu stehen, müssen die Gegenstände zugleich aber ihren Anteil an Sein, ihre „Seinsmächtigkeit“ oder „Seinshabe“ negieren.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nachvollziehen, wie Rahner nach der Einführung des „übernatürlichen Existentials“ seine Theorie vom „anonymen Christen“ entwickeln konnte. Das systematische Fundament für diese Theorie tritt wohl erstmals in seinem Beitrag zu der 1943 erschienenen Enzyklika „Mystici corporis Christi“ in Erscheinung.<sup>36</sup> Rahner betont hier, dass die Heilskraft der Inkarnation des göttlichen Wortes die ganze Menschheit, den „ganzen Adam“ umgreift und damit das Wesen eines jeden Menschen „real-ontologisch“ bestimmt. Damit tritt aber der jeweilige „Gegenstand“, das Kategoriale, an dem der Mensch – religiös oder auch atheistisch – über sein Heil entscheidet, in den Hintergrund gegenüber dem schon mit Heilsgnade ausgestatteten „Apriori“. Mir scheint, dass Wenzels fundamentaltheologischer Ansatz dieser Theorie nahesteht.

Eine zentrale Frage der Fundamentaltheologie fällt allerdings aus dem Rahmen der beiden von Wenzel als „Grundlegungen der Fundamentaltheologie“ dargestellten Ansätze (wie schon aus der Transzendentaltheologie Rahners) völlig heraus. Von „Glauben“ im Vollsinn der in der Bibel zur Sprache kommenden Offenbarung kann man eigentlich erst dann sprechen, wenn ein bestimmtes Ereignis der Geschichte – unmittelbar oder durch lebendige Bezeugung vermittelt – mich so überzeugt hat, dass ich darauf mein Leben wage. Jahwe sagt zu Hosea: „Geh, nimm dir [...]“ (Hos 1,2). Der nächste Vers beginnt: „Und er ging und nahm [...]“. Jesus sagt zu den Fischern: „Kommt, mir nach [...]“. – „Und sogleich ließen sie ihre Netze liegen und folgten ihm.“ (Mk 1,17f.) Wenn das Wort Gottes in mein Leben einfällt, bleibt mir keine Zeit zur Reflexion. Ich muss ihm sofort Antwort geben. Die zentrale Frage lautet: Lassen sich rational begründete Möglichkeitsbedingungen für ein solches Verhältnis von Wort und Antwort aufweisen, oder bleibt dieses Glauben grundsätzlich einem von der Vernunft nicht aufhellbaren Dunkel überlassen?

Ein unbedingtes Ja auf ein in der Geschichte ergehendes Wort Gottes setzt voraus, dass dieses Wort glaubwürdig einen für immer gültigen Sinn des Lebens verheißt. Ein so be-

<sup>36</sup> K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: ZKTh 69 (1947) 129–188.

schriebenes Verhältnis zwischen Wort und Antwort wäre dann als rational verantwortbar zu betrachten, wenn sich die menschliche Vernunft ohne religiöse Vorgaben zumindest einen *Begriff* von unbedingtem Sinn machen könnte. Im Rahmen von Sprachphilosophie lässt sich dieser Begriff nicht bilden. Er kann aber, wie ich in meinen Arbeiten zu zeigen versucht habe, auf dem Wege transzendentaler Reflexion gewonnen werden.

Mit der ersten Frage verbunden ist ein zweites Problem, das in den Sachbereich der Hermeneutik fällt. Die historisch-kritische Rückfrage nach Geschehnissen der Geschichte kann dem traditionellen Verständnis der historischen Wissenschaft zufolge nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Ergebnissen führen. Der Begriff „wahrscheinlich“ gehört aber dem Sprachfeld von Untersuchungen an, in denen ein Forscher aus der vielfältigen Lebenswelt bestimmte Phänomene herausgreift und sich diese als methodisch zu analysierende Objekte entgegenstellt. Die Frage nach der Rationalität eines völligen Umbruchs meiner früheren Intentionen, die von bestimmten geschichtlichen Ereignissen ausgegangen sein soll, gehört nicht in diesen methodisch genau umschriebenen Forschungsbereich. Sie ist eher mit dem „poetischen Diskurs“ im Sinne Ricoeurs zu vergleichen. Der Dichter ist von einer neuen Erfahrung ergriffen, zu dessen Mitteilung er den bisherigen Gebrauch einer Alltagssprache durchbrechen muss.

Ein Beispiel zur Veranschaulichung: Das Wort „Zeugnis“ im Sprachgebrauch des Historikers oder der Rechtsfindung bedeutet soviel wie „Bericht“. Es ist dem Gesamt von Indizien zuzuordnen, deren Untersuchung zu einem mit hoher Wahrscheinlichkeit gerechten Urteil führen soll. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Grund dafür, dass ein bestimmtes Ereignis zu einem alles umgreifenden Wandel meiner Existenz geführt hat, kommt dem Wort „Zeugnis“ eine völlig andere Bedeutung zu. Es bezeichnet hier die persönliche Übermittlung des eine Umwälzung hervorrufenden Geschehens. Bei der Frage nach der Authentizität dieses Zeugnisses geht es nicht um eine mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit. Zur methodischen Behandlung dieser Frage müssen vielmehr Kriterien für die *Gültigkeit* eines Zeugnisses aufgestellt werden. Mit deren Hilfe kann dann danach gefragt werden, ob die vom Zeugnis hervorgerufene Überzeugung als rational nachvollziehbar oder als illusionär zu werten ist. Mir scheint, dass eine gründliche Untersuchung der hier nur eben angedeuteten Problematik einen neuen Blick auf das Selbstverständnis der historisch-kritischen Exegese zur Folge haben könnte.

## Summary

Under the title „Offenbarung—Text—Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie“ Wenzel describes paths to a philosophical understanding of revelation. His main part concentrates on the hermeneutics of Ricoeur. In a second part Wenzel outlines his own approach. This article focuses on the analogy worked out by Ricoeur between „poetical discourse“ and revelation: By breaking through the accustomed use and misuse of language, poetry makes room for a hitherto unknown experience of reality.—Wenzel himself takes up Karl Rahner’s concept of „transcendental experience“ and its priority over everything that we encounter in history. His description of this „apriori“ as „faith“ (*fides qua*), „spirituality,“ and „inarticulate speech of the heart“ leads to the conception of a subject that, out of a broad variety of religious and non-religious offers of a meaningful life, opts for what promises to provide him with the best possibilities to express himself.

# 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)**



## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

LOYD, G.E.R., *Analogical Investigations. Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press 2015. VI/139 S., ISBN 978-1-107-10784-7.

Die sechs Kapitel dieses Bandes sind Beiträge zu Tagungen und Zeitschriften. Im Mittelpunkt stehen zwei Formen des Denkens und der Erkenntnis; beide wurden von Aristoteles auf den Begriff gebracht. Die eine Form ist das am Ideal der Geometrie orientierte deduktive Denken. Seine Normen sind in den „Zweiten Analytiken“ (I 2) formuliert. Wir wissen etwas, wenn es bewiesen ist, das heißt, wenn gezeigt ist, dass es sich nicht anders verhalten kann. Ein Beweis (*apodeixis*) ist ein Syllogismus aus wahren Prämissen, und ein Syllogismus setzt univoke Begriffe voraus. Die andere Form ist die Analogie. Thema des neunten Buchs der „Metaphysik“ ist die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit. Man muss, so beschreibt Aristoteles seine Methode, „nicht für jedes eine Begriffsbestimmung suchen, sondern auch das Analoge in einem Blick vereinigen“ (1048a36 f.). Der Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit wird gezeigt durch den ihm entsprechenden Unterschied des Wachenden zum Schlafenden und des Sehenden zu dem, das die Augen verschließt. Bereits bei Platon findet sich eine Bewertung der beiden Formen. Die Analogie arbeitet mit Ähnlichkeiten und Bildern, und diese können in die Irre führen. „Images, *eikones*, come in for a lot of criticism, when they are contrasted with proofs, *apodeixeis*“ (49). Auch im alten China wird die Methode der Analogie gebraucht; auch hier wird über ihre Grenzen und Gefahren reflektiert, aber es gibt keine Entsprechung zum Streben der Griechen, eine Form des Denkens zu entwickeln, die gegen jeden Irrtum immun ist; der deduktive Beweis der Zweiten Analytiken findet sich erst, nachdem durch die Jesuiten Euklid bekannt geworden war.

Analogien, so Lloyds (= L.s) wertender Vergleich, können in die Irre führen, aber sie haben eine entscheidende Bedeutung für die Heuristik; „they are a crucial resource for expanding our understanding“ (109). Der Fortschritt der Wissenschaft (*science*) beruht auf der Univozität, aber auch diese ist nicht ohne Gefahren. Definitionen sind ein Ausgangspunkt für weitere Forschungen, und viele müssen entsprechend dem Fortschritt unseres Wissens revidiert werden. Die Revidierbarkeit unserer Begriffe ist Voraussetzung des gegenseitigen Verstehens. Die Gegenüberstellung der alten griechischen und der alten chinesischen Philosophie soll zeigen, dass die Analogie und der Gebrauch von Bildern unverzichtbar sind, und sie führt zu der Frage, welche Kriterien wir haben, um ein Weltbild zu beurteilen. Wie ist die Frage nach dem Wesen des Seienden zu beantworten? Die Bilder der Griechen verweisen auf das Beständige, Bleibende; die der Chinesen dagegen auf die unaufhörliche Veränderung. Wie ist gegenseitiges Verstehen über diesen Gegensatz hinweg möglich? Im Zentrum der Antwort stehen zwei Begriffe: (a) *multidimensionality of reality*. Die Wirklichkeit hat viele Dimensionen, und ein Weltbild kann jeweils eine andere Dimension in den Mittelpunkt stellen. Wir können einen Tisch als Gebrauchsgegenstand in unserer Alltagswelt und als ein Gebilde aus Atomen betrachten. Es gibt nicht eine einzige definitive Antwort auf die Frage nach dem, was ist; das bedeutet jedoch nicht, dass es keine vom Geist unabhängige Wirklichkeit gibt. (b) *semantic stretch*. L. verweist dafür auf Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit. Nach der Analogie muss die Bedeutung eines Begriffs durch Bilder gezeigt werden. Ein gegenseitiges Verstehen der Kulturen ist dadurch möglich, dass wir Begriffe „strecken“, das heißt unsere Bilder für den Gebrauch eines Begriffs durch die Bilder anderer Kulturen ergänzen. F. RICKEN SJ

EPIKTET, *Was ist wahre Freiheit?* Diatribe IV 1. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von *Samuel Vollenweider* [u. a.]. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 178 S., ISBN 978-3-16-152366-3.

Philosophische Lebensberatungen stehen heutzutage hoch im Kurs. Dabei erwarten viele Zeitgenossen von der Philosophie weniger Konzepte der Weltinterpretation als vielmehr

Rezepte zur Lebensbewältigung. Dass Philosophie vor allem der Psychagogie dienen soll, ist nicht nur ein modernes Desiderat, sondern war schon der Hauptimpetus der beiden großen hellenistischen Philosophenschulen Stoa und Kepos. Der kaiserzeitliche Stoiker Epiktet (= E.) gehört auf Grund seiner bis in die Gegenwart reichenden Wirkung ohne Zweifel zu den begnadeten Psychagogen.

In seiner Diatribe *Peri eleutherias* (IV 1) behandelt E. die für die richtige Lebensführung zentrale Frage der Freiheit. E. bestimmt Freiheit sowohl als *frei sein von* (im Sinne von Handlungsfreiheit) als auch *frei sein zu* (im Sinne von Freiheit der Lebensgestaltung). Da Irrtum und die Herrschaft der Affekte unfrei machen, sind Einsicht und Tugend Grundvoraussetzungen für Freiheit (§§ 2–5). Nach dieser Definition von Freiheit wendet sich E. jener Unfreiheit zu, die den Anschein der Freiheit erweckt (§§ 6–50). In einem Dialog mit einem Konsular unterscheidet E. zwischen äußerer und innerer Freiheit (§§ 6–10). Beispielsweise entpuppt sich ein auf seine freie Abstammung stolzer Kaisergünstling als unfrei aufgrund seiner Abhängigkeit von politischem Prestige und sozialen Beziehungen (§§ 11–23). Anhand von Tieren und Sklaven zeigt E. je ein Beispiel von wahrer und von falscher Freiheit: Während es Tiere in Gefangenschaft zu einem ungehinderten Leben entsprechend ihrer Natur ziehe, gehe der freigelassene Sklave bald wieder neue Bindungen ein (§§ 24–40). E. macht falsche Vorstellungen von dem, was als Übel gilt, für die Unfreiheit des Menschen verantwortlich (§§ 41–50) und setzt ihnen das Ideal der wahren Freiheit entgegen (§§ 51–84). Den wahren Freien zeichne Souveränität (§§ 54–59) aus, er habe keine falschen Präferenzen (§§ 60–61) und wisse zwischen den Gebieten der Unfreiheit (§§ 62–67) und der Freiheit (§§ 68–75) wohl zu unterscheiden. Frei sei der Mensch nur darin, was er selbst in der Hand habe (Handlungen, Motive, Vorstellungen), unfrei dagegen in den Dingen, die seiner Steuerung entzogen sind (z. B. Gesundheit, Besitz, Angehörige). Diese Einsicht illustriert E. am Beispiel des Körpers: Dieser soll wie ein Esel genutzt und bei Verlust nicht betrauert werden (§§ 76–80). Wenn der Mensch nun diese Einsicht beherzige, werde er auch frei von Angst und Begehren, die nur Folgen falscher Vorstellungen seien (§§ 85–88). Die wahre Freiheit besteht nach Epiktet schließlich in der Übereinstimmung mit (dem) Gott (§§ 89–110). Dazu müsse das Individuum den eigenen Willen dem göttlichen unterstellen (§§ 89–90). Auf der Lebensreise gehe der am sichersten, der (den) Gott als Begleiter habe (§§ 91–98). Diesem Begleiter schulde der Mensch Dank und Gehorsam – bestehe doch der menschliche Lebenssinn darin, dankbarer Zuschauer in der Festversammlung des Kosmos zu sein (§§ 99–110).

Im letzten Teil der Diatribe geht es E. um die Anwendung der Philosophie auf die Lebenssituation seiner Schüler (§§ 111–177). Deshalb hält er seine Hörer dazu an, täglich ihre Überzeugung auf den Prüfstand dieser Erkenntnisse zu stellen (§§ 111–113). Dazu empfiehlt der Freigelassene E. Diogenes als Vorbild, der, in die Sklaverei geraten, mit Hilfe der Philosophie seine innere Freiheit bewahren konnte und so zum Herrn seines Besitzers wurde (§§ 114–117). Wer nämlich um die rechte Lebensführung wisse, müsse auch der Herr sein. Allerdings gehöre zum Herrschen Gerechtigkeit, wie E. am Beispiel eines Schiffskapitäns zeigt, denn wer Unrecht tue, handle damit der menschlichen Natur zuwider (§§ 118–122). So hätten sich die Ankläger und Richter von Sokrates und Helvidius mit ihren ungerechten Urteilen nur selbst geschadet (§§ 123–127). Nach einem Resümee (§§ 128–131) kritisiert E. eine folgenlose philosophische Bildung, deren Lehrsätze in Bewährungssituationen nicht gelebt werden (§§ 132–143). Dabei klagt er auch den scheinheiligen Lebenswandel einiger seiner reichen Schüler an (§§ 144–150), denen er nochmals Sokrates und Diogenes als Vorbilder anempfiehlt (§§ 151–169). Er ermahnt, deren Vorbild folgend, auch Ungemach im Leben auf sich zu nehmen (§§ 170–171) und die durch die Philosophie errungene Freiheit nicht mit der Sklaverei der Vornehmen (§§ 171–173) einzutauschen, denn Güter machten unfrei (§§ 174–175). Am Ende seiner Diatribe fordert E. seine Hörer dazu auf, sich einem Philosophen als Seelenführer anzuvertrauen.

*Thomas Schmeller* (= S.) hat seiner Übersetzung eine Einführung vorangestellt, in der er über Leben, Lehre, Überlieferungslage und den Aufbau der Schrift informiert. Wie bei Sokrates geht alles, was von E. überliefert ist, auf die Aufzeichnung anderer zurück. In der *quaestio Epicteta* wird in der älteren Forschung die Ansicht vertreten, dass Arrian, ein Schüler Epiktets und Hauptüberlieferungsträger, auf stenographisches Material zurückgegriffen habe. Dem widerspricht Th. Wirth mit der These, dass Arrian, von Xenophon

beeinflusst, sich wie dieser als Schüler des großen Meisters stilisiert habe. S. wendet sich gegen beide Positionen und geht davon aus, dass Arrian auf Erinnerungen zurückgreife, die er redaktionell überarbeitet habe.

Auf diese Einführung folgt eine philologisch fundierte und in einem gut lesbaren Deutsch verfasste Übersetzung. Die Bilingue ermöglicht es dem gräzistisch Interessierten, das Original (parallel zur Übersetzung) zu lesen. Ein (von *Manuel Baumbach* erstellter) Anmerkungsapparat gibt reichhaltig Auskunft zu philosophisch-philologisch-historischen Einzelfragen zum Text. Der dritte Teil bietet zu weiterführenden Themen Essays von Autoren aus den Disziplinen der Klassischen Philologie, Philosophie und Theologie.

In ihrem Beitrag zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von E.s Freiheitsdiatribe liest *Eva Ebel* (= Eb.) diese Schrift als eines der wenigen Zeugnisse, die uns übermitteln, wie Sklaven über ihre eigene Unfreiheit gedacht haben. Für E., der Sklave von Geburt an durch seine Mutter war und dessen Namensbedeutung „der Dazuerworbene“ möglicherweise auf einen Namenswechsel bei Verkauf schließen lässt, ist Freiheit das zentrale Thema – eine Freiheit, die für ihn nicht von den Zufällen des Schicksals abhängt. Eb. hält die E. als Folge von Misshandlungen nachgesagte Lahmheit für einen Topos und macht ferner darauf aufmerksam, dass E. bei/trotz Betonung der Gleichwertigkeit aller Menschen nie Grundsatzkritik an der Sklaverei geübt habe.

Der ausgewiesene Stoa-Kenner *Maximilian Forschner* (= F.) untersucht E.s Freiheitsverständnis im Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre. Epiktet knüpft mit seinem Verständnis von Wollen als nicht bloß faktischen, sondern vernunftgeleiteten Streben an einen sokratisch-platonischen Gedanken („Gorgias“ 468b-e) an, wie F. zu Recht konstatiert. Vernünftig ist ein Streben nur dann, wenn es sich nach dem ausrichtet, was in der Hand des strebenden Subjekts liegt. In unserer Hand liegen nur unsere Entscheidungen (*ta probairetika*). Der Begriff der *prohairesis*, der schon in der alten und mittleren Stoa eine eminente Rolle spielt, bekomme bei E. zentrale Bedeutung (vgl. 106). E. verstehe darunter die grundlegende Wahl einer Lebensweise, die den jeweiligen Einzelentscheidungen vorangeht. F. vermutet zwei Gründe, die dieses *prohairesis*-Konzept für Epiktet attraktiv gemacht haben könnten: Zum einen macht sie den Handelnden zur (selbst gewählten) Ursache seiner Handlung. Zum anderen gibt sie der Umwelt ein Kriterium zur Persönlichkeitsbeurteilung des Agenten an die Hand. Allerdings gehe E. nicht tiefer auf die Freiheits-Vorherbestimmungsdebatte ein: Die für die im neuzeitlichen Diskurs entscheidende Frage, ob dieselbe Person unter denselben (inneren wie äußeren) Umständen anders handeln könnte, stelle E. nicht. Auch sei E.s Freiheitskonzept weit entfernt von modernen Vorstellungen eines autonomen Subjekts. Zu Recht stellt daher F. fest: „Sein Begriff der uneingeschränkten Freiheit des Menschen ist nur sinnvoll in Verbindung mit einem uneingeschränkten Vertrauen in die Vernunft der göttlichen Weltverwaltung“ (114). So kann E., wie moderne Adepten vielleicht versuchen könnten, nicht als Vorläufer eines libertinären Selbstverwirklichungsmodells in Anspruch genommen werden, sondern seine Relevanz liegt gerade darin, dass er einen normativ-ethischen Freiheitsbegriff postuliert, der zur Befreiung von den Affekten durch Änderung der Überzeugungen aufruft. F. präsentiert überzeugend einen eklektischen E., dessen Eigenleistung in der Verbindung von Stoa mit platonisch-sokratischem, aristotelischem und sogar epikureischem Gedankengut liegt.

Mit *Samuel Vollenweider* (= V.) kommt schließlich ein Theologe zu Wort, der das Verhältnis von E. zum Neuen Testament näher beleuchtet. Die Kompatibilität mit christlichem Gedankengut bezeuge die Rezeption schon durch die Mönchsväter; so werde unter dem Namen des Anachoreten Neilos von Ankyra eine adaptierte Fassung des Encheridion überliefert, die bis auf christliche Eingriffe – Tilgung polytheistischer Stellen und Ersetzung von Philosophen-Zitaten durch Schriftstellen – den Text auf weite Strecken bewahre. In der neutestamentlichen Forschung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jhdts. kam es dann zu einer Kontroverse um das Verhältnis von E. und den Schriften des Neuen Testaments. Das vor allem von Theodor Zahn vertretene Abhängigkeitsmodell geht davon aus, „dass sich bestimmte Züge in Epiktets Philosophie christlichem Einfluss verdanken, sei es im Modus der Übernahme, sei es im Modus der Antireaktion“ (125). Demgegenüber erhebt Adolf Bonhöffer als Begründer des komparatistischen Modells den Vorwurf konstruierter Gemeinsamkeiten und arbeitet umso schärfer die Kontraste einer grundsätzlichen Verschiedenheit von Epiktet und dem neutestamentlichen Kanon heraus, die

aber Schnittmengen nicht ausschließt. V. selbst will E. und Paulus ins Gespräch bringen und dabei – anders als seine genannten Vorgänger – auf Systemvergleiche verzichten und sich stattdessen mit den anbietenden Perspektiven begnügen. Bekanntes wie paulinische Denkfiguren können und sollen dabei eine Verzerrung erfahren, sodass Vertrautes durch den Verfremdungseffekt von einer neuen Warte aus wahrgenommen wird. Dazu verortet V. E.s Diatribe IV 1 in den zeitgenössischen Diskurs über die Freiheit, an dem auch Vertreter des frühen Christentums auf dem bunten Markt der Weltanschauungen teilnahmen. In diesem eleutherischen Diskurs weise E. dem Philosophen die Rolle eines Exegeten des göttlichen Gesetzes zu, der erkenne, was in seiner Macht liege und sich nicht um Unabänderliches kümmere. Sein Mitdiskursteilnehmer Paulus teile die Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Bereich, sehe aber – im Unterschied zu E. – die Freiheit im Eigenen zu begründen als Sackgasse. Die Diskursteilnehmer benutzten nicht nur gleiche Begriffe mit unterschiedlicher Konnotation, sondern griffen auch auf ein gemeinsames Repertoire an Metaphern zurück. So finde das Gleichnis von der sicheren Reisesgesellschaft aus der neustamentlichen Weg-Topik sein Pendant. In der Frage nach E.s säkularer Einordnung folgt V. dem *common sense* der Forschung, nach dem E. einerseits mit seiner Identifizierung des göttlichen Prinzips mit dem menschlichen Denkvermögen tief verwurzelt im stoischen Pantheismus ist, andererseits theistische Vorstellungen wie kein anderer Stoiker zeigt. V. vertritt überdies die These, dass E.s persönliche Devotion zu Zeus einen biographischen Grund habe, da Zeus Eleutherios oder Iuppiter Liber bei den Römern als Schutzgott in der Sklavenreligion eine wichtige Rolle spielte. Doch V. beschränkt sich nicht nur auf das religionsgeschichtlich-exegetische Metier, sondern als auch an Spiritualität interessierter Theologe versucht er, E.s mögliche Aktualität in einer säkularisierten Gesellschaft auszuloten. Für V. lässt sich E. als einer der Väter der kognitiven Therapie in Anspruch nehmen, da er mit seiner Psychagogie auf die Kraft des Denkens vertraut. Zudem könnte E.s kosmostheistische Religiosität, die nicht auf ein individuelles Weiterleben nach dem Tod setzt, bei säkularen Zeitgenossen auf Interesse stoßen.

Der Schwerpunkt der ausgewählten Beiträge liegt im Bereich der neustamentlichen Wissenschaft; Philosophiehistoriker mögen eine gewisse Einseitigkeit darin sehen und dies bedauern. Jedoch kommt der vom Mohr Siebeck Verlag herausgegebenen Reihe SAPERE (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionem pertinentia*) das Verdienst zu, mit Epiktets Diatribe IV 1 einen interessanten und wirkmächtigen Vertreter der Stoa kompetent zugänglich gemacht zu haben.

J.-M. PINJUH

DIE PHILOSOPHIE DES 18. JAHRHUNDERTS: Band 5; erster und zweiter Halbband: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa; völlig neu bearbeitete Ausgabe [= Neuer Ueberweg], herausgegeben von *Helmut Holzhey* und *Vilem Mudroch*. Basel: Schwabe 2014. XXVII; XVIII/1677 S., ISBN 978-3-7965-2631-2.

Die Fertigstellung der verschiedenen Bände des „Neuen Ueberweg“ schreitet zügig voran. Der in zwei Halbbände aufgeteilte fünfte Band behandelt die Philosophie des 18. Jhdts. in Mittel- (wie schon im Bd. über das 17. Jhd. als Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation und Schweiz bezeichnet), Nord- und Osteuropa. Die hier gebotene umfassendste Philosophiegeschichte besticht nach wie vor durch ihre Ausführlichkeit und Sorgfalt. Bei den wichtigeren Autoren werden die Werke aufgeführt und ihr Inhalt skizziert; außerdem stellt eine thematisch ausgerichtete Doxographie die Lehre des betreffenden Denkers systematisch dar. Ferner wird die wichtigste Sekundärliteratur aufgeführt. Weiterhin werden die verschiedenen denkerischen und weltanschaulichen Tendenzen und Strömungen dargestellt, die zur damaligen Zeit herrschten. Dabei wird der Begriff der Philosophie, wie es der damaligen Zeit entspricht, sehr weit gefasst, sodass er all das umfasst, was wir heute als Geistes- oder Humanwissenschaften bezeichnen würden, und auch noch in den Bereich der Naturwissenschaften hineinreicht, deren Vertreter sich damals auch philosophische Gedanken zu machen pflegten.

Dennoch kann man sich fragen, ob man beispielsweise Goethe wirklich unter die Philosophen rechnen kann oder ob das nur geschehen ist, damit nicht der Eindruck erweckt wird, Schiller (der sich sicher mehr mit philosophischen Fragen beschäftigt hat als Goethe) werde einseitig bevorzugt. Oder um ein ganz andersartiges Beispiel zu nehmen: Handelt es

sich bei den Autoren, die für eine Besserstellung der Frau kämpfen (1228–1234), wirklich um philosophische Überlegungen oder nicht doch um rein politische Stellungnahmen? Denn es scheint sich hier doch weitgehend um die Forderung zu handeln, dass Frauen eine angemessene Bildung erhalten sollen, wofür dann natürlich allgemeine anthropologische Begründungen angeführt werden.

Nicht ganz einfach war für die Herausgeber die Beantwortung der Frage, inwieweit die philosophische Auseinandersetzung mit Kants kritischer Philosophie, die bereits im letzten Jahrzehnt des 18. Jhdts. voll im Gang war, noch als Teil dieses Jhdts. behandelt werden sollte. Hierher gehört auch die Frage nach der Darlegung des beginnenden Deutschen Idealismus. Bei den großen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel hat man sich mit einem Überblicksartikel beholfen. Wenn man dies schon macht – hätte man dann nicht auch das Leben (und die Werke) der drei Idealisten angeben sollen? Man kann darüber streiten, ob es nicht besser gewesen wäre, ihre gesamte Darstellung auf den Band des 19. Jhdts. zu verschieben. Nach dem Überblicksartikel über den Idealismus werden in detaillierterer Weise auch Schlegel, Novalis und Hölderlin behandelt. Auch hier stellt sich (mit Ausnahme von Novalis, der schon 1801 starb) die Frage, ob und inwieweit sie nicht eher in den Kontext des beginnenden 19. Jhdts. gehören. Aber dies ist zugegebenermaßen eine Ermessensfrage, auf die es keine klare Antwort geben dürfte. Aber vielleicht hätte man Christoph Gottfried Bardili, der eine ganze Reihe von Werken publiziert und nur bis 1808 gelebt hat, also im Wesentlichen ins 18. Jhd. gehört, einen eigenen kleinen Artikel widmen sollen.

Der erste Halbbd. behandelt die Zeit in Mitteleuropa bis vor Kant. Dabei erstreckt sich der Bogen in Deutschland nach einigen grundlegenden Darlegungen über die akademische Situation der damaligen Zeit von der Schule des Thomasius über Wolff und die auf ihn folgende Zeit bis zur Zeit unmittelbar vor Kant. Nach der „Aufklärungsphilosophie“ (vgl. unten), zu der u. a. Reimarus, Lessing und Mendelssohn gerechnet werden, folgt ein Kap. über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Anschließend folgt das Kap. „Vom Pietismus zum Pantheismusstreit“ (s. u.). Die weiteren Kap. des ersten Halbbds. sind der Rechts- und Staatstheorie sowie den Human- und Naturwissenschaften gewidmet.

Der zweite Halbbd. beginnt mit Ploucquet, Lambert und Tetens, deren Bemühungen um die Reform der Logik und der Metaphysik eine Zwischenstellung zwischen der Tradition von Leibniz und Wolff einerseits und der kritischen Philosophie Kants andererseits einnehmen. Anschließend folgt die Darlegung der Philosophie Kants. Es ist bei alledem natürlich unvermeidlich, dass ein Werk wie das vorliegende im Fall eines Philosophen wie Immanuel Kant nicht alle Aspekte anführen kann, zu denen es kontroverse Interpretationen gibt. Es wird der Inhalt der wichtigeren Schriften der vorkritischen Periode referiert. Bei den kritischen Schriften erhält die „Kritik der Urteilskraft“ die ausführlichste Inhaltsangabe. Warum bei der „Metaphysik der Sitten“ deren beide Teile jeweils eine Hauptüberschrift erhalten, wird dem Rez. nicht ersichtlich. Die „Anthropologie“ wird zwar bei der Schilderung des Lebens von Kant im selben Satz wie der „Streit der Fakultäten“ erwähnt, dann aber bei der Inhaltsangabe der wichtigen Werke ebenso wie die Logik weggelassen, wofür keine Begründung gegeben wird. Hat man die „Anthropologie“ übergangen, weil Kant in diesem Werk trotz seiner Wende zur kritischen Philosophie in vielen Punkten traditionell, d. h. vorkritisch geblieben ist?

Sodann werden die ersten Reaktionen auf Kants Philosophie geschildert. Allerdings wurden einige wichtige Philosophen, die sich kritisch mit Kant auseinandergesetzt haben, bereits im 6. Kap. des 1. Halbbds. unter der Überschrift „Vom Pietismus bis zum Pantheismusstreit“ abgehandelt. Hierher gehören u. a. Hamann, Herder und Jacobi. Darum fährt der 2. Halbbd. nach Kant mit dem „Kantianismus“ fort, um erst dann die „Gegner Kants“ darzustellen. Die wohl bekanntesten Autoren, die Kants Philosophie aufgegriffen haben und deren Gedanken auf den Deutschen Idealismus vorweisen, werden sodann unter dem Titel „Kantianische Systemansätze“ behandelt, nämlich Reinhold, Maimon und Beck. Es folgen dann noch – ähnlich wie im 1. Halbbd. – eine Reihe von Denkern aus dem Bereich des Rechts, der Ökonomie, der Kunsttheorie und der literarischen und philosophischen Geschichtsschreibung. Dazwischen erfolgt die bereits oben erwähnte Erörterung von Schlegel, Novalis und Hölderlin.

Anschließend folgt die Philosophie in der Schweiz und den nord- und osteuropäischen Ländern, zu denen auch Russland gerechnet wird. Dabei merkt man, dass man für die Dar-

stellung der Philosophie des 18. Jhdts. in Deutschland bereits auf eine gewisse Tradition philosophischer Geschichtsschreibung zurückgreifen kann, während dies allem Anschein nach bei einigen anderen europäischen Ländern schwieriger ist, was gelegentlich auch ausdrücklich erwähnt wird. Bei nichtdeutschen Ländern wird oft auch die scholastische Tradition erwähnt. In Deutschland scheint diese Tradition eine weniger wichtige Rolle gespielt zu haben, denn hier wird sie nur in einem kurzen Kap. dargestellt.

Insgesamt handelt es sich um eine äußerst wichtige Epoche der Philosophiegeschichte, für die vor allem die Bezeichnung „Aufklärung“ steht, die auch in dem vorliegenden Band eine bedeutende Rolle spielt. Erfreulicherweise wird in der Einleitung des 4. Kap.s, 239–242, eigens erklärt, was unter dem Begriff „Aufklärung“ zur damaligen Zeit näherhin verstanden wurde.

Ein weiterer Begriff, der immer wieder für bestimmte Denker verwendet wird, lautet „Eklektiker“. Das ist natürlich insofern praktisch, als damit gesagt wird, dass man den betreffenden Philosophen nicht einer bestimmten Schulrichtung zuordnen kann, sondern dass er gleichsam zwischen den Schulen steht. Andererseits ist diese Bezeichnung aber insofern problematisch, als sie einen leicht abwertenden Beigeschmack besitzt. Dass jemand ein „Eklektiker“ ist, scheint ihn als einen Philosophen zweiter Klasse zu charakterisieren – als einen Denker, der nicht dazu in der Lage war, ein eigenes durchgängiges System zu entwerfen. Aber handelt es sich bei dieser Bezeichnung nicht in Wahrheit um eine nachträgliche Qualifizierung durch „Systematiker“, die das Dogma aufgestellt haben, nur eine Philosophie, die ihrem Verständnis von System entspräche, könne von Bedeutung sein? Zumindest wird dieser Eindruck erweckt, da sich, wenn ich recht sehe, an keiner Stelle eine allgemeine genauere Definition eines „Eklektikers“ finden lässt. Lediglich auf S. 1435 wird erläutert, was Brucker unter Eklektik versteht. Ferner ist zu bedenken, dass die „Aufklärer“ sich normalerweise selbst dieses Etikett zugelegt haben, während sich bei der Bezeichnung eines Philosophen als „Eklektiker“ die Vermutung aufdrängt, dass es sich nicht um eine Selbst-, sondern um eine Fremdbezeichnung handelt. Aber ist jeder, der die Auffassung vertritt, dass sich nicht nur bei einem einzigen Lieblingsphilosophen Wahres findet, sondern dass in bestimmten Punkten andere eher die Wahrheit getroffen haben, jemand, der einfach aus verschiedenen Positionen das herauspickt, was ihm zusagt, wie es der Begriff „Eklektiker“ suggeriert?

Insgesamt handelt es sich bei diesem Werk ohne Zweifel um eine herausragende Leistung, für die den Herausgebern und dem Schwabe-Verlag aller Dank gebührt. Der „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ erweist sich auch in diesem Doppelbd. als ein Standardwerk, an dem keine ernsthafte Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte mehr vorbeigehen kann.

Noch einige konkrete Punkte:

S. 72 Mitte: Hier ist von Franeker die Rede, einer Stadt, deren Kenntnis man wohl nicht allgemein voraussetzen kann. Der Hinweis „(Holland)“ oder „(Niederlande)“ wäre für den Leser hilfreich gewesen.

S. 1501: Was soll die eigenartige Behauptung: „war doch Thorild zu sehr Metaphysiker, um als ein echter Aufklärer gelten zu können“? Der Aufklärung einen derart antimetaphysischen Charakter zuzuschreiben, hieße, dass Wolff und seine Schule keine Aufklärer und Kant kein Metaphysiker war. Diese These sollte doch heutzutage als überholt gelten. Ähnlich problematisch ist die Formulierung auf S. 1503: „Doch gelten seine Vorbehalte nur der Metaphysik, nicht dem spekulativen Denken überhaupt. Denn er will Gott und die Unsterblichkeit retten.“ Seit wann ist die philosophische „Rettung“ Gottes und der Unsterblichkeit keine Metaphysik mehr?

§ 66 f.: Hätte man nicht besser den skandinavischen Titeln bei den wichtigeren Werken eine Übersetzung beigelegt?

§ 72: Warum sind bei den Russen die Namen nur teilweise in kyrillischer Schrift angegeben?

S. 1630: Es mag durchaus zutreffen, dass Lomonossow einen Deismus in dem Sinn vertreten hat, wie dieser Terminus normalerweise verstanden wird. Den angeführten Darlegungen lässt sich allerdings nicht entnehmen, dass Lomonossow Gottes Tun nur auf die anfängliche Erschaffung der Welt reduziert hat.

Einige Druckfehler:

S. 7 muss es in der ersten Textzeile des Abschnitts 2. „machte“ lauten (... Halle und Jena machte es leichter ...).

2. Halbbd. XV: Richtig: „des“ bei: ... Ende des Jahrhunderts

S. 1324, letzte Zeile: Zwischen „der“ und „Riß“ fehlt ein Leerschritt.

H. SCHÖNDORF SJ

KANG, JI YOUNG, *Die allgemeine Glückseligkeit. Zur systematischen Stellung und Funktionen der Glückseligkeit bei Kant* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 184). Berlin: de Gruyter 2015. X/190 S., ISBN 978-3-11-042716-5.

In dieser von Günter Zöllner betreuten Münchener Dissertation geht es um fünf Problemkreise, die mit Kants Begriff der Glückseligkeit gegeben sind. Themen von Teil I „Kants Konzeption der Glückseligkeit in der kritischen Werkperiode“ sind die Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Glückseligkeit und Kants Konzeption der Glückseligkeit in der vorkritischen Periode, in der die Grundlinien der weiteren Entwicklung vorgezeichnet sind: Die Form der Moral ist auch die Form der Glückseligkeit; sie ist Prinzip für die Einheit des Willens und die Identität des Akteurs. – Die pragmatischen Imperative (Teil II) schreiben den Subjekten Handlungen vor, die zu ihrem Wohlergehen beitragen. Aber kann „das Streben nach Glückseligkeit für Kant überhaupt ein Gegenstand der praktischen Philosophie oder apriorischer Methoden sein“ (47)? Pragmatische Imperative sind Imperative der Klugheit; sie sind von technischen und moralischen Imperativen zu unterscheiden. Ein pragmatischer Imperativ stellt zwei Aufgaben. Es geht nicht nur darum, den Zweck durch passende Mittel zu verwirklichen, sondern auch darum, „die eigene formale Vorstellung der Glückseligkeit durch konkrete Ziele inhaltlich zu bestimmen“ (68). Gehören Vorschriften zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit zur praktischen (GMS) oder zur theoretischen (KU) Philosophie? – Alle materialen praktischen Prinzipien, so behauptet Lehrsatz II der KpV, „gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit“. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist also das Prinzip des nichtmoralischen Handelns (Teil III). Kann aber dann das nichtmoralische Handeln noch zugerechnet werden? Wie steht es dann mit der Willensfreiheit? Die Antwort findet sich in der Religionsschrift: Die freien Handlungen beruhen „auf der freien Aufnahme von Triebfedern in die Handlungsmaxime, die für das Handeln den Ausschlag gibt“ (97). Ist Kants handlungspsychologische Auffassung des nichtmoralischen Handelns hedonistisch? Sie ist es insofern, als der Lust bei empirisch-praktischen Überlegungen eine wichtige Rolle zukommt, denn sie fungiert bei Kant als die „gemeinsame Währung“ (102), anhand derer wir die Handlungsalternativen bewerten können. Die vorübergehende punktuelle Lust ist „von der eigenen Glückseligkeit als dem das ganze Dasein des Subjekts umfassenden, notwendigen Zweck zu unterscheiden“; die Glückseligkeit ist „als eine Totalität zu bezeichnen“ (105). Das vernünftige Begehren der augenblicklichen Lust geht „notwendig auf die extensive und intensive Totalisierung dieser Empfindung in der Vorstellung der Glückseligkeit. Denn ohne diese Vorstellung antizipierte der erstrebte Moment der Lust bereits die eintretende Unlust“ (106 f.). – Teil IV „Glückseligkeit im System der Tugendpflichten“ geht aus von dem immer wieder erhobenen Formalismusvorwurf. Gegen ihn lässt sich zunächst auf die Selbstzweckformel der GMS verweisen. Ein Akteur hat „letztlich aufgrund der Fähigkeit, moralisch zu handeln, den absoluten Wert beziehungsweise den Status des Selbstzwecks“ (117). Im Mittelpunkt dieses Teils stehen Kants Überlegungen zur fremden Glückseligkeit als eines obligatorischen Zwecks. Wenn eine autonome Bestimmung des Willens denkbar sein soll, muss es obligatorische Zwecke geben; dann darf die Rolle der praktischen Vernunft sich nicht auf Zweck-Mittel-Erwägungen beschränken. Die Fähigkeit eines jeden Akteurs, sich Zwecke zu setzen, ist Zweck der praktischen Vernunft. Die beiden obersten Tugendpflichten sind eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. „Die Pflicht, die eigene (moralische) Vollkommenheit zu befördern, besagt nichts anderes, als die eigene Fähigkeit zur Selbstbestimmung zu entwickeln. Bei der Pflicht zur Förderung der Glückseligkeit anderer geht es darum, zur Entwicklung der Zwecksetzungsfähigkeit anderer beizutragen“ (130). Fremde Glückseligkeit zu fördern bedeutet „wechselseitige Einschränkung [...] in der Aufnahme von fremder Glückseligkeit in die eigenen Zwecke“ (133). Die Tugendlehre

fordert, „unsere auf Neigung beruhenden subjektiven Zwecke, die sich letztlich an der eigenen Glückseligkeit orientieren, zu den Zwecken zu machen, die die moralisch bedingte *allgemeine Glückseligkeit* ausmachen“ (140).

Damit haben die Überlegungen zu dem Thema geführt, das dem Buch den Titel gegeben hat und das Gegenstand von Teil V „Einheit von Moralität und Glückseligkeit“ ist. Die leitende Frage ist: Inwieweit können „die Moralität und die Glückseligkeit zu einer apriori geltenden synthetischen Einheit, die ihrerseits die Unreduzierbarkeit einer Komponente auf die andere demonstriert, verknüpft werden“ (145)? Kant nennt diese Einheit „das höchste Gut“. Hintergrund ist die Stelle KrV A 809 f./B 837 f.: Das „System der Sittlichkeit“ ist „mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden“. In der „moralischen Welt“ würde „die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst Ursache der allgemeinen Glückseligkeit“ sein, das heißt die „vernünftigen Wesen“ würden selbst, „unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein“. Kants Auffassung vom höchsten Gut wird unter drei miteinander verknüpften Gesichtspunkten erörtert: als die „unbedingte Totalität des Gegenstands der reinen praktischen Vernunft“ (145); als der Endzweck, welchen das Sittengesetz der Menschheit vorschreibt; als Gegenstand der Hoffnung. Kant fragt nach den notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit des höchsten Guts. Die grundsätzliche Antwort, die dann in KpV, KU und RGV in unterschiedlichen Zusammenhängen wiederholt wird, findet sich in der zitierten Stelle der KrV: Die notwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit „darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die zugleich nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird“. Die Diskussion in der Literatur kreist vor allem um die Frage, „ob und wie die Pflicht, das höchste Gut zu befördern, für uns als verbindlich erachtet werden kann“ (160). Die Verbindlichkeit setzt voraus, dass das höchste Gut realisierbar ist. Aber wie ist das möglich? Diese Frage wird „in der Literatur folgendermaßen umformuliert: Wo (d. h. in der jetzigen Welt, in der wir leben, oder in einer zukünftigen Welt) kann das höchste Gut in seiner vollständigen Gestalt verwirklicht werden?“ (160) Die Antwort lautet: Es geht um das Bemühen in dieser Welt; motivieren zu diesem Bemühen kann aber nur der Glaube an eine zukünftige, jenseitige Welt. Das höchste Gut in dieser unserer tatsächlichen Welt zu befördern bedeutet, die „allgemeine Glückseligkeit, d. h. das gemeinschaftliche Wohlergehen der gesamten menschlichen Gattung“, zu verwirklichen. Für diese Aufgabe reicht das menschliche Streben allein jedoch nicht aus, „weil dazu ein moralischer Welturheber, der die notwendige Verbindung von Sittlichkeit mit Glückseligkeit gewährleisten kann, benötigt wird“ (171).

F. RICKEN SJ

DER FRANKFURTER HEGEL IN SEINEM KONTEXT: Hegel-Tagung in Bad Homburg vor der Höhe im November 2013. Herausgegeben von *Thomas Hanke* und *Thomas M. Schmidt* (Geist und Geschichte; Band 3 / Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Band 27). Frankfurt am Main: Klostermann 2015. 301 S., ISBN 978-3-465-03916-7.

Wer (evangelische) Theologie und Philosophie studiert hat und nicht in den Pfarrdienst treten will, muss sich um eine Arbeitsstelle bemühen, die seinen Neigungen entspricht. Nicht selten kommen Verlegenheitslösungen zum Zuge, heute ebenso wie vor zweihundert Jahren. Im ausgehenden 18. Jhd. wurde man Hauslehrer und machte sich um die Erziehung von Kindern aus gutem Hause verdient. Diesem Muster folgen, mehr oder weniger ausführlich, auch die Biographien Schellings, Hölderlins und Hegels. Letzterer ging 1793 mit dem in Tübingen abgeschlossenen Studium als Hauslehrer nach Bern und wechselte zum Beginn des Jahres 1797 nach Frankfurt am Main, um in den Dienst der Familie Gogel zu treten. In ihrem Aufsatz „Philosoph in Bürgerstadt: Biographische Einführung zu Hegels Frankfurter Aufenthalt sowie Einleitung zu den Themen des Bandes“ (11–29), der den zu besprechenden Sammelband eröffnet, beschreiben die Herausgeber *Thomas Hanke* und *Thomas M. Schmidt* gut nachvollziehbar die Beweggründe Hegels und die wirksame Hilfe seines Freundes Hölderlin (11–13). Auf dessen Vermittlung hin darf Hegel aus der Schweiz in die Bürgerstadt Frankfurt am Main übersiedeln und wird dort Teil eines philosophisch interessierten Kreises von Männern, die, unter dem Ein-



fluss vor allem der Gedanken Kants und Fichtes, miteinander einen regen Austausch pflegen. Neben Hölderlin und Hegel handelt es sich um Isaak von Sinclair, der im Dienst des hessischen Landgrafen in Homburg vor der Höhe steht, sowie um Jakob Zwilling, der in derselben Residenzstadt wohnt (15 f.). Weitere Persönlichkeiten der Frankfurter Öffentlichkeit spielen ebenfalls eine Rolle, und diese geistige Atmosphäre bildet jene Konstellation, in welcher der junge Hegel, zu jener Zeit noch völlig unbekannt, beginnt, seine philosophische Position zu entwickeln. Bis zum Ende des Jahres 1800 bleibt er in der Stellung des Hauslehrers, bevor ihm eine Erbschaft ermöglicht, als Privatdozent und auf Einladung seines anderen bedeutenden Studienfreundes Schelling an die Universität von Jena zu gehen (18).

Im November 2013 haben sich Forscher in Kooperation mit der Internationalen Hegel-Vereinigung zu einem Symposium in Bad Homburg vor der Höhe getroffen, um den „Frankfurter Hegel in seinem Kontext“ zum Gegenstand ihres Austauschs zu machen. Die dort gehaltenen Vorträge liegen jetzt in einer Gestalt, in die Ergebnisse der jeweils anschließenden Diskussionen eingeflossen sind, dem lesenden Publikum vor (Vorwort, 7).

Während seiner Frankfurter Zeit hat Hegel, wenn er nicht gerade die Zöglinge der Familie Gogel unterrichtet oder gesellige Stunden mit anderen verbracht hat, philosophisch-theologische Texte verfasst – aber welche? Wie ein Krimi lesen sich die Ausführungen von *Walter Jaeschke* über „Hegels Frankfurter Schriften: Zum jüngst erschienenen Band 2 der Gesammelten Werke Hegels“ (31–50). – Um Enttäuschungen vorzubeugen, sei gleich angemerkt, dass nicht alle Beiträge des Sammelbandes auf demselben Niveau von Spannung und Humor geschrieben sind. – Jaeschke jedenfalls erinnert an die verdienstvolle, von Herman Nohl 1907 vorgenommene Edition der theologischen Jugendschriften Hegels, die „einen damals fast unbekanntem ‚Hegel‘ präsentiert“ hätten, mit der Abhandlung „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ als dem zentralen Text für die Frankfurter Epoche (32). Dieses Werk fällt allerdings, zusammen mit weiteren Texten aus Nohls Ausgabe, unter das Verdikt, niemals von Hegel geschrieben worden zu sein, zumal schon der Titel – „Geist des Christentums“ – eine Erfindung des Herausgebers ist, während der (angebliche) Autor selbst nie von einem Geist des Christentums gesprochen habe (33). Gegenüber der Edition von 1907, einem „Musterbeispiel herausgeberischer Kreativität“, hat die 2014 nach jahrzehntelanger Arbeit abgeschlossene kritische Werkausgabe einen „editorischen Exorzismus“ vollzogen (33), den Jaeschke überzeugend verteidigt. Nicht eine Abhandlung, sondern eine Sammlung von Textfragmenten liegt seitdem vor, und die Forschung hat es seitdem, so Thomas Hanke, „mit einer ‚neuen Unübersichtlichkeit‘ zu tun, die durch die Neu-Edition in vorbildhafter Übersichtlichkeit präsentiert wird“ (98). Bisherige Gepflogenheiten der Datierung haben sich, wie Jaeschke darlegt, als haltlos erwiesen (37), und als neue Methode stellt er die Orientierung an den Wasserzeichen vor, die sich in den zur Niederschrift verwendeten Papieren befinden. Mit Hilfe von zusätzlichen Überlegungen sei es daher möglich, wenigstens einige Datierungsfragen zu beantworten (40). Insgesamt belege der neu herausgekommene zweite Band der Gesammelten Werke ein breites Spektrum der von Hegel bearbeiteten Themen und, damit verbunden, ein beachtliches Erkenntnisinteresse des jungen Mannes, der sich in Frankfurt sein Brot verdient und danach hungert, seinen geistigen Horizont zu weiten (43–49).

Der umfangreiche Beitrag von *Violetta Waibel*, „die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist: Hölderlin und das Homburger Systemphilosophieren“ (51–96), und die von *Thomas Hanke* unter dem Titel „Im Bunde der Dritte von vieren und Schelling außen vor: Hegels Konsequenzen aus seinem Wechsel nach Frankfurt“ formulierten Thesen (97–125) folgen der etablierten Methode der philosophischen Konstellationsforschung. Dabei befindet sich Hanke in der wenig komfortablen Lage, sich auf seine – mit Recht von der Universität Münster ausgezeichnete, inzwischen als Monographie erschienene – Dissertation über „Bewusste Religion: Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel“ (Regensburg, 2012) beziehen zu müssen, die der damals als allgemein geltend anerkannten Datierung hegelscher Texte gefolgt ist und jetzt, infolge der Neu-Edition der Frankfurter (und Berner) Texte, in anderem Licht erscheint. Durchaus zunft- und selbstkritisch bedenkt er den Stellenwert der Konstellationsforschung unter neuen Bedingungen und unterstreicht den insgesamt hypothetischen Charakter der Forschungsbeiträge (99 f.). Im weiteren Verlauf wirbt Hanke für die

beiden Thesen, dass, erstens, Hegel in Frankfurt gemeinsam mit Hölderlin und Sinclair gegen Zwilling steht, sich jedoch von den Argumenten Zwillings herausfordern lässt und dadurch seine eigene Position umgestaltet, und dass, zweitens, Schelling für die philosophische Entwicklung Hegels in dieser Phase keine Rolle spielt (100 f.). Eine der für alle Beteiligten zentralen Fragen sei, den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu denken, worauf Schelling in Jena anders antwortet als die Denker in Frankfurt und Homburg (115–121). Hegels weitere Entwicklung sieht Hanke in der Ausarbeitung des Liebesbegriffs schon zu Frankfurter Zeiten angedeutet, wobei die Auseinandersetzung mit Hölderlin als bestimmend gelten müsse (121).

*Laura Anna Macor* thematisiert in ihrem Aufsatz „Hölderlin und Hegel über die Bestimmung des Menschen um 1800: Transformation und Kritik eines Schlüsselbegriffs der Aufklärung“ (127–160), wie das geistige Klima der Aufklärungszeit die Überlegung der beiden Freunde prägt und sie zu unterschiedlichen Weisen des Umgangs mit dem Begriff führt: Während Hegel die Frage radikalisiert, ob eine einheitliche Bestimmung des Menschen, angesichts der vielfältigen Aspekte, gegeben werden kann oder nicht, interessiert sich Hölderlin zunehmend dafür, das spezielle Individuum zu bestimmen (153 f.).

In „Schöne Seelen: Schiller – Jacobi – Hegel“ (161–192) verfolgt *Gunmar Hindrichs* nicht nur die Absicht, die hinter der Rede von einer schönen Seele steht, nämlich die im Reflexionsverhältnis praktischer Subjektivität sichtbar werdenden Aporien – „die Anwendung von Regeln auf die konkreten Fälle, die Beziehung der Grundnorm auf das Netz von Motivationen und die institutionelle Bestimmung selbstbestimmten Handelns“ (164) – ins Auge zu fassen und zu überwinden (164 f.). Neben den im Titel genannten Namen kommen vielmehr auch Marcuse und Derrida mit ihren Lösungen der Problematik ins Spiel, bevor Hindrichs den Ertrag seiner vergleichenden Untersuchung bündelt (185) und aufzeigt, wie das mit der Konzeption der schönen Seele verbundene Anliegen scheitert und immer wieder neu erstet (188). Gefragt werden darf allerdings, warum Hindrichs wie manche der folgenden Autoren nicht auf die neu edierten Frankfurter Texte der Gesammelten Werke, sondern auf überholte Ausgaben zurückgreift. Nach dem oben Dargelegten schiene die Orientierung an den gesicherten Texten mehr als geboten.

*Maria del Rosario Acosta López* beschreibt in „Another kind of Community. Hegel on Law, Love and Life in the Frankfurt fragments“ (193–212), wie Hegel die frühchristliche, von der Liebe getragene Gemeinschaft als Alternative zu einem positiv-legalistischen Modell von Gesellschaft ins Spiel bringt (194). Die Autorin weist nach, warum die Liebe zur besseren Alternative führt, die dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und Freiheit gerechter wird (bes. 200 f.). Inwiefern sich die Rolle der *Romanitas* für Hegel im Lauf der Jahre wandelt, beschreibt *Valerio Rocco Lozano* mit seinem Beitrag „Rome, Greece and the French Revolution in the young Hegel“ (213–234). Im Gegensatz zu früheren Phasen verliert Rom für Hegel zu seiner Frankfurter Zeit die positive Konnotation von Sittlichkeit und wird zum Sinnbild eines kaiserlichen Despotismus, in dessen Rahmen das Christentum entstehen kann (230).

Wie manch andere Stadt, so hatte Frankfurt bis 1796 ein Judenghetto. In der späteren Judengasse lebten auch in den Folgejahren viele Juden dicht gedrängt auf engem Raum. Inwiefern hat diese Tatsache einen Einfluss auf Hegels Denken über das Judentum gehabt? Dieser Frage geht *Micha Brumlik* mit „Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden“ (235–249) nach. Er unterscheidet drei Phasen: Während Hegel zur Berner und Frankfurter Zeit das jüdische Volk deswegen als sklavisch betrachtet, weil es nach einem ihm von außen durch göttliche Autorität aufgezwungenen Gesetz lebe (239), spiegle die Herr-Knecht-Thematik der „Phänomenologie des Geistes“, wenn sie emanzipatorisch das jüdisch-theistische Welt- und Gottesverhältnis bedeutet, die Überzeugung, dass Gott um seiner Selbstanerkennung willen auf das Volk Israel angewiesen ist, das seinerseits durch den Gottesdienst zu einer echten Selbstständigkeit gelangt (242). In den späten Vorlesungen deute Hegel schließlich das Judentum als eine „Religion der Erhabenheit“, in der die Unterwerfung unter Gott die Bedingung von Subjektivität und Freiheit ist (245) – eine anfänglich antijudaistische Haltung, so Brumlik, weicht einer positiveren Beurteilung des Judentums.

*Jörg Dierken* untersucht „Hegel und Schleiermacher: Affinitäten und Abgrenzungen“ (251–267), wobei es ihm gelingt, plausibel zu machen, welche Bedeutung die Frankfurter Zeit für jene späteren Jahrzehnte hat, in denen Hegel und Schleiermacher zwar Kollegen

an der Universität, vor allem aber Konkurrenten sind. Im Wesentlichen dringe der junge Hegel zur „Liebe“ als Gefühl vor, das – nicht in negativen Abgrenzungen wie Verstand oder Vernunft – die „Differenzen von Selbst und Anderem unterläuft“ (257). Zeitweilig für das Streben nach Vereinigung also von Bedeutung, verabschiede sich Hegel jedoch bald wieder vom Gefühl zu Gunsten der Reflexion (259 f.), die auch den Ort anzeigt, an dem der religiöse Glaube seinen Platz finden soll.

Wie Dierken, so greift auch der den Sammelband abschließende Beitrag von *Georg Sans*, „Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Und wie viel Religion ist dafür nötig? Über Hegel und Schelling um 1800“ (269–298), über die Frankfurter Zeit Hegels hinaus. Im Mittelpunkt der Interpretation steht das sogenannte Systemfragment, in der kritischen Edition jetzt mit „Über Religion“ betitelt, das den Übergang von Frankfurt nach Jena und den systematischen Ursprung der hegelschen Philosophie des Absoluten markiert. Von Bedeutung sind unter dieser Rücksicht die Begriffe von Leben, Liebe und Geist (281). Sans führt aus, wie Hegel von hier aus – gerade unter Einbeziehung zentraler Lehrsätze der christlichen Religion – zu einem Begriff des wahren Unendlichen voranschreitet, der es ihm, anders als Schelling zur gleichen Zeit, erlaubt, eine Einheit von Identität und Differenz zu denken (293). Aus diesem Befund der einschlägigen Texte folgert der Autor, dass Hegel, erstens, zur systematisch-philosophischen Klärung seines Standpunkts durch Überlegungen zur Theorie der Religion motiviert war, und dass er, zweitens, in der Darlegung seiner spekulativen Philosophie immer wieder auf das zurückgreift, „was die Religion als das Absolute anerkennt“ (295). Letzteres sei, so Sans, für die Philosophie als Wissenschaft insgesamt charakteristisch: dass sie der Hilfe der Religion bedürfe, damit „ihr Verständnis des Absoluten nicht unter das in der Religion bereits erreicht Niveau sinkt“ (296).

Der lesenswerte Sammelband blickt auf den jungen Hegel während der letzten Jahre seines dritten Lebensjahrzehnts, wie er unter günstigen Bedingungen – materielle Sicherheit und vorzüglicher geistiger Austausch – sein Philosophieren auf den Weg bringt. Dass mit den hier veröffentlichten Untersuchungen noch längst nicht alle Erkenntnisinteressen des Frankfurter Hauslehrers abgedeckt sind, daran erinnert der Beitrag Jaeschkes (bes. 44–48). Dies gestattet auch in Zukunft Symposien, die sich der weiteren Erforschung jener philosophiehistorisch so bedeutsamen Zeit widmen.

J. STOFFERS SJ

DRILO, KAZIMIR/HUTTER, AXEL (HGG.), *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System* (Collegium Metaphysicum; 10). Tübingen: Mohr Siebeck 2015. VI/261 S., ISBN 978–3–16–153757–8.

Im ersten Paragraphen der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ nennt Hegel als Merkmal der Spekulation, dass der Geist „durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht“. Dem für Hegels System grundlegenden Verhältnis zwischen spekulativen Gedanken und gegebenen Vorstellungen ist der Tagungsband gewidmet. Hervorzuheben ist das durchgängig hohe Niveau der Texte, die den angezeigten Problembereich aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Da die Anordnung der Beiträge keiner sich dem Rez. erschließenden Ordnung unterliegt, wird im Folgenden von ihr abgewichen. – Streng genommen handelt es sich bei der Vorstellung zunächst um ein Thema der Philosophie des subjektiven Geistes, genauer der hegelschen Psychologie. Während die kantische Transzendentalphilosophie durch die Dichotomie von Sinnlichkeit und Verstand oder Anschauung und Begriff geprägt ist, schiebt Hegel zwischen die sinnliche Anschauung und das begriffliche Denken die Vorstellung ein. Hegels psychologische Theorie der Vorstellung ist das Thema des Beitrags von *Rainer Schäfer* (29–51). Er zeichnet die Entwicklung von der Anschauung über die Vorstellung hin zum Gedanken nach und zeigt, wie durch die Bildung und den Gebrauch sprachlicher Zeichen der allen Arten des Realismus anhaftende „Mythos des Gegebenen“ Schritt für Schritt überwunden wird. – *Christian Martin* (53–83) bringt Hegels Theorie des spekulativen Begriffs mit dem Problem der semantischen Bestimmtheit in Zusammenhang. Während Wittgenstein, wie Kripke ihn liest, es für unmöglich halte, dass ein Sprecher die Bedingungen des korrekten Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke angeben könne, sei mit dem spekulativen Begriff bei Hegel „eine alternativlose, schlechthin einfache Vollzugsform gemeint, welche nicht für sich, sondern nur in Gestalt einer vernünftigen Praxis real auftreten kann, von der her sich

jedoch die Notwendigkeit und nicht-kontingente Einheit eben der Praxis, in Gestalt derer sie real implementiert ist, begreifen lässt“ (61). Gemäß Hegels Verständnis des konkreten Allgemeinen können einzelne Dinge unter eine Gattung subsumiert werden, die sie auf eine mehr oder weniger gelungene Weise realisieren. Was nun die Verwendung sprachlicher Ausdrücke anbelangt, so geraten wir immer wieder in Aporien und Widersprüche, die sich nur dadurch lösen lassen, dass wir einen Begriff um gewisse Bestimmungen erweitern. Da die Korrektur keineswegs beliebig ist, sondern auf der Grundlage des bisherigen Gebrauchs zu erfolgen hat, spricht Martin von „semantischem Sollen“ (75). – *Franz Knappik* (85–118) erörtert die Frage, wie Vorstellungen ihre repräsentationale Leistung erbringen. Er verweist auf das Denken, welches schon in der Anschauung tätig sei, insofern durch sie die Identifikation von Einzelnem in einem allgemeinen raumzeitlichen Bezugssystem geschieht. Die Erinnerung subsumiert eine gegenwärtige Anschauung unter das allgemeine Bild von etwas, das uns bereits früher begegnete. Dank der reproduktiven Einbildungskraft gelingt es uns, ein erinnertes Merkmal an verschiedenen Gegenständen wiederzuentdecken. Auf diesem Vermögen fußt die Repräsentation durch Symbole und sprachliche Zeichen.

In der Philosophie des absoluten Geistes greift Hegel die Trias von Anschauung, Vorstellung und Begriff wieder auf und bedient sich ihrer zur Gegenüberstellung von Kunst, geoffenbarter Religion und Philosophie als derjenigen Weisen, in denen wir das Absolute erkennen. *Markus Gabriel* (7–27) interpretiert die drei letzten Kapitel der „Enzyklopädie“ als eine Art metaphilosophischer Abhandlung. In ihnen gehe es weder um die griechische Kunst noch um das Christentum, sondern Hegel kritisiere solche Philosophien, die das Ganze entweder als Gegenstand unmittelbar anschauen oder aber als Erscheinung eines Weltgeistes vorstellen wollen, statt es in einer „selbstbezüglichen Theorie der Totalität“ (20) zu erfassen. – *Christoph Halbig* (157–178) beschäftigt sich mit der scheinbaren Unstimmigkeit, dass Hegel die Vorstellung einerseits (im Psychologie-Kapitel der „Enzyklopädie“) als konstitutives Moment des Prozesses des Erkennens ausgibt und sie andererseits (etwa in der Religionsphilosophie) als defizitäre epistemische Einstellung kennzeichnet. Wie Halbig darlegt, sind für Hegel alle unsere Vorstellungen durch Gedanken begrifflich strukturiert. Was der Religion – genau wie dem alltäglichen Bewusstsein – fehle, sei das bewusste Nachdenken über die Bestimmungen ihres Gegenstands, das heißt Reflexivität. Wenn es bei Hegel von der Philosophie heißt, sie ersetze Vorstellungen durch Begriffe, handle es sich dabei „keineswegs um Entdeckungen der Philosophie, [...] sondern um eben die im *common sense*-Standpunkt der Vorstellung immer schon enthaltenen Gedanken, die nun freilich erstmals als solche expliziert werden können“ (174). – *Gunmar Hindrichs* (119–155) befasst sich mit dem Wandel unserer Begriffe und dem gleichbleibenden kategorialen Rahmen. Die hegelsche Dialektik verstehe „den Begriffswandel als Kategorienrahmen“ (122). Kategorien artikulieren die gemeinsame begriffliche Struktur von Denken und Wirklichkeit. Hatte Kant bei seiner transzendentalen Deduktion noch das Gegebensein von Informationen sowie die logische Form des Urteils vorausgesetzt, will Hegel die reinen Formen des Denkens so gewinnen, dass sich der Unterschied zwischen Denken und Welt erst ergibt. Da der Versuch scheitere, am Anfang der „Wissenschaft der Logik“ das reine, veritative Sein darzustellen, „macht sich innerhalb der Eigenbestimmung des Denkens zu logischen Formen ein Unterschied geltend zwischen Denken und dem, was es in den Blick zu nehmen versucht“ (144). Diese Linie fortschreibend, deutet Hindrichs die Vorstellung des Absoluten in Kunst und Religion als scheiternde Darstellungen des Gesamtzusammenhangs von Denken und Welt. – *Anton Friedrich Koch* (179–192) versteht Hegels Metaphysik als „Topologie“ (179), genauer gesagt, als „Evolutionstheorie“ (181) des logischen Raumes, das heißt alles dessen, was der Fall sein oder gedacht werden kann. Insofern die Denkbestimmungen der hegelschen Logik keine Prädikate raum-zeitlicher Einzeldinge bilden sollen, handle es sich um „Ur-Sachverhalte“ (188 f.). Im Verlauf der „Logik“ entwickelt Hegel den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, Propositionen und Tatsachen. Zu einem wirklichen Gegenstand wird das, was der Fall ist, in der Realphilosophie. Die Vollendung der absoluten Idee im absoluten Geist stehe für die „beunruhigende“ (191) Ansicht, dass das reine Denken in der griechischen Kunst, im protestantischen Christentum und in der spekulativen Philosophie auf unüberholbare Weise geschichtlich geworden sei.

*Axel Hutter* (193–208) erinnert an Hegels Diktum „Das Wahre ist das Ganze“ samt der darauf folgenden Erläuterung, das Absolute sei nur durch seine Entwicklung das, was es in

Wahrheit ist. Demnach ist es dem hegelschen Ganzen eigen, ein Ende und eine Geschichte zu haben. Nur wer beides berücksichtigt, versteht – wie bei einer Erzählung – den Sinn des Ganzen. Vor diesem Hintergrund interpretiert Hutter Hegels Forderung, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt aufzufassen. „Der genuin geschichtliche Sinn oder die genuin sinnvolle Geschichte grenzt das Sein des Subjekts so radikal und unzweideutig vom Sein der Substanz ab, dass die traditionelle Logik der Substanzontologie nicht länger angemessen ist, um das Wesen der Wirklichkeit und der Wahrheit zu artikulieren.“ (199) Das Subjekt der Geschichte nennt Hegel ganz allgemein ‚Geist‘. Kunst, Religion und Philosophie werden so zu „endlichen Gestalten einer unendlichen Deutung des endlichen Seins“ (202 f.). – *Kazimir Drilo* (209–229) widmet sich dem Verhältnis zwischen der innertrinitarischen Bewegung Gottes und seiner Offenbarung im endlichen Subjekt, wodurch sich dieses von der religiösen Vorstellung zum philosophischen Denken erhebe. Der Erhebung stelle sich der Verstand entgegen, wenn er an der (vermeintlichen) Widersprüchlichkeit von Vorstellungen wie der Erbsünde oder der Gegenwart Gottes im Abendmahl festhält. – In seiner Religionsphilosophie greift Hegel die Grundlehren des Christentums auf, darunter die Selbstoffenbarung Gottes, die Trinität, die Erschaffung der Welt und den Sündenfall, die Menschwerdung des Sohnes und das Wirken des Heiligen Geistes. *Jan Rohls* (231–256) vergleicht den Abschnitt über die geoffenbarte Religion in der „Enzyklopädie“ mit den späten religionsphilosophischen Vorlesungen. Die beiden Darstellungen unterscheiden sich zum einen hinsichtlich der systematischen Stellung der Christologie, zum anderen durch ihren jeweiligen Abschluss. Während in der „Enzyklopädie“ auf die Religion die Philosophie folgt, die ihrerseits in dem Zitat über den sich selbst denkenden Geist aus der „Metaphysik“ des Aristoteles gipfelt, enden die Vorlesungen über die Philosophie der Religion mit der Frage nach der Verwirklichung des Glaubens in der sittlichen Welt. Da Staat und Geschichte keineswegs dem absoluten, sondern dem objektiven Geist angehören, sieht Rohls Hegels System insgesamt in eine Schiefelage geraten, die sich dadurch beheben lasse, dass bereits auf der Ebene der Logik die Überlegenheit der Kategorie der „Intersubjektivität“ gegenüber jener der „Subjektivität“ gezeigt werde (255). Dieser auf Vittorio Hösle zurückgehende Vorschlag lädt freilich zu der Erwiderung ein, dass die Intersubjektivität in Hegels Begriffen des Selbstbewusstseins und des Geistes durchaus mitgedacht ist. Die Auffassung, in Hegels Logik fehle das Moment der Intersubjektivität, kommt womöglich gerade dann zustande, wenn spekulativer Begriff und Vorstellung nicht genau genug unterschieden werden – ein Umstand, dem abzuhelpen der vorliegende Band hervorragende Dienste leistet. G. SANS SJ

DE LA TOUR, MARINE, *Gabe im Anfang*. Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 32). Stuttgart: Kohlhammer 2016. 356 S., ISBN 978-3-17-031123-7.

In seinem hilfreichen Vorwort schreibt der Betreuer der Münchener Dissertation, Josef Schmidt SJ, die Schrift wende sich „einem der kreativsten, wenn auch noch viel zu wenig bekannten christlichen Philosophen unserer Zeit“ zu (5). Eine Einführung ist, um das gleich zu sagen, auch diese Arbeit nicht (solche werden in der Einleitung vorgestellt); aber der Leser, der sich durch die Subtilitäten hindurchgearbeitet hat, wird am Ende klarer sehen. Tatsächlich hält Ulrich (= U.) sich zu „nachmetaphysischen“ Zeiten verirrt in der Metaphysik auf; und dies obendrein in christlicher Perspektive, so sehr hier die „Dogmatik“ nicht „als offenbart, sondern als offenbarend“ begegnet (283<sup>2</sup>), also als Erkenntnisvoraussetzung, nicht zur Begründung. Darüber hinaus bewegt er sich in deren Mittelalter-Gestalt. Ein nicht bloß randständiges Beispiel: Der Leser trifft durchgängig auf die Rede von den aufeinander wirkenden Vermögen Verstand und Wille, anstatt dass (Aristoteles schreibt: Sokrates) der Mensch denkt und will. Man hat sich einzufügen. – Die Studie ist (mit der Einleitung als erstem) in fünf Abschnitte gegliedert.

1. Einleitung (19–30): 1.1 Kontext im Umriss: Vorstellung U.s und seiner Werke sowie der Arbeiten über ihn in Europa und den USA. Vor allem Stefan Oster habe U.s „Gesprächsfähigkeit“ erwiesen, sodass die Autorin (= dIT.) ihre Interpretation als „komplementären Dienst“ (25) unternimmt: in immanenter Hermeneutik des frühen Hauptwerks *Homo Abyssus* (= HA), „im Verfolgen eines Gesprächs, vor allem mit Hegel (= He.),

Heidegger (= Hei.), Siewerth (= Sie.) und Schelling (= Sch.)“ (26). Dabei stützt sie sich nicht nur auf Schriftliches, sondern hat die Möglichkeit wahrgenommen, U. selbst aufzusuchen, zu authentischer Klärung von Verständnis-Schwierigkeiten. Ähnlich komplementär wie ihr Buch versteht sich diese Rezension. Sie kann unmöglich allen Verästelungen und Distinktionen der Vor- und Rückblicke, der Fragen an andere und sich selbst nachgehen, zu denen das Bemühen um eine angemessene Rekonstruktion eines so komplizierten wie eigenwilligen Denkens nötig, getragen von der Hoffnung, sich gleichwohl nicht einer schlechten Versimpelung schuldig zu machen.

2. „Denken und Sein. Erste Erörterung in der Frage nach dem ‚philosophischen Anfang‘“ (31–58). – Dazu ist He.s spekulative Bestimmung dieses Anfangs darzustellen: die Dialektik von Sein und Nichts in der Logik, zu einer bedenklichen Doppelung: spekulativ das reine Sein [als Was-Sein!], real als Werden. U. ringt um die „Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Anfang. Von Hei. übernimmt er, „dass Sein und Nichts sich füreinander selbst verwenden“ (40). Doch anders als in dessen Sinn wie in He.s Widerspruchs-Dialektik, vielmehr auf der Basis einer Formulierung des Aquinaten (= Th.), die das Ganze trägt: das esse/Sein sei (statt in „Pseudoexistenz“) zu denken als „completum et simplex, sed non subsistens“ (43 – was subsistiert, ist das Seiende). Die Vernunft gehört zum Sein; aber dies ist nicht abstrakt, als hypostasierte Idealität, die Vernunft ist beim Seienden, in dem als subsistierendem das Sein in seiner Überwesenhaftigkeit als non subsistens (nicht-seiend = nicht[s]) ist. Deutlicher wird diese Seinsweise im dritten Seinsmoment zu Realität und Idealität: Bonität (49) = Güte. Auch hier also Doppelung: spekulativ in der Sein-Nichts-Einheit, real im Seienden. Doch gegenüber beiden Gesprächspartnern entscheidet seinsgehorsame Freiheit sich zur Anerkennung einer personalen Gegenwart im Seienden: der des Absoluten. Das Sein in seiner Nicht[s]igkeit gibt sich und wird empfangen als Liebe.

3. „Sein als reine Vermittlung“ (59–149). Dem Denken gibt es sich weder gegenständlich noch in totaler Reflexion, sondern in der Ermächtigung seiner zum Denken: – in (Hei.) „ontologischer Differenz“. Das führt zur Diskussion von Hei.s Urteil über He. und die abendländische Metaphysik als „onto-theologisch“. „In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik“ (67). Das Denken habe die Wesensherkunft dieser Struktur zu bedenken (75). U. spricht statt von Seinsvergessenheit von „veressentialisiertem Seinsdenken“ (76). In der „griechischen Situation“ des Denkens gilt die Idee als wahrhaft seiend. Aus solch ewigem Neben- und Gegeneinander von Form und Materie hilft erst die Botschaft der *creatio ex nihilo*. Wenn indes auch die Offenbarung vergegenständlicht wird, verliert sich die Möglichkeit, Sein als Akt in Analogie zu denken. dIT. befasst sich einlässlich mit U.s Untersuchungen zu Duns Scotus und Suárez in seiner Dissertation. Jener geht „von der Idealität, also von der Ausdrücklichkeit der *essentia* als *possibile* im (göttlichen) Intellekt aus“, dieser „von der Realität als [einer] ‚immer schon an sich fertigen‘ gesetzten Einheit von Essenz und Existenz“ (102). Bei beiden stößt er auf das „Apriori des ‚immer schon fertig‘“ (ebd.), essentialistisch, was „die neuzeitliche Philosophie erbt“ (105). Stattdessen stünde an, „das Verstehen des Seins des Seienden und die Deduktion des Seins aus Gott zusammen“ zu denken „und in gewisser Weise als dasselbe“ (109). Dann steht das Sein nicht zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit („in der Schwebe“ 115). „Das Sein ist Gott ‚oder‘ endliches Seiendes“ (ebd.). „Wesentlich“, dass U. „niemals das Sein selbst mit Gott oder dem Absoluten identifiziert“. „Auf seine Subsistenz als Sein hin befragt, ist es Gott selbst [...] Das *ipsum esse* ist nicht Gott; und es ist nichts anderes als Gott: weil es ‚Nichts‘, *non subsistens* ist“ (117). Zugleich: Alle Seinserfahrung, die das Sein nur irgendwie für sich nimmt und nicht dem verströmenden Hervorgang aus Gott gemäß [...], kann das Sein niemals in seiner Nichtsubsistenz verstehen und muss es somit substanziiieren“ [mit Hinweis auf Hei.] (121). – dIT schiebt einen Exkurs zu Sie. ein. Er denke das Sein „als letzte absolute Identität“ (142); die grundlegende Differenz sei bei ihm nicht personal, sondern die zwischen Akt und Subsistenz (143). Der Teil schließt mit einigen Seiten zur Neutralisierung des Bonum bei Hei. (U.: Indifferenzierung des Seinssinnes“ [146]).

4. „Die Seinsteilhabe. Transzendente Auslegung der Subsistenz“ (151–282). – 4.1 „Die Verendlichungsbewegung des Seins als Auslegung der Seinsteilhabe.“ U.s personalisierende Rede vom Sein ist „gegen den Wortlaut“ (155) „niemals als realer innerweltlich er Vorgang zu betrachten“ (zu gnostischem Missverständnis). Der Logos, wenn auftauchend,

ist Person, nicht das Sein. Und das Sein, wenn wirklich, nicht bloß im Geist, subsistiert nicht. Als solches ist es Aktualität und Perfektion – und zugleich Aufgabe im Doppelsinn: Einmal ist es aufzugeben in das Seiende hinein, sodann (qua *causa exemplaris*) ist es Auftrag an das Denken, dies Sich-Aufgeben zu denken. Aus ersterem kommt es nämlich zur Setzung des Wesens. In einem Exkurs veranschaulicht dIT. dies am schöpferischen Tun. U. greift dazu auf einen Text Dschuang Dsis zurück (173), wonach ein Holzschnitzer durch Fasten derart zur Ich-Vergessenheit gelangt, dass sich ihm der zu bildende Glockenständer selbst in einem Baum offenbart, sodass er ihn nur herauszuholen hat [vgl. Michelangelos bekannte Verse vom *concetto* im Marmor, zu dem die Hand findet, „che ubbidisce all’ intelletto“]. Dann geht es wieder um Unterschiede bei U. und Sie. Dankenswert der Hinweis (186), es führe in eine Sackgasse, die Worte Sie.s in der Bedeutung zu nehmen, die U. ihnen gibt. „Schon die Subsistenz des Seins, die U. negiert, ist nicht genau dieselbe die Sie. affirmiert.“ Dankenswert auch, gegen eine verbreitete Faszination durch das Unum, Th.s „Ehrenrettung“ der Vielheit (192): „Denn die Güte, welche in Gott einfach und einformig ist, ist in den Geschöpfen vielfältig und geteilt“. Ein einziges Seiendes könnte Gottes Unendlichkeit nicht repräsentieren. Zum Verhältnis Sein – Materie behandelt dIT. U.s ontologische Deutung des Diamat und wendet sich schließlich konkreter dem Zusammenwirken von Ratio und Sinnlichkeit im Erkennen zu. – 4.2 „Die Auslegung der ontologischen Differenz in der konkreten Substanz.“ Zunächst geht es um die „Entäußerung der Substanz in ihren Akzidenzien“. Dem folgt ein Exkurs: Konkrete Subsistenz und Personsein. Person ist das „Insichgründen einer vernünftigen Natur“ (217). Hypostase ist (verbales [nicht „verbaler“] Nomen, kein Ding, sondern konkrete Existenz, nach der nicht mit „Was?“, sondern „Wer?“ gefragt wird. Sie ist „Erschlossenheit in das Sein“ (222), in „Selbigkeit von Selbststand und Relation“ (224). Konkreter entfaltet wird das „im Hinblick auf die Leib-Seele-Einheit des Menschen“ (227). Dazu gehört das Thema Tod (in Abwehr einer falschen Ausflucht in die „unsterbliche Seele“). Person besagt jedoch nicht bloß Interpersonalität, sondern hat auch mit Wirklichkeit und Wahrheit untermenschlicher und sachhafter Gegenständigkeit zu tun, und nicht bloß in Selbstbezogenheit (233: Ein Wein ist köstlich – nicht bloß für uns, sondern auch an sich). Grundsätzlicher wiederum: Das Bonum als Dimension ontologischer Gegenwart: zunächst in Wiederaufnahme der Akzidenzialität der Substanz. Näher ist die Raumzeitlichkeit der ontologischen Differenz zu meditieren, im „Zusammenspiel von Gewesen und Zukunft“ (250), in der Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit. Metaphysisch vertieft: – 4.3. „Teilhabe und Kausalität“. Geklärt werden soll Th.s Satz vom Sein als erster Wirkung angesichts seiner Nichtsubsistenz. „Als Sein“ (in seiner Nichtigkeit) ist es nicht verursacht (sonst verfele selbst Gott dem Verursachtsein – Anlass zu einer Rückfrage [262] an J.-L. Marion). In diesem Nichts aber „leuchtet die Gegenwart des Schöpfers auf“ (267). – 4.4 „Der Mensch in der Selbstteilhabe“. Zunächst wird (siehe eingangs) das „Zusammenspiel der Vermögen“ behandelt, durch Zeichnungen veranschaulicht. Das führt zur „anthropologischen Reduktion“ der Metaphysik“ (279). Deren Dynamik ist die (der) Liebe.

5. „Rückgang in den personalen Ursprung“ (283–335). Der Schlussteil gilt dem „theologischen Hintergrund“ von U.s zentralen Aussagen, „auf dem sie erst in ihrer ganzen Schärfe erscheinen“ (ebd.). Dank einem auffälligen Interesse von Theologenseite an Sch. beginnt dIT. bei einem Gespräch mit Sch., obzwar U. (286) ihn noch gar nicht studiert hatte, als er HA schrieb. Von J. Böhme her ist ein Grundgedanke im Deutschen Idealismus das Werden Gottes. Im Kern geht es um den Ungrund bei Sch. und die Person des Vaters; von dort her um das „Mysterium des Vaters und die Ontologie“. Das Geheimnis des Vaters ist seine absolute ursprüngliche Ursprünglichkeit. U. findet dafür ein buchstäbliches Bild. Hebräisch heißt Vater אב. Der [nicht „erste“ (310), sondern] zweite Buchstabe ב Beth, was „Haus“ heißt, heimatliches Bild des Essentiellen, und als B zugleich der Anfang von „Ben = Sohn“ ist – „in Differenz zur Überwerthigkeit“ und „Überwesenhaftigkeit“, wofür das lautlose Aleph steht“ (ebd.). Zwei „Versuchungen“ zur Fehldeutung drohen: Entmachtung des Vaters in den Sohn; Untergang des Sohnes im Vater. Ihnen ist in Klärung des Verhältnisses von Hypostase und Ousia zu begegnen. Der Vater schenkt sich rest- und rückhaltlos dem Sohn, dieser in nicht minderem Empfangen sich ebenso gänzlich dem Vater. Und der Geist ist „als Person Zeuge der Restlosigkeit ihrer Gabe“ (320). So heißt es hier. – Aber nicht zuvor (308). Dort ist die „Theodramatik“ zwischen Vater und Sohn

von solcher Wucht, dass der Hl. Geist nicht *der/die* Dritte ist, sondern-nur *das* Dritte. Zwar ist die Rede von „personal“, „als Person“, „in Person“; aber er ist „das Wir“. In einer betäublichen Tradition der *Zweieinigkeit*, vom Augustinischen Tripel „Liebender, Geliebter, Liebe“ bis zur Trinitätslehre He.s. Der Geist heißt Band und Kuss und Liebe. Wo begegnet, dass er selbst geliebt wird – und liebt? – 319<sup>142</sup> endlich kommt dIt. (nicht U. selbst?) auf die Dreieinigkeitslehre Richards v. St. Viktor zu sprechen (Dante: übermenschlich in der Meditation) – jedoch mit der Kritik, sie könne die wahre Wesenseinheit nicht begründen, als wäre die fasslicher als der uns nur im Entzug gegebene Anfang. – Der Schlussgedanke (332): „Im Dank hat das Denken Bestand.“

Nach einer Seite Rückblick bietet der Anhang einen erhellenden Textvergleich zwischen U.s Habilitationsschrift und dem daraus gewordenen HA, Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und Personenregister. – Angesichts der über die Seiten gestreuten Überfülle an fehlenden, zu streichenden sowie zu korrigierenden Buchstaben (über die zwei angeführten Beispiele hinaus) drängt sich die Frage nach dem Lektorat des Verlags auf (der wohl mehr sein sollte als eine Druckerei). Doch lassen wir das (zumal es nur ausnahmsweise das Verständnis berührt). Das Vorwort spricht abschließend (11) die französische Klarheit angesichts des deutschen Tiefsinns an. Mehr als das: Meines Erachtens sprengt die Untersuchung selbst den Rahmen einer Dissertation. Breite, Tiefe und Differenziertheit der Sach- und Literaturkenntnis von Marine de la Tour und ihre Kraft zur Organisation dieses Reichtums sind beeindruckend. Ferdinand Ulrich (den sie – trotz kritischer Anfragen [27 f.] – eigentlich immer ins Recht setzt) hat Grund zu großem Dank. Und so auch wir Leser. J. SPLETT

SIMON, WALTER EMANUEL, *Lebenswelt oder Natur*. Schwacher Naturalismus und Naturbegriff bei Jürgen Habermas (Religion in der Moderne; 26). Würzburg: Echter 2015. 403 S., ISBN 978-3-429-03887-8.

Die unlängst erschienene umfangreiche Studie von Walter Simon (= S.) dürfte für den aktuellen Habermasdiskurs zweifellos von Interesse sein. Denn sie möchte zeigen, „dass Habermas' Projekt eines schwachen Naturalismus tief in seinem Werk verankert ist und die wesentlichen Motive“ eines solchen Naturalismus „sich über Jahrzehnte wie ein roter Faden durch sein Denken ziehen“ (380). Habermas (= H.) verwendet zwei Formeln, um seinen schwachen Naturalismus zu charakterisieren. Es geht ihm einmal um eine Versöhnung von Kant und Darwin und zum anderen um eine Verbindung von ontologischem Monismus und epistemischem Dualismus. Beide Kurzformeln hängen nach S. „mit dem von Habermas immer wieder gebrauchten Begriff der Detranszendentalisierung zusammen“, der sich dazu eignet, „den schwachen Naturalismus näher zu charakterisieren“ und ihn „in das Gesamtanliegen eines dezidiert nachmetaphysischen Denkens einzuordnen“ (11).

Wesentlich für H.' Ansatz ist der Versuch, die Leistungen der menschlichen Vernunft und die universalen Strukturen, die menschlicher Interaktion und Kommunikation zu Grunde liegen, „als auf natürliche Weise entstanden und im natürlichen Universum verankert zu denken“ (ebd.). Er grenzt sich mithin von jeder Form eines ontologischen Dualismus ab, „der die Vernunft bzw. den Geist der Welt bzw. der Natur gegenüberstellt“ (ebd.), ist aber gleichzeitig auch bemüht, mit dem Naturalismus verbundene Formen von Reduktion oder Elimination zu vermeiden, die „zu einer fundamentalen Infragestellung unseres Selbstverständnisses als handelnde und kommunizierende Wesen führen müssen“ (12). Als Akteure sind wir ihm zufolge „auf die Perspektive von Teilnehmern an sozialen Praktiken festgelegt, die sich nicht ohne Weiteres in die Perspektive von Beobachtern der objektiven Welt bzw. der Natur überführen lässt“ (ebd.). Wenn er in dieser Weise Teilnehmer- und Beobachterperspektive gegenüberstellt, dann führt das „bei aller Betonung des ontologischen Monismus zu einer bestimmten Form von Dualismus, die er auch als epistemischen Dualismus beschreibt“ (ebd.).

Der schwache Naturalismus grenzt sich nach S. von zwei Extremen ab, einmal „von starken Formen des Naturalismus, die unser Selbstverständnis als Handelnde in Frage stellen“, zum anderen „von jenen Denkformen, die Habermas als metaphysisch bezeichnen würde“ (ebd.). In diesem Zusammenhang weist S. darauf hin, dass H. mit einem Metaphysikbegriff operiert, der nicht unbedingt mit dem Metaphysikbegriff zusammenfällt, der in der gegenwärtigen Philosophie Verwendung findet. Im Wesentlichen richtet sich



seine Kritik an metaphysischen Denkformen „gegen Positionen, die eher dem deutschen Idealismus zugerechnet werden können oder gar philosophiegeschichtlich noch hinter Kant zurückfallen“ (ebd.). In der Ablehnung solcher Positionen weiß sich H. nach S. einem Naturalismus verbunden, der von Gerhard Vollmer seiner Meinung nach treffend als „Minimalmetaphysik“ (13) bezeichnet wird. Für die dem nachmetaphysischen Denken wie auch dem Naturalismus entgegenstehenden Positionen verwendet S. den „allgemeine[n] Begriff Anti-Naturalismus“ (ebd.). Beide Positionen sind ihm zufolge wichtig zum Verständnis von H.’ schwachem Naturalismus, denn dessen Denken bewegt sich nach Peter Dews und William Outhwaite „zwischen einem Naturalismus auf der einen und einem Anti-Naturalismus auf der anderen Seite“ (ebd.). Den ersten Grund hierfür sieht Dews in H.’ Bemühen, „die hermeneutische und die analytische Philosophie zusammenzubringen“ (ebd.), was sich von daher nahelegt, dass „in der analytischen Philosophie eine starke Tendenz zum Naturalismus“ (ebd.) besteht, wohingegen die hermeneutische Philosophie eher dem Nicht-Naturalismus zuneigt. H. nimmt nun immer wieder auf beide Strömungen Bezug, die für ihn vor allem deshalb wichtig sind, weil sie „die Wende vom Subjekt zur Intersubjektivität der Sprache auf ihre je eigene Weise vollziehen“ (ebd.). Den zweiten Grund für „die Ambivalenz von Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“ (14) sieht Dews darin, dass es H. auf Grund seiner starken Prägung durch die linkshegelianische Tradition an einer Steigerung der menschlichen Autonomie gelegen sei. Es gehe ihm um die Befreiung des Menschen von jeder Art von Dogmatismus, weswegen er metaphysischen Denkformen zutiefst skeptisch gegenüberstehe. In seiner Ablehnung der Metaphysik fühle er sich also dem Naturalismus zweifellos verbunden. Zugleich sieht er sich freilich auch zu einem Einspruch gegen den Naturalismus genötigt wegen dessen Leugnung der menschlichen Willensfreiheit. Auf diese „Ambivalenz“ (14) in H.’ Werk hat nach S. Dews ausdrücklich hingewiesen.

Mit dem Projekt eines schwachen Naturalismus ist nach S. H.’ Abgrenzung von der ersten Generation der Frankfurter Schule eng verbunden. Der Vernunft- und Fortschrittspessimismus, der sich etwa in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zeigt, rührt nach H. vor allem daher, „dass Adorno, Horkheimer und Marcuse [...] noch zu sehr dem Paradigma der Bewusstseinsphilosophie [...] verhaftet waren“ (15). Bei aller auch von H. geteilten Kritik an den Einseitigkeiten der Moderne – hier ist nach S. vor allem an die Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Denkens und der instrumentellen Vernunft zu denken – waren sie nicht in der Lage, einen positiven Gegenentwurf zu entwickeln. H. hingegen entwickelte bereits vor der ‚Theorie kommunikativen Handelns‘ „ein Konzept, das es ihm ermöglichte, zwischen zweckrationalen bzw. instrumentellen Handlungen und kommunikativem Handeln zu unterscheiden und diesen verschiedenen Handlungsbegriffen auch unterschiedliche Rationalitätstypen zuzuordnen“ (ebd.). In der ‚Theorie kommunikativen Handelns‘ selbst präzisiert er dann dieses Konzept in der Weise, „dass er den Handlungstypen je unterschiedliche Weltbezüge zuordnet“ (ebd.), was eine Differenzierung zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt ermöglicht. Mit diesem System verschiedener Welt-Aktor-Beziehungen sowie dem für sein Denken zentralen Begriff des kommunikativen Handelns geht nun auch „die Einführung des Lebensweltkonzeptes einher, das die Einheit der Natur mit dem Pluralismus der Weltbezüge verbinden soll“ (ebd.). Diese ausgearbeitete Subjekt- und Sprachphilosophie ermöglicht H. schließlich „den endgültigen Wechsel von der Subjekt- zur Sprachphilosophie“ (ebd.) und damit zugleich den Wechsel vom Vorrang der Subjektivität zum Vorrang der Intersubjektivität, wofür auch der Lebensweltbegriff steht.

Von daher kommt nach S. „dem von Husserl eingeführten und dem von Schütz weiterentwickelten Konzept der Lebenswelt eine Schlüsselstellung innerhalb des schwachen Naturalismus zu“ (16). H. betont immer wieder, es sei „die lebensweltliche Perspektive“, die uns „die Irreduzibilität der Teilnehmer- auf die Beobachterperspektive vor Augen führt“ (ebd.). Zugleich möchte er „diesen epistemologischen Dualismus gerade nicht ontologisch verstanden wissen“ (ebd.). Das führt aber zwangsläufig auf die Frage, „wie die lebensweltliche Perspektive in einem einheitlichen natürlichen Universum Platz finden kann“ (ebd.). Um „diese Vermittlung von Lebenswelt und Natur“ bzw. „epistemischem Dualismus und ontologischem Monismus“ zu leisten, hat sich H. in den letzten Jahren auf „das Projekt einer Naturgeschichte des Geistes“ berufen, bei dem es um den Versuch geht, „das Hervorgehen der lebensweltlichen Perspektive aus der Natur auf evolutionärem Wege

zu erklären“ und auf diese Weise „Kant mit Darwin zu versöhnen“ (ebd.). Dabei konnte er auf die neueren Untersuchungen des Anthropologen Michael Tomasello zurückgreifen.

S. macht freilich auf das folgende grundsätzliche Problem einer solchen Naturgeschichte aufmerksam: H. muss „das Entstehen der spezifisch menschlichen Fähigkeiten wie Denken, Sprache und Kommunikation – dem Bereich also, dem in [seiner] Rationalitätstheorie der Bereich der kommunikativen Vernunft zugeordnet ist – auf naturalistische Weise erklären“ (264). Für eine solche naturalistische Erklärung – wie schwach sie auch immer sein mag – gilt: Sie muss „letztlich nicht nur die Ergebnisse der Naturwissenschaften respektieren“, sondern auch „der Logik der Naturwissenschaften folgen“, und das heißt in Begriffen der Rationalitätstheorie von H., „sie muss der instrumentellen Vernunft folgen“ (ebd.). Bei Tomasello zeigt sich diese Spannung etwa darin, dass er versucht, „Kooperation auf evolutionärer Basis zu erklären“ (ebd.). In diesem Falle muss „Kooperation, die im Funktionskreis dessen abläuft, was Habermas [als] strategisches bzw. instrumentelles Handeln bezeichnet, evolutionär vorgängig sein zu kommunikativer Kooperation“ (ebd.). H. steht damit bei seiner Tomasello-Rezeption vor dem Dilemma, „entweder eine solche Naturgeschichte des Geistes zu liefern bzw. wenigstens zu skizzieren“, damit aber „die für ihn so wichtige Unterscheidung von instrumenteller und kommunikativer Vernunft [...] wieder einzuziehen“, oder aber sich einer solchen Erklärung zu verschließen und „damit den Unterschied von kommunikativer und instrumenteller Vernunft“ zu wahren (265). Dann aber stellt sich die Frage, was noch naturalistisch an H.’ Ansatz ist.

Als wesentliches Ergebnis seiner Studie stellt S. abschließend heraus, dass „in Habermas’ Theorie sowohl naturalistische als auch anti-naturalistische Motive zu finden sind, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen“ (380). Denn vom Naturalismus fühle H. sich vor allem deshalb angezogen, weil er ihn als „Teil eines großen Emanzipationsprozesses“ (ebd.) verstehe. Zugleich wehre er sich „gegen naturalistische Projekte, die diesen Emanzipationsfortschritt dadurch gefährden, dass sie unser menschliches Selbstverständnis fundamental in Frage stellen“ (ebd.). Weiterhin betont S., H.’ Ansatz sei insofern innovativ, als sich seine Kritik am starken Naturalismus nicht, wie es in heutigen Debatten häufig geschieht, auf die Frage nach der Naturalisierung der Subjektivität beschränke, sondern „die Irreduzibilität der Intersubjektivität in den Vordergrund seiner Auseinandersetzung mit stark naturalistischen Projekten“ (381) stelle. Ja er gehe sogar soweit, „die Subjektivität im Vergleich zur Intersubjektivität als zweitrangig zu betrachten“ (ebd.), wie man vor allem an seiner Interpretation Meads sehen könne.

Außer Frage steht für S. die Schlüsselstellung, die dem Begriff der Lebenswelt im schwachen Naturalismus zukommt, „da sie für jene Hintergrundannahmen steht, die für eine gelingende menschliche Praxis notwendig sind, welche so erst Intersubjektivität ermöglicht“ (ebd.). Gleichzeitig merkt er freilich an, H. sei sich durchaus bewusst, dass er damit die Frage nach der richtigen Weise der Naturalisierung noch nicht zureichend beantwortet habe. Denn es bleibe die Schwierigkeit, „die Strukturen der Lebenswelt nicht in die objektive Welt hineinzu projizieren, wie das in seinen Augen metaphysische Ansätze versuchen“ (381 f.). Vielmehr müsse H. zeigen, „wie sich die Lebenswelt aus der Natur bzw. aus der objektiven Welt entwickelt haben kann“ (382). Dazu bediene er sich, wie bereits deutlich wurde, des Begriffs der Naturgeschichte des Geistes, der eine paradigmatische Behandlung im Werk Tomasellos gefunden hat. S. ist allerdings der Meinung, „dass eine solche Naturgeschichte des Geistes bis heute nicht hinreichend erzählt worden ist, weder von H. noch von Tomasello“ (ebd.). Das Problem einer Vermittlung von Natur und Lebenswelt bleibt folglich nach S. bestehen. Deutlich wird das ihm zufolge an den „Ambivalenzen in Habermas’ Naturkonzept“ (ebd.). H. selbst äußert sich dahingehend, dass für das Projekt einer Naturgeschichte die Gefahr bestehe, „in Richtung einer metaphysischen Naturphilosophie zu kippen“ (ebd.). Die Spannung zwischen Naturalismus und Anti-Naturalismus in H.’ Werk, auf die Drews hingewiesen hat, wird nach Meinung von S. an diesem Punkt „am deutlichsten auch von Habermas selbst gesehen“ (ebd.).

S. glaubt freilich nicht, dass diese „Schwäche des Naturalismus bei Habermas“ (ebd.) eine grundsätzliche Infragestellung von dessen Ansatz bedeute, da es unterschiedliche Lösungsansätze für das Verhältnis von Lebenswelt und Natur gebe, welche „mit Habermas’ Projekt kompatibel sind“ (ebd.). S. nennt in diesem Zusammenhang nicht nur einen Autor wie McDowell, der sich dagegen wehrt, „ontologische Fragen zu beantworten“,

und dafür plädiert, „Aristoteles zu naturalisieren“, sondern auch Autoren wie Löffler, Mutschler und Runggaldier, die sich „für eine an Aristoteles angelehnte Alltagsontologie“ (356) starkmachen. Diese geht nach Löffler davon aus, dass eine „Ontologie der mesoskopischen, lebensweltlichen Gegenstände“ (ebd.) für unser Weltbild grundlegend ist. Sämtliche weiteren ontologischen Überzeugungen über das ‚was es gibt‘, betreffen ihr zufolge „abgeleitete Regionalontologien“ (357). Menschliche Personen versteht sie als „aristotelische Substanzen mit einem charakteristischen mental-physikalischen Doppelaspekt“ (ebd.). Naturdinge wie Personen, Tiere und Pflanzen und in abgeschwächter Form auch Artefakte haben für sie „eine ‚Natur‘ als die Summe ihrer relativ stabilen charakteristischen Eigenschaften, Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten“ (ebd.).

Angesichts der Tatsache, dass selbst „der Naturalismus mit – wenn auch minimalen – metaphysischen Prämissen verbunden“ ist, hält es S. für möglich, „dass die Schwäche des schwachen Naturalismus sich dann überwinden ließe, wenn Metaphysik in einem weiteren Sinne verstanden würde, als Habermas dies tut“ (382). Es gilt also, mehr Metaphysik zu wagen. Als Kronzeugen für ein solches ‚Mehr-Metaphysik-Wagen‘ bemüht S. Charles Larmore, der auf drei metaphysische Probleme verweist, die bei H. nicht zufriedenstellend gelöst sind. Zum einen nennt er hier den „Begriff der Lebenswelt“, zum anderen den „Status der Subjektivität“ und schließlich drittens „die Natur der Gründe“ (ebd.). In allen drei Fällen verfehlt H. nach Meinung von Larmore die metaphysische Dimension, die hier ins Spiel kommen müsste. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung von S., dass H.’ Versuch, „einen ontologischen Monismus der Natur mit einem epistemischen Dualismus der Lebenswelt zu verbinden, mit Folgefragen verbunden“ sei, „die durchaus metaphysische Antworten zulassen“ (111).

Das Fazit, mit dem Larmore seine Überlegungen beschließt, entspricht, wie S. betont, auch seiner eigenen „Grundintention“ (383). Dieses Fazit lautet nicht, H. sei nicht sehr weit gegangen, sondern es läuft darauf hinaus, dass er nicht weit genug gegangen sei. Zustimmend zitiert S. in diesem Zusammenhang die folgende Einschätzung Larmores: „Dass die Vernunft als das Vermögen, sich mit anderen über etwas zu verständigen, in allem, was wir tun, vorwegnehmend am Werk ist, gehört zu den großen philosophischen Einsichten. Die Fruchtbarkeit dieses kommunikativen Ansatzes bestätigt sich ständig in einem Bereich nach dem anderen. Ich bin sicher, dass Habermas’ Einfluss seine vermeintliche Überwindung der Metaphysik überleben wird“ (Anmerkung 1 in: *Ch. Larmore, Einsichten und Hemmungen eines Nachmetaphysikers*, in: *DZPhil* 57 [2009] 953–961, 961). Eigentlich zukunftsweisend an H.’ Denken ist für S. also nicht dessen Verabschiedung der Metaphysik, sondern dessen kommunikativer Ansatz. H.-L. OLLIG SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

WENGST, KLAUS, *Christsein mit Tora und Evangelium*. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 220 S., ISBN 978-3-17-025144-1.

Der renommierte emeritierte Bochumer Neutestamentler Klaus Wengst (= W.), der vor allem durch seine Kommentierung der Schriften des Corpus Iohanneum bekannt geworden ist, legt mit dem vorliegenden Band eine Sammlung teils neuer, teils neuerlich abgedruckter Aufsätze und Abhandlungen vor.

Der Band enthält drei Hauptteile: Teil I bietet unter der Überschrift „Die eigene Geschichte annehmen“ vier autobiographische und biographische Aufsätze, die im Wesentlichen erzählen. Der erste Aufsatz (§ 1) entwickelt die Fragestellung: Wenn Christen ihre Geschichte annehmen wollen, so gehört dazu die Erinnerung an die Schoa, die sich in dem vom Christentum geprägten Kulturraum ereignet hat. Diese bleibende Bedeutung der Erinnerung an die Schoa hat eine theologische Implikation: Die Christen können „ihren Gott“, der sich in den Heiligen Schriften als „Gott Israels“ vorstellt, nie „ohne Israel“ denken. Alles christliche Nachdenken über Gott, alle christliche Theologie muss die Verwiesenheit des Christentums auf Israel immer mitdenken.

§ 2 bietet einen autobiographischen Rückblick und erzählt, wie der junge Neutestamentler zunächst die Richtung einer sozialgeschichtlichen Theologie einschlug, aber mehr und mehr den jüdischen Charakter des Neuen Testaments wahrnahm. Die später hinzutretende Erfahrung als Gemeindeprediger lehrte W., den kanonischen Text und diesen im Rahmen des ganzen Kanons ernst zu nehmen. Exegese, die bis dahin fast ausschließlich historisch-kritisch arbeitete und eine Reihe reformatorischer Vorurteile mitschleppte (Strack-Billerbeck!), konnte davon nicht unberührt bleiben.

Folgerichtig widmet sich § 3 Martin Luther und den Juden: „Über theologische Judenfeindschaft als Geburtsfehler des Protestantismus“. Christliche Theologie hat von ihren Anfängen an in der Kirche das „wahre Israel“ gesehen (Substitutionstheorie) und damit im Grunde dem wirklichen Israel schon lange das Existenzrecht abgesprochen. Auch hat der schon im Neuen Testament anhebende innerjüdische (!) Streit, ob das Alte Testament nicht vor allem von Christus künde oder nicht, die ganze Theologiegeschichte durchzogen. Aus Christensicht verstanden die Juden einfach das Alte Testament nicht. Die Synagoge galt als „blind“. In der Reformation aber, und speziell in ihrer lutherischen Ausprägung, spitzten sich die jüdenfeindlichen Theologoumena noch zu. Die Tendenz des westlichen Christentums zum Christomonismus wurde durch Luther, dem das Alte Testament nur insofern theologisch bedeutsam blieb, als es „Christum treibt“, erheblich zugespitzt. Faktisch wurde Luthers Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, auch wenn Luther sie so nicht gemeint hatte, zum Gegensatz von Altem und Neuem Testament (41). Die Juden standen für die „unevangelische“ Werkgerechtigkeit. Luther parallelisiert sich und seine „papistische“ Vergangenheit mit Paulus und dessen jüdischer „Vergangenheit“; er parallelisiert seinen Kampf gegen die katholische Theologie und Praxis mit Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Pauli Streit gegen die Judaisierer. Luther liest das Neue Testament „gegen die Papisten, unsere Juden“ (43). Darin liegt für W. „die für den Protestantismus spezifische theologische Judenfeindschaft. Sie ergibt sich gerade von seinem Zentrum her, der Rechtfertigungslehre“ (43). Dagegen fordert W. eine Vorordnung der Theologie vor die Christologie, denn die exklusive Bestimmung Gottes von Jesus Christus her mache die Juden zu Gottes Feinden. Vielmehr gelte umgekehrt: Von Jesus kann man nur handeln von Israels Gott und damit von Israel her. Theologie in der Tradition des Protestantismus sollte das *solus Christus* dem *solī Deo gloria* unterordnen, *sola Scriptura* nur als *tota Scriptura* gelten lassen.

§ 4 „Theologie und Politik bei Karl Barth und Karl Ludwig Schmidt im Jahr 1933“ handelt biographisch von den beiden evangelischen Theologen, die, beide Sozialdemokraten, in Distanz zum Nationalsozialismus standen und doch beide in der „Judenfrage“ zunächst noch befangen waren in alten christlichen Antijudaismen. Beide sahen spät erst die theologische Bedeutung der „Judenfrage“. Es war für alle Christen ein weiter Weg.

Der II. Hauptteil wendet sich nun inhaltlichen Themen zu, Themen der systematischen Theologie im Christentum, speziell im protestantischen, die in Rückbesinnung auf die Bibel so neu verstanden und formuliert werden sollen, wie es im Angesicht Israels besser zu verantworten ist. An den Anfang stellt W. eine praktische Forderung, die jeder Christ, dem die Bibel Fundament seines Glaubens ist, unterschreiben wird: Separate Ausgaben des Neuen Testaments ohne Altes Testament sind ein Unding! (75 und erneut 172 f.). Für die erste Frage, die W. angeht, ist das durchaus von erheblicher Relevanz. Alles, was das Neue Testament über Jesus zu sagen hat, steht unter dem Hauptgebot: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einer!“ (Dtn 6,4). Wird das Neue Testament davon abgeschnitten, wird es schnell falsch. W. will in § 5 trinitarisch von Gott reden im Angesicht Israels. Er interpretiert Joh 12,44 („Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“) vom Gesandtschaftswesen her: Der Bote setzt den Sendenden gegenwärtig. An Jesus glauben heißt, an den ihn sendenden Gott glauben (vgl. Ex 14,31). Das ist sicher richtig. Die Erklärung von Joh 10,30 („Ich und der Vater sind eins“) von 1 Kor 3,8 her („der, der pflanzt und der, der gießt, sind eins“) und Aussagen wie „Der Bote ist nicht Gott; es besteht keine Identität. Aber Gott repräsentiert sich in ihm; der Bote tut, was Gottes Sache ist“ (84) sind zwar nicht falsch, aber hier fragt sich wohl mancher christliche Theologe, ob die Christologien des Neuen Testaments wirklich zureichend beschrieben sind. Natürlich ist W.s Anliegen, keinesfalls Konzepte der Konzilien von Nikaia und Chalkedon ins Neue Testament hineinzulesen (87), berechtigt und richtig. Aber die neutestamentlichen Autoren verwenden Ausdrücke und Konzepte des damaligen, sehr vielgestaltigen Judentums, um

die Anwesenheit Gottes im Messias Jesus, selbstverständlich unter strikt monotheistischer Perspektive, zur Sprache zu bringen. Johannes etwa spricht in Joh 1,14 von λόγος, ἐσκήνωσεν und δόξα und gebraucht damit die noch in den Targumen prominenten aramäischen Ausdrücke *mēmra* („Wort“), *šēkintā* („Wohnung“), *jēqarā* („Herrlichkeit“) für die wahre Anwesenheit Gottes in der Welt, in der Gott aber nicht aufgeht. Dass Jesus die Schechina Gottes ist, glaubt zwar nur der Christ, aber die Rede von der Schechina Gottes in Jesus ist biblische Redeweise (Dtn: „meinen Namen wohnen lassen“), die der Christ vor dem Angesicht Israels vertreten kann. Dazu muss man nicht gegen die „Vergötzung eines Menschen“ polemisieren oder unterstellend behaupten, der Johannesprolog „intendiert nicht, den bestimmten Menschen Jesus [...] zu einem präexistenten Himmelswesen zu mythisieren“ (82). „Jesus, der nach Phil 2,9 den Namen Gottes verliehen bekommt, [...] wird damit nicht mit Gott verwechselt“ (84) – verwechselt nicht, aber es wird eine Aussage gemacht. Der Gebrauch von „Kyrios“ für Jesus im NT, die Verleihung des Namens in Phil 2,9 (83) – all das lässt sich in den Bahnen der deuteronomischen Namenstheologie (Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11) verstehen. Was „Gott von Gott“ (Nikaia) bedeutet, lässt sich mit den Ausdrücken „Schechina“, „Wort“ und „Namen“ sagen, ohne dem NT oder der altkirchlichen Christologie irgendetwas zu nehmen. W. will zwischen der neutestamentlichen Christologie und der „altkirchlichen Trinitätslehre“ (87) keine Verbindung hergestellt sehen. Diese Abwehr scheint unnötig. Unbedingt richtig ist jedenfalls das Anliegen, „die Christologie der Theologie“ zuzuordnen (85), nicht umgekehrt. Jesus muss ganz von Gott her, Gott aber nicht ausschließlich von Jesus her begriffen und beschrieben werden. Er war davor und bleibt auch danach der „Gott Israels“. Eben weil es auch für uns Christen um diesen geht, ist die trinitarische Rede von Gott, daran hält W. fest, notwendig: dass „wir als Nichtjuden gerade deshalb in bestimmter Weise von Gott trinitarisch reden müssen, weil es um den einen und einzigen Gott Israels geht“ (89). Völlig richtig ist W.s Anliegen, einer „israelvergessenen [...] Gotteslehre“ (96) den Abschied zu geben. Das hat nicht nur eine christologische, sondern – bei W. etwas implizit bleibend – eine ekklesiologische Dimension: Wenn wir Nichtjuden vom „Messias“ sprechen, haben wir schon „Israel“ gesagt. Denn wer „Christus“ sagt, hat kein Wesen bezeichnet, sondern eine Funktion: den gesalbten König seines Volkes. Ohne Israel kein Christus, kein „Jesus von Nazaret, König der Juden“. Ohne den aber keine Kirche für die aus den Völkern, wie Augustinus sagt: „Alle Völker glauben an den König der Juden. Der herrscht über alle Völker, aber gerade als König der Juden“ (Sermo 128,7; PL 38: 1086).

Von Wundern handelt § 6 und beschreibt sehr schön die neutestamentliche „Geschichte Jesu als Geschichte des Mitseins Gottes“ (97). Von der rabbinischen Auslegung von Ez 37 als „wirkliches Gleichnis“ her, als ein Gleichnis, das die Nachfahren der „erweckten“, aus dem Exil heimgekehrten „Knochen“ sich weiter erzählen und so seine „Wirklichkeit“ bezeugen – entnimmt W. ein Bild für die Wirklichkeit der Ostererzählungen. Denn hier mehr noch als in allen anderen Wundererzählungen bestreitet „das Erzählen von Wundergeschichten der Realität die Totalität“ (99).

Den Begriff der „Sühne“ will § 7, Taufe und Abendmahl § 8 aus dem Alten Testament und dem damaligen Judentum verstehen. Für W. ist „Eucharistie“ gegenüber „Abendmahl“ der theologisch gewichtiger Begriff, weil „Abendmahl“ auf die ehemalige Sättigungsmahlzeit am Tagesende verweist, Eucharistie aber auf die B'rachah. „Es scheint mir daher gut und treffend zu sein, dass die in der Kirche praktizierte Feier mit Brot und Wein ‚Eucharistie‘ genannt wird“ (142). „Die vorgenommene Lektüre der eucharistischen neutestamentlichen Texte im jüdischen Kontext führte weg von der Fixierung auf die ‚Elemente‘ Brot und Wein, aus der sich die großen konfessionellen Kontroversen ergaben, und ließ viel stärker den Vollzug der Feier im Ganzen in den Blickpunkt treten. Es ist meine feste Überzeugung, dass wir ökumenisch nur dann vorankommen – und gerade auch in der Frage von Eucharistie und Abendmahl –, wenn wir uns zurückbesinnen auf unsere biblisch, alt- und neutestamentlich, vorgegebenen jüdischen Wurzeln“ (142). Dem kann man nur beipflichten.

§ 9 handelt von der universalen Heilsbedeutung Jesu und der bleibenden Besonderheit Israels nach dem Römerbrief des Paulus.

Nach dem „dogmatischen“ II. Hauptteil schließt sich ein praktischer III. Hauptteil an unter dem Titel: „Solidarische Partnerschaft mit Israel/Judentum gestalten“. § 10 ist überschrieben: „Christsein mit Tora und Evangelium oder: Die Frage nach der Wahrheit

zwischen Universalität und Partikularität“. W. hält programmatisch fest, dass Paulus nicht einfach ein „gesetzesfreies Evangelium“ verkündet habe, sondern, richtiger, ein „beschneidungsfreies Evangelium“ – für die aus den Gojim (161). Die universale Sendung zu allen Völkern („Paulus“) und die bleibende Partikularität des Fundaments des Zwölfstämmevolks (die „Zwölf“) gehören zusammen. Kein Pol hebt den andern auf. Da aber „das partikulare Israel“ (166) neben der messianischen Kirche bestehen blieb, stellt sich die Wahrheitsfrage. Diese „Wahrheit“ ist für den Christen Jesus, der sich Weg, Wahrheit und Leben nennt. Das ist keine dingfest gemachte, sondern durch die Voranstellung des Weges dynamisierte Wahrheit, die am Ende auf Leben zielt, auch das Leben des Gesprächspartners (169).

§ 11 („Jerusalem als Perspektive eines biblisch begründeten Miteinanders von Juden und Christen – auf dem Weg zu einer ‚biblischen Ökumene‘?“) lädt zum ökumenischen Gespräch zwischen Juden und Christen ein und bietet eine schöne Betrachtung über den Zusammenhang zwischen dem Aufstieg zum irdischen Jerusalem am Ende des Alten Testaments (2Chr 36) und der Herabkunft des himmlischen am Ende des Neuen (Offb 22). Die Namen der zwölf Stämme auf den zwölf Toren (Offb 21,12) zeigen, dass für alle, auch die Nichtjuden, der Eintritt ins himmlische Jerusalem durch Israels Tore führt.

Im letzten Abschnitt (§ 12 – Land Israel und universales Heil: eine theologische Auseinandersetzung mit dem „Kairos Palästina-Dokument“) setzt sich W. mit einem Dokument palästinensischer Christen von 2009 auseinander, das gegen die jüdische Landnahme seit 1948 mit Argumenten angeht, die die bleibende theologische Bedeutung des partikularen Israel für das Christentum ausblenden. W. wendet sich vor allem dagegen, dass der Weltkirchenrat das Dokument unkritisch aufgenommen und mit der Benennung „Kairos-Dokument“ dem gleichnamigen gegen die südafrikanischen Apartheid gerichteten Papier von 1985 an die Seite gestellt hat.

W.s Buch will den theologischen Antijudaismus als Geburtsfehler des Protestantismus angehen und tut das sehr wirkungsvoll. Es ist jedoch für Theologen aller Denominationen lesenswert, denn Israelvergessenheit ist noch immer ein Problem eines Großteils christlicher Theologie.  
D. BÖHLER SJ

HEID, STEFAN (HG.), *Operation am lebenden Objekt*. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II. Berlin: be.bra wissenschaft verlag 2014. 392 S./Ill., ISBN 978-3-95410-032-3.

Die 15 Beiträge des vorliegenden Sammelbandes stammen von Referenten einer Tagung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft im Dezember 2012 anlässlich der 50. Wiederkehr der Konzilsöffnung und der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“. Die Verf. stammen aus recht unterschiedlichen Disziplinen; denn nur so vermag man dem zentralen und umfassenden Reformanliegen beider Konzilien überhaupt gerecht zu werden: Das Hauptinteresse ihrer Beiträge gilt der historischen Erforschung und kritischen Befragung des II. Vaticanum. Dabei werden speziell die Folgewirkungen des Konzils bedacht, und zwar gerade im Vergleich mit der Liturgiereform des Konzils von Trient vor mehr als 450 Jahren – sollte doch an die damalige Liturgiereform angeknüpft und so weitergeführt werden.

In den Studien des ersten Teils geht es um die „theologische Herausforderung einer jeden Reform“. Eine selten bedachte Perspektive der Liturgiereform spricht Kurt Kardinal Koch in seinen Ausführungen zur Liturgiereform des letzten Konzils „in ökumenischer Perspektive“ an: Eine solche führt nicht nur zu Änderungen im Ritus, sondern auch im Selbstverständnis einer Kirche, was entsprechende ökumenische Folgen hat. Peter Hofmann bedenkt die theologische Grundlegung der Liturgie bzw. Liturgiewissenschaft, indem er vom Richtungsstreit zwischen J. A. Jungmann und J. Brinktrine ausgeht und daraufhin einen diachronen wie auch synchronen Ansatz entfaltet: Liturgie als „gefeiertes Dogma“ ist ein „locus theologicus“; deshalb muss auch jede Liturgiereform verantwortet sein.

Um „die Reform des Konzils von Trient und ihr umstrittenes Erbe“ geht es im folgenden Teil des Bandes. Eine entscheidende Folgeerscheinung der letzten Liturgiereform war die Veränderung der Zelebrationsrichtung, die auch zu neuen Formen und Gestalten des Kirchbaus führte. Ähnlich verhielt es sich schon nach dem Trienter Konzil, wie Ralf van Bühren mit zahlreichen Beispielen zum „Kirchenbau in Renaissance und Barock“ belegt.

Die pastoralen Anliegen des Trienter Konzils sind erkennbar in der Aufhebung der Sichtbarrieren zwischen Klerus und Volk bzw. im hellen Einheitsraum mit einem gut einsehbaren Altarbereich, womit die Gottesdienstgemeinschaft aller Gläubigen hervorgehoben wurde; diese „participatio actuosa“ aller an der Liturgie wird mit der Aufklärung immer deutlicher gefordert (*H. Klueting*) und dann erst recht seit der Liturgischen Bewegung (*A. Reid*). Weitere inhaltliche Veränderungen zeigen sich nach dem Trienter Konzil in der darstellenden Sakralkunst (*C. Hecht*); schon vor dem II. Vatikanum setzte eine anikonische Entwicklung ein, wobei die abstrakte Objektkunst zu einer zunehmenden Entfremdung gegenüber der herkömmlichen Bildauffassung führte. Dass eine solche Entwicklung nicht bloß als „Dekadenz“ und billige Verfallserscheinung zu bewerten ist, zeigt *Jörg Bölling* in kirchenmusikalischer Hinsicht.

In einem weiteren Teil des Sammelbandes folgen Beiträge zur „Reformdynamik im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils“. *A. Reid* untersucht die wesentlichen Leitlinien einer liturgischen Reform, besonders in der liturgischen Frömmigkeit und Bildung (Mystagogie), ohne die es keine aktive Teilnahme aller Gläubigen am Gottesdienst geben kann. *Uwe Michael Lang* widmet sich der Frage nach der Entwicklung und Aktualität der Liturgiesprache.

Das vierte und zugleich Abschlusskapitel führt „exemplarische Baustellen der Reform im kritischen Rückblick“ an, und zwar die Osternachtfeier (*Harald Buchinger*), die Neufassung der Eröffnungsriten der Heiligen Messe (*Helmut Hoping*) und des Offertorium (*Manfred Hauke*) wie auch die Veränderung des Altartisches bzw. seine periodische Umgestaltung im Laufe der Liturgiegeschichte (*Stefan Heid*).

Der Anhang mit seinem ausführlichen Personen- und Sachregister bietet eine wichtige Lesehilfe. Eine gute Orientierung ermöglichen sodann die kurzen Einleitungen, mit denen der Herausgeber in die einzelnen Beiträge einführt. Es handelt sich in allem um einen interessanten und fundierten Sammelband, der mit seinen Beiträgen aus recht unterschiedlicher Perspektive die Komplexität einer Liturgiereform deutlich erkennen lässt.

M. SCHNEIDER SJ

SCHATZ, KLAUS, „... *Dass diese Mission eine der blühendsten des Ostens werde ...*“  
P. Alexander de Rhodes (1593–1660) und die frühe Jesuitenmission in Vietnam. Münster: Aschendorff 2015. 251 S./8 Farbbilder, ISBN 978–3–402–13100–8.

Die frühneuzeitliche Chinamission ist in den letzten Jahren zu einem viel behandelten Forschungsgebiet geworden, und zwar nicht nur im Westen, sondern in immer stärkerem Maße auch bei chinesischen und japanischen Gelehrten. Hinter dem Glanz der Pioniere der China- und Indienmission kann man jedoch auch andere, nicht minder interessante Missionarspersönlichkeiten in Asien, das heißt in Indochina, in Südostasien und in Vorderasien entdecken. Über diese Missionare gibt es bedauerlicherweise in deutscher Sprache nur sehr wenige neuere Veröffentlichungen. In dieser Hinsicht leistet das Buch von Klaus Schatz SJ, emeritierter Kirchenhistoriker von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt am Main), Abhilfe, denn seine Forschungsgebiete beinhalten glücklicherweise nicht nur die europäische Kirchengeschichte, sondern auch außereuropäische Christentumsgeschichte. Das vorliegende Buch entstand, wie Schatz schreibt, auf Wunsch eines Mitbruders und Seelsorgers von Vietnamesen. Es soll, wie Schatz betont, keine Forschungsarbeit sein, sondern es baut auf den von Rhodes' veröffentlichten Büchern und auf den Vorarbeiten von anderen Autoren auf, wie auf Peter C. Phans *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (New York 1998). Daraus entstand eine Missionarsbiographie, die zu einer neuen Literaturgattung gehört, bestehend aus objektiven, kontextuellen Lebensbeschreibungen, wie sie nach den enthusiastischen, hagiographischen Biographien des 19. und frühen 20. Jhdts. seit ein paar Jahren üblich sind. Beispiele sind die Biographien der Jesuitenvisitatoren André Palmeiro und Alessandro Valignano.

Alexander de Rhodes (1591/3–1660) ist bei Weitem nicht so bekannt wie etwa einige Chinamissionare, so der italienische Jesuit Matteo Ricci (1552–1610) oder auch der deutsche Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592–1666), dessen Zeitgenosse Rhodes war und den er wohl auch kannte. Zurückstehen muss Rhodes jedoch hinter beiden nicht, denn

sein Leben und seine Leistungen sind beeindruckend genug. Rhodes wurde in Avignon geboren in einer Familie von Marranen, i. e. zwangsbekehrten spanischen Juden, die vor der spanischen Inquisition in die päpstliche Enklave Avignon, wo Toleranz herrschte, geflohen waren. Im Jahr 1612 schloss sich Rhodes in Rom dem Jesuitenorden an. Schon bald nach seinen Studien wurde ihm die Erlaubnis erteilt, als Missionar in die Japanmission zu gehen. Dazu ergänzte er seine Kenntnisse durch Mathematikstudien bei Christopher Grienberger am Collegio Romano in Rom. Nach langer Seereise gelangte Rhodes 1619 ins portugiesische Goa, wo er zwei Jahre auf eine Gelegenheit wartete, nach Japan weiterzureisen. Japan war jedoch seit den Christenverfolgungen dort und der Ausweisung aller Missionare im Jahr 1614 für die christliche Mission verschlossen. Daher wurde Rhodes nach Malakka und in die portugiesische Enklave in China, Macao, entsandt. Anschließend wurde er für die Mission in Vietnam bestimmt.

Vietnam bestand zu dieser Zeit aus einem Nordreich, das vom 6. bis 9. Jhd. zu China gehörte und von den Europäern Tonking genannt wurde; die Hauptstadt war Thang Long (Hanoi). Das Südreich war Cochinchina mit der Hauptstadt Kim Long (Hué). Im Zentrum zwischen beiden lag Annam, das zum Südreich gehörte. Die wirkliche Macht wurde nicht von den Königen ausgeübt, sondern von den Chóa, den fürstlichen Gouverneuren. Zu dieser Zeit stand Vietnam unter dem politischen und kulturellen Einfluss Chinas, wohin alljährlich Tributgesandtschaften geschickt wurden. Die Hauptreligion in Vietnam war der Buddhismus, daneben gab es die aus verschiedenen Religionen zusammengesetzte Volksreligion. Als moralisches Wertesystem gab es daneben noch den chinesischen Konfuzianismus. Die Dörfer waren aber unabhängiger als in China, die Frauen freier. Nachdem sich Japan abgeschlossen hatte, wurde Vietnam interessant für den portugiesischen Handel, da es zum Padroado gehörte, dem portugiesischen Einflussbereich. Nun liefen die portugiesischen Schiffe Vietnam an, wobei vor allem europäische Waffen für die Herrscher von Interesse waren. Infolge des Christenverbots in Japan begannen die Jesuiten seit 1615 in Vietnam zu missionieren. Hauptstation wurde die Stadt Faifo, wo die Jesuiten unter den exilierten Japanern und unter den Vietnamesen versuchten, das Christentum zu verbreiten. Probleme gab es immer dann für die Mission, wenn die portugiesischen Schiffe ausblieben.

Alexandre de Rhodes wirkte zunächst von 1624 bis 1626 in Cochinchina, dann von 1627 bis 1630 in Tonking. Anschließend war er zehn Jahre lang in Macao, wo er Theologie lehrte, sozusagen „kaltgestellt“; schließlich wurde er 1640 vom neuen Jesuitenvisitator Antonio Rubino als Missionssuperior nach Cochinchina entsandt. Zur Chinamission lassen sich manche Ähnlichkeiten erkennen: Es fand eine Anpassung an die schon vorhandenen Werte statt; so wurde das Christentum als vereinbar mit den konfuzianischen Vorstellungen angesehen, etwa in der Übereinstimmung der Zehn Gebote mit der konfuzianischen Haltung gegenüber König, Lehrer und Vater. Auch die europäische Astronomie mit der richtigen Vorhersage von Sonnen- und Mondfinsternissen spielte eine wichtige Rolle. Bekehrungen gab es in der Oberschicht vor allem bei einigen Frauen, weniger bei Männern. Grund war, dass das Christentum häufig verboten wurde; zum anderen war die bei der Oberschicht herrschende Polygamie ein Hindernis für die Taufe. So schreckten viele vor dem letzten Schritt zur Bekehrung zurück. Eine wichtige Rolle spielten auch hier die Geschenke an die Fürsten, die mit europäischen Kuriositäten günstig gestimmt wurden. Im Gegensatz dazu wandte sich Rhodes eher an die Unterschicht. Eine Besonderheit waren die von Rhodes initiierten Katechistengemeinschaften, die als christliche Elite mehr noch als die Missionare mangels einheimischer Priester das Christentum verbreiteten; sie waren zuständig für die Taufvorbereitung und die Taufe. Bezüglich der Verehrung der Ahnen scheint Rhodes zumindest seinen Büchern nach eine widersprüchliche Haltung eingenommen zu haben. Er hielt die Ahnenverehrung unter bestimmten Voraussetzungen in bestimmtem Maße für erlaubt. Als Gottesnamen benutzte man das vom Chinesischen herrührenden „Tien-shu“, Himmels Herr (chinesisch Tianshu), statt des westlichen Deus. Mehrfach wurde Rhodes von den Fürsten ausgewiesen, wobei er dann im Verborgenen arbeitete. Die christlichen Vietnamesen wurden oft mit dem Tod bestraft. Obwohl Rhodes sich sehr nach dem Martyrium sehnte, wurde es ihm nicht zuteil.

Bis 1645 blieb Rhodes in Cochinchina, dann wurde er wegen seiner missionarischen Tätigkeit des Landes verwiesen und reiste über Java, Indien, Persien, Armenien und Anatolien nach Rom, wo er 1649 ankam. Dort veröffentlichte er seine wichtigsten Bücher, die auf der



Polyglotta der Propaganda Fide gedruckt und teilweise auch in andere Sprachen übersetzt wurden, darunter seinen Reisebericht, der viele Auflagen erlebte (*Divers voyages et missions de P. Alexandre de R. en la Chine, et autres Royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse & l'Armenie*, 1653, 1666, 1681, 1682, Paris 1703, 1854, 1884, 1939, dt. 1858), sein Dictionarium, die Beschreibung des Martyriums des Katechisten Andreas (*Relatione della Morte di Andrea Catechista*, Rom 1652), sein Missionsbericht (*Relation des progresz de la foy au Royaume de la Cochinchine vers les derniers quartiers du Levant, envoyé au R.P. General de la Compagnie de Jesus*, Paris 1652, 1653). – Rhodes hatte bemerkt, dass die wenigen von Portugal entsandten Jesuiten als Missionare und Priester nicht ausreichten und dass die Katechisten als Abhilfe nicht genügten. Bevor eine eigene einheimische Hierarchie mit Priestern vorhanden wäre, sollten daher zum Übergang europäische Bischöfe und Priester eingesetzt werden, die keinem Orden angehörten und direkt der 1622 gegründeten Propaganda Fide unterstellt waren. Damit wurde Rhodes zu einem der Initiatoren für die spätere Gründung der Missionskongregation der „Missions Étrangères de Paris“, deren Vertreter als Apostolische Vikare große Bedeutung im Fernen Osten erlangten. – 1655 wurde Rhodes als Missionar nach Persien entsandt, wo zwar keine direkte Mission, jedoch unter der Herrschaft des Schahs Religionsgespräche und -dialoge möglich waren. Dort starb Rhodes.

Rhodes war eine wohl eher starke Persönlichkeit, und der Umgang mit ihm war wegen seines Starrsinns nicht immer leicht. So gab es Kontroversen um die Taufformel, die aber wohl vor allem vom unterschiedlichen Sprachgebrauch im Norden und im Süden kamen. Sonst konnte Rhodes neben den oben erwähnten Initiativen für eine einheimische Hierarchie und die Katechistengemeinschaft noch andere positive Unternehmen starten. Bahnbrechend war seine Romanisierung der vietnamesischen Sprache, die bis dahin mit chinesischen Schriftzeichen geschrieben worden war; Rhodes benutzte lateinische Buchstaben mit Anzeige der sechs Tonhöhen der vietnamesischen Sprache, wie er sie in seinem dreisprachigen *Dictionarium Annamiticum Lusitanum, & Latinum ope Sacrae Congregationis de Propaganda Fide in lucem editum* (Rom 1651) darstellte; diese Umschrift wird bis heute verwendet; daneben blieb die chinesische Schrift jedoch in Gebrauch. Sehr wichtig war auch sein *Catechismus pro iis qui volunt suscipere baptismum in octo dies divisus* (Rom 1651 und 1652), der anlässlich von Rhodes' Aufenthalt in Rom 1649 bis 1655 an der großen Druckpresse der Sacra Congregatio de Propaganda Fide zusammen mit anderen Büchern von Rhodes gedruckt wurde. In diesem Katechismus wurde ebenfalls die von Rhodes geschaffene Umschrift verwendet. Da dieser Katechismus erst nach Rhodes' Aufenthalt in Vietnam gedruckt wurde, ist anzunehmen, dass er zuvor in handschriftlicher Form kursierte. Der in acht Tage unterteilte Katechismus behandelt die Schöpfungsgeschichte, Glaubensgeheimnisse, das Leben Jesu mit Leidensgeschichte, Eschatologie und Taufvorbereitung. Damit hat er einen völlig anderen Ansatz als etwa die sogenannten Katechismen von Alessandro Valignano (1539–1606) von 1586 für Japan oder der von Matteo Ricci für China von 1607, die einerseits eine Widerlegung des Buddhismus beziehungsweise Neokonfuzianismus darstellen, andererseits aber Nichtchristen eine Einführung in den christlichen Glauben liefern sollten, ohne die noch schwer verständlichen Glaubensinhalte und die Leidensgeschichte darzustellen. Dies unterlag, wie in der Urkirche, einer Arkandisziplin.

Die Biographie über Rhodes beinhaltet neben einer kurzen Beschreibung der vietnamesischen Kirchengeschichte eine Bibliographie, ein Register, mehrere Farbbilder, eine Karte von Vietnam und eine Karte der Reisewege. Zudem enthält sie die deutsche Übersetzung des Briefes des Fürsten Trinh-Träng aus dem Jahr 1627 an den Papst, in dem er den Missionaren seinen Schutz verspricht; das Original befindet sich in der Vatikanischen Bibliothek in Rom. Mit dem vorliegenden Buch hat Klaus Schatz eine interessante, angenehm zu lesende und gut fundierte erste Biographie zu Alexandre de Rhodes in deutscher Sprache verfasst, die auf gedruckten Quellentexten basiert. Da das Buch auch den Missionshintergrund erläutert, stellt es zugleich einen guten Einstieg in die Missionsgeschichte Ostasiens dar. C. v. COLLANI

HOFMANN, PETER, *Karl May und sein Evangelium*. Theologischer Versuch über Camouflage und Hermeneutik. Paderborn: Schöningh 2016. 192 S., ISBN 978–3–506–78215–1.

Zur Seriosität der „kleinen Studie“ äußert sich der Augsburger Fundamentaltheologe (= H.) gleich im vorangestellten Dank (7). Auch Rez. gehört zu denen, die in der Ju-

gend begeisterte May(= M.)-Leser gewesen sind, allerdings, gleich eingestanden, ohne Kenntnis seines sonstigen Werks (Gesamtauflage der Bücher [9] in Deutschland rund 100 Millionen, doppelt so viel weltweit); ohne Kenntnis besonders seiner – nach der Haftentlassung, dann von der Lehrerausbildung bis ins Alter – lebensbegleitenden religiösen, mystisch-theologischen Schriften; nur sehr vage orientiert auch über seine Konflikte, sein (Rückumschlag) frühes „Scheitern in der bürgerlichen Gesellschaft“, wie seine späte Nähe zum königlichen Hof in München und dem kaiserlichen in Wien. Dankenswert diesbezüglich informiert wird der Leser im Vorwort durch *Helmut Schmiedt*, Mit-Hg. des seit 1970 erscheinenden Jahrbuchs (9–13); dazu gehört die M.-Rezeption, bereits zu Lebenszeiten (1842–1912), eigens engagiert katholischerseits, sowie über die Entfaltung der M.-Forschung bis heute, für die M. immer rätselhafter geworden ist, aufgrund der Untrennbarkeit (25) von erzählendem und biographischem Ich. Sein „Evangelium“ nennt das M. selbst, wie bei ihm nicht bloß stille „Goethe-Referenzen“ (27) begegnen, sodass auch H. diesen „scheinbare[n] Umweg“ (19) geht, im Blick auf Parallelen zu M. (Rez. seiner Arbeit über Goethes Theologie [2001] im Goethe-Jb. 118 [2001 {2002}], 388–389).

Kap. 3: Rollenbild und Deutungsmuster I: „Ich bin Old Shatterhand!“ oder: Die gefährliche Einheit von Roman und Leben, anhand einer Satire über einen Tag im Leben „beider“. Erst schließt H. einen Rückblick auf die Vorgeschichte an, angesichts der „Geographischen Predigten: „May bietet das gesamte traditionelle Vokabular der Trinitätslehre auf, um dem ‚Geist‘ durch das ‚Wort‘ vom ‚Vaterhaus‘ her den ‚Gedanken Erde‘ zu senden“ (75) sowie des „Buchs der Liebe“. „Das für May typische Amalgam von ‚Religion‘ und ‚Humanität‘ lässt ein positives religiöses Bekenntnis [...] allenfalls aus pädagogischen Gründen zu“ (88). Dann aber folgen (Kap. 5 und 6) Rollenbild und Deutungsmuster II und III: „Der Autor als Christus“: „Ich bin das Menschheits-Ich“ und „Ich bin das Märchen“ oder „May als Erzähler“. Zunächst geht es um M. als angeblichen Katholiken (der aber beim Angelus das Kreuz mit der linken Hand zu schlagen versucht (98). Es geht um das Ich und seine Derivate. Bei den Höfen in München und Wien findet sein Ruf nach einer Friedenskonferenz Gehör, was ihn zu „exaltierten Sendungsattitüden“ treibt (115), die er nachträglich als Blamage schildert und im Scheitern einschlägiger Romanfiguren inszeniert. Für seine „Religion“ als Humanität erinnert H. an Lessings Nathan-Parabel (123). – Das Märchen sodann werde man bald „als Wahrheit kennen lernen, und zwar als die greifbarste, die es gibt“ (131). An die bayerische Prinzessin (1902): „Ich aber hänge heut, nach Jahren, noch an meinem Kreuze, und unten steht mein Weib, mit dem Schwerte in der Seele, nicht jammernd und klagend, sondern schmerzlos und voller Zuversicht, daß ich es überwinden werde, wie ich vorher das Hosiannah überwunden habe“ (132): Märchen „als kleinere Schwester des Mythos. Damit glückt May eine letzte und besonders sympathische Vertauschung von Roman und Leben, die ihn zugleich als reflektierten an die literarische Moderne anschlussfähigen Literaten zeigt“ (135). Sympathisch? Gemeint ist die Selbst-Rücknahme, trotz der Kreuzigung[s-Tiraden], aus der Christus-Identifikation. Das Wort „Ersünde“ fällt. Und H. lässt keinen Zweifel an M.s „metakonfessioneller Position“, in der er keineswegs „ein modernes ökumenisches Anliegen“ verfolgt. Vielmehr „versatz[er] sein Humanitätspathos in gelegentlich abstruser Weise mit christentümlichen Versatzstücken: ein ungebundener Aufklärer im Nazarenerkostüm“ (140). H. spricht die „zeittypische Selbststilisierung des Dichters als Seher an (Wilde, Hauptmann, Tolstoj, George – 143); und zu den „Predigt“-Vorträgen der ersten und einzigen USA-Reise M.s (mit seiner Frau) verweist er auf Kafkas Text „Von den Gleichnissen“ (152).

Kap. 7 gilt der Editionspraxis des Verlags: „Karl May“ als Markenzeichen oder Original und Rezeption“. H. geht auf den (161) „zunehmend konfessionell geprägten Kontext des literarischen Karl-May-Problems“ ein, um dann – „Interpretation und Hermeneutik: Theologische May-Deutungen“ – (165) nicht nur diese, sondern auch H. Wollschlägers Erschließung und die monumentale Chronik von D. Sudhoff und H.-D. Steinmetz zu rezensieren. – „Nochmals: Was bleibt? Der arme und doch überreiche May, der durch seine ebenso virtuos als hilflosen Tricks erst richtig spannend und sympathisch wird. Er hat etwas zu erzählen und er kann so erzählen wie kein anderer. Es ist letztlich sinnlos, diesen Diamanten schleifen zu wollen ...“ (173). Im Anhang Literaturverzeichnis und Namen- wie Sach-Register. – Eine „Hommage an den Radebeuler Dichter“ (7), hierorts fast (mit Metz' Feuerbachwort) eine „Unterbrechung“ (übrigens nochmals zu lektorieren),

doch im Sinn des Untertitels ein erheblicher Denkanstoß in das heutige Selbstverständnis von Kultur und Religion. J. SPLETT

KOLOZS, MARTIN, *Karl Rahner*. Innsbrucker Jahre. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 2014. 126 S., ISBN 978-3-7030-0837-5.

Der Verf. betont eingangs, dass er „weder ein Historiker noch ein Theologe“ ist, „sondern lediglich ein ‚studierter Laie‘, der eine Bewunderung für diesen vielleicht „größten Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts“ (7) hegt. Durch die Lektüre verschiedenster Werke Karl Rahners SJ (1904–1984), habe er „einen Menschen kennen [gelernt], der mir nahe stand, auch in dem Widersprüchlichen, das unser beider Leben trennte. Ich meine, diese Erfahrung teilen zu wollen, ist der eigentliche Grund für mich gewesen, dieses Buch zu schreiben.“ (7)

Wissenschaftlichen Anspruch stellt das Buch also keinen, gleichwohl ist es wegen zweier Interviews auch für die Rahnerforschung interessant: Der Kirchengeschichtler Günther Wassilowsky (damals Professor an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, dann an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck, mittlerweile an der Goethe-Universität Frankfurt am Main) lässt sich zur Rolle Karl Rahners auf dem Zweiten Vatikanum befragen (vgl. 71–73), das in Gefahr gestanden habe, „eine einzige, vom Weltepiskopat vollzogene rituelle ‚Abnickveranstaltung‘ für von der römischen Kurie vorgelegten Texte“ (71) zu werden; und der Philosoph Otto Muck SJ, selbst noch Hörer bei Karl Rahner in den 1950er Jahren, gibt Auskunft über methodische Impulse und ihren existenziellen Bezug, die er aus der Beschäftigung mit dem Jesuitentheologen und nachmaligen Kollegen (vgl. 104–108) gezogen hat. Kernaussage: „Sein Denken wird meiner Meinung nach missverstanden, wenn man die verwendeten Ausdrücke nicht im methodisch gewonnenen Verständnis deutet, sondern in landläufigen Vorstellungsweisen und Modellen, die ja als solche dann in ihrer ungeklärten Weise gerade oft Anlass für Problemstellungen geworden sind. Wer aber Rahner unabhängig von seiner Methode versteht, tut ihm Unrecht.“ (106) (Eine ähnlich lautende – versöhnliche – Einschätzung findet sich übrigens sogar bei Kurienkardinal Joseph Ratzinger im Jahr 2004, als des 100. Geburts- und des 20. Todestags Karl Rahners gedacht wurde.)

Das leicht lesbare Buch beginnt mit einer kurzen „Lebens- und Persönlichkeitsbeschreibung Karl Rahners“ (9–19). Kap. 2 ist überschrieben mit: „Die frühen Jahre: Kindheit, Jugend, Studium“ (20–31), dabei besonders die erste Innsbrucker Periode von 1936 bis 1939 berücksichtigend. Kap. 3 „Jahre des Um- und Aufbruchs“ (32–73) widmet sich zunächst dem kriegsbedingten Exil in Wien und den dortigen Tätigkeiten, v. a. im Seelsorgeamt („Wiener Memorandum“), und dann der längsten zusammenhängenden Zeit seiner akademischen Laufbahn, die er in der Tiroler Landeshauptstadt (1948–1963) verbrachte und deren letzte Phase durch die Arbeit für das Konzil geprägt war, während dessen sich Karl Rahner auf den Romano-Guardini-Lehrstuhl nach München berufen ließ. Kap. 4 „Jahre der Vollendung“ (74–96) führt, nach der Behandlung der Zeit in München, Münster und nochmals in München (1964–1981) wieder nach Innsbruck zurück, wo Karl Rahner seinen Lebensabend verbrachte und kurz nach Vollendung seines 80. Lebensjahres, vielleicht auch erschöpft von bereits im Herbst 1983 begonnenen aufwändigen akademischen Feiern in Budapest, London, Freiburg i. Br. und Innsbruck verstorben ist. Kap. 5 (97–108) widmet sich unter dem Zitat „Ein Mann für übermorgen“ (Karl Lehmann) der Frage nach der Aktualität Karl Rahners.

So erfreulich wie auch bemerkenswert es ist, dass die Theologie Karl Rahners, der seelsorgliche Impetus seines akademischen Wirkens und sein geistliches Schrifttum auch in breiten interessierten Kreisen Anklang finden, nach wie vor auf Interesse stoßen, so bedauerlich ist es, dass es im Anhang (109–125), der ja auch informieren will, eine Reihe von Fehlern oder falschen, v. a. bibliographischen Angaben gibt, die man einem „studierten Laien“ zwar nicht anlasten will, die aber doch die Frage aufwerfen, wer das Buch lektoriert und wer seinen Verfasser beraten hat. Auch wenn es beinahe wie Eigenwerbung klingt: Aber wie kann eine Veröffentlichung, die sich mit Rahner in Innsbruck beschäftigt, einen mit 92 Anmerkungen reichlich belegten Artikel mit dem Titel „Karl Rahner in Innsbruck“, noch dazu in der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“, übersehen bzw. ignoriert

werden (vgl. ZKTh 129 [2007] 397–422)? – Bei den Quellen (109–111), die nach Büchern (6.1) und Zeitschriften (6.2) unterschieden werden, halten sich die mangelhaften Angaben noch in Grenzen: Zu ergänzen wäre, dass es die Biographie der Gebrüder Rahner von Karl H. Neufeld SJ von 1994 in einer zweiten, erweiterten und verbesserten Auflage (2004) gibt (vgl. 109); außerdem ist die fiktive „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ den Sämtlichen Werken zuzuordnen: SW 25 – erfreulicherweise lenken viele Verweise in diese Edition (SW 4 ist allerdings 1997 erschienen, SW 6/1 und 6/2 in unterschiedlichen Jahren: 2007 bzw. 2009). In dem von Roman A. Siebenrock verantworteten Part (7. Karl Rahner: Bibliographie und Leseempfehlungen; 8. Karl Rahner: Lesevorschläge für Einsteiger) häufen sich die Fehler leider (vgl. 112–122). Entweder stimmen die Bandbearbeiter nicht (SW 1), oder sie sind unvollständig (SW 28), die Verweise auf die Fundorte in den SW sind ergänzungsbedürftig – das Ganze macht einen oberflächlichen, schlampigen Eindruck. Und noch etwas fiel auf: Kolozs hat zwar im seit 2008 in München ansässigen Karl-Rahner-Archiv Fotos aus verschiedenen Lebensphasen Karl Rahners erbeten und erhalten (vgl. 55–57), doch dass das Umschlagbild Karl Rahner an seinem Schreibtisch in der Hochschule für Philosophie in München zeigt, wo doch das Buch über die „Innsbrucker Jahre“ handelt, ist geradezu grotesk – und wäre bei einer Rückfrage oder sachkundiger Kontrolle leicht vermeidbar gewesen. Es ist einfach schade, dass das löbliche Engagement eines Journalisten und Publizisten durch solche Fehler teilweise konterkariert wird. A. R. BATLOGG SJ

BOCK, FLORIAN, *Der Fall „Publik“*. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B; 128). Paderborn: Schöningh 2015. 553 S., ISBN 978–3–506–76642–7.

Die Entstehung, Geschichte und Einstellung der katholischen Wochenzeitung „Publik“ (1968–1971) gehört zu den zentralen und gleichzeitig kontroversesten Themen der deutschen Nachkonzilszeit. Die Zeitung stellte „ein Experimentierfeld innerhalb des nachkonziliaren Katholizismus dar“; in ihr „trafen sich verschiedene Wirklichkeitsdeutungen, Selbstinterpretationen und Handlungslogiken“ (20). Von da aus dürfte diese Arbeit, im Sommersemester 2013 bei Wilhelm Damberg in Bochum als kirchengeschichtliche Dissertation angenommen, sowohl bei Historikern wie bei all jenen, die, wie der Rez., die damaligen Geschehnisse noch engagiert wahrgenommen haben, auf lebhaftes Interesse stoßen. Quellenmäßig stützt sie sich auf das zum ersten Mal hier ausgewertete Publik-Archiv im Kölner Erzbischöflichen Diözesanarchiv, die zum Teil zugänglichen Akten der Deutschen Bischofskonferenz, ferner Zeitzeugen-Befragungen, von denen die von Schardt besonders wertvoll sind.

Bei den Anfängen (47–193) stößt man auf das Konzept des Initiators Hans Suttner: eine spezifische Führungsaufgabe der katholischen Presse, die eine andere sein müsse als die der Amtskirche (63). Das von ihm entwickelte Konzept der Katholischen Wochenzeitung (KWZ) konkretisierte sich, wurde von bischöflicher Seite aufgegriffen, ließ aber auch wesentliche Fragen offen, so die nach dem Maß der Unabhängigkeit vom Episkopat und die nach dem Markt und Zielpublikum (127, 193), schließlich, ob eine qualifizierte Besetzung nicht auf Kosten der katholischen Präsenz in anderen Organen gehe. Kritik an dem Projekt kam in der Frühphase eher aus dem binnenkatholischen Raum, vor allem seitens der bestehenden Organe, etwa vom Rheinischen Merkur (RM) (142–144), sicher aus Konkurrenzgründen, aber auch auf Grund anderer Vorstellungen von katholischer Präsenz in der Presse beziehungsweise von Kirche und Katholizismus in der Gesellschaft (vgl. hier die Kontroverse Suttners mit Hans Wagner: 128–136). Sollte die Zeitung in erster Linie ein inner-katholisches Diskussionsforum sein – oder eine Stimme des Katholizismus in der Gesellschaft? Aber gehörte letztere nicht als einheitliche der Vergangenheit an? Interessant ist hier die von Suttner lancierte Umfrage in der Presse von 1967 (171–179). Gegen das Projekt erhoben sich vor allem konservative Stimmen, aber auch zum Beispiel Walter Dirks (174 f.). Die innerkirchliche Polarisierung zeichnete sich bereits ab. Suttner hegte noch die optimistische Erwartung, die Zeitung könne dazu beitragen, unter Berufung auf das Konzil die Blöcke „konservativ“ und „progressiv“ aufzulockern (134). Und doch wirkten schon 1967 die innerkirchlichen Auseinandersetzungen belastend (138).

Zum Profil von Publik (195–267): Mit beträchtlicher bischöflicher finanzieller Starthilfe erschien die erste Nummer mit einer Auflage von 150.000 am 27.09.1968 nach dem Es-

sener Katholikentag. Schon diese Geburtsstunde – nach der Enzyklika „Humanae vitae“ und den durch sie ausgelösten Erregungen – musste der Zeitung ein bestimmtes Siegel aufprägen. Die Redakteure stammten aus den Jahrgängen 1920–1935, waren bestimmt durch ein neues Demokratie-Empfinden (196 f.); von den CDU-Politikern standen sie Helmut Kohl (und gerade nicht Rainer Barzel) nahe (198, 209). Ihr kirchenkritischer Kurs rief seinerseits Kritik vor allem von konservativ-katholischer (222–230), aber auch von bischöflicher Seite hervor. Diese richtete sich vor allem gegen den Jesuiten Franz-Josef Trost (der 1973 den Orden verließ), dem dann auf Vorschlag von Kardinal Höffner ein theologischer Beirat zur Seite gestellt wurde (vier Jesuiten aus Sankt Georgen [Frankfurt am Main], dazu Kampe, Iserloh, Lehmann und Schnackenburg). Eine weitere Krise war 1971 das Ausscheiden von Staudinger aus dem Treuhändergremium, nachdem ein Oster-Artikel von ihm („Das Grab ist leer, der Held erwacht“) auf Grund eines Gutachtens von Trost nicht gebracht wurde – er erschien dann in der „Deutschen Tagespost“ (240–242). Einseitiger freilich als auf theologisch-kirchlichem Gebiet bezog „Publik“ parteipolitisch Position, wo die Stellungnahme für die SPD wiederholt zu Konflikten führte.

Finanziell aber wurde mehr und mehr klar, dass die Zeitung über die Starthilfe hinaus von bischöflichen Zuschüssen abhängig blieb und sich nicht selbst tragen konnte (269–299). Eine erste Auseinandersetzung im Episkopat um den Fortbestand von „Publik“ führte 1969 zur Einrichtung eines Aufsichtsrats. Aber die Probleme blieben: Finanziell erwies sich das Organ als ein Fass ohne Boden.

Mit besonderem Interesse liest man dann das Kapitel über den „Tod von Publik“ 1971 (301–369). Eine (zum Beispiel vom Limburger Weihbischof Kampe vorgeschlagene) Fusion mit dem RM (wobei „Publik“ theologisch-kirchenpolitische Beilage wäre) wurde von der „Publik“-Redaktion abgelehnt, vor allem aus einem anderen Rollenverständnis (vgl. einen Brief der Redaktion an Tenhumberg: 304). Auf der Sitzung der VDD (Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands) vom 15.11.1971 entschieden die Bischöfe einstimmig (bei Enthaltung des Limburger Bischofs Kempf) für Einstellung (316 f.). Die Alternative wäre ein unbefristeter jährlicher Zuschuss von 6 Millionen DM gewesen. Begründung war, dass die publizistischen Bemühungen von „Publik“ in drei Jahren nicht den erwarteten Lesermarkt gefunden hätten, der eine Zeitung trägt. „Für einen Stamm von rund 40 000 Dauerbeziehern unbefristet eine Zeitung zu liefern, für deren Einzelnummer der Bezieher 1 DM, die Gesamtheit der Katholiken aber etwa 3 DM beitragen, kann angesichts der großen pastoralen und sozialen Aufgaben der Kirche in Deutschland und in der Welt nicht verantwortet werden“ (319). – Die dann sofort ausbrechende öffentliche Kontroverse um die Einstellung (319–334) drehte sich vor allem um die Frage: Waren es letztlich wirtschaftliche Gründe – oder wurden diese nur vorgeschoben, weil die Richtung nicht passte? Im Grunde wird diese Frage auch im „Zwischenfazit“ des Autors (353–369) offen gelassen, da die Gewichtung der sehr komplexen Einstellungsgründe von der Perspektivität der Erzähler abhängt (354). Im Einzelnen diskutiert er die Gründe: a) Der tragische Unfalltod Suttners noch vor Erscheinen der Zeitung. – Aber die finanziellen und konzeptuellen „Bruchstellen“ bei „Publik“ stammten von ihm (356). – b) Verschiedene Instanzen, die in ihren Kompetenzen nicht richtig abgestimmt waren (356 f.). – c) Vernachlässigung kaufmännischer Prinzipien. Freilich wurde die ökonomische Misere auch „als Hebel genutzt, um inhaltliche Debatten als Grund für die Einstellung gar nicht erst führen zu müssen“ (360). Und dann sollte 1974 die bischöfliche Finanzierung des RM erfolgen, wozu der Autor aus den Quellen Neues bringt (361–366); bei seiner Einstellung 2010 wiederholte sich gewissermaßen der „Fall Publik“. – Ein weiterer, m. E. entscheidender Faktor ist die Überschätzung des in Frage kommenden Leserstammes, nämlich der kritisch denkenden katholischen Intellektuellen („eine Zeitung, die ihre Leser überfordert“, 366–369). Das „katholische Milieu“ aber empfand „Publik“ schon sprachlich als fremdartig (367 f.).

Deutlichere Antworten bekommt man im folgenden Kapitel „Publik als Medium eines Kirchenbildes“ (371–395). Das Programm der Zeitung war das eines nach allen Seiten hin offenen Forums. Faktisch aber geriet man in die Mühlen der Polarisierung (377–381) beziehungsweise in ein „linkes Fahrwasser“ (382), zum Teil auch dadurch bedingt, dass von der „konservativen“ Seite nur wenige bereit waren, in „Publik“ zu schreiben (382, 384). Die katholischen Intellektuellen aber kauften nicht (389 f.). „Der bundesdeutsche Katholizismus um 1968: Polarisierung statt Konsens“ (391–394): Dies dürfte der entschei-

dende Faktor sein. Oder, wie es im ausgezeichneten Schlussfazit („Keine Experimente?“, 493–501) heißt: „Publik“ wurde „aufgrund der zunehmenden Pluralisierung der Katholiken förmlich zerrieben“ (500).

Ein Nachspiel hatte der „Fall Publik“ auf der Würzburger Synode (398–449). Dort betrauerte vor allem der spätere Limburger Bischof Franz Kamphaus in einem beredeten Plädoyer das Ende der Zeitung (420–423), während die andere Seite von dem Sekretär der Bischofskonferenz, Forster, vertreten wurde (423–27). Ein Konsens oder Kompromiss wurde nicht gefunden, im Grunde deshalb, weil zwei Kirchenbilder aufeinanderprallten, die beide sich auf Grundlagen im Zweiten Vatikanum berufen konnten (442). Karl Lehmann zog bereits auf der Würzburger Synode das betrübliche Fazit: „Hinter der langen Tragödie Publik zeigte sich von allen Seiten her eine erschreckende Dialogunfähigkeit im nachkonziliaren Katholizismus“ (443).

Es folgt die Darstellung der „Geburt von Publik-Forum“ (451–473), bei der übrigens Theologie-Studenten der Hochschule (nicht „Universität“, wie auf S. 455 zu lesen ist) Sankt Georgen eine entscheidende Rolle spielten.

Instruktiv ist der Vergleich mit zwei weiteren, in manchem ähnlichen Zeitungen: einer deutschen ein halbes Jahrhundert vorher, und einer zeitgenössischen italienischen. Die erste ist die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ (RMV) der Weimarer Zeit, deren (bei allen epochalen Unterschieden) ähnliche Züge seinerzeit vom Rez. unterstrichen wurden. Der Autor stimmt in seinem Exkurs (262–267) zu, dass die RMV inhaltlich in bestimmten Aspekten, vor allem im Verhältnis von Kirche und Welt, Positionen vorweggenommen habe, die sich dann auch in „Publik“ wiedergefunden hätten. Der entscheidende Unterschied war jedoch die durch das Vermögen Dessauers ermöglichte finanzielle Unabhängigkeit der RMV von den Bischöfen. Der zweite Vergleich ist der mit dem ebenfalls 1968 entstandenen „Avvenire“ in Italien (475–492). Dieser war – was bisher nicht bekannt war – eng mit dem Montini-Papst als seinem „vero fondatore“ verbunden (480–483) und grundsätzlich auch Organ eines „offenen Katholizismus“, aber unter besonderem Schutz Pauls VI. und nicht Träger eines „neuen Kirchenbildes“ und nicht mit dem Anspruch, den Katholizismus neu zu definieren.

Die Darstellung, angereichert durch sehr viele Originalzitate, beleuchtet wichtige Aspekte der Konzilsrezeption in Deutschland und dürfte ein wichtiges Werk für die deutsche Kirchengeschichte der Jahre 1966–1975 sein. Ein Desiderat wäre nur, dass man über manche interessante, kontroverse, in „Publik“ erschienene oder auch nur dort angebotene Artikel inhaltlich mehr erfahren möchte, etwa über den Oster-Artikel Staudingers und speziell die Einwände von Trost gegen ihn (241). – Corrigenda: Hans Suttner (dem Rez. persönlich bekannt) war nicht während des Studiums Mitglied der „Paulus-Gesellschaft“ (so 61), sondern (wie auch der Rez.) des Pauluskreises der Marianischen Kongregationen von P. Walter Mariaux SJ (darüber in meiner „Geschichte der deutschen Jesuiten“ IV, 135–138), womit übrigens seine Prägung durch die Katholische Aktion (vgl. 494) noch stärker unterstrichen wird. – Der Jesuit „Höver“, der 1966 aus dem westfälischen Büren antwortete (77), war nicht Provinzial und auch nicht identisch mit dem späteren (noch lebenden) Provinzial Alfons Höfer – es gab damals nur einen Höfer (mit v) im Orden, Günter mit Vornamen, und dieser war Scholastiker, damals tatsächlich in Büren, und hat später den Orden verlassen. – Wie konnte Adenauer 1963 persönlich Pius XII. (!) antelefonieren, um ihn zu einer Intervention gegen die Teilnahme Herbert Wehners an einer Tagung der KA Bayern zu bitten (91)? Selbst wenn ihm eine Telefonverbindung mit dem Jenseits gelungen wäre, hätte er wissen müssen, dass ein Papst im Himmel keine Jurisdiktion mehr hat.

KL. SCHATZ SJ

### 3. Systematische Theologie

THE OXFORD HANDBOOK OF CHRISTOLOGY. Edited by *Francesca Aran Murphy* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2015. XVII/670 S., ISBN 978-0-19-964190-1.

Bereits ein kurzer Blick in das Inhaltsverzeichnis macht deutlich, dass F. A. Murphy (= M.) mit dem *Oxford Handbook of Christology* nicht einfach nur ein klassisches Hand-

buch der Christologie vorgelegt hat. Die Themenvielfalt und die höchst unterschiedlichen Perspektiven der einzelnen Beiträge, die in sieben Hauptteilen präsentiert werden, lassen weit mehr als ein fundiertes Nachschlagewerk für Studierende und Lehrende der Theologie erwarten. Aus der Zusammenarbeit einer Gruppe international renommierter Forscherinnen und Forscher unterschiedlicher Fachbereiche ist eine umfangreiche Bibliothek christologischer Entwürfe entstanden. Sie laden dazu ein, zwischen verschiedenen Epochen hin und her zu wandern und so die Vielfalt christlicher Traditionen – wie sie nicht zuletzt in der jeweiligen konfessionellen Verankerung der Autorinnen und Autoren zum Ausdruck kommen – kennenzulernen. Über einen auf mehreren Ebenen geführten Dialog, der auch bildende Kunst, Musik, Literatur und Film einschließt, soll der Blick gezielt über klassisch theologische Fragestellungen hinaus geweitet werden. Dass bei diesen oft von sehr spezifischen Erfahrungen geprägten Vermittlungen der Christusgestalt ebenso wie im Umfeld von kontextuellen Christologien oder im Bemühen um ihre Inkulturation Spannungen aufbrechen, kann nicht verwundern. Gerade dort, wo in den Beiträgen des Handbuchs um eine neue, der Tradition ebenso wie dem konkreten Kontext angemessene Sprache gerungen werden muss, wird die Lebendigkeit der Christologie, ja der theologischen Reflexion insgesamt spürbar und erkennbar.

Der erste Hauptteil zur Bibel (vgl. 7–102) beginnt, anders als man erwarten könnte, nicht direkt mit einer neutestamentlichen Christologie. Er setzt mit der breiteren Frage nach den Formen der göttlichen Selbstmitteilung im Spannungsfeld von Sprache, Wahrheit und Logos (vgl. 11–20) ein. In Anschluss an *Dei Verbum* 11 wird unser Blick gezielt auf die Frage der Inspiration und der Schrift gelenkt. Nach klassischem Verständnis handelt Christus „throughout the Scriptures, the Old and the New Testament in one“ (21) – eine Perspektive, die in der modernen Theologie wegen ihrer angeblich antijudaistischen Tendenzen ebenso wie von Seiten einer wissenschaftlichen Exegese her zunehmend unter Druck geraten ist. Wenn Sprache mehr und anderes als Repräsentation sein soll, hätten wir aber erneut das Wagnis einzugehen, ein tieferes, christologisch geprägtes Schriftverständnis (vgl. 21–38) zu entfalten. Gerade die vier Schriftsinne in ihrem spezifischen Bezug auf Christus können zu einem wirkmächtigen Instrument werden, das „embraces the dialectic of the believer and the Scriptures: it corresponds to an intellectual discipline and to a spiritual journey on the part of the readers“ (23) – wie sie nicht zuletzt die nachkonziliäre Sonntagsleseordnung wieder deutlicher ins Bewusstsein gehoben hat. Warum Christi Leiden in seiner christologischen und soteriologischen Bedeutung nicht von den Leiden Israels oder genauer: des jüdischen Volkes getrennt werden kann und darf, ist Gegenstand einer eingehenden Analyse von Röm 9–11 (vgl. 39–54) – eine Aufgabe, die gerade angesichts der Leugnung des Holocaust von R. Williamson und der expliziten Würdigungen des jüdischen Volkes durch die letzten drei Päpste an Aktualität gewinnt (vgl. 40–42). Die drei folgenden, aus anglikanisch-evangelikaler Perspektive geschriebenen Beiträge bieten einen äußerst dichten Durchgang durch jahrelange intensive Forschungen zu den Evangelien als Zeugnis für Jesus Christus (vgl. 55–71), dem Erlösungswerk Christi (vgl. 72–86) und zur Gegenwart Jesu (vgl. 87–102). Sie führen den Anfänger an die Grundlagen biblischer Christologie heran, ohne darüber die irreversiblen Umbrüche der vergangenen Jahrzehnte auszusparen (vgl. 2).

Der zweite Hauptteil zur Patristik (vgl. 103–166) setzt ein mit dem Erbe der nachkonzilianischen Christologie (vgl. 105–120), die als komplexe, teils turbulente „accumulating vision of Jesus Christ as the ultimate revelation and enactment of divine goodness“ (105) entlang der Debatten um Arius und Apollinarius entwickelt wird, – wobei der Predigtpraxis ein besonderer Stellenwert für das apologetische Selbstverständnis ebenso wie für die dogmatischen Debatten zugemessen wird. Der zweite Beitrag (vgl. 121–138) diskutiert das in seiner Komplexität oft unterbestimmte Verhältnis von antiochenischer moralischer und alexandrinischer sakramentaler Christologie (vgl. 121–138). Beide verfolgen unterschiedliche Interessen – heilsgeschichtlich-praktisches versus spirituelles Wachstum – und folgen ihrer jeweils eigenen, über Generationen weiter verfeinerten Rhetorik, ohne dabei das gemeinsame Interesse einer orthodoxen theologischen Sprachregelung, die dem christologischen Paradox (vgl. 137) gerecht werden könnte, aus den Augen zu verlieren. Wo die tieferen Konfliktlinien verlaufen und was bei den sich über Jahrzehnte hinziehenden Debatten eigentlich auf dem Spiel steht, lässt sich entlang von vier Problemfeldern verdeutlichen:

1) What is theological language really about?; 2) How should we read the Scriptures?; 3) How does God save us?; und schließlich 4) How real is God's presence in this world of space and time? (vgl. 134–136). Auch das Konzil von Chalcedon kann die dogmatischen Streitigkeiten letztlich nicht zum Verstummen bringen. Es wäre daher mit Blick auf die nachfolgenden, durch aristotelische Einflüsse geprägten christologischen Debatten über Maximus Confessor bis hin zu Johannes Damascenus (vgl. 139–153) eher als Wasserscheide denn als Gipfelpunkt altkirchlicher Christologie (vgl. 139) zu qualifizieren. Der abschließende Beitrag (vgl. 154–166) skizziert den zweifachen Charakter des Heilswerkes Christi – wie sie bei Athanasius in vier Etappen der zwei Wege als *recapitulatio/restauratio* und *participatio/deificatio* entfaltet werden. In diesem Zusammenhang werden auch altkirchliche Sühnemodelle und die ihnen zugrundeliegende Anthropologie kurz vorgestellt.

Der dritte Hauptteil (vgl. 167–264) setzt mit einem äußerst knappen, dabei aber informativen Beitrag (vgl. 169–182) zum Bilderstreit im Umfeld des Zweiten Konzils von Nicäa (787) ein. Während der Christus des Koran (vgl. 183–198) nur wenige Bezugspunkte zum kanonischen Christus erkennen lässt, scheint das Interesse von Muslimen an den biblischen Jesusüberlieferung in den letzten Jahren zu wachsen. Der nachfolgende Beitrag *Cur deus homo?* (vgl. 199–214) unternimmt den ehrgeizigen und spannenden Versuch zu zeigen, dass Anselm – anders als die Kontroversen um Sühne und Strafe vermuten lassen – Muslime als mögliche Adressaten im Blick hatte. Im Mittelalter erfährt die altkirchliche Theologie des Bildes in der lateinischen Kirche eine grundlegende Neuausrichtung, die eng mit theologischen Debatten um das Sehen (vgl. 215–232) verbunden ist. Ausgehend vom *Christus triumphans* rückt zunehmend die Perspektive des Betrachters und damit seine Frömmigkeit in den Fokus der Aufmerksamkeit – was nicht zuletzt an der *imitatio Christi* und der Verehrung des Schmerzensmannes, aber auch an der eucharistischen Frömmigkeit festgemacht werden kann. Die beiden abschließenden Beiträge versuchen die Christologie der theologischen Summe des Aquinaten insbesondere mit Blick auf die Menschwerdung (vgl. 232–249) bzw. spätmittelalterliche Sühnemodelle (vgl. 250–264) weniger unter historischen als vielmehr unter systematischen, auch für aktuelle Debatten interessanten Gesichtspunkten, in den Blick zu nehmen.

Der vierte Hauptteil (vgl. 265–344) schlägt einen weiten Bogen von Luther zu Bultmann. Anders als manches Vorurteil erwarten ließe, verortet Luther (vgl. 267–283) die Christologie als Fundament des Glaubens bewusst in der kirchlichen und damit auch liturgischen Praxis. Ja mehr noch, er verbindet sie mit seinen Reflexionen zur Eucharistie – eine auch ökumenisch vielversprechende Perspektive, die mit Blick auf Luthers Hymnen und seine doxologische Christologie weiter vertieft zu werden verdient (vgl. 280; 267 f). Calvin legt Leben und Werk Christi (vgl. 284–296) in einem dynamischen Geflecht von drei Wirklichkeitsebenen aus: Selbstoffenbarung Gottes als Schöpfer und Erlöser, Selbsterschließung Christi in Gesetz und Evangelium und schließlich – eine durchaus moderne Fragestellung – das Spannungsfeld von Gottes- und Selbsterkenntnis. Das folgende Kapitel (vgl. 297–314) skizziert meist vernachlässigte konfessionspezifische Entwicklungen im Barock – Trinität und Sühne (reformiert); Eucharistie und Metaphysik (lutherisch) sowie Scholastik und Mystik (katholisch). Christologien nach Kant (vgl. 315–327) wären dagegen auch dort, wo sie sich wie bei Schleiermacher oder Hegel von einer kritischen Transzendentalphilosophie absetzen, primär in religionsphilosophischer Perspektive auszuarbeiten. Der abschließende Beitrag (vgl. 328–344) greift die Frage nach dem historischen Jesus auf und zeichnet die spannungsreichen Entwicklungen rund um die Leben-Jesu-Forschung von D. F. Strauss über E. Käsemann bis hin zur *third quest* nach. Wie zentral Geschichte für das Selbstverständnis der Moderne ist, wird nicht zuletzt in der kritischen Auseinandersetzung mit christologischen Entwürfen liberaler und kerygmatischer Prägung deutlich.

Wie fruchtbar und lebendig die christologischen Debatten bis in unsere Tage hinein geblieben sind, lässt der fünfte Abschnitt zu Moderne und Postmoderne (vgl. 345–457) erahnen. Auf die Bandbreite christologischer Entwürfe im Gefolge von Schleiermacher und seiner Transformation klassischer Fragestellung (vgl. 347–361) kann hier nicht eingegangen werden. Sie werden auf unterschiedliche Weise für W. Pannenberg, S. Bulgakov und H.-U. v. Balthasar (vgl. 362–377) ebenso bestimmend wie für kenotische Christologien (vgl. 444–457) lutherischer Prägung. Gerade mit Blick auf neuere Entwürfe zu einer chinesischen (vgl. 393–407) oder zu einer afrikanischen Christologie (vgl. 425–443) ebenso



wie vor dem Hintergrund einer kritischen Sichtung feministischer Christologien (vgl. 408–424) wird deutlich, wie bedeutsam die konkrete Erfahrung und damit die spirituelle Dimension (vgl. 378–392) für das Ringen um ein modernes Verständnis der Christologie im Spannungsfeld von Macht und Kultur, Gott und Mensch geworden ist. Diese Entwicklungen spiegeln sich auch in den vielfältigen, dabei durchaus prophetischen Darstellungen des Gottessohnes in der Kunst (vgl. 459–516), sei es nun Musik – insbesondere in den Oratorien –, Literatur, bildenden Kunst oder Film, wider.

Der siebte Hauptteil entwickelt eine Grammatik der Christologie (vgl. 517–627). Als materialer Brennpunkt darf die Christologie mit Recht als leitendes Prinzip aller theologischen Traktate (vgl. 519–530) angesehen werden. Allerdings führt die Frage nach einer theologischen Systematisierung der einzelnen Traktate zu der Einsicht, dass Christologie und Trinität so eng miteinander verbunden sind „that they mutually perpetuate and constitute each other in a kind of *theo*-logical osmotic perichoresis“ (526). Die christologische Matrix von Chalcedon legt demnach weniger eine strikt *christozentrische* als vielmehr eine *christoforme* Ausgestaltung der Theologie nahe, in deren Traktaten sich die praktisch-informative Gestalt Christi wie in einem Prisma (vgl. 528 f.) bricht. Die hier aufgeworfenen Fragen werden im abschließenden Beitrag (vgl. 611–627) nochmals von anderer Seite her aufgegriffen. Wenn die immanente Trinität als Gipfel der theologischen Reflexion gelten darf, erscheint auch die Christologie in einem anderen und neuen Licht. Der erste von zwei historisch-systematischen Beiträgen entwickelt mit Blick auf die apokryphen Evangelien Kriterien für die Glaubwürdigkeit des Christus der kanonischen Evangelien (vgl. 531–548). Ein zweiter Beitrag (vgl. 549–567) greift die drei dynamisch miteinander verflochtenen inkarnatorischen Wahrheiten – „It is *truly the Son of God* who is man“; „It is *truly man* that the son of God is“ und „The son of God *truly is man*“ (550) – der altkirchlichen Konzilien in systematischer Absicht auf und weist auf ihre Implikationen für gegenwärtige Debatten hin. Darüber hinaus wird das spezifisch protestantische bzw. katholische Profil der Christologie thematisiert. Eine kurze Skizze aktueller christologischer Debatten – Inkulturation; Einzigkeit Christi und seine Bedeutung für die Erlösung der Menschen – weitet den Horizont und schafft damit auch Bewusstsein für die Herausforderungen des Gesprächs mit anderen Religionen. In einem Nachwort (628–648) führt M. die unterschiedlichen Perspektiven nochmals zusammen und versucht, sie zueinander in Beziehung zu setzen.

Das vorliegende Handbuch bietet nicht einfach nur einen kenntnisreichen und vielseitigen Überblick über christologische Fragestellungen und Entwürfe; die einzelnen Beiträge entwickeln dabei durchaus theologisch eigenständige und originelle Perspektiven. Die Autorinnen und Autoren stützen sich für ihre knappen Essays auf aktuelle exegetische, historische oder systematisch-theologische Forschungen und machen sie bewusst für die eigene theologische Reflexion fruchtbar. Auf diese Weise entsteht ein sehr vielschichtiges und lebendiges Christusbild, das auch etwas von der Dynamik des Evangeliums und seiner prägenden Kraft spürbar werden lässt. Da die einzelnen Beiträge nicht chronologisch angeordnet sind, laden sie die Leserin und den Leser geradezu ein, quer zu lesen und sich von den eigenen Fragestellungen leiten zu lassen.

P. SCHROFFNER SJ

GRÖSSL, JOHANNES, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes*. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 3). Münster: Aschendorff 2015. 335 S., ISBN 978-3-402-11893-1.

Wie sollte Gott gedacht werden, wenn der Mensch gerufen ist, ihn aus freien Stücken zu lieben? In dieser oder ähnlicher Weise könnte die Intuition beschrieben werden, die dem sogenannten Offenen Theismus (*open theism*) zu Grunde liegt. In seiner 2014 an der Theologischen Fakultät Innsbruck verteidigten und jetzt als Monographie vorliegenden Dissertation beschreibt Johannes Grössl (= G.) das Anliegen dieses theologischen Paradigmas, diskutiert dessen zentrale Thesen, erwägt seine Konsequenzen und setzt es in Beziehung zur etablierten katholischen Lehre von Gott.

Ein erstes Kapitel, „Freiheit und Liebe – Anliegen des Offenen Theismus“ (13–32) macht den Leser zunächst mit der Motivation derer vertraut, die ein gegenüber den „klassischen Theisten“ alternatives Bild von Gott zeichnen: „Sie wollen den christlichen Glauben

in die Welt hinaustragen, indem sie ihn verständlich machen.“ (13) Dazu greifen sie auf das biblische Gottesbild zurück und lehnen es ab, sämtliche Aussagen von einem in der Zeit handelnden, mit den Menschen interagierenden Gott bloß als „Metaphern“ oder gar „Unwahrheiten“ zu verstehen (15). Wie wir von Gott sprechen, müsse sich an den biblischen Aussagen messen lassen. Offene Theisten versuchten, sich von „heidnischem Gedankengut“ zu distanzieren, das soll heißen: Sie wollen die Prägung der christlichen Verkündigung durch die klassisch-griechische Philosophie zu Gunsten einer „relationalen Ontologie“ abstreifen (20). Damit der Glaubende in einer personalen Beziehung mit Gott leben kann, gelte es, die eigene Freiheit zu wahren und Gott als liebende Person zu verstehen, die mitleiden kann, in der Zeit wirkt, gar selbst zeitlich verfasst ist, denn nur unter solchen Voraussetzungen könne ein Mensch sinnvollerweise beten, das heißt Gott um etwas bitten. Wie zugleich die Souveränität Gottes behauptet werden könne, oder welchen Risiken Gott in seinem Handeln als Schöpfer und Erlöser unterliege, das seien entscheidende Themen, die der Verf. bereits zu Beginn nennt.

Knapp informiert G. über die „Ursprünge des Offenen Theismus“ (33–45), wobei er die klassischen Thesen der göttlichen Allwissenheit sowie der göttlichen Unveränderbarkeit als die hauptsächlich kritisierten Punkte benennt. Er verfolgt die Beiträge der unitarischen, arminianischen und methodistischen Theologie, der britischen Religionsphilosophie des 20. Jhdts. und der Prozesstheologie. Mit Blick auf die zuletzt genannte Strömung bemüht er sich um eine sorgfältige Abgrenzung zum Offenen Theismus (43 f.), bevor er mit dem dritten Kapitel, „Der Stellenwert menschlicher Freiheit“ (47–70), in die engere Auseinandersetzung mit den von den „Offenen Theisten“ vorgetragenen Thesen tritt.

Um eine reale Beziehung von Gott und Mensch denken zu können, die nur dann die Bezeichnung „Liebe“ verdient, „wenn der Mensch sich frei für oder gegen die Beziehung entscheiden kann“ (47), verlangt der Offene Theismus eine Konzeption im Sinne „libertarischer Freiheit, d. h. einer Freiheit mit alternativen Wahlmöglichkeiten“ (48). Unter den Schlagworten von moralischer Verantwortung und Rationalität führt G. in die Diskussion verschiedener Begriffe von Freiheit ein, umreißt deren Grenzen und unabdingbare Voraussetzungen. Im Sinne Immanuel Kants plädiert er dafür, ein Handeln nach Gründen als Voraussetzung dafür festzuhalten, von echter Freiheit – anstelle von bloßer Willkür – zu sprechen (61 f.). Welche Bedeutung der Freiheit für das Verständnis des christlichen Glaubens zukommt, erläutert er in einer Auseinandersetzung mit den Begriffen von Fatalismus und Prädestination und mit Blick auf die angezielte Beziehung zwischen Gott und Mensch: Eine solche ist nicht denkbar, ohne dass der Mensch sich – im oben skizzierten Sinn – frei zu ihr entscheidet.

Das folgende vierte Kapitel, „Die (Un-)Vereinbarkeit von Freiheit und Allwissenheit“ (71–136), behandelt ausführlich eine Fragestellung, die christliche Denker von Anfang an herausgefordert hat. Während in der kirchlichen Tradition wiederholt dafür argumentiert worden ist, dass die menschliche Freiheit nicht durch die göttliche Allwissenheit gefährdet wird, sind die Offenen Theisten von der Unvereinbarkeit beider Konzeptionen überzeugt (71). Um deren Kritik systematisch darzustellen und zu bewerten, umreißt der Verf. zunächst die einschlägigen philosophisch-kompatibilistischen Strategien, die im Wesentlichen darauf beruhen, den Freiheitsbegriff anders zu definieren. Der These freilich, Augustinus habe „die Freiheit des Willens nur als Urheberschaft von Handlungen [...] und nicht als Freiheit, zwischen mehreren Möglichkeiten auszuwählen“ (77, vgl. auch 119), verstanden, möchte der Rez. nicht ohne Weiteres zustimmen; die Aussagen über eine Hinwendung des Willens zum Unwandelbaren, Ewigen oder zum Vergänglichlichen in *De libero arbitrio* I, 31, 103–107 beispielsweise lassen sich seines Erachtens sehr wohl als Formulierung von Alternativen verstehen. Allerdings ist zuzugeben, dass sich die Interpreten Augustins gerade in dieser Frage und zumal mit Blick auf das Gesamtwerk des Kirchenvaters alles andere als einig sind. Insgesamt zeigt sich G., auch nach der Darstellung der These einer „kontrafaktischen Macht über Handlungen“ und der kantischen Freiheitskonzeption, davon überzeugt, dass der philosophische Kompatibilismus scheitert (90).

Nicht besser schneiden seinem Urteil nach die theologisch-kompatibilistischen Strategien ab: Die Behauptung, die Gesetze der Logik seien nicht – oder wenigstens nicht unter jeder Hinsicht – auf Gottes Eigenschaften anwendbar, helfe in der reflexiven Auseinandersetzung ebenso wenig weiter wie die Überlegung, dass Gottes Wissen möglicherweise

nicht propositional ist; letztere hält der Autor bei aller Kritik gleichwohl für einen möglichen „Ausweg aus dem Problem der Vereinbarkeit von Allwissenheit und Freiheit“ (106). Ausführlich diskutiert er schließlich die Thesen, Gott wisse zwar die menschliche Handlung voraus, bestimme sie aber nicht voraus beziehungsweise er verfüge nur über ewiges, also zeitloses Wissen. Die erstgenannte Position führt er auf Wilhelm von Ockham zurück und illustriert, wie sie – unter Voraussetzung eines Zeitbezugs auf Seiten Gottes – in die Verlegenheit gerate, Gottes heutiges Wissen davon abhängig zu machen, was ein Mensch morgen tue (108). Den von Ockham selbst gewiesenen Weg, Gott als überzeitliches Wesen zu verstehen (112), verfolgt er nicht weiter, sondern weist diese Lösung im Zusammenhang mit der zweitgenannten Position, Gott habe nur zeitloses Wissen, zurück: Diese führe letztlich in den Widerspruch, vom ewigen Gott als dem Schöpfer der Welt aussagen zu müssen, sein Wissen von der Welt und seine Entscheidung, die Welt zu schaffen, seien sowohl voneinander abhängig als zueinander gleichzeitig (124 f.) – eine These, die nach Ansicht des Rez. eine fortgehende Diskussion verdient.

Nach einem Exkurs zum Molinismus systematisiert G. die vorgetragenen Lösungsversuche und formuliert die Überzeugung, dass unter der Voraussetzung unserer Freiheit „Gottes Wissen von unseren freien Entscheidungen abhängig sein“ muss (135). Da Freiheit eine offene Zukunft verlangt, sieht er keine erfolgversprechende Strategie vorliegen, ein umfassendes Vorauswissen Gottes mit der Freiheit zu versöhnen; demnach „muss eine der beiden Annahmen – Freiheit oder Allwissenheit – relativiert oder aufgegeben werden“ (136). Mit dieser Stellungnahme schließt das an Argumentationsgängen reiche vierte Kapitel, das insgesamt überzeugt. Überlegungen zur Ewigkeit Gottes, die an manchen Stellen wünschenswert gewesen wären, folgen im weiteren Verlauf der Arbeit; dass bei Molina das „Vorherwissen“ Gottes unter der Bezeichnung einer *scientia visionis* auftritt, verdient nach Ansicht des Rez. mehr Beachtung. Im Übrigen wäre allenfalls die wenig differenzierende Rede von einer missbräuchlichen Verwendung des Wortes „Mysterium“ (95 f.) kritisch anzumerken – und vorzuschlagen, die göttliche Eigenschaft der Einfachheit halber anhand der Schriften des zitierten Nikolaus von Kues (101) daraufhin zu überprüfen, wie sie die Vielheit gerade einschließt.

Im Anschluss daran behandelt G. „Theologische und metaphysische Implikationen des Libertarismus“ (137–178), darunter zunächst die für eine Annahme von Freiheit erforderliche Offenheit der Zukunft, um darzulegen, dass der Offene Theismus „auch eine metaphysische Theorie über die Beschaffenheit der Wirklichkeit darstellt oder zumindest voraussetzt“ (148). Im Folgenden klärt er den Begriff der göttlichen Allmacht, der an der logischen Unmöglichkeit, auch nach Auffassung maßgeblicher klassischer Autoren, seine Grenze finde. Mit Blick auf die Allwissenheit Gottes behauptete nun der Offene Theist, dass aus logischen Gründen „Gott die Zukunft nicht kennt, weil sie – auch für Ihn – noch nicht existiert“ (150). Indem er die Wahrheitsfähigkeit zukünftiger Propositionen und die Möglichkeit, sprachlich auf zukünftige Ereignisse Bezug zu nehmen, untersucht, gelangt der Verf. zu einer Definition göttlicher Allwissenheit, der zufolge „Gott a) alles weiß, was logisch zu wissen möglich ist[,] und b) es keine wahren Propositionen gibt, die Gott nicht weiß“ (157). Im dritten Schritt dieses fünften Kapitels wird das Verhältnis Gottes zur Zeit behandelt. G. diskutiert Begriffe von Ewigkeit und die Probleme sowohl des Äternalismus als auch der Zeitlichkeit Gottes, um mit anderen Autoren letztlich dafür zu argumentieren, dass „ein zeitlicher Gott ‚besser‘ ist als ein überzeitlicher Gott“ (164) und das Nichtwissen des Zukünftigen der Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch tut. Hilfreich sind schließlich die graphischen Darstellungen, mit denen G. die verschiedenen Deutungen des Verhältnisses von göttlicher und weltlicher Zeit illustriert (173–176).

Dem Titel der Monographie durchaus ähnlich folgt ein Kapitel über „Die Schöpfung als Risiko Gottes“ (179–264). Unterschieden wird ein primäres Schöpfungsrisiko, das darin besteht, dass sich manche oder alle Geschöpfe gegen (den Glauben an) Gott entscheiden, von dem sekundären, dass möglicherweise nicht alle Geschöpfe während ihres Lebens überhaupt in die Lage kommen, eine Entscheidung über ihre Beziehung zu Gott treffen zu können (180 f.). G. führt aus, dass Gott nach Überzeugung der Vertreter des Offenen Theismus in der Tat beide Risiken eingehet, dies aber nicht seine Souveränität beschädige, „weil Gott sich aus freiem Willen zur Selbstbeschränkung entschlossen und die Aufrechterhaltung dieser Beschränkung versprochen hat“ (198). Zudem sei es, mit Blick auf die Höhe des Risikos

und das mit ihm verbundene Ziel, durchaus angemessen, dass Gott dieses Wagnis eingeht (199–202). Hinsichtlich möglicher Garantien dafür, dass jemand an Gott glaubt, wird dies näher ausgeführt und dargelegt, dass *jede* Art von Theismus, die der menschlichen Freiheit in Bezug auf das Gottesverhältnis irgendeine Bedeutung einräumt, ein solches Risiko Gottes in Betracht ziehen muss (210). Ausführlich lässt der Verf. verschiedene Autoren zu Wort kommen, die im Rahmen des Offenen Theismus Strategien vorstellen, um das Risiko zu vermeiden oder wenigstens zu vermindern, darunter eine denkbare Determination von Ereignissen, ohne dass deren Akteur bestimmt sei (226 f.), einen restriktiven Liberalismus (229) und die göttliche Intervention in der Welt (232–242). Gerade bezüglich der letztgenannten Strategie ist der Aussage, die Offenen Theisten begäben sich hier „auf dünnes Eis“ (238), uneingeschränkt zuzustimmen. Die Überlegung, ob nicht Gott bestimmte Ereignisse vorherbestimmen kann, führt zur Konzeption einer theistisch gedachten Evolution: Scheinbar zufällige, jedenfalls nicht determinierte Knotenpunkte der Weltentwicklung unterlägen einer göttlichen Lenkung (246). Diese Strategie der Risikominderung bedarf sicher ebenso weiterer Reflexion wie die abschließenden Überlegungen zur eschatologischen Wiederherstellung der Souveränität Gottes beziehungsweise einer postmortalen Freiheit des Menschen: Im Himmel, so auch die klassische Lehre, kann der Mensch nicht mehr sündigen, aber deutet das auf ein Ende von Freiheit hin (262 f.)? Könnte er dann noch lieben? Das libertarische Verständnis von Freiheit muss sich hier noch einige Fragen gefallen lassen.

Ein letztes Kapitel bietet, vor einem knappen „Ausblick“ (301–305), eine „Gegenüberstellung von Offenem Theismus und katholischer Lehre“ (265–300); die klassischen Elemente des Gottesbegriffs, das Schöpfungsverständnis, Anthropologie und Eschatologie sowie das Mitwirken des Menschen zum eigenen Heil werden beleuchtet. *Die katholische Lehre* gibt es natürlich so wenig wie *den* Offenen Theismus oder *die* Prozesstheologie, aber G. wählt als Hauptbezug geschickt die *Katholische Dogmatik* von Gerhard Ludwig Müller, auch wenn dieser sein Werk noch nicht als Präfekt der Glaubenskongregation oder Kardinal der römischen Kirche verfasst hat. Bei allen aufgezeigten Differenzen, die besonders in der Frage der Schöpfungsgarantie ins Gewicht fallen, konstatiert der Verf. zu Recht eine zunehmende Nähe in den Positionen und wirbt für eine gegenseitige Auseinandersetzung: Während die katholische Theologie sich herausgefordert wissen darf, die Gottesattribute neu zu bedenken, „könnten Offene Theisten von der Tradition der theologischen Erkenntnislehre profitieren, die bei ihnen in manchen Fällen etwas unreif erscheint“ (300). Diesen Vorschlägen kann sich der Rez. durchaus anschließen, der mit Blick auf Predigt und geistliche Literatur der Gegenwart nicht den Eindruck hat, dass der Offene Theismus hier ein ihm fremdes Land betrete.

Von wenigen Schönheitsfehlern abgesehen – einige Werke des Boethius, Anselms und Calvins fehlen im Literaturverzeichnis, wieder andere Texte eines Konzils (36), Calvins (64), Augustins (78, 288), des Wilhelm von Ockham (108, 110) und des Boethius (118), Molinas (128) oder Anselms (158) werden auf Deutsch beziehungsweise Englisch, nicht im Original zitiert – kann die Lektüre der Monographie nur empfohlen werden; in der Themenstellung und im Argumentationsniveau steht sie für eine Philosophische Theologie, die ihren Namen verdient.

J. STOFFERS SJ

DAS MENSCHENBILD DER KONFESSIONEN. Achillesferse der Ökumene?, herausgegeben von *Bertram Stubenrauch / Michael Seerwald*. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 350 S., ISBN 978-3-451-34767-2.

Anfang April 2014 fand an der Ludwig-Maximilians-Universität München, organisiert durch das „Zentrum für ökumenische Forschung“, ein Symposium statt, das das Menschenbild der Konfessionen zum Thema hatte. Die Vorträge, die dort gehalten wurden, erweitert um einige zusätzliche Beiträge, die sie thematisch ergänzen und vertiefen, werden im vorliegenden Band zugänglich gemacht. Was in ihnen zur Sprache kommt, bewegt sich im Bereich des katholisch-evangelischen Gesprächs, – wenn man davon absieht, dass zumindest in einem Vortrag der Blick auch auf die katholisch-orthodoxe Dialogszene gelenkt wird: Bertram Stubenrauch „Menschenbilder im Vergleich“ (67–89). Im Übrigen macht die Zusammenstellung der Beiträge in diesem Band auf den ersten Blick den Eindruck des recht Disparaten. Er löst sich aber dann doch auf, da sich zeigt, dass sich die Texte um

zwei Schwerpunkte herum ordnen lassen. Der eine ist die theologische Anthropologie, erschlossen von den biblischen, den scholastischen und den reformatorischen Quellen her und dargeboten für eine heutige Vergewisserung. Dabei zeigen sich ebenso die Berührungspunkte wie auch die differierenden Linien zwischen ihnen. Der andere Schwerpunkt liegt auf der theologischen Anthropologie und ihrem Reflex in den Ethiken, die der humanen Gestaltung der Gegenwart mit ihren zum Teil ganz neuen Herausforderungen gelten.

Die Reihe der Texte, die den ersten Schwerpunkt umlagern, wird durch zwei recht grundsätzlich angelegte Einlassungen eröffnet. Sie stammen von hochrangigen Vertretern der katholischen Kirche, z. B. *Kurt Kardinal Koch*: „Der Mensch als ökumenische Frage: Gibt es (noch) eine gemeinchristliche Anthropologie?“ (18–32), und der evangelischen Kirche, beispielsweise Bischof *Heinrich Bedford-Strohm*: „Anthropologie aus evangelischer Sicht“ (33–49). Beide Autoren erinnern an die biblisch bezeugte Grundaussage zur christlichen Anthropologie, derzufolge der Mensch Gottes Ebenbild ist. Eine folgenreiche Verschiedenheit zwischen der katholischen und der evangelischen Variante der Anthropologie ergibt sich dann aus der unterschiedlich angesetzten Folgewirkung der Sünde. Die katholische Theologie hält fest, dass die Sünde die Grundbestimmung des Menschen, Gottes Ebenbild zu sein, zwar verletzt und verdunkelt, aber nicht aufhebt. Dagegen betont die evangelische Theologie, dass die Sünde die ursprüngliche Ausstattung des Menschen bis in ihre Wurzeln verdirbt. Überein kommen dann jedoch die katholische und die evangelische Theologie darin, dass sie die Botschaft von der Erlösung und Befreiung des sündigen Menschen durch Jesus Christus aufnehmen und auswerten. Sowohl das evangelische, von H. Bedford-Strohm vorgestellte, als auch das katholische, von Kurt Kard. Koch skizzierte, theologisch-konfessionell gerichtete Anthropologiekonzept wird in weiteren Beiträgen erweitert und vertieft. Nur zwei dieser Texte seien hier stellvertretend genannt. *Martin Thurner* („Perfectissimum in tota natura'. Die Grundlagen des katholischen Menschenbildes in der Philosophie des Mittelalters“ [134–156]) stellt die bleibende Bedeutung scholastischer, vor allem mit dem Werk Thomas' von Aquin verbundener Züge der katholisch bestimmten Anthropologie heraus. Das protestantische Pendant wird von *Christan Danz* beigesteuert: „Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie“ (157–185). Sowohl das scholastische als auch das reformatorische Anthropologiekonzept sind neuzeitlich und gegenwärtig aufgegriffen worden, freilich mit neuen Akzenten. Für die eine Seite waren die Beiträge Friedrich Schleiermachers (im 19. Jhdt.) und Wolfhart Pannenburgs (u. a.) (im 20. Jhdt.) wichtige Stationen. Auf der anderen Seite wurden neue, aber das überlieferte Konzept doch auch festhaltende Akzente nicht zuletzt in päpstlichen und konziliären Dokumenten gesetzt.

Die Beiträge, die sich um den zweiten Schwerpunkt gruppieren und etwa die Hälfte der in diesen Band aufgenommenen Texte ausmachen, thematisieren ethische Erörterungen, die aus den anthropologischen Kernentscheidungen folgen. Dabei zeigt sich: Aus dem Miteinander von Differenz und Konvergenz des biblisch grundgelegten und theologisch ausgelegten Menschenbildes ergeben sich mehr oder weniger unterschiedlich akzentuierte Stellungnahmen zu vielen aktuellen ethischen Herausforderungen. Das wird schon in den Vorträgen der beiden Kirchenrepräsentanten angedeutet. Und es wird in den anderen Beiträgen, die in den Band aufgenommen wurden, in mancherlei Richtung konkretisiert und intensiviert.

Jedes Verständnis des Menschen – gleich ob es sich aus den Erkenntnissen und Deutungen der empirischen Wissenschaften oder aus philosophischen Begriffen und Systemen oder aus religiösen Erfahrungen und Entscheidungen ergibt – hat lebenspraktische Konsequenzen. Oft werden diese in konkret-ethischen Konzepten thematisiert. Auch das christliche Menschenbild kommt auf diese Weise zum Zuge. In moraltheologischen Diskursen und in kirchlich vorgetragenen Weisungen findet es seine zeitbezogene Entfaltung. Dabei zeigen sich in hier subtiler, dort offener Weise auch Differenzen, die sich aus konfessionell bedingten und dann anthropologisch relevanten Vorentscheidungen ergeben. Im vorliegenden Band geht es in mehreren Beiträgen um die Frage, wie die konfessionell konturierten Anthropologiekonzepte systematisch und ethisch mit den Entwicklungen und Herausforderungen einer sich in rasantem Wandel befindlichen Welt vermittelt werden können. Dieser Wandel ergibt sich zum einen aus der Entwicklung und dem weit verbreiteten Einsatz von Geräten, die mit hoch leistungsfähiger digitaler Technik ausgestattet sind. Zum andern ist er das Ergebnis von praktischen Neuorientierungen, die

als Reaktionen auf globale Veränderungen, z. B. auf den Klimawandel, im Zeichen der Nachhaltigkeit konzipiert werden.

Zwei anthropologisch besonders relevante und dann auch ökumenisch interessante Ethikfelder werden sodann in weiteren Beiträgen in den Blick genommen. Das eine ergibt sich aus den auf Grund moderner wissenschaftlicher Erfahrungen und medizinischer Erkenntnisse möglichen Zugriffen auf das menschliche Leben, zumal an seinem Beginn und an seinem Ende – die „Bioethik“. Das andere betrifft die geschlechtsbedingten Formen der Gestaltung des Lebens, zumal des verbindlichen Miteinanders der Menschen – die „Gendertheorie“.

Bei der Sichtung der aus kirchlichen Kreisen stammenden Konzepte zu den angedeuteten Fragen heutiger Ethik zeigt sich zum einen, dass die Herausforderungen über die Konfessionsgrenzen hinweg im Wesentlichen in gleicher Weise wahrgenommen werden. Bei der Ausformulierung der ethischen Imperative werden dann freilich immer wieder auch konfessionell bedingte Unterschiede deutlich. Dabei zeigt sich, dass die Akzente, die die katholischen Autoren in ihren Antworten auf ethische Fragen setzen, in der Regel dadurch gekennzeichnet sind, dass sie sich aus einer nicht relativierten Bindung an die in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ursprünglich angelegte menschliche Natur ergeben. Evangelische Theologen, so zeigt sich, nehmen auf diesem Gebiet häufig liberalere Positionen ein. Sie sehen sich dazu durch die in der evangelischen Rechtfertigungslehre grundgelegte Anthropologie legitimiert.

Im Ganzen kann der vorliegende Sammelband als ein anregender Beitrag zum ökumenischen Gespräch über Themen verstanden werden, die üblicherweise nur beiläufig erörtert werden, obwohl sie von einer theologisch grundsätzlichen und dann auch erheblich lebenspraktischen Bedeutung sind.

W. LÖSER SJ

SCHMIDT, ECKART DAVID, ... *das Wort Gottes immer mehr zu lieben*. Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegese-geschichte der römisch-katholischen Kirche (Stuttgarter Bibelstudien; 233). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 217 S., ISBN 978-3-460-03334-4.

Die Bibel bezeugt das Wort Gottes, das Gott seiner Welt in der Geschichte Israels sowie in der Person und im Werk Jesu von Nazareth geschenkt hat. In diesem Wort gründet die Kirche, die die Gemeinschaft der sich diesem Gott öffnenden und sich ihm anvertrauenden Menschen ist. Von daher leuchtet ein, dass die Kirche und alle, die ihr zugehören, ihren Weg durch die Geschichte nur gehen können, wenn sie sich immer wieder der Bibel zuwenden und sie immer neu so auslegen, dass das in ihr enthaltene Wort Gottes mit seinem Anspruch zur Sprache kommt. Es ist gut begründet, dass sie es im Dialog mit denen tun, die eben dies zu ihrer Zeit auch zu tun unternommen haben; denn die Christen haben sich zu allen Zeiten auch über die rechte Weise, das Lesen und Deuten der Bibel zu vollziehen, Rechenschaft gegeben. Dabei hatten sie immer auch der Tatsache gerecht zu werden, dass die Begegnung mit dem in der Bibel sich darbietenden Wort Gottes nicht nur je persönlich ausgerichtet ist, sondern auch und in wesentlicher Weise eine kirchliche Dimension hat; denn das Wort Gottes begründet und entwirft ja auch die Gemeinschaft derer, die es aufnehmen.

In der langen Geschichte der Kirche hat es immer wieder eine ausdrückliche theologische Reflexion über das Wort Gottes und die Formen seiner rechten Auslegung gegeben. Sehr nachdrücklich hat sich auf diesem Gebiet in den letzten Jahren auch Joseph Ratzinger hervor getan. In zahlreichen Büchern und Aufsätzen hat er sich dazu geäußert und auch prononciert Stellung bezogen. Im vorliegenden Buch zeichnet der Verf. (= Sch.), ein evangelischer Theologe, den Weg, den J. Ratzinger bei seinem Nachdenken über die rechte Auslegung der Heiligen Schrift gegangen ist, Station für Station nach. Dabei berücksichtigt Sch. in der gebotenen Ausführlichkeit, dass Ratzingers Reflexionen nicht isoliert betrachtet werden können. Sie haben eine Vorgeschichte; gleichzeitig sind sie als Beiträge zum laufenden Bemühen in der katholischen Kirche der letzten Jahrzehnte zu verstehen.

An die Vorgeschichte erinnert Sch. in einem eigenen Kapitel: „Von der Reformation und Trient bis in der 1940-er Jahre“ (18–49). In konziliaren und päpstlichen Lehrdokumenten ging es mehrfach um die Sicherung der kirchlichen Dimension der Bibelauslegung. Entweder wurde die Tradition als eigene Quelle der Offenbarung herausgestellt – „Schrift

und Tradition“ –, oder es wurde die eigene Rolle des kirchlichen Lehramtes als Instanz der kirchlich verbindlichen Schriftauslegung betont. Ganz allmählich kam es dann auch in der katholischen Theologie zu einer Legitimierung der historisch-kritischen Arbeit an den biblischen Texten. Die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ (1943) markiert hier einen wichtigen Schritt. Der Verf. macht deutlich, dass die evangelische Theologie diese Formen der Sicherung der kirchlichen Dimension der Schriftauslegung nicht übernimmt. Sie beharrt darauf, dass die Hl. Schrift selbst erkennen lässt, wie sie ausgelegt werden will und den Glauben weckt. Darum gilt es, auf das aufmerksam zu sein, „was Christum treibt“.

Sch. geht nach und nach die Schriften durch, die Ratzinger im Laufe seines Lebens zur Frage nach der rechten Schriftauslegung verfasst hat. Dabei zeigt sich, dass sie ihn immer intensiv beschäftigt hat. 1958 veröffentlichte er die Arbeit „*Offenbarung – Schrift – Überlieferung*“. 1965 folgte – im Umfeld des Konzilsdokuments „*Dei Verbum*“ – „*Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*“. Weitere einschlägige Schriften erschienen im Laufe der folgenden Jahre. Als Ratzinger dann hohe kirchliche Ämter bekleidete, war er sich dessen bewusst, dass die damit übernommene Verantwortung auch die Sorge darum implizierte, dass in der Kirche die Bibel in der rechten Weise ausgelegt wird. Hatte Ratzinger in den Schriften seiner früheren Jahre mehrfach dafür plädiert, dass die historisch-kritischen Methoden in der biblischen Textauslegung eine neue Bedeutung bekommen sollten, so ging es ihm später mehr darum, die Grenzen dieser Methoden aufzuzeigen. Denn die biblischen Texte erschlossen sich als Wort Gottes nur dann, wenn man sich ihnen auf theologisch-hermeneutische Weise öffnete. So hat Ratzinger dann auch seine theologische Werke, zumal die drei in den letzten Jahren veröffentlichten „*Jesus-Bücher*“, im Sinne einer solchen nicht allein den historisch-kritischen Methoden folgenden Weise erstellt. Auf diese Weise sollte zum Ausdruck kommen, dass der gläubige Mensch im Menschenwort der Bibel wirklich Gottes Wort begegnet. Sowohl Ratzingers Äußerungen zu den Methodenfragen im Bereich der Bibelwissenschaften als auch seine theologisch-thematischen Schriften stießen nicht selten auf eine einmal vorsichtige, dann wieder nachdrücklichere Kritik. Sie wurde in der Regel von Fachexegeten, denen das historisch-kritische Bearbeiten der biblischen Texte zum vorrangigen Vorgehen geworden ist, vorgetragen. Doch insistierte Ratzinger darauf, dass es eines eigenen theologisch-hermeneutischen Zugangs zu den Schriften der Bibel bedürfe, damit sie als Weisen des Sprechens Gottes inmitten seiner Welt begriffen werden könnten. Es war ihm immer bewusst, dass das ausschließlich historisch-kritische Auslegen der biblischen Texte ihre Aussagen durch einen Rahmen begrenzen würde, der von einem „*etsi Deus non daretur*“ bestimmt wäre.

Der Verf. stimmt fast durchgehend, wenngleich in vorsichtigen Formulierungen, in die Kritik seiner Exegetenkollegen daran ein, dass Ratzinger die Tragweite des historisch-kritischen Umgehens mit den biblischen Texten in Theorie und Praxis unterschätze. Allerdings durchzieht seine Studie bei allem, was sie an aufschlussreichen Informationen bietet, atmosphärisch eine unangenehm wirkende Besserwisserei. Das ist umso bedauerlicher, als er ja doch als (evangelischer) Biblexegete letztlich dieselben Probleme zu lösen hat, denen sich Ratzinger immer wieder gestellt hat. Wie Sch. es würde zustande bringen können, die Bibel nicht nur als Menschenwort und -werk, sondern auch als Gotteswort im Menschenwort auszulegen, bleibt unerörtert. Der Autor lässt auch nicht erkennen, ob und wie er eine kirchliche Dimension in den Vorgang der Bibelauslegung einbringen könnte bzw. würde. Biblexegese wäre aber nur dann eine theologische Disziplin, wenn dies von ihr geleistet würde. In diesem Sinne ist diese Studie letztlich nur eine Problemanzeige, was nicht unrichtig und unwichtig macht, dass sie in aufschlussreicher Weise Einblick in das umfangreiche und bedeutende Werk Ratzingers gewährt. W. LÖSER SJ

ERNST, STEPHAN / GÄDE, GERHARD (HGG.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik*. Für Peter Knauer SJ. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 622 S., ISBN 978-3-451-31332-5.

Zur Vollendung seines 70. Lebensjahrs bekam Peter Knauer (= K.) die folgende Festschrift überreicht: Gerhard Gäde (Hg.), *Hören – Glauben – Denken*. Festschrift für Peter Knauer; Münster 2005. Zu seinem 80. Geburtstag ist dem bekannten Frankfurter Fundamentaltheologen nun die vorliegende „*Melange*“ gewidmet. Die Arbeit enthält 26 Artikel in drei

Teilen. Der erste Teil handelt über das „Verständnis des Glaubens – Theologie“, der zweite Teil über die „Praxis des Glaubens – Pastoral“ und der dritte über die „Praxis aus dem Glauben – Ethik“. Der Rez. kann nicht alle Artikel der Festschrift vorstellen; er muss auswählen. Er hat vor allem solche Beiträge einer näheren Betrachtung unterzogen, die sich (oft aber nur sehr indirekt) mit der Philosophie und Theologie von K. auseinander setzen.

*Rainer Berndt* (Schöpfung, Geschichte, Herzenshermeneutik. Hugos von Saint-Victor Hinführung zur Heiligen Schrift, 14–35) weist darauf hin, dass K. sich schon sehr früh (1971) mit dem Glaubenstraktat des Hugo von St. Viktor auseinander gesetzt hat. K. kommt in seiner Fundamentaltheologie (6. Aufl., 1991) fünfmal auf Hugo von St. Viktor zu sprechen. Dabei geht es ihm (K.) vor allem um die Tatsache, dass außerhalb eines trinitarischen Gottesverständnisses weder von „Wort Gottes“ noch überhaupt einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott endgültig sinnvoll die Rede sein kann. „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. Hingegen würde keine bloß geschöpfliche Qualität jemals ausreichen, um Gemeinschaft mit Gott zu begründen.“ (Knauer, Fundamentaltheologie, 128)

*Robert Deinhammer* (Worin besteht Fortschritt in der Theologie? 63–86) geht der Frage nach dem Fortschritt in der Theologie nach. Worin besteht der Erkenntnisfortschritt in der christlichen Theologie? Gibt es überhaupt echten inhaltlichen Fortschritt in der Theologie, wenn doch ... seit Jesus Christus und dem Tod der Apostel Gottes Offenbarung abgeschlossen ist?“ (63) Der Erkenntnisfortschritt in der Theologie hängt unter anderem damit zusammen, dass man kritische Anfragen wirklich ernst nimmt und sie nicht zu verdrängen sucht. „Fortschritt in der Theologie besteht darin, dass kritische Einwände gegen die christliche Botschaft immer besser beantwortet werden können und dass es damit auch zu einem immer besseren und tieferen Verständnis der christlichen Botschaft und ihrer philosophischen Voraussetzungen kommt.“ (72) Dieses bessere und tiefere Verständnis hat auch immer mit einem größeren Informationsgehalt der theologischen Theorien zu tun.

Nach Deinhammer ist die Theologie von Peter K. ein herausragendes Beispiel für gelungene theologische Problemlösungspraxis und theologischen Fortschritt. „Knauer nimmt theologische Probleme wirklich ernst und geht ihnen konsequent auf den Grund“ (73). Dies ist deshalb möglich, weil K. eine Wende von einer *Substanzmetaphysik* hin zu einer *relationalen Ontologie* vornimmt. „Wirklich verstanden und gegenüber kritischen Einwänden verantwortet werden kann diese Botschaft als Wort Gottes nur im Rahmen einer relationalen Ontologie.“ (74) Bei K. ist das Sein der Welt mit ihrem Geschaffensein völlig identisch. Geschaffensein ist keine zusätzliche Eigenschaft der Welt, sondern deren tiefstes Wesen. Die Welt ist eine subsistente und auf Grund ihrer Restlosigkeit auch einseitige Relation auf Gott. „Die Knauersche Theologie ist damit eine Ausnahmeerscheinung im Theologiebetrieb und stellt auf Grund des in ihr vollzogenen Paradigmenwechsels den gegenwärtigen theologischen Mainstream radikal in Frage.“ (84)

Auch *Thomas Franz* (Relationale Ontologie zwischen Glauben und Vernunft, 87–100) behandelt die relationale Ontologie bei K. „Mittels der relationalen Ontologie will Knauer eine Neubestimmung der klassischen fundamentaltheologischen Verhältnisbestimmung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, von Glauben und Vernunft leisten.“ (89) Mit Rückgriff auf seinen Lehrer Walter Brugger (1904–1990) weist K. darauf hin, dass es nur von der Welt auf Gott, aber nicht von Gott auf die Welt, eine reale Relation gibt. Die Beziehungen Gottes zur Welt sind ausschließlich *begriffliche* Relationen.

Mit Bezug auf die biblische Bestimmung der Wirklichkeit als geschaffen hat K. (mit den Mitteln der relationalen Ontologie) eine neue Sicht von der Welt als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ (91) „Diese doppelte Formel wird zum konzeptionellen Dreh- und Angelpunkt der Fundamentaltheologie von Knauer“ (ebd.). Geschöpflichkeit als zentrale Aussage über die Wirklichkeit ist für K. der Beweis, der zu führen ist, und der sachlich die traditionellen Gottesbeweise ablöst, in denen Gott etwa als Ursache der Welt angeführt wird. Der *Geschöpflichkeitsbeweis* zeigt lediglich auf, dass es eine Bezogenheit auf Gott geben muss. Er erklärt die Welt nicht durch Gott, sondern durch ihre Bezogenheit auf Gott. – Thomas Franz hat freilich auch Anfragen an die Konzeption der relationalen Ontologie Peter K.s (vgl. 95–100). Franz sieht den Status



der Relation nicht genügend geklärt. „Dies müsste geleistet werden, um zu zeigen, dass Relationen gleichermaßen Einheit wie Differenz implizieren.“ (98)

Auch *Hans-Joachim Höhn* (Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problem erzeugenden Problemlösungen, 172–196) kommt noch einmal auf K.s relational-ontologisch formatierte Theologie zu sprechen. K. musste die Erfahrung machen, dass ihm problematische Problemlösungen vorgeworfen werden. K.s (theologische) Gegner sind häufig der Meinung, der Frankfurter Theologe löse zwar manche Probleme, werfe aber auch neue auf. „Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, derartige Vorwürfe ihrerseits als theologisch höchst problematisch zu erweisen.“ (174)

„Die relational-ontologische Rekonstruktion der theologischen Kategorie ‚Geschöpflichkeit‘ stellt für die Frage nach dem Weltverhältnis Gottes auf den ersten Blick eine problem erzeugende Problemlösung dar. Sie ist problemlösend, weil der dabei formulierte Gottesbegriff die Möglichkeit eröffnet, Gott mit einer Welt zusammen zu denken, die ohne Gott gedacht werden will und kann.“ (180) Es ist möglich, widerspruchsfrei über die Gottverwiesenheit der Welt zu sprechen und zugleich die Autonomie der Welt anzuerkennen. „Der relational-ontologische Ansatz wirkt sich aber auch für die Theologie problem erzeugend aus, weil er jedes weitere Reden von einer (unmittelbaren) Erfahrung Gottes in der Welt, von einem besonderen Eingreifen Gottes in die Welt, von Wundern und Gebeterhörungen oder einer geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes höchst fraglich erscheinen lässt. Dieses Folgeproblem resultiert nicht zuletzt aus der Logik und Struktur der Geschöpflichkeit der Welt.“ (180 f.)

An dieser Stelle wird auch das Gebet, vor allem das Bittgebet, zum Problem, weil es ja vorgibt, der Mensch habe gleichsam einen „Direktkontakt“ zu Gott. An und für sich besteht für eine relational-ontologisch formatierte Theologie (also für K.) kein Grund, Erfahrungen in Abrede zu stellen, die religiöse Menschen als Gebeterhörungen verstehen – wenn man diese Gebeterhörungen richtig interpretiert. Höhn formuliert das so: „Das Beten ist zwar kein Mittel zum Zweck der Bewältigung innerweltlicher Probleme, Mißstände und Verlegenheiten, aber auch nicht folgenlos für ein Leben, das immer wieder an unaufhebbare Grenzen stößt. Im Gebet geht der Mensch an diese Grenzen. An den Grenzen der Sprache lotet er die Grenzen des Daseins aus.“ (195)

Sehr eingehend hat sich in den letzten Jahren *Dominikus Kraschl* (Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen. Zur Diskussion eines bemerkenswerten Lösungsvorschlags, 237–265) mit der Theologie Peter K.s beschäftigt. Inhaltlich zeichnet sich dieses Denken (also das Denken von K.) dadurch aus, dass es die 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.

Die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott geht auf Thomas von Aquin (1225–1274) zurück, findet sich der Sache nach aber auch schon bei Augustinus (354–430). Sie wurde bis hinein in die Neuscholastik gelehrt, um Gottes Absolutheit und Unveränderlichkeit zu wahren, geriet in den letzten 100 Jahren jedoch weitgehend in Vergessenheit.

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? Die Antwort von Kraschl sei in voller Länge zitiert: „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. 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 vermittels einer solchen Relation auf die Welt bezieht, dann wird die Welt dadurch zum sekundären Woraufhin dieser Relation, ohne dass dadurch eine neue Relation entsteht.“ (249)

*Christoph Nowak* (Mehr als getauft? Theologische Verortung und pastorale Perspektiven zur Firmung, 338–358) geht einem Problem nach, das uns seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer mehr bedrängt. Das Sakrament der Firmung ist (im Gegenüber zur Taufe) in eine „additive Sackgasse“ und eine „inhaltliche Leere“ geraten (vgl. 344–346). Für eine Neuüberlegung folgt Nowak der Theologie von Gerhard Gäde, der seinerseits (in diesem

Punkt) den Überlegungen von K. auf der Spur bleibt. Für K., Gäde und Nowak wird die Sakramententheologie mit der Lehre von der Trinität verknüpft. Die beiden Sendungen (Taufe und Firmung) sind ineinander verwoben und bilden gemeinsam eine einzige Heilsökonomie. Dogmatisch ausgedrückt sind sie somit perichoretisch in Analogie zur göttlichen Trinität, in der die einzelnen Hypostasen sich gegenseitig innewohnen. Jede von ihnen ist in der anderen, und sie sind in der Oikonomia gemeinsam in uns. „Grundlegend hierfür ist jedoch ein relationales Glaubens- und Sakramentenverständnis, das deutlich macht, dass allein im Glauben, d. h. durch Jesus Christus im Heiligen Geist, Gemeinschaft mit Gott möglich ist. Mehr als Gemeinschaft mit Gott (und das ist das in Aussicht gestellte Heil) können wir nicht haben.“ (349) Bei dem Versuch, praktisch-liturgische Perspektiven der Firmspendung zu finden, wird es nicht möglich sein, einer Auseinandersetzung mit der adäquaten Taufspendung aus dem Weg zu gehen.

Peter K. hat neben seinen philosophischen und theologischen Arbeiten auch als Übersetzer gewirkt. So hat er neben den Texten des hl. Ignatius auch Werke des Hugo von Sankt Viktor ins Deutsche übertragen. Diesen Übertragungen geht *Dominik Weiß* an einem bestimmten Beispiel nach („Das ist heute!“ Betrachtungen zum Einsetzungsbericht des Eucharistischen Hochgebetes im Kontext der Feier der Heiligen Messe, 436–455). „Dieser Beitrag möchte somit auch eine Würdigung des Umgangs von Peter K. mit der Sprache sein, seiner Leidenschaft als Übersetzer zwischen den verschiedensten Sprachen einerseits und andererseits zwischen den christlichen Konfessionen.“ (436)

Weiß geht en détail den Übersetzungen der Eucharistischen Hochgebete nach und stellt dann fest, dass bei der Gabenbereitung, bei der Wandlung, beim Brechen des eucharistischen Brotes und natürlich beim Austeilen der Kommunion das geschieht, was im Einsetzungsbericht vorgetragen wird. „Hier geschieht jetzt (Gegenwart), was Jesus tat (Vergangenheit)“ (451). Gleichsam als Zusammenfassung kann Weiß feststellen: „Uns heute unterscheidet in der Glaubenserfahrung nichts von den Jüngern damals, bis auf die Tatsache, dass diese den irdischen Jesus von Nazareth persönlich gesehen und gehört haben.“ (451 f.)

Zum Schluss möchte ich noch einen Beitrag vorstellen, der die Ethik von K. behandelt (*Dieter Witschen*, Die Tötung Unschuldiger in Kauf nehmen, um das Leben vieler zu retten? Zur Relevanz des Prinzips der Doppelwirkung für die ethische Beurteilung eines Dilemmas humanitärer Interventionen, 558–588). Rekapitulieren wir zunächst die Lehre von K. Für ihn handelt es sich beim Prinzip der Doppelwirkung um das Grundprinzip der gesamten Ethik. Grundsätzlich dehnt also K. das Prinzip der Doppelwirkung auch auf in sich schlechte Handlungen aus. Diese sind aber nur dann schlecht, wenn sie *ohne entsprechenden Grund* einen Schaden verursachen oder zulassen. Nach K. ist der Grund einer Handlung dann kein entsprechender, wenn die Handlung in universaler Betrachtung letztlich genau den Wert oder den Verbund von Werten untergräbt, den man in dieser Handlung unter partikulärer Hinsicht anstrebt. Dann entspricht in Wirklichkeit die betreffende Handlung nicht ihrem eigenen Grund. Sie hat die Struktur der Kontraproduktivität und führt in der Praxis zum Raubbau. Man erreicht einen Wert für sich oder die eigene Gruppe, aber um den Preis, ihn (also den Wert) insgesamt zu untergraben. Oder man möchte einen Schaden vermeiden um den Preis, dass man „vom Regen in die Traufe“ kommt. Soweit die Lehre von K.

Tragen wir nun vor diesem Hintergrund die Meinung von Witschen ein. Für ihn gilt: „Eines der ethisch schwerwiegendsten Probleme und zugleich einer der gravierendsten Einwände gegen eine militärische humanitäre Intervention stellt die Inkaufnahme der Tötung Unschuldiger dar.“ (559). Man könnte versuchen, dieses Problem auf folgende Weise zu lösen: „Die Tötung unschuldiger Menschen darf moralisch in Kauf genommen werden, wenn es weitere Menschenrechtsverbrechen zu verhindern gilt, die aller Voraussicht nach eine noch weitaus größere Anzahl von Tötungen Unschuldiger zur Folge haben werden.“ (566) Ist damit unser Dilemma gelöst? Für Witschen offenbar nicht. Er argumentiert so: „Im Folgenden wird das Prinzip der Doppelwirkung nicht von vornherein als für eine mögliche Problemlösung völlig ungeeignet betrachtet, sondern als diskussionswürdig“ (569 f.); mehr aber auch nicht.

Wenn der Rez. richtig sieht, setzt sich Witschen an dieser Stelle von K. ab. Dies wird auch noch einmal am Schluss des Beitrages deutlich, wenn Witschen seine Überlegungen folgendermaßen zusammenfasst: „Es ist ... in Anbetracht der vorstehenden Überlegungen ... zu konstatieren, dass allein mit Hilfe des Prinzips der Doppelwirkung – zumal es mit

seinen einzelnen Bedingungen verschieden interpretiert wird – keine allseits befriedigende Lösung für das in Rede stehende ethische Dilemma gefunden werden kann.“ (587)

Der Anhang des vorliegenden Buchs bringt die Lebensdaten von Peter K. (590 f.), seine Bibliographie (592–609), ein Namenregister (610–617), das *Theresia Hainthaler* erstellt hat, und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (618–622).

Ich habe die vorliegende Festschrift mit viel Gewinn gelesen. Wer (wie der Rez.; vgl. ThPh 78 [2003] 142–144) die Theologie von K., die früher sehr umstritten war, seit längerer Zeit (wenigstens *von außen her*) begleitet, gewinnt den Eindruck, dass sich diese Theologie (gerade auch bei jüngeren Autoren) mehr und mehr durchsetzt. Dies zeigt sich auch in der vorliegenden Festgabe.

R. SEBOTT SJ

#### 4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

BÜTTNER, GERHARD / DIETERICH, VEIT-JAKOBUS, *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 224 S./Ill./graph. Darst., ISBN 978–3–8252–3851–3.

Das 20. Jhd. war in der Entwicklungspsychologie die Zeit der großen Stufentheorien. Angefangen bei Jean Piaget und Lawrence Kohlberg, den Begründern der kognitiven und moralischen Entwicklung, bis hin zu den Stufen des religiösen Urteils von Fritz Oser und der Glaubensentwicklung von James W. Fowler. Irgendwann im Studium oder später sind sie uns allen, die wir mit Religion und Theologie zu tun haben, einmal begegnet. Die abschließenden Arbeiten aus diesen Forschungsgebieten stammen aus den achtziger Jahren des letzten Jhdts. Inzwischen haben viele empirische Studien mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zum Thema Religion und Glaube diese Einsichten zum Teil bestätigt, korrigiert oder sind zu anderen Schlussfolgerungen gekommen.

Mit dem vorliegenden Band wollen Gerhard Büttner und Veit-Jakobus Dieterich ihre Leser und Leserinnen auf den neuesten Stand dieser Forschungen bringen. Sie beginnen mit einer kurzen und prägnanten Einführung in die Erkenntnisse der kognitiven und moralischen Entwicklung (13–24) und weisen bereits hier auf einen kritischen Neuansatz entwicklungspsychologischer Forschung hin. „Piagets Stufenentwicklung geht ja davon aus, dass ein Kind einer bestimmten Altersstufe sich auf einem *bestimmten Entwicklungsniveau* befindet. Dieses erstreckt sich nach dieser Annahme auf *alle* Wissensbereiche. Gerade diese Annahme wird nun allerdings grundsätzlich in Frage gestellt. Nach den Annahmen der ‚gegenstandsbezogenen Theorie‘ geht man davon aus, dass das Niveau der Operation auch davon abhängt, wie viel der Einzelne von der gerade verhandelten Sache versteht“ (23, kursiv im Original). Im folgenden Kapitel (25–36) werden unter dem Stichwort „Religion als Domäne“ diese gegenstandsbezogenen Theorien entfaltet. Die psychologische Theoriebildung geht derzeit von drei Kernbereichen (Domänen) intuitiven Wissens von Kindern aus: „Naive“ Psychologie (z. B. die Wünsche und Absichten von Menschen), „naive“ Physik (z. B. einfache Vorstellungen von Schwerkraft) und „naive“ Biologie (z. B. lebendig – tot unterscheiden zu können). Darauf folgen bei den Kindern stärker wissenschaftlich fundierte Theorien und Ansichten. Im Anschluss daran versucht das Autorenteam, Religion als eine eigene Domäne zu entfalten und konzentriert sich dabei auf den Begriff der Kontingenz „im Sinne eines Nachdenkens, ob nicht alles auch ganz anders sein könnte“ und ob dies nicht „möglicherweise den Kern einer Domäne Religion darstellt“ (30). Sie beziehen sich dabei auf eine Studie, in denen Kinder eine Bildergeschichte vorgelegt wurde und kommen zu dem Schluss: „Wer sich mit religiöser Sprache und Symbolik nicht auskennt, kann komplexe Sachverhalte im Religionsunterricht nicht verstehen, auch wenn er oder sie Experte, Expertin in Mathematik oder Biologie ist.“ (36) Anhand der Thematik „Wunder/Übernatürliches“ (37–53) vergleichen sie neue empirische Studien mit den Erkenntnissen von Piaget/Kohlberg und stellen fest, dass Erwachsene und bereits auch Kinder zwischen naturwissenschaftlichem und religiösen Verständnis hin und her schalten und diese Konzepte zum Teil gleichzeitig und nebeneinander existie-

ren, was wiederum die Stufentheorien in Frage stellt, wo mit der Weiterentwicklung die vorherige Phase keine Bedeutung mehr hat. Dabei wird auch deutlich, welch große Rolle „*vertrauenswürdige Andere*“ (51) in der religiösen Erziehung spielen, an denen sich die Kinder mit ihre Erkenntnissen orientieren. In je eigenen Kapiteln gehen die Autoren auf die Entwicklung des religiösen Urteils nach Oser (54–67) und die Stufen des Glaubens nach Fowler (68–88) ein, vergleichen auch hier die gewonnenen Einsichten mit neuen empirischen Forschungen und zeigen auf, wie dadurch einzelne Erkenntnisse bestätigt werden, weisen aber auch auf neuralgische und ergänzungsbedürftige Punkte hin. Bei Oser geht es grundsätzlich darum, dass „Stufenmodell nicht schematisch, sondern dynamisch zu lesen und zu interpretieren“ (66). Und auch bei Fowler bildet die Idee von den nach oben steigenden Stufen nicht unbedingt die ganze Wirklichkeit der Glaubensentwicklung ab. Dies zeigt sich im Modell der „religiösen Stile“ nach Heinz Streib, das die Gleichzeitigkeit bestimmter Ansichten und Entwicklungen adäquater zu beschreiben vermag. Hier wäre sicher auch ein deutlicher Hinweis auf die Arbeiten von Gabriel Moran und seiner interreligiösen Lerntheorie hilfreich gewesen, was wohl der mangelnden empirischen Absicherung dieser Erkenntnisse geschuldet ist. Insofern handelt es sich um einen sehr konsequenten Ansatz, der sich durch den ganzen Band zieht. Ein eigenes Kapitel widmen die Verf. den höheren Stufen von Oser/Fowler (89–102) und deuten dies als eine Entwicklung vom hybriden Denken, wo wissenschaftliches und religiöses Wissen im gleichen Weltbild auftaucht hin zum Denken in Komplementarität, das relations- und kontextbezogen ist.

Nach diesem grundlegendem Überblick werden die Erkenntnisse auf einzelne Bereiche, sozusagen Teildomänen, der religiösen Entwicklung übertragen. Zu den Themen „Anthropologie“ (103–124), Spiritualität (125–140), Gottesbeziehung (141–154), Gottesvorstellungen (155–171), Theodizee-Frage (172–190) und Christologie-Konzept (191–206) werden aktuelle quantitative und qualitative Studien mit Kinder und Jugendlichen herangezogen und ausgewertet. So gehen die Autoren z. B. ausführlich auf die Seelenvorstellungen von Kindern und deren Ansichten über Tod und Sterben ein, beschreiben die Spiritualität von Jugendlichen mit Hilfe der Rostocker Langzeitstudie von Anna-Katharina Szagun, erklären die Gottesbeziehung von Kleinkindern anhand der Bindungstheorie oder widmen sich den Gottesvorstellungen von Grundschulkindern und suchen dabei immer wieder nach Verknüpfungen mit den klassischen Entwicklungstheorien, stellen sie in Frage, ergänzen sie oder gelangen zu neuen Einsichten. Angesichts der Theodizee-Problematik verweisen sie auch auf die Studie von Werner Ritter u. a. mit Schülern aus Nürnberg und Leipzig und vergleichen diese Erkenntnisse kritisch und sehr differenzierend mit anderen Untersuchungen zu dieser Thematik. Am Ende zeigt sich immer wieder, dass alles eben doch nicht so einfach ist, wie wir Theologen und Pädagogen uns das manchmal wohl wünschen.

Ein besonderes Augenmerk legen die Autoren am Ende ihres Bds. auf Christologie-Konzepte bei Kindern und Jugendlichen und veranschaulichen dies u. a. mit einer aktuellen Studie aus Baden-Württemberg, die verschiedene Grundeinstellungen gegenüber der Person Jesu benennt und typische Krisenherde für dieses Alter formuliert: Subjektivierung, Ethisierung und Relevanzverlust. Dabei werden auch hier klassischen Stufentheorien in Frage gestellt und die Bedeutung des domänenspezifischen Wissens hervorgehoben. Die Frage nach dem Wissen zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch. „Ohne ein basales, mit den Jahren sich erweiterndes Grundwissen zu Jesus Christus werden Heranwachsende schwerlich ‚christologisieren‘ können. [...] Denken und Wissen sollten daher niemals auseinandergerissen werden.“ (205) Dies ist auch eine Anfrage an die neuen kompetenzorientierten Lehrpläne in Religion, die in Gefahr stehen, die Bedeutung des Grundwissens für die religiöse Entwicklung zu unterschätzen.

Am Ende jedes Kapitels folgen religionspädagogische Konkretionen, die gerne noch etwas ausführlicher hätten sein können. Insgesamt jedoch ist das Buch eine echte Fundgrube neuerer entwicklungspsychologischer Erkenntnisse in Sachen Religion und war wirklich schon lange überfällig. Es gibt einen informativen und profunden Überblick über gegenwärtige Entwicklungen und Erkenntnisse, wie Kinder und Jugendliche mit Gott, Glaube und Religion zurecht kommen. Das Material ist ansprechend aufbereitet, zum Teil mit Bildern und Schaubildern, immer jedoch auf einem hohen sprachlichen und wissenschaftlichen Niveau.

V. LINHARD

HURTADO, ALBERTO, *Gelingendes Leben*. Die Spiritualität eines rastlos Tätigen. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Peter Henrici SJ (Christliche Meister; 61). Einsiedeln: Johannesverlag 2015. 240 S., ISBN 978-3-89411-422-6.

Der Verf. (= H.) der in diesem Band zusammengestellten geistlichen Texte lebte und wirkte im zurückliegenden Jhd. weitgehend in Chile. 1901 geboren, lernte er früh die Jesuiten kennen, deren Kolleg in Santiago er besuchte. Von 1918 bis 1923 absolvierte er ein Studium der Rechtswissenschaften. Danach, 1923, trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Nach dem Noviziat studierte er Philosophie in Barcelona und Theologie in Löwen. 1935 rundete er ein ergänzendes Studium in den Erziehungswissenschaften mit dem Erwerb des Doktorgrades ab. Dann kehrte H. nach Chile zurück, wo er als Lehrer im Kolleg San Ignacio, im Priesterseminar und an der katholischen Universität eingesetzt wurde. Von 1941 an betätigte er sich in der Katholischen Aktion, vorwiegend in der Arbeit mit Jugendlichen. Eine entscheidende Wende nahm sein Leben 1945, als er erkannte, dass er sich fortan den Armen und Obdachlosen zu widmen habe. Er gründete das caritative Hilfswerk „Hogar de Cristo“ („Die Heimstatt Christi“). Diese Aktivitäten nahmen ihn in den folgenden Jahren ganz in Anspruch. Dazu gehörten auch zahlreiche Publikationen, in denen er seine Erfahrungen an der sozialen Front reflektierte. 1952 starb Alberto Hurtado an Krebs; 2005 hat Papst Benedikt XVI. ihn heiliggesprochen.

H. hat selbst eine Reihe von Büchern veröffentlicht. Aus seinem umfangreichen Nachlass hat die Katholische Universität von Chile mehrere Bände unter dem Titel „Escritos inéditos des Padre Hurtado SJ“ zusammengestellt. Aus zweien dieser Nachlassbände stammen die Texte, die sich im vorliegenden Band finden: „Un disparo a la eternidad. Retiros espirituales predicados por el Padre Alberto Hurtado“ (2002, 356 S.) und „La búsqueda de Dios. Conferencias, artículos y discursos pastorales del Padre Alberto Hurtado“ (2005, 296 S.). P. Peter Henrici SJ hat sie ausgewählt und in mustergültig gefälliger Weise übersetzt und vorgestellt.

Der Hg. hat aus den genannten Nachlassbänden insgesamt 30 Texte zusammengestellt. Die ersten 14 Texte greifen einzelne Motive auf, die sich in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola finden. Aus ihnen ist auch die Ordnung übernommen, in der diese Texte hier präsentiert sind – Vom „Prinzip und Fundament“ bis zu den Vorlagen zu den „Vier Wochen“, in denen die Exerzitien stattfinden. Der alle Texte verbindende Leitgedanke ist der der „Nachfolge Christi“. Die zweite Gruppe der Texte – Text 15 bis Text 30 – gilt der Hinführung zu spirituellen Haltungen, die sich aus den Exerzitien ergeben und das Leben der Christus Nachfolgenden durchformen können und sollen. Was H. in diesen Texten darbietet, ist erfahrungsnah und alltagsrelevant gestaltet. Der Leser dieser Texte spürt, dass er hier den Impulsen begegnet, die das geistliche und zugleich weltliche Leben ihres Verf.s bestimmt haben. In ihnen kommt viel an praktisch bewährter Lebenserfahrung, die gleichzeitig aus einer vorbehaltlosen Entscheidung zur Nachfolge Christi und zum Leben in der Kirche stammt, zur Sprache. Das macht ihre Eigenart und ihren Rang aus. Es ist gleichzeitig charakteristisch für die geistlichen Anregungen, die der Verf. entfaltet, dass sie eine alltags-psychologische Dimension aufweisen. Das theologische und spirituelle Konzept, das sie prägt, stammt, wie der Leser ständig spürt, freilich aus einer Zeit, die zwar nicht allzu weit zurückliegt, aber doch auch schon vergangen ist. Von daher ist eine eigene Übersetzungsanstrengung notwendig, wenn man aus dem, was man in den Texten vorfindet, eine Hilfe für ein im Heute angesiedeltes geistliches Leben gewinnen will. Die Einführung, die der Hg. den Texten vorangestellt hat, ist eine wichtige Hilfe für die Deutung des geistlichen Erbes des chilenischen Heiligen, der in mancher Hinsicht schon vorweggenommen hat, was heute ganz aktuell ist.

W. LÖSER SJ

# 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)**

# Mystik der All-Einheit oder Mystik der Relation?

## Martin Bubers Eckhart-Rezeption in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext\*

VON MARTINA ROESNER

### 1. Die Renaissance der Eckhartschen Mystik im frühen 20. Jahrhundert

Es gibt wohl kaum einen geistesgeschichtlichen Begriff, der schillernder, vieldeutiger und mit stärkeren positiven wie negativen Konnotationen behaftet ist als der Begriff der Mystik. Die einen betrachten ihn als Inbegriff der Erfüllung all jener geheimen Sehnsüchte, die von keiner Art des innerweltlichen Erlebens, aber auch von keiner der bereits bestehenden, organisierten Religionen befriedigt werden können. Den anderen hingegen gilt er als Synonym eines verhängnisvollen Irrationalismus, der sich unter Berufung auf die Unmittelbarkeit des individuellen Erlebens dem Anspruch auf vernünftige Begründung verweigert und sich aus dem Bereich des logischen Diskurses in die Sphäre des vieldeutigen Schweigens zurückzieht. Die starken Reaktionen, die der Terminus „Mystik“ bis heute hervorruft, erscheinen umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass sich die Geschichte des damit beschriebenen Phänomens keineswegs mit der Geschichte seiner begrifflichen Bezeichnung deckt. Viele große Gestalten der Geistesgeschichte, die heute als Mystiker bezeichnet werden, haben in ihren Schriften das Wort „Mystik“ selten oder gar nicht verwendet<sup>1</sup>; umgekehrt wurde seit der Aufklärung der Begriff der Mystik von seiner spezifisch religiösen Bedeutung gelöst und in pejorativer Weise auf alle Formen des Irrationalismus und des enthusiastischen Schwärmertums angewendet, die sich im Namen eines diffusen Gefühls- und Erlebnispithos den Ansprüchen des begrifflich-argumentativen Denkens zu entziehen suchten<sup>2</sup>.

\* Dieser Aufsatz entstand im Rahmen eines Forschungsprojektes des Austrian Science Fund (FWF), Projektnummer P27499–G15.

<sup>1</sup> Innerhalb des Christentums findet der Terminus „Mystik“ zunächst in Verbindung mit der Schrift *De mystica theologia* des Pseudo-Dionysius Areopagita Eingang in das theologische Vokabular. Das Adjektiv „mystisch“ ist in diesem Zusammenhang auf die Vorgehensweise der negativen Theologie bezogen, die von der Verborgenheit und Unerkennbarkeit Gottes ausgeht und sich ihm dadurch indirekt anzunähern versucht, dass sie die inadäquate Begrifflichkeit der kategorialen, auf Endliches bezogenen Sprache negiert. Mit „Erlebnismystik“ im späteren Sinne hat das jedoch nichts zu tun. So erklärt sich auch die Tatsache, dass beispielsweise Meister Eckhart auch im Zusammenhang mit seiner These der Gottesgeburt im Menschen nie von „Mystik“ beziehungsweise von „mystischen Erlebnissen“ spricht. Der Terminus *mysticus* (beziehungsweise *mystica*) wird von ihm in der Tat nur in Bezug auf die genannte Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita verwendet, aber nicht zur Beschreibung seines eigenen geistlichen Ansatzes (vgl. *Meister Eckhart*, In Exod. n. 237, LW II, 196,8–15).

<sup>2</sup> Dieser Prozess kommt dadurch zustande, dass in begrifflicher Hinsicht nicht mehr zwischen dem neutral-deskriptiven Begriff der „Mystik“ und dem negativ konnotierten „Mystizismus“

Die Vieldeutigkeit dessen, was mit „Mystik“ jeweils gemeint ist, prädestiniert diesen Terminus wie kaum einen anderen dazu, in Zeiten geistiger Krisen als Katalysator zu fungieren, um das jeweils Bestehende in Frage zu stellen und die Komplexität der Wirklichkeit unter Berufung auf eine wie immer verstandene prädiskursive Einfachheit, Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit zu unterlaufen. Dies führt dazu, dass bestimmte mystische Autoren der Vergangenheit in periodischen Abständen eine Renaissance erleben, und zwar vornehmlich diejenigen, deren mystischer Denkansatz möglichst weit gefasst und an wenige oder gar keine konfessionellen Voraussetzungen gebunden ist. Dies ist der wohl wichtigste Grund dafür, dass von allen christlichen Mystikern gerade Meister Eckhart eine derart breite und bis heute ungebrochene Faszination ausübt. Andere große Gestalten der abendländischen Mystik, wie zum Beispiel Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz oder Therese von Lisieux, sind trotz aller Unterschiede zwischen ihren jeweiligen spirituellen Ansätzen doch stets von einem gemeinsamen christozentrischen Grundkonsens getragen. Das mystische Erleben besteht demnach in einer direkten, persönlichen Begegnung oder sogar einem unmittelbar erlebten Einswerden mit Christus, nicht aber im Verschwinden der Gestalt Christi als solcher und dem Aufgehen des Mystikers in einer absolut differenzlosen All-Einheit.<sup>3</sup>

Im Gegensatz zu diesen klassischen Formen der christlichen Mystik, bei denen die Gestalt Jesu in ihrer konkreten, historischen Individualität von bleibender Relevanz ist, zeichnet sich Meister Eckhart dadurch aus, dass er das Ereignis der Menschwerdung des Logos nicht als ein ausschließliches Privileg der individuellen Person Jesu begreift, sondern es als ein universales Geschehen deutet, das sich in jedem Menschen, insofern er Mensch ist, auf gleiche Weise und in gleich hohem Maße vollzieht.<sup>4</sup> So wenig Meister Eckhart je daran gedacht hätte, die Bedeutung Jesu zu leugnen oder das Christentum als solches in Frage zu stellen, so sehr bietet sein Denken doch Ansatzpunkte für eine interkonfessionelle, interreligiöse, areligiöse oder sogar offen athe-

---

unterschieden wird. Die Mystik wird dadurch insgesamt zum Synonym eines intersubjektiv nicht mehr zu vermittelnden metaphysischen Irrationalismus, der auf der individuellen Gefühlsebene allenfalls toleriert werden kann, aber keinerlei echte Erkenntnis beinhaltet und dort, wo er sich sprachlich zu artikulieren sucht, nur sinnlose Scheinsätze produziert. Vgl. dazu *I. Kant*, KpV, AA V, Berlin <sup>2</sup>1969, 70 f.; sowie *ders.*, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: AA VIII, Berlin/Leipzig 1923, 387–406, 398 f.; *L. Wittgenstein*, Tractatus logico-philosophicus 6.44, 6.45, 6.522, in: *Ders.*, Logisch-philosophische Abhandlung / Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition (herausgegeben von *B. McGuinness* und *J. Schulte*), Frankfurt am Main 1989, 174, 176; *R. Carnap*, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931) 219–241, 233–241.

<sup>3</sup> Vgl. *H. U. von Balhasar*, Meditation als Verrat, in: GuL 50 (1977) 260–268; sowie *ders.*, Katholische Meditation, in: GuL 51 (1978) 28–38.

<sup>4</sup> „Parum enim mihi esset *verbum caro factum* pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei“ („Denn wenig bedeutete es mir, daß das Wort für die Menschen Fleisch wurde in Christus, jener von mir verschiedenen Person, wenn es nicht auch in mir persönlich [Fleisch annähme], damit auch ich Gottes Sohn wäre“ [*Meister Eckhart*, In Ioh. n. 117, LW III, 101,14–102,2]).



istische Deutung und Rezeption. Nicht zufällig wird er daher zu Beginn des 20. Jahrhunderts gerade von vielen Intellektuellen und Schriftstellern wiederentdeckt, die nicht mehr in der christlichen Tradition stehen, sondern mit Nietzsche den „Tod Gottes“ und das damit einhergehende Dahinfallen jeder Vorstellung einer weltüberhobenen Transzendenz konstatieren.<sup>5</sup>

Die Erwartung, in Meister Eckhart einen Gewährsmann für den Primat des unmittelbaren Erlebens und die Vorstellung einer pantheistischen Immanenz des Göttlichen in der Welt zu finden, ist zwar, objektiv betrachtet, ein Irrtum<sup>6</sup>, erklärt sich aber weitgehend daraus, dass über lange Zeit hinweg lediglich seine mittelhochdeutschen Predigten und Traktate, nicht aber seine scholastisch geprägten lateinischen Werke bekannt und zugänglich waren. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden die verlorengegangenen lateinischen Schriften nach und nach wiederentdeckt und ediert, doch blieben außerhalb der mediävistischen Fachkreise auch danach die mittelhochdeutschen Texte für das Eckhartbild der meisten Leser bestimmend, zumal sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts zumindest teilweise auch in preiswerten neuhochdeutschen Übersetzungen vorlagen.<sup>7</sup> Der im Vergleich zu den lateinischen Werken weniger technisch anmutende Sprachduktus der deutschen Predigten, gepaart mit Eckharts Vorliebe für kühne Metaphern und äußerst gewagte Formulierungen, war sicher ein wesentlicher Grund für die außerordentliche Breitenwirkung, die sein Denken im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert entfalten konnte. Die fehlende Rückbindung an das stärker begrifflich-argumentativ verfahren lateinische Schriftwerk hatte zur Folge, dass man in die oft geheimnisvoll und erratisch wirkenden Sätze seiner deutschen Predigten so gut wie alles hineinlesen und Eckhart zu einem Gegner des scholastischen Denkens stilisieren konnte.<sup>8</sup> Der Umstand, dass Eckhart gerade *kein* Vertreter einer ekstatischen Erlebnismystik, sondern vielmehr ein ausgesprochener Vernunftmystiker ist, blieb dabei weitgehend unberücksichtigt.

<sup>5</sup> Vgl. K. Sauerland, *Mystisches Denken zur Jahrhundertwende*. Der junge Lukács, Mauthner, Landauer, Buber, Wittgenstein und der junge Broch, in: *Zagreb Studies of German Philology – Supplements 5* (1999) 175–190, 175–183; J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Ahlbeck bei Ulm 2001, 18. 31.

<sup>6</sup> Schon Wilhelm Preger hat den Umstand klar erkannt, dass Eckhart keineswegs die Geschöpfe als solche mit Gott identifiziert, sondern ihnen nur *in Gott* einen göttlichen Seinsmodus zuschreibt (*W. Preger*, *Ein neuer Traktat Meister Eckharts und Grundzüge der Eckhartschen Theosophie*, in: *ZHT [N. F.] 28* [1864] 163–204, 194 f.). Allerdings fehlt bei den meisten Interpreten diese differenzierte Sicht des *duplex esse* (d. h. des doppelten Seins „in sich“ bzw. „in Gott“) der Kreaturen bei Eckhart, so dass der pantheistische Deutungsansatz naheliegender scheint (so etwa bei H. Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in: *ALKGMA 2* [1886] 417–615, 486. 500. 519).

<sup>7</sup> Vgl. I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhart-Bildes*, Leiden 1967, 229–233.

<sup>8</sup> „Daher kommt weder von scholastischer, noch von moralischer Behandlung eine Spur in seinen Predigten vor; alles ist nur dem mystischen oder vielmehr pantheistischen Momente untergeordnet und hat nur insofern Werth für ihn, als es diesem dienstbar ist“ (*C. Schmidt*, *Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters*, o. O. 1839, 29; vgl. auch ebd. 83). Vgl. auch A. Lasson, *Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland* (Berlin 1868), Nachdruck: Aalen 1968, 14. 65.

Noch ein weiterer Umstand trug dazu bei, Eckharts Denken gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland populär zu machen. Die Tatsache, dass er sich in seinen Predigten und Traktaten des Mittelhochdeutschen in derart brillanter, faszinierender und sprachschöpferischer Weise bedient, wurde als Indiz dafür gewertet, dass er sich vom Lateinischen als der „sterilen“ Universalsprache der scholastischen Gelehrsamkeit abgewandt und die deutsche Muttersprache als Ausdrucksmittel des religiösen Empfindens und individuellen Erlebens rehabilitiert habe.<sup>9</sup> Diese Auffassung, die zwar nicht gänzlich falsch, in ihrer Einseitigkeit jedoch irrig ist und ebenfalls aus der Nichtbeachtung von Eckharts lateinischen Werken resultiert, bot die Rechtfertigung dafür, Eckhart in einem emphatisch nationalen oder sogar nationalistischen Sinne als „*deutschen* Mystiker“ zu bezeichnen und ihn zum Ahnherrn einer Genealogie des deutschen Geistes in deutlicher Abgrenzung von den anderen europäischen Nationen, Sprach- und Kultursphären zu stilisieren.<sup>10</sup> Das Bild von „Eckhart dem Deutschen“ wurde somit zu einer idealen Projektionsfläche für all diejenigen, die aus philosophischen, ideologischen oder politischen Gründen dem Gedanken einer gemeinsamen menschlichen Natur und einer universalen, allgemeingültigen Rationalität ablehnend gegenüberstanden. So kam es, dass Eckhart am Vorabend des Ersten Weltkriegs sowohl zum Begründer als auch zum metaphysischen Schutzpatron jenes „deutschen Wesens“ stilisiert wurde, das es mit kriegerischen Mitteln gegen die angeblich so flache, utilitaristische Mentalität der westeuropäischen Staaten (vor allem England und Frankreich) zu verteidigen galt.<sup>11</sup>

Sowohl Martin Bubers temporäre Begeisterung für Meister Eckharts Denken als auch sein späteres Abrücken von der Mystik als solcher und seine Hinwendung zur Dialogphilosophie lassen sich als Ergebnis dieser charakteristisch verzerrten und vereinseitigten Eckhart-Rezeption im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts deuten. Was Buber zunächst begeistert feiert und später verwirft, ist in beiden Fällen nicht Eckhart selbst, sondern Eckhart, wie er ihm durch den Filter der zeitgenössischen Instrumentalisierungen und ideologischen Vereinnahmungen erscheint. Zwei Grundfragen spielen dabei eine zentrale Rolle: zum einen nämlich, ob Mystik in jedem Fall mit einem Verschwinden jeder Form von Differenz gleichbedeutend ist, und zum anderen, ob die

<sup>9</sup> Vgl. *J. Bach*, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit, Wien 1864, IV–VIII; *H. Martensen*, Meister Eckart. Eine theologische Studie, Hamburg 1842, 7.

<sup>10</sup> Vgl. *Degenhardt*, 233–276.

<sup>11</sup> Die völkerpsychologische bzw. rassentheoretische Vereinnahmung Eckharts und der deutschen Mystik beginnt bereits im 19. Jhd. und setzt sich mit Beginn des Ersten Weltkriegs nahtlos fort: „Il [i.e. Maître Eckhart, M. R.] occupe une place déterminée dans l’histoire du développement philosophique de la race allemande, en ce qu’il contient, fondues encore dans une unité primordiale, les deux formes principales du panthéisme qui plus tard se sépareront l’une de l’autre dans la pensée de Spinoza [sic!] et de Hegel“ (*A. Jundt*, Essai sur le mysticisme spéculatif de Maître Eckhart, Strasbourg 1871, 134); *P. Natorp*, Deutscher Weltberuf (2 Bände; Jena 1918), Nachdruck: Leipzig 2011; Band 2: Die Seele des Deutschen, 229–257.

mystische Grundhaltung notwendigerweise auf einen Rückzug in die Sphäre des innerseelischen Erlebens und ein potenziell unethisches Sich-Abkapseln gegenüber den Mitmenschen hinausläuft. Bubers spätere Distanzierung von der Mystik ist offensichtlich von der Überzeugung getragen, dass – zumindest mit Blick auf die christliche beziehungsweise fernöstliche Mystik – beide Fragen pauschal mit Ja zu beantworten sind. Dabei liegt jedoch die Vermutung nahe, dass diese Schlussfolgerung einer zu undifferenzierten Sicht der Mystik geschuldet ist, die speziell mit Blick auf Meister Eckhart nicht zutrifft.

Im Folgenden wird zunächst untersucht, aus welchen Quellen Buber seine Kenntnis von Meister Eckharts Denkansatz schöpft und inwiefern diese sein Verständnis der Mystik vereinseitigt beziehungsweise verfälscht haben. In einem zweiten Schritt wird der Frage nachgegangen, inwiefern Meister Eckharts Philosophie des „Ich“, die er vor allem in seinen lateinischen Schriften, aber auch in den deutschen Predigten entfaltet, gerade nicht einem mystischen Verschwinden aller Differenzen das Wort redet, sondern vielmehr die absolute Differenz zwischen der Ebene der vernünftigen Subjektivität und der Sphäre der dinglichen Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Auch wenn es bei Eckhart noch nicht, wie bei Buber, um „Ich und Du“, sondern um den Bezug von „Ich“ und „Ich“ geht, so fasst er dennoch das „Ich“ als etwas, das gerade nicht von dieser Welt ist, sondern vielmehr diejenige Ebene darstellt, auf der nicht nur Mensch und Gott, sondern alle Menschen als Vernunftwesen einander begegnen können. Gerade weil Eckhart dieses „Ich“ nicht als leere logische Funktion, sondern als Spontaneität und Freiheit begreift, erweist sich seine Mystik nicht als eine Form des quietistischen Rückzugs in die eigene Innerlichkeit, sondern vielmehr als eine Mystik des ethischen Wirkens nach außen hin, die mit Bubers späterer Betonung der religiös motivierten Weltzugewandtheit sehr viel mehr gemeinsam hat, als man dies auf den ersten Blick annehmen könnte. Der dialogphilosophische Ansatz, den Buber in *Ich und Du* entwirft, versteht sich zwar als klare Abkehr von seinem früheren Ideal der Mystik als ekstatischer Einheitserfahrung, ist gerade deswegen aber dem echten Meister Eckhart sehr viel näher, als Buber dies vermutlich geahnt hat.

## 2. Das Eckhartbild Martin Bubers

### 2.1 *Die lebensphilosophische Grundausrichtung von Bubers frühem Denken*

Martin Bubers Interesse für die Mystik im Allgemeinen und Meister Eckhart im Besonderen ist wesentlich durch den starken Einfluss der Lebensphilosophie motiviert, die sich auf der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Gefolge von Nietzsche und Dilthey herausbildet und in deutlichem Gegensatz zur zeitgenössischen Transzendentalphilosophie neukantianischer Prägung steht. Trotz ihrer unterschiedlichen, vom naturalistischen Biologismus und Vitalismus bis zum geisteswissenschaftlichen Historismus reichenden

Ausprägungen<sup>12</sup> stimmen die lebensphilosophischen Strömungen doch darin überein, dass sie tendenziell vernunftskleptisch eingestellt sind und dem unmittelbaren Erleben gerade unter philosophischen Gesichtspunkten die größere Authentizität gegenüber der begrifflichen Erkenntnis zugestehen. Diese Infragestellung des klassischen Vernunftparadigmas führt zugleich zu einer tiefgreifenden Krise der Sprache als der traditionell wichtigsten Ausdrucksform von Wahrheit. Innerhalb des lebensphilosophischen Denkschemas hat sie nur noch die Funktion, die Welt in einer für den Menschen handhabbaren Weise zu strukturieren und zu konsolidieren,<sup>13</sup> vermag gerade deswegen aber prinzipiell nicht zur „wahren Wirklichkeit“, das heißt: zur Wirklichkeit, wie sie in sich selbst ist, vorzudringen. Diese gilt als permanent im Fluss befindlich und nur dem unmittelbaren „Erleben“ zugänglich, das auf die Sprache und ihre logisch-zergliedernde Funktion verzichtet.

Die lebensphilosophisch motivierte Skepsis gegenüber der Sprache richtet sich also letztlich gegen deren metaphysisches Fundament – das heißt gegen die Vorstellung, es gebe unter dem Fluktuieren der Erscheinungen feste Substanzen mit bleibenden Eigenschaften – und damit gegen ihren begrifflichen Universalanspruch. Unter diesem Gesichtspunkt ist verständlich, weshalb viele Lebensphilosophen die Mystik als wichtige Inspirationsquelle betrachten – ist doch ein gemeinsames Grundmotiv aller mystischen Traditionen die Überwindung der begrifflich-kategorialen Sprache zu Gunsten einer unmittelbaren Intuition beziehungsweise eines nicht mehr diskursiv zu vermittelnden Gefühls beziehungsweise Erlebnisses. Die Mystik geht jedoch noch in einer weiteren Hinsicht mit der lebensphilosophischen Metaphysikkritik konform; wird doch im ekstatischen Erlebnis des Mystikers nicht nur die herkömmliche Begrifflichkeit, sondern ebenso auch die klare Abgrenzung der je eigenen Individualität vom Rest der Wirklichkeit hinfällig. Die Frage ist lediglich, in welche Form von kollektiver, universaler oder absoluter Wirklichkeit hinein – Menschheit, Natur, Welt oder Gott – die empirische Personalität des Mystikers mitsamt seinem Individualbewusstsein aufgehoben werden soll.

Rudolf Otto hat in seinem 1926 erschienenen Standardwerk *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* die verschiedenen Grundformen und Typen der europäischen wie außereuropäischen Mystik systematisiert und mit begrifflicher Präzision voneinander abgegrenzt. Dabei bescheinigt er Meister Eckhart in zutreffender Weise, dass dessen Mystik gerade nicht einem Verschwinden aller Differenzen das Wort rede, sondern sich vielmehr durch eine lebendige Polarität zwischen dem Einen und dem

<sup>12</sup> Vgl. A. Ebrecht-Laermann, *Das individuelle Ganze: Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart 1992.

<sup>13</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (KSA 1), Berlin <sup>2</sup>1988, 875–890.

Vielen auszeichne.<sup>14</sup> Auch bezeichnet Otto die eckhartsche Einheitsschau zu treffend als „Erkenntnis“, ja sogar als „Spekulation“, und grenzt diese Form der intellektbasierten Mystik deutlich von den anderen mystischen Grundformen – der Naturmystik, Erlebnismystik und Illuminatenmystik – ab.<sup>15</sup> In Martin Bubers frühen Schriften, die vor dem Erscheinen von Rudolf Ottos Buch entstanden sind, lässt sich jedoch eine eher unscharfe Verwendung des Mystikbegriffs, vor allem mit Blick auf Meister Eckhart, beobachten. Buber kennt zu diesem Zeitpunkt offenbar keine wirkliche Differenzierung zwischen spekulativer Intellektmystik, ekstatischer Affektmystik und pantheistischer Naturmystik, sondern subsumiert das Phänomen der Mystik insgesamt unter dem Begriff des „als übermenschlich empfundenen Erlebnisses“<sup>16</sup>.

Diese mangelnde begriffliche Präzision erklärt sich zum einen daraus, dass Buber selbst sich der akademischen Philosophie gegenüber eher fremd fühlt und daher einen ausgesprochen antisystematischen Denkansatz verfolgt.<sup>17</sup> Es geht ihm nicht darum, sich in einer historisch akkuraten und philosophisch-theologisch differenzierten Weise mit der Mystik auseinanderzusetzen; vielmehr soll sich die Rezeption der mystischen Autoren durch dieselbe Unmittelbarkeit und lebendige Direktheit auszeichnen wie das mystische Erleben selbst. Diese in hermeneutischer Hinsicht nicht unproblematische methodologische Grundoption ist zum anderen auch der Grund dafür, dass Buber in Bezug auf seine Quellen nicht wählerisch ist und sich vornehmlich an diejenigen Eckhart-Interpreten orientiert, die unter bewusstem Verzicht auf die philosophie- und theologiegeschichtliche Kontextualisierung seines Denkens einen unmittelbaren, von rein subjektiven Interessen geleiteten Zugang zu „ihrem“ Eckhart suchen.

## 2.2 Die Hauptquellen für Bubers Eckhart-Kenntnis

Um Bubers Eckhartbild richtig einordnen zu können, ist es wichtig, das spezifische Profil der ihm zur Verfügung stehenden modernen Textausgaben von Eckharts Werken näher zu untersuchen. Diese wurden von ihren Herausgebern bewusst nicht mit dem Anspruch auf historisch-philologische Korrektheit erarbeitet, sondern als mehr oder weniger freie Adaptionen konzipiert, die das angeblich „Unbrauchbare“ und „Schwerverständliche“ in Eckharts Werken von vornherein aussortieren und in selektiver Weise nur das wiedergeben, was unmittelbar einleuchtend und einer zeitgenössischen

<sup>14</sup> Vgl. R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1926, 243 f.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 69. 88–90.

<sup>16</sup> M. Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Werkausgabe; Band 2/2), Gütersloh 2012, 45.

<sup>17</sup> Vgl. P. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, Königstein/Ts. 1978, 9–13; sowie die Anmerkungen der Herausgeber zu Bubers Dissertation, in: M. Buber, *Zur Geschichte des Individuationsproblems* (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme), in: *Ders., Mythos und Mystik / Frühe religionswissenschaftliche Schriften* (Werkausgabe; Band 2/1), Gütersloh 2013, 279 f.

Aktualisierung zugänglich ist. Die ideologischen Akzentuierungen sind dabei durchaus unterschiedlicher Natur und rangieren von einer atheistisch-anarchistischen Interpretation Eckharts bis hin zu seiner Vereinnahmung für einen deutschnationalen, antikatholischen beziehungsweise antikonfessionellen „Neuentwurf“ des Christentums. Obwohl diese Ansätze der Eckhart-Deutung nicht selten auf gegensätzlichen Grundvoraussetzungen beruhen und somit in weiten Teilen miteinander inkompatibel sind, lässt sich Buber jedoch offenkundig von beiden beeinflussen. Dieser Umstand wirkt zunächst irritierend, erklärt sich aber letztlich daraus, dass für ihn, ebenso wie für die meisten lebensphilosophischen Denker, nicht die systematische inhaltliche Kohärenz der unterschiedlichen Positionen entscheidend ist, sondern vielmehr deren gleich hoher Grad an radikaler Ursprünglichkeit und existenzieller Authentizität.

### 2.2.1 Gustav Landauers Eckhart-Ausgabe und seine Eckhart-Rezeption

Wie aus Bubers Schriften hervorgeht, ist seine Kenntnis Meister Eckharts wesentlich durch Gustav Landauer vermittelt,<sup>18</sup> der sich in seinem 1903 erschienenen Werk *Skepsis und Mystik* ausdrücklich auf Eckhart bezieht und im gleichen Jahr unter dem Titel *Meister Eckharts mystische Schriften* eine Auswahl aus Eckharts deutschen Predigten und Traktaten in neuhochdeutscher Übersetzung publiziert. Schon das Vorwort zu dieser Teilausgabe ist ein charakteristisches Beispiel für die Unbekümmertheit, ja Beliebigkeit, die viele Eckhart-Interpreten des frühen 20. Jahrhunderts im Umgang mit den Texten an den Tag legen. Landauer gibt im Vorwort zu seiner Anthologie offen zu, dass es ihm gar nicht um ein historisch korrektes Eckhart-Bild geht – im Gegenteil. Laut eigenem Bekunden hat er „alles weggelassen, was uns nichts sagt“, um Eckhart „als Lebendige[n] auferstehen“<sup>19</sup> zu lassen. Seines Erachtens ist „das allermeiste, was von ihm überliefert ist, für uns völlig wertlos geworden [...], da es nur logisches Wortgetiftel [sic!] ist“<sup>20</sup>. Diese Einschätzung ist zunächst Ausdruck eines damals weitverbreiteten Negativklichs in Bezug auf das scholastische Denken insgesamt. Landauers Willkür im Umgang mit der Textgrundlage geht jedoch so weit, dass er nicht nur viele deutsche Texte Eckharts gänzlich ausklammert, sondern selbst die Predigten, die er übersetzt, nach Belieben kürzt und sogar in künstlicher Weise „Fragmente“ erzeugt, indem er in bruchstückhafter Weise einzelne

<sup>18</sup> An den Anfang seines kurzen Aufsatzes mit dem Titel „Gustav Landauer“ stellt Buber ein Zitat aus Meister Eckharts sogenannter Armutspredigt (Pr. 52) und fügt hinzu: „Meister Eckhart in Gustav Landauers Übertragung“ (*M. Buber*, Gustav Landauer [Werkausgabe; Band 2/2], 102–107, 102). Es war ebenfalls Buber, der Landauers Eckhart-Anthologie 1920 neu herausgegeben hat. Vgl. auch das Vorwort der Herausgeber zu *M. Buber*, *Mythos und Mystik / Frühe religionswissenschaftliche Schriften* (Werkausgabe; Band 2/1), 49–53.

<sup>19</sup> *G. Landauer*, *Meister Eckharts mystische Schriften* (1903), Nachdruck: Wetzlar 1978, 7.

<sup>20</sup> Ebd. 9.

Sätze oder kurze Passagen aus Predigten herausgreift, die seines Erachtens „im übrigen die Übertragung nicht lohnen“<sup>21</sup>.

Diese extrem reduktionistische und eklektische Sicht des eckhartschen Denkens ist durch Landauers spezifisches Vorverständnis dessen bedingt, was Mystik seines Erachtens leisten soll beziehungsweise leisten kann. Eckharts These, der zufolge das Allgemeine, also der Gattungs- und Artbegriff, eine höhere Wirklichkeit darstellt als das Individuelle, wird von Landauer nicht nur, wie es eigentlich sachlich korrekt wäre, als Ausdruck eines platonischen Begriffsrealismus gedeutet, sondern auch schon als eine Vorwegnahme der biologischen Theorien Darwins und Lamarcks interpretiert, bei denen ebenfalls die Gattungen und nicht die Individuen im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen.<sup>22</sup> Auch unterschlägt Landauer die ausgesprochen intellektualistische Ausrichtung von Eckharts Mystik und deutet diese vielmehr in dem Sinne, dass der Unterschied zwischen Gott und Welt zu Gunsten einer immanentpantheistischen Vorstellung der „Gottheit“ aufgelöst werde.<sup>23</sup> Die Ersetzung des für Eckhart so wichtigen Begriffs des Intellekts durch die Vorstellung einer „Weltseele“ beziehungsweise „Allbeseelung“ (Panpsychismus) erlaubt es Landauer, Eckhart als den Verkünder eines „innigen Versinkens in der unsagbaren Welt“ zu präsentieren und ihn damit als Vorläufer für sein eigenes Projekt einer „Überschreitung der Grenzen der Sprache“<sup>24</sup> in Anspruch zu nehmen. In *Skepsis und Mystik*, das in direkter Anknüpfung an Fritz Mauthners Sprachkritik verfasst wurde, stellt Landauer Meister Eckhart als einen „Skeptiker“ dar, der von der Unerkennbarkeit Gottes überzeugt gewesen sei und daher das „seelische Erleben“, genauer gesagt, die Überführung der individualpsychischen Erfahrung in das „Welt-Ich“, in den Mittelpunkt gerückt habe.<sup>25</sup> Dabei verfälscht Landauer bewusst den Wortlaut und die Aussageabsicht der von ihm angeführten Eckhart-Zitate und -Anspielungen, indem er dort, wo Eckhart ausdrücklich von Gott spricht, den Begriff „Welt“ einsetzt.<sup>26</sup>

Eckhart erscheint demnach nicht mehr als Vernunftmystiker, sondern als Erlebnismystiker, bei dem die individuelle Existenz des religiösen Menschen nicht in Gott, sondern in der allbeseelten Welt aufgeht.<sup>27</sup> Gleichzeitig beschei-

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 7.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 7 f.

<sup>24</sup> Ebd. 9.

<sup>25</sup> Vgl. G. Landauer, *Skepsis und Mystik*. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik, Berlin 1903, 6. 17. 102 f. 154.

<sup>26</sup> Am deutlichsten wird dies an der Stelle, wo Landauer eine Aussage aus Meister Eckharts deutscher Predigt Nr. 9 paraphrasiert. Er schreibt: „Mit Recht hat ein alter Meister, der große Ketzler und Mystiker Eckhart, gesagt, daß wir, wenn wir vermöchten, ein kleines Blümchen ganz und gar zu erkennen, damit die ganze Welt erkannt hätten“ (ebd. 19). Das originale Eckhart-Zitat lautet dagegen folgendermaßen: „Wer weiter nichts als die Kreaturen erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jede Kreatur ist Gottes voll und ist wie ein Buch“ (*Meister Eckhart*, Pr. 9, in: *Ders., Werke* [in 2 Bänden, herausgegeben von N. Largier; im Folgenden zitiert als W I/II], Frankfurt am Main 2008, W I, 115).

<sup>27</sup> Vgl. *Willems*, 44. 82. 123.

nigt Landauer Eckhart jedoch ein „Entzücken über seine tiefen Stunden und Verzückungen“, das vom psychologischen Standpunkt aus nichts anderes gewesen sei als das „Staunen über seine eigene Genialität“<sup>28</sup>. Einerseits unterstellt er Eckhart vom immanenten Standpunkt seiner mystischen Lehre aus also eine panpsychische Weltsicht, die auf die Auflösung des Individualbewusstseins hinausläuft; andererseits deutet er Eckhart aus der Außenperspektive in individualpsychologischer Hinsicht als einen typischen Vertreter des genialischen Selbstbewusstseins. Dieser zweite Aspekt verstärkt den Eindruck, dass es in der Mystik nicht nur um einen religiösen Universalismus, sondern auch und mindestens ebenso sehr um einen absoluten Individualismus religiös besonders begabter Einzelpersonlichkeiten geht.

Insgesamt gesehen, hat die Mystik bei Landauer allerdings keinen dauerhaft individualistischen Charakter, sondern soll gerade dazu dienen, die Entstehung einer neuen, gerechteren Form menschlicher Gemeinschaft vorzubereiten. Die mystische Vereinzelnung des Menschen soll ihn von falschen Formen des Selbst- und Weltverständnisses reinigen und dazu befähigen, anschließend zu anderen Menschen in herrschafts- und entfremdungsfreie Formen der Beziehung zu treten.<sup>29</sup> Der Begriff der „Welt“, in dem das Individual-Ich aufgehen soll, hat bei Landauer demnach keine primär kosmologische Konnotation, sondern ist wesentlich auf menschliche Beziehungsgefüge bezogen, die gerade keine völlige Verschmelzung zulassen, sondern notwendigerweise Differenz voraussetzen. Allerdings ist dies ein Aspekt, der erst in seinen späteren Schriften, *Revolution* und *Aufruf zum Sozialismus*, klar zum Ausdruck kommt.<sup>30</sup> In *Skepsis und Mystik* dominiert dagegen die sprach- und vernunftskleptische Dialektik zwischen individuell-mystischer Genialität einerseits und der durch sie erlebten Aufhebung des individuellen Ich in das Universal-Ich der Welt andererseits, so dass in der Tat der Eindruck entstehen kann, dass der Wesenszug aller Mystik in der Negation sämtlicher Formen der menschlichen Gemeinschaft liegt.

### 2.2.2 Herman Büttners Eckhart-Ausgabe

Martin Bubers geistiger Werdegang ist bekanntlich eng mit dem Verlag Eugen Diederichs verknüpft, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit seinem Verlagsprogramm die Absicht verfolgt, „eine Rückkehr zur höheren, transzendenten Realität“ zu fördern.<sup>31</sup> In diesem Verlag veröffentlicht Buber 1909 seine *Ekstatischen Konfessionen*, die eine Sammlung mystischer Selbstzeugnisse aus den verschiedensten Religionen, Kulturräumen und Zeitaltern beinhalten. Im gleichen Jahr erscheint jedoch auch – ebenfalls bei Diederichs – die neuhochdeutsche Eckhart-Ausgabe von Herman Büttner, die zwar eine

<sup>28</sup> Landauer, *Skepsis und Mystik*, 104.

<sup>29</sup> Vgl. Willems, 178.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 181–185.

<sup>31</sup> Vgl. Mendes-Flohr, 11 f.



umfassendere und weniger stark veränderte Auswahl von Eckhart-Texten bietet als die von Gustav Landauer verfasste Eckhart-Anthologie, in ihrer ideologischen Verfremdung und Vereinnahmung Eckharts aber nicht weniger ungeniert verfährt. Die Stoßrichtung ist dabei deutlich nationaler, um nicht zu sagen nationalistischer Natur. In seinem Vorwort schreibt Büttner in Bezug auf das Verhältnis von Eckharts lateinischem und deutschem Schriftwerk:

In den lateinischen Schriften steht die ontologische oder theologische, in den deutschen die psychologische oder religiöse Seite seines „Grundbegriffes“ im Vordergrund. [...] Er war eben ein Deutscher, der Meister Eckehart! Hier redet er seine „unbedachten Worte, die gekommen sind aus dem Herzen Gottes ohne jede Vermittlung“ – auch ohne die Vermittlung der Scholastik!<sup>32</sup>

Damit wird der intellektmystische Ansatz in Eckharts deutschem Predigtwerk psychologisiert und von der „intellektualistische[n] Philosophie des Thomas“<sup>33</sup> in polemischer Weise abgegrenzt. Eckharts Mystik erscheint folglich als individualisierte Form christlicher Religiosität und gerade deshalb als direkter Gegenentwurf zur institutionalisierten Religion des kirchlichen Christentums, das laut Büttner „im germanischen Volksgeiste immer ein Fremdkörper“<sup>34</sup> gewesen sei. Die polemische Abgrenzung von individuell gelebter und offiziell institutionalisierter Frömmigkeit wird somit noch um den nationalistisch angehauchten Gegensatz zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem damit angeblich inkompatiblen „Germanentum“ ergänzt. Dieser Antagonismus ist eine beliebte rhetorische Figur, die schon in der antikatholischen Kulturkampfpolemik des späten 19. Jahrhunderts Verwendung findet,<sup>35</sup> in den Jahren unmittelbar vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs zugleich aber auch einer religiös-metaphysisch gefärbten Überhöhung des Deutschtums gegenüber allen anderen europäischen Nationen den Boden bereitet.

Beide Aspekte sind, wie sich zeigen wird, auch für Bubers Ansatz von Relevanz. Zum einen ist auch seine Sicht der Mystik vom Gegensatz zwischen konfessionell institutionalisierter, tradiertter „Religion“ und persönlich-individueller „Religiosität“ bestimmt<sup>36</sup>; zum anderen leistet die Psychologisierung von Eckharts Ansatz dem Eindruck Vorschub, als handele es sich dabei gar nicht mehr um objektive, universale Wahrheit, sondern um den genialischen Ausdruck eines völkerpsychologischen (in diesem Fall „germanischen“) Spezifikums, das auf der individualpsychischen Ebene seine Verwirklichung und Fortsetzung in einem besonders gearteten „unmittelbaren Erleben“ findet. Diese Auffassung ermöglicht es Buber, seiner späteren

<sup>32</sup> H. Büttner (Hg. und Übers.), Meister Eckeharts Schriften und Predigten, Jena 1909, X (Einleitung).

<sup>33</sup> Ebd. XXIV (Einleitung).

<sup>34</sup> Ebd. XXXV (Einleitung).

<sup>35</sup> Vgl. G. Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Leipzig 1873, 31; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt (3 Bände), Leipzig 1874/1881/1893; Band I, 449. 452.

<sup>36</sup> Vgl. Buber, Jüdische Religiosität (Werkausgabe; Band 2/1), 204–214, 204 f.

Kriegsrhetorik mühelos einen mystischen Anstrich zu geben und dabei die Frage nach der objektiven Wahrheit und ethischen Legitimität der jeweiligen Beziehung zum Absoluten völlig auszuklammern.

### 2.3 *Martin Bubers Mystikverständnis von der Frühphase bis zum Ersten Weltkrieg*

Bubers Sicht auf das Phänomen der Mystik im Allgemeinen und Meister Eckhart im Besonderen orientiert sich zunächst vornehmlich an Landauers frühen Schriften, ohne die spätere sozialutopische, auf eine Neugestaltung menschlicher Beziehungen abzielende Komponente seines atheistischen Mystikbegriffs zu berücksichtigen.<sup>37</sup> Insbesondere scheint er Landauers These übernommen zu haben, der zufolge Eckharts Mystik als skeptische Reaktion auf das scholastische Denken zu verstehen sei. Diese plakative Gegenüberstellung von Mystik und Scholastik wird von Buber zum ersten Mal in seiner 1904 entstandenen Dissertation *Zur Geschichte des Individuationsproblems* ausgesprochen. In dieser Arbeit befasst er sich mit der Problematik des Verhältnisses von Individualität und Universalität unter primär philosophischen beziehungsweise philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten. Dabei legt Buber besonderes Augenmerk auf den erstmaligen Durchbruch einer positiven philosophischen Bewertung des Individuums im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit, namentlich bei Cusanus und Jakob Böhme.

Buber charakterisiert das Mittelalter als eine „zwischen Mystik und Scholastik, das heißt zwischen die Verallgemeinerung der persönlichen Ekstase und die ontologische Dialektik geteilte Epoche“<sup>38</sup>. Die angebliche Unvereinbarkeit von Mystik und Scholastik, die Landauer und Büttner postulieren, steht also auch für Buber außer Frage. Im Rahmen seiner Dissertation fungiert die mittelalterliche Mystik jedoch hauptsächlich als Negativfolie, da seines Erachtens das Individuum dort – anders als später bei Cusanus und Böhme – in sich keine philosophische beziehungsweise theologische Dignität besitze, sondern nur, insofern es Träger eines überindividuellen, transzendenten Erlebens sei, das die Unterschiedenheit des Geschaffenen gerade zum Verschwinden bringe.<sup>39</sup> Buber zitiert an dieser Stelle einen längeren Passus aus Meister Eckharts deutscher Predigt Nr. 2, in der es um das „Fünklein der Seele“ als Ort der Unterschiedslosigkeit und des Dahinfallens aller Differenzen geht. Allerdings definiert Buber dieses Abstreifen aller Individualität und Unterschiedenheit als eine „Intuition des Weltgrundes“<sup>40</sup>, ohne die Frage näher zu problematisieren, ob dieser nun mit Gott beziehungsweise

<sup>37</sup> Vgl. *Willems*, 269 f.

<sup>38</sup> *Buber*, *Zur Geschichte des Individuationsproblems* (Werkausgabe; Band 2/1), 75–101, 78.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 78–80.

<sup>40</sup> Ebd. 78.

der Gottheit identisch ist oder nur im kosmologisch-immanenten Sinne verstanden werden soll.

Die starke Beeinflussung durch Landauers selektive und bisweilen deutlich verfremdende Eckhart-Übersetzung und Eckhart-Deutung ist der wohl wichtigste Grund dafür, dass auch Buber die Mystik in derart einseitiger Weise als Verschmelzung von Ich und Welt versteht, obwohl dies nur *eine* mögliche Form des mystischen Erlebens darstellt und zudem für Eckharts Mystik eindeutig unzutreffend ist. Allerdings versteht Buber sowohl die einzelne Gestalt des Mystikers als auch die „Allheit“, in der das individuelle Bewusstsein versinken soll, in einer anderen Weise als Landauer. Die mystische Vereinzelung fungiert bei Buber nicht als Durchgangsstadium auf dem Weg zur wahren menschlichen Gemeinschaft im religiösen oder sozialen Sinne, sondern ist vielmehr Synonym absoluter Einsamkeit und Nichtmittelbarkeit.<sup>41</sup>

Im Vorwort zu seinen *Ekstatischen Konfessionen* entwickelt Buber seine Konzeption der Mystik in eine Richtung, die über Landauers Ansatz und die von ihm verwendete Begrifflichkeit hinausgeht. Der Umstand, dass Buber die Mystik als solche scheinbar umstandslos mit der *ekstatischen* Mystik gleichsetzt, ist insofern bedeutsam, als er damit nicht nur das traditionelle Paradigma der Erkenntnis übersteigt, sondern auch über das Begriffsregister des „religiösen Erlebnisses“ im gemeinschaftsstiftenden Sinne hinausgeht.<sup>42</sup> Ekstase ist für Buber nicht, wie die Etymologie des Wortes eigentlich nahelegen würde, ein Heraustreten aus den Grenzen der eigenen Individualität zu Gunsten einer direkten Begegnung mit Gott beziehungsweise dem Absoluten, sondern vielmehr „ein Erlebnis, das aus der Seele selbst in ihr wächst, ohne Berührung und ohne Hemmung, in nackter Eigenheit“<sup>43</sup>. So verstanden, ist die Ekstase also gerade *nicht* ein „Außer-sich-Sein“ im klassischen Sinne, sondern vielmehr das Verschwinden jeder Form von Äußerlichkeit und Andersheit und damit auch die Aufhebung der Möglichkeit jeder Begegnung.<sup>44</sup> In deutlichem Gegensatz zu Ernst Troeltsch, der die Mystik als eine soziologisch relevante Form religiöser

<sup>41</sup> „Buber betrachtet die Gottesvorstellung auch phänomenologisch, d.h. als eine Konstruktion der menschlichen Psyche. Aber wie wir festgestellt haben, ist für Buber der Einheits-Gott nicht im Sinne von Simmel eine Projektion der vom Menschen erfahrenen ‚soziologischen Einheit‘, sondern für ihn ist ‚Jahwes‘ Einheit ein Symbol für die kosmische Ureinheit, wie sie sich in der Seele des Individuums verwirklicht – des Individuums (so etwa des biblischen Juden), das in der Religiosität die Bedingtheit der Welt, die angeblich das soziale Leben mitumfaßt, überwunden hat. Daher rührt Bubers Neigung, Religiosität in ihrer reinsten Form mit dem Ekstatiker und dem Mystiker zusammenzubringen – religiösen Typen, die er ausdrücklich als nicht-soziologisch betrachtete“ (*Mendes-Flohr*, 85 f.).

<sup>42</sup> „Die Ekstase steht jenseits des gemeinsamen Erlebnisses. Sie ist die Einheit, sie ist die Einsamkeit, sie ist die Einzigkeit: die nicht überführt werden kann. Sie ist der Abgrund, den kein Senkblei misst: das Unsagbare“ (*Buber*, *Ekstatische Konfessionen* [Werkausgabe; Band 2/2], 54 f.).

<sup>43</sup> Vgl. ebd. 51.

<sup>44</sup> Ebd. 55: „Sobald sie [i. e. die Mystiker, M. R.] sprachen [...], waren sie schon an der Kette, in den Grenzen; der Unbegrenzte spricht auch nicht zu sich, in sich, weil auch in ihm keine Grenzen sind: keine Vielheit, keine Zweiheit, kein Du im Ich mehr.“

Gemeinschaftsbildung versteht,<sup>45</sup> ist für Buber das mystische Erleben daher gleichbedeutend mit „religiösem Solipsismus“. Demnach vollzieht sich das Verschmelzungserlebnis mit dem Absoluten in Form des Weltgrundes ganz allein in der innerseelischen Sphäre des Mystikers als eine gesteigerte Form der Selbstwahrnehmung, die für nichts mehr Raum lässt als allein für die schiere Intensität des Erlebens selbst und den Verlust aller Bezüge zu anderen Menschen und Dingen zur Folge hat.<sup>46</sup>

Dennoch stellt dieses von radikaler Negation aller Relationalität und inhaltlichen Bestimmtheit geprägte „Entwerden der Seele“, wie Buber es für Eckhart und die deutsche Mystik insgesamt als typisch ansieht, in seinen Augen gleichsam den Goldstandard dafür dar, was mystisches Erleben sein sollte. In einem 1905–1906 entstandenen Text mit dem Titel „Die jüdische Mystik“ vergleicht er den Chassidismus mit anderen mystischen Traditionen philosophischer beziehungsweise religiöser Art (Plotin, Meister Eckhart, Lao-Tse) und kommt dabei bezeichnenderweise zu dem Schluss, im Vergleich zu diesen wirke die jüdische Mystik „ungleichmäßig“, „trüb“ und „manchmal kleinlich“<sup>47</sup>. Interessanterweise macht er diesen Unterschied daran fest, dass „der Jude nicht in Substanz, sondern in Relation“<sup>48</sup>, also nicht als monolithisches, ruhendes Ansichsein, sondern als beziehungshaftes Für-anderes-Sein, existiere. Dieses Spezifikum des Judentums und somit auch der jüdischen Mystik, so positiv Buber es auch zu deuten versucht, erscheint ihm zu diesem Zeitpunkt jedoch noch als eine gewisse Unvollkommenheit, da seines Erachtens Mystik im Vollsinn des Wortes die Aufhebung jeder Relationalität und das unterschiedslose Aufgehen im Absoluten verlangt.

Hand in Hand mit dieser Konzeption der mystischen Ekstase als absoluter Vereinzelung geht die Ablehnung jeder Form von sprachlicher Vermittlung. Als Beleg für diese Auffassung beruft sich Buber auf ein Zitat aus einem Traktat, der damals noch Meister Eckhart zugeschrieben wurde, sich mittlerweile allerdings als nicht authentisch herausgestellt hat.<sup>49</sup> Dort heißt es:

Nun spricht [...] die Braut im Hohenliede: Ich habe überstiegen alle Berge und all meine Vermögen, bis an die dunkle Kraft des Vaters [...], damit meint sie ein Überschreiten aller Rede, die sie irgend üben kann aus ihren Vermögen, – bis an die dunkle Kraft des Vaters, wo alle Rede endet.<sup>50</sup>

Nach diesem vermeintlichen Eckhart-Zitat fährt Buber fort:

So ganz über die Vielheit des Ich, über das Spiel der Sinne und des Denkens gehoben, ist der Ekstatiker auch von der Sprache geschieden, die ihm nicht folgen kann. [...] Sprache ist Erkenntnis: Erkenntnis der Nähe oder Ferne, der Empfindung oder der Idee,

<sup>45</sup> Vgl. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1922), Nachdruck: Aalen 1965, 848–964.

<sup>46</sup> Vgl. Buber, *Mystik als religiöser Solipsismus* (Werkausgabe; Band 2/1), 150–151, 150.

<sup>47</sup> Buber, *Die jüdische Mystik* (Werkausgabe; Band 2/1), 114–123, 114.

<sup>48</sup> Ebd. 115.

<sup>49</sup> Vgl. die Anmerkungen der Herausgeber in Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Werkausgabe; Band 2/2), 273.

<sup>50</sup> Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Werkausgabe; Band 2/2), 53.

und Erkenntnis ist das Werk des Getriebes, in ihren größten Wundern ein gigantisches Koordinatensystem des Geistes. Aber das Erleben der Ekstase ist kein Erkennen.<sup>51</sup>

Das Ich ist für Buber demnach gerade nicht der Punkt absoluter Einheit des Bewusstseins, sondern noch eine Vielheit, die es zu überwinden gilt, und die Ekstase ist folglich auch keine besonders geartete, übernatürliche Form des Erkennens, sondern die Negation aller Erkenntnis. Allerdings ist der Begriff der Ekstase nicht eindeutig definiert, sondern wird von Buber auf zwei verschiedene Bewusstseinsphänomene angewendet. Im Vorwort zu den *Ekstatischen Konfessionen* bestimmt er die Ekstase zunächst als ein Erleben der Einheit von Ich und Welt, wobei diese Einheit aber keinen „Inhalt“ des Erlebens mehr darstellt, „sondern das, was unendlich mehr ist als aller Inhalt“<sup>52</sup>. In dem ein Jahr später (1910) entstandenen kurzen Text „Mystik als religiöser Solipsismus“ wird dagegen das Ich zwar ebenfalls mit dem psychischen Individualbewusstsein gleichgesetzt, doch postuliert Buber nunmehr, dass dieses sich durch die Ekstase in einem besonderen Verhältnis „zu einem als Gott empfundenen Seeleninhalt“<sup>53</sup> befindet. In diesem Falle hat das mystische Erleben also offenbar noch einen konkreten – wenngleich besonders gearteten – Inhalt, nämlich Gott. Das Kriterium für die Echtheit des mystischen Erlebens ist aber auch in diesem Falle rein subjektiver Natur, da es offenbar lediglich auf die Intensität des Empfindens ankommt und die Frage ausgeklammert bleibt, ob der empfundene Inhalt tatsächlich mit dem Namen „Gott“ bezeichnet werden darf oder nicht.

Diese immanente Gewissheit des absoluten Empfindens „jenseits von Gut und Böse“ stellt die Mystik damit auf ein ethisch neutrales Terrain. Wenn es letztlich kein objektives inhaltliches Kriterium für die Echtheit oder Unechtheit des mystischen Erlebens gibt, folgt daraus, dass sich alle Menschen mit demselben Recht auf ganz gegensätzliche Vorstellungen von Gott beziehungsweise dem Absoluten berufen können, ohne dass die eine dieser Vorstellungen „richtiger“ oder „falscher“ wäre als die andere. Dieser ethische Relativismus ist der Hauptgrund dafür, dass Buber in der Zeit des Ersten Weltkriegs den patriotisch aufgeheizten Kampf der verschiedenen europäischen Nationen gegeneinander ebenfalls nach dem Paradigma der Mystik deuten kann.<sup>54</sup> Die bedingungslose Bereitschaft, sich an der Front

<sup>51</sup> Ebd. 54.

<sup>52</sup> Ebd. 50.

<sup>53</sup> Ebd. 150 f.

<sup>54</sup> „Auf dem Grunde der Herzen liegt, jedem unbefangenen Blickenden offenbar, kein suggeriertes, sondern ein autonomes und elementares Gefühl: der rückhaltlose Glaube an einen absoluten Wert, für den zu sterben die Erfüllung des Lebens bedeutet. [...] Sie würden mich durchaus mißverstehen, wenn Sie meine Worte so auffaßten, als ließe sich das Elementare, von dem ich spreche, durch einen Gegenstand definieren, etwa als Vaterlandsgefühl, Nationalgefühl oder dergleichen. Nur die Richtung läßt sich durch einen Gegenstand definieren, das Element selbst nicht. Vielmehr bestätigt mir das Erlebnis dieser Zeit meine Grundanschauung: daß unser Zusammenhang mit dem Absoluten sich nicht in unserem Wissen, sondern in unserem Tun bekundet. Wir erleben das Absolute nicht in dem, was wir erfahren, sondern in dem, was wir schaffen. [...] Darum sind nicht die Menschen einander transzendental nahe und verbunden, die die gleichen Absichten hegen,

für das eigene Land aufzuopfern, erscheint somit als politisches Äquivalent des „Absterbens“ und „Aufgehens“ des eigenen Individual-Ich im Absoluten. Die Stärke der subjektiven Überzeugung, sich für das „große Ganze“ aufzuopfern, ersetzt damit die Frage nach der objektiven Rechtmäßigkeit des Krieges und der jeweiligen Kriegshandlungen der beteiligten Staaten. Auch wenn die verfeindeten Nationen objektiv unvereinbare politische Positionen vertreten, können nach Bubers Ansicht die Kämpfer aller beteiligten Parteien auf einer höheren Ebene doch eine Gemeinschaft bilden, sofern sie nur mit der gleichen Unbedingtheit für ihre jeweiligen Ziele eintreten.<sup>55</sup> Das fehlende Ethos von Bubers subjektivistisch verengtem Mystikbegriff ebnet somit einem schwärmerischen Kriegspathos den Weg, das gleichfalls nicht mehr die Frage nach Wahrheit und Irrtum, nach Recht und Unrecht stellt, sondern sich in der Affirmation seiner eigenen Absolutheit genügt.

Bezeichnenderweise ist es Landauer, der Buber für seine mystisch unterbaute Kriegsschwärmerei scharf kritisiert und ihn in dieser Hinsicht zum Umdenken bewegt.<sup>56</sup> Allerdings hat es nicht den Anschein, dass Buber damit auch die wesentlich soziale Stoßrichtung von Landauers späterem Mystikverständnis übernommen hätte. Insofern ist es verständlich, dass Buber sich nach 1916 nicht nur von seiner eigenen Kriegsrhetorik zu distanzieren beginnt, sondern zugleich auch von der Mystik insgesamt, da ihm diese mit seinem neuen Paradigma der ethisch motivierten Dialogphilosophie unvereinbar erscheint.<sup>57</sup> Interessanterweise macht sich Buber dabei aber gerade Denkfiguren und -strukturen zu eigen, die sich fast wortwörtlich auch bei Meister Eckhart finden – nicht obwohl, sondern gerade weil dieser eine besonders geartete Form der Mystik vertritt, die nicht einfach unter die anderen Formen der mystischen Religiosität subsumierbar ist. Mit seiner Hinwendung zur Dialogphilosophie stößt Buber den ideologisch verzerrten Eckhart ab, den ihm Landauer, Büttner und andere Vertreter der zeitgenössischen, tendenziell irrationalistischen Lebensphilosophie vermittelt haben, und wendet sich dabei in Wirklichkeit dem „wahren Eckhart“ zu, wohl ohne es zu wissen und ohne die Unterschiede zwischen Eckhart und den anderen Formen der Mystik wirklich zur Kenntnis zu nehmen.

---

sondern die ihre – noch so verschiedenen – Absichten auf die gleiche Weise verwirklichen; nicht die das Gleiche bekennen, sondern die das, was sie bekennen, mit der gleichen Intensität, Ehrlichkeit, Direktheit usw. in Tat umsetzen“ (*M. Buber, Brief an Frederik van Eeden vom 16.10.1914*, in: *Ders., Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* [in 3 Bänden; herausgegeben und eingeleitet von *G. Schaeder*]; Band I, Heidelberg 1972, 377 f.; Hervorhebung von Martin Buber); vgl. dazu auch *Mendes-Flohr*, 13.

<sup>55</sup> Vgl. ebd. 131. 140.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 13 f.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 14.

### 3. Die eckhartianischen Grundzüge von Bubers späterer Dialogphilosophie

Schon an bestimmten rein äußerlichen Faktoren lässt sich ablesen, dass Meister Eckhart innerhalb von Bubers religionsphilosophischem Werk eine Sonderstellung einnimmt. Angesichts von Bubers breit gefächertem Interesse für die verschiedenen Strömungen der Mystik im Allgemeinen und der christlichen Mystik des Mittelalters im Besonderen ist es auffallend, dass er den Thüringer Dominikaner zwar an einigen zentralen Stellen seines Werks erwähnt beziehungsweise zitiert, in die Textsammlung seiner *Ekstatischen Konfessionen* aber keinen einzigen Auszug aus seinen deutschen Predigten und Traktaten aufnimmt. Vertreten sind lediglich die Eckhart-Schüler Heinrich Seuse und Johannes Tauler (genauer gesagt, ein pseudo-taulerischer Text)<sup>58</sup>, und wie man den Druckfahnen entnehmen kann, hatte Buber auch noch die Absicht, die im Umfeld Meister Eckharts entstandene, aber nicht von diesem selbst verfasste Legende der „Schwester Katrei“ abzudrucken<sup>59</sup>, die sich auch schon in Landauers Anthologie findet<sup>60</sup>. Gleichwohl ist auffallend, dass er angesichts der Fülle von christlichen Mystikern des Mittelalters, die er zitiert, das reiche Textkorpus von Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten außen vor lässt. Diese Tatsache wirkt wie das stillschweigende Eingeständnis, dass Eckharts Ansatz sich letztlich nicht in das von Buber entworfene Schema der ekstatischen, auf subjektiver Intensität des Erlebens beruhenden und begrifflich nicht mehr vermittelbaren Mystik fügen will, sondern dem Bezug zwischen Gott und der Seele von vornherein ein anderes Denkschema zu Grunde legt.

#### 3.1 Die systematischen Grundstrukturen von Meister Eckharts relationaler Intellektmystik

Die in Bubers *Ekstatischen Konfessionen* versammelten Texte sind, wie ihr Name schon sagt, individuell-persönliche Erlebniszeugnisse der verschiedenen Mystiker. Ein Blick in Eckharts deutsche Texte lässt dagegen erkennbar werden, dass er nie von eigenen mystischen Erlebnissen oder ekstatischen Zuständen berichtet. Dort, wo Eckhart im direkten, biographischen Sinne „ich“ sagt, geht es nicht um Berichte über irgendwelche besonderen Ereignisse seines geistlichen Seelenlebens, sondern um Begebenheiten, Gedanken und Erlebnisse, die einen ganz und gar alltäglichen Charakter haben und grundsätzlich jedem Menschen zugänglich und verständlich sind. So referiert er beispielsweise in durchaus humorvoller Weise bestimmte spannungsgeladene Episoden aus den philosophisch-theologischen Universitätsdebatten

<sup>58</sup> Vgl. Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Werkausgabe; Band 2/2), 113–117. 125 f.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 230–241.

<sup>60</sup> Vgl. Landauer, *Meister Eckharts mystische Schriften*, 99–102; sowie *ders.*, *Skepsis und Mystik*, 19 f.

der damaligen Zeit oder berichtet von bestimmten schlichten Beobachtungen, die er auf dem Weg zu seinen Zuhörern machen konnte und die ihn zu gewissen Predigtgedanken inspirierten.<sup>61</sup> All diese kleinen persönlichen Einsprengsel haben jedoch einen ganz natürlichen Charakter und sind in keiner Weise an Entrückungen, Visionen oder ähnliche übernatürliche Phänomene gekoppelt.

Dieser Umstand ist keineswegs ein Zufall, sondern besitzt eine hohe systematische Aussagekraft. Zwar ist Meister Eckhart als Dominikaner unter anderem mit der Seelsorge in Nonnenklöstern beauftragt und kennt sich insofern mit den dort praktizierten Formen der ekstatischen Affektmystik bestens aus, doch macht er keinen Hehl daraus, dass er diese Formen der geistlichen Verzückung und visionären Erlebnismystik sehr kritisch sieht. Der Grund dafür liegt darin, dass diese übernatürlichen Phänomene die Gefahr eines Sich-Ergehens in den eigenen religiösen Gefühlen und der egozentrischen Abkapselung gegenüber dem Nächsten in sich bergen. Daher rät Meister Eckhart nachdrücklich zur geistlichen Nüchternheit und macht seinen Zuhörerinnen und Zuhörern begreiflich, dass eine einfache, konkrete Tat der Nächstenliebe vor Gott weit mehr wert ist als das abgehobene Schwelgen in ekstatischen Entrückungszuständen, die nur der privaten Erbauung des Mystikers dienen und die Grenzen seiner empirischen Person daher gerade nicht überwinden.<sup>62</sup>

Auch Eckharts Verständnis von Sprache und Denken steht im Widerspruch zu Bubers Ansicht, dass sich Mystik als solche grundsätzlich nicht versprachlichen lasse. In der Einleitung zu den *Ekstatischen Konfessionen* charakterisiert Buber das Sprechen des Mystikers teil als „Reden in Bildern, Träumen, Gesichten“, als „Stammeln“, aber auch „als Macht und Melodie“<sup>63</sup>. Demnach bleibt der Mystiker nicht notwendigerweise einfach stumm, doch hat dort, wo er sich äußert, sein Sprechen keinen logisch-begrifflichen Charakter und vermittelt auch keine Erkenntnis mehr, sondern ist nur noch subjektiv-literarisches Zeugnis des Unsagbaren. Bei Meister Eckhart dagegen ist die Betonung der zentralen Rolle der Vernunft für die Einheit mit Gott unübersehbar, zumal er Gott selbst ausdrücklich als „Erkenntnis“ beziehungsweise „Erkennen“ (*intellectus / intelligere*) bestimmt.<sup>64</sup> Insofern für Eckhart die Vernunft Gottes und die Vernunft des Menschen vom Wesen her dieselbe ist, stellt auch die äußerlich hörbare, menschliche Sprache kein Hindernis für die Artikulation der Einheit mit Gott dar, sondern ist im Gegenteil

<sup>61</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 6, W I, 85; Pr. 9, W I, 105–111; Pr. 16b, W I, 193.

<sup>62</sup> „Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Kranken in größerer Liebe“ (*Meister Eckhart*, Reden der Unterweisung, Kap. 10, W II, 363).

<sup>63</sup> *Buber*, *Ekstatische Konfessionen* (Werkausgabe; Band 2/2), 58 f.

<sup>64</sup> „[D]eus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse“ („Gott ist Intellekt und Erkennen, und das Erkennen selbst ist die Grundlage seines Seins“ [*Meister Eckhart*, *Quaestio Parisiensis I n. 4*, LW V, 40,6–7]).



der Ort, wo die schöpferische Macht des göttlichen Logos in besonderer Weise erfahrbar wird.<sup>65</sup>

Wohl betont auch Eckhart, dass der Mensch von seiner kreatürlichen Individualität lassen muss, wenn Gott in ihn eingehen soll, doch besteht dieser Vorgang der Entindividualisierung nicht in einem ekstatisch erlebten, unterschiedslosen Aufgehen in der Welt beziehungsweise dem Weltgrund, sondern in einem Leben gemäß der Vernunft (*intellectus*), die „reine Substanz“ (*mera substantia*) und als solche gänzlich „ohne Eigenschaften“, also ohne individuelles „Dies und das“ ist.<sup>66</sup> In gewisser Weise knüpft Eckhart damit an die aristotelische Erkenntnistheorie an, die gleichfalls einen wesenhaften Unterschied zwischen dem erkennenden Intellekt (*noûs*) und der von ihm erkannten Wirklichkeit postuliert: So wie das Auge selbst farblos sein muss, um alle Farben sehen zu können, so darf auch der Intellekt nichts von all dem sein, was ist, gerade um alles, was ist, erkennen zu können.<sup>67</sup> Das menschliche Vernunftvermögen ist somit nicht Teil der materiellen Dingwelt, sondern verfügt über eine qualitativ andere Wirklichkeitsform, nämlich die der reinen Offenheit und Aufnahmefähigkeit, die es ihm ermöglicht, zu allem, was ist, gleichermaßen auf erkennende Weise in Beziehung zu treten.

Diese Einsicht ist zunächst einmal Gemeingut all jener antiken und mittelalterlichen Philosophen, die auf dem Boden der aristotelischen Intellekttheorie stehen. Meister Eckharts Spezifikum besteht nun darin, dass er nicht nur in der Perspektive der 3. Person *über* den Intellekt redet, so als sei er nur eine „Sache“ höherer Ordnung, sondern den akthaften Vollzug dieses Vernunftvermögens in die unveräußerliche Erste-Person-Perspektive des „Ich“-Sagens hineinverlegt. Dieses „Ich“ ist jedoch nicht mit der kreatürlichen Einzelseele der jeweiligen empirischen Person identisch und auch kein bloßer Teil von ihr, sondern stellt auf Grund seiner kausal nicht abzuleitenden Spontaneität eine Manifestation absoluter Ursprunghaftigkeit dar, die als solche „nicht von dieser Welt“<sup>68</sup> ist, sondern über-natürlichen, ja göttlichen Charakter hat.<sup>69</sup> Allerdings legt Eckhart größten Wert darauf, dieses „Ich“ nicht monolithisch zu deuten, so als verschwände das Bewusstsein des Menschen im göttlichen Ich, sondern vielmehr als Ursprungsrelation, die deutlich macht, dass bereits Gott als solcher und ebenso der Mensch,

<sup>65</sup> „Worte haben auch große Kraft; man könnte Wunder wirken mit Worten. Alle Worte haben Kraft vom ersten Wort“ (*Meister Eckhart*, Pr. 18, W I, 213).

<sup>66</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod. n. 14, LW II, 20,3–5.

<sup>67</sup> Vgl. *Aristoteles*, De anima III 4, 429 b 22–430 a 2.

<sup>68</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh. n. 502, LW III, 432,8–9.

<sup>69</sup> „[S]ubstantiae ut sic, quam li *ego* significat, non est capax hic mundus nec dignus, sed solus intellectus; nec hic in quantum natura sive ens naturae, sed in quantum altius quid natura“ („Diese irdische Welt ist für die Substanz als solche, die das Fürwort ‚ich‘ bezeichnet, weder aufnahmefähig noch ihrer würdig, sondern der Intellekt allein; und auch dieser nicht, sofern er Natur oder ein Naturwesen, sondern sofern er etwas über die Natur Erhabenes ist“ [*Meister Eckhart*, In Exod. n. 10, LW II, 240,1–3]).

insofern er Vernunftwesen ist, gar nicht außerhalb dieser intersubjektiven Bezüglichkeit existieren kann.

Meister Eckhart macht diese These an seiner Auslegung von *Exodus* 3,14 fest. Gemäß der Vulgata-Übersetzung dieses Verses (*Ego sum qui sum*) wird dabei nicht so sehr das absolute Sein Gottes im statisch-substanziellen Sinne ausgesagt als vielmehr die reflexive Dynamik seines ichhaften Selbstbewusstseins. Dabei deutet Eckhart die zweimalige Nennung des *sum* nicht einfach als eine leere Tautologie, sondern als Hinweis darauf, dass Gott selbst bereits von Ewigkeit her als untrennbarer Bezug von *ego* und *alter ego* existiert.<sup>70</sup> Als christlicher Theologe deutet Eckhart dies als Hinweis auf die trinitarische Struktur Gottes, in der die Einheit des göttlichen Wesens sich nicht monolithisch, sondern in der gleichursprünglichen Differenz der Personen verwirklicht und entfaltet. Die wesentlich intersubjektive Bezüglichkeit des göttlichen Ich hängt jedoch nicht ausschließlich von dieser trinitarisch-immanenten Interpretation von *Exodus* 3,14 ab, sondern gilt auch im Hinblick auf das göttliche Wirken *ad extra*. So steht für Eckhart fest, dass der Offenbarungsbezug Gottes zum Menschen prinzipiell nicht in der Mitteilung irgendwelcher „Inhalte“ besteht, sondern sich ebenfalls nur in der Begegnung zweier gleichermaßen über der Dingwelt stehender „Ich“-Instanzen vollziehen kann. In seinem Kommentar zu *Exodus* 33,18 („Zeige mir dein Angesicht“) schreibt Eckhart:

Daß er aber sagt „mir“, lehrt, daß solche Schau denen, die reinen und lauterer Herzens sind, zuteil wird. Denn das Fürwort bezeichnet die reine Substanz unter Ausschluß alles andern. [...] Der Mensch ist nämlich durch den Intellekt Mensch. Das ist sein (Wesen) und ihm eigentümlich, daß er Intellekt hat. Der Intellekt aber ist es eigentlich, womit wir die Klarheit Gottes schauen. „Zeige mir“, sagt er, „deine Herrlichkeit“.<sup>71</sup>

Diese reine Begegnung des göttlichen Ich mit dem Ich des Menschen ist demnach eine absolute, korrelative Beziehung zweier vernünftiger Bewusstseinszentren, die nicht etwas *über* sich mitteilen (also keine partikulären Eigenschaften), sondern restloses Sich-Aussprechen und reine Selbstmanifestation sind.

Lebt der Mensch seinem ungeschaffenen, reinen Ich gemäß, so hat er schon in diesem Leben von seiner individuellen Personalität und der damit verbundenen Einengung auf das partikuläre, kreatürliche „Dies und das“ gelassen und ist Teil der göttlichen Lebensdynamik.<sup>72</sup> Dieser Vorgang vollzieht sich bei Meister Eckhart allerdings nicht in Form eines besonderen ekstatischen Erlebnisses, das innerseelischer Natur wäre, sondern vielmehr durch die Frei-

<sup>70</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod. n. 16, LW II, 21,7–22,9.

<sup>71</sup> „Quod autem ait *mibi*, docet quod talis visio datur mundis et puris corde. Pronomen enim puram substantiam excluso omni alio significat. [...] Homo enim per intellectum est homo. Et hoc sum est et sibi proprium est, habere intellectum. Intellectum autem proprie videtur claritas dei. *Ostende*, inquit, *mibi gloriam tuam*“ (*Meister Eckhart*, In Exod. nn. 276–277, LW II, 222,11–12; 223,3–5).

<sup>72</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 28, W I, 321.

legung unseres wahren, intellektuellen Ich, das als schlechthin einfache, reine Substanz die Relation nicht wie ein Akzidens in sich aufsaugen kann, sondern durch diese wesentlich auf die Äußerlichkeit eines anderen „Ich“ – und zwar sowohl auf das absolute Ich Gottes als auch auf das Ich des Mitmenschen – verwiesen ist.<sup>73</sup> Das Heraustreten des Menschen aus seiner kreatürlichen Verengung führt somit nicht zu einem Dahinfallen aller Differenzen und zu einer unterschiedslosen, bewusstlosen Verschmelzung mit dem Absoluten, sondern im Gegenteil zum Hervortreten der reinen, unbedingten Relation zwischen verschiedenen eigenschaftslosen Ich-Instanzen, die sich einander als solche bekunden und erkennen. Gerade dadurch befinden sie sich aber in absoluter Differenz zum Bereich der geschöpflichen Natur, die in der Perspektive der 3. Person zum Gegenstand intellektueller Erkenntnis werden kann, aber sich nicht selbst in der Erste-Person-Perspektive als intellektuelles Ich zu manifestieren vermag. Für Meister Eckhart besagt die absolute Wesenseinheit des göttlichen Ich mit jedem ihm in reiner Relation gegenüberstehenden menschlichen Ich also kein Dahinfallen aller Unterschiede, sondern gerade das Hervortreten der wesenhaften Unterschiedenheit zwischen der intelligiblen Sphäre der Ichheit als solcher und der dinglichen Sphäre der Welt. Anders, als Martin Buber dies offenbar gedacht hat, impliziert Eckharts spekulative Mystik also gerade kein Verschmelzen mit dem „All“ beziehungsweise dem „Weltgrund“, sondern vielmehr das Innwerden unserer eigenen Intellektnatur als des abgründig Differenten zu allem, was „Welt“ beziehungsweise „Natur“ heißt.

Bei Eckhart ist der zwischenmenschliche Bezug von Ich zu Ich von vornherein im Bezug jedes Menschen zum göttlichen Ich verankert und durch dieses ermöglicht. Insofern verläuft seine Konstitution menschlicher Gemeinschaft in absteigender Richtung, das heißt von der Ursprungsgemeinschaft mit dem ewigen göttlichen Ich hin zur Gemeinschaft mit anderen menschlichen Ich-Instanzen.<sup>74</sup> Dennoch wird auch das Ich des Mitmenschen als reine Substanz und somit „ohne Mittel“, das heißt ohne vermittelnde Zwischeninstanz zugänglich. Alle zwischenmenschlichen Beziehungen, alle Ethik und alle wahre Liebe sind für Eckhart nicht empirischer Natur, sondern sind gleichsam auf prästabilisierte Weise in seiner universalen Konzeption der „Gottessohnschaft“ verankert. Nicht allein Jesus als empirisch-historische Person darf sich Sohn Gottes nennen, sondern vielmehr sind alle Menschen gleichermaßen ein und derselbe Sohn Gottes, insofern sich in ihrer Vernunft der göttliche Logos direkt auszeugt und sich selbst erkennt.<sup>75</sup> Die Aussage des johanneischen Jesus „Ich und der Vater sind eins“ wird daher von Meis-

<sup>73</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod. n. 10, LW II, 239,1–10.

<sup>74</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 28, W I, 223–225.

<sup>75</sup> „Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, dass er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid. [...] Darum sind wir hierin Sohn und sind derselbe Sohn“ (*Meister Eckhart*, Pr. 4, W I, 55).

ter Eckhart ausgeweitet auf jeden Menschen, insofern er ein Vernunftwesen ist.<sup>76</sup> „Einheit“ besagt demnach auch hier Einheit im Wesen, die der reinen Relation der Personen nicht nur nicht widerspricht, sondern sie im Gegenteil erst hervortreten lässt.

Aus diesem Grund bringt Eckharts Vorstellung, alle Menschen seien im strengen Sinne „ein und derselbe Sohn Gottes“, die Vielheit der menschlichen Personen als solche nicht zum Verschwinden – im Gegenteil: Vielmehr begründet gerade die Univozität ihrer gemeinsamen Intellektnatur die absolute Verpflichtung zum ethischen Handeln gegenüber dem Nächsten in seiner empirischen Individualität. Der Grundsatz „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ wird von Eckhart daher nicht als ein äußerlich-positiv verordnetes Gebot verstanden, sondern vielmehr als logischer Ausdruck der Tatsache, dass wir – wenngleich im Gegenüber raumzeitlicher Vereinzelnung – mit dem anderen immer schon unmittelbar verbunden sind. Was dem Nächsten widerfährt, soll uns nicht nur angehen, *als ob* es uns selbst widerführe, sondern es betrifft uns *de facto* immer schon, insofern das Ich des anderen und unser eigenes Ich absolut wesensgleich und auf Grund ihrer Vollzugseinheit mit dem göttlichen Ich Teil desselben Lebenszusammenhangs sind.<sup>77</sup> Insofern können wir unser Leben gar nicht von dem unserer Mitmenschen abkoppeln, sondern sind mit ihnen immer schon verbunden, auch wenn wir das auf der Ebene unserer empirisch individuierten Personalität nicht direkt in dieser Weise „erleben“. Das Leben im absoluten Sinne ist der Grund allen Erlebens und kann daher nicht selbst zum Gegenstand beziehungsweise Inhalt eines eigenen Erlebnisses werden. „Erlebnisse“ sind prinzipiell individuell-innerseelisch; das „Leben“ als solches vollzieht sich dagegen in der irreduziblen Äußerlichkeit der korrelativen Bezüge von Ich-Instanzen, die einander nicht mehr unter dem Gesichtspunkt von Eigenschaften betrachten, sondern sich als reine Manifestationen einer Ursprunghaftigkeit ansprechen, die auch dann noch von der Sach- und Dingwelt absolut verschieden bleibt, wenn man sie nicht ausdrücklich „Gott“ nennt.

Insofern ist Meister Eckharts Vernunftmystik gerade nicht Synonym eines schwelgerischen innerseelischen Solipsismus oder eines irrational stammelnden, ekstatischen Schwärmertums, sondern zielt darauf ab, den Menschen aus dem Schneckenhaus seiner individualpsychischen „Innerlichkeit“ und Indifferenz gegenüber dem Nächsten herauszuführen. Wohl spricht Eckhart von „Entpersönlichung“ und „Entwertung“, doch ist damit kein ekstatisches Aufgehen im Meer der Unterschiedslosigkeit gemeint, sondern die zutiefst ethische Einsicht, dass der Mitmensch – obwohl in seiner raumzeitlich individuierten Existenz von uns getrennt – kraft seines ungeschaffenen Ich auf tieferer Ebene eines Wesens mit uns ist und uns daher auch genauso unmit-

<sup>76</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh. n. 1, LW III, 3,5–10; ebd. n. 511, LW III, 442,6–448,9.

<sup>77</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 4, W I, 51–53.

telbar angehen muss wie unsere eigene Existenz.<sup>78</sup> Wäre unsere Sorge um ihn und unser ethisches Handeln nur durch seine empirischen Eigenschaften motiviert, geschähe all das noch mit einem „Warum“, also mit einem konkreten Zweckgedanken, der sich zwischen uns und den Nächsten schöbe. Nur wenn man ausschließlich das reine Ich des Nächsten im Blick hat, begegnet man ihm *à ne mittel*, also mit derselben Unmittelbarkeit und Unbedingtheit, die auch unseren Bezug zum göttlichen Ich auszeichnet.<sup>79</sup>

### 3.2 Eckhartianische Strukturen und Motive in Bubers „Ich und Du“

Martin Buber lässt in *Ich und Du* keinen Zweifel daran, dass er dieses Werk gleichsam als *retractatio* seiner früheren Auffassung der Mystik als ekstatisches Einheitserlebnis geschrieben hat. Über weite Strecken verläuft die selbstkritische Abgrenzung von seiner eigenen früheren Position implizit, doch an einigen Stellen kommt er noch einmal ausdrücklich auf das mystische Paradigma der „innerlichen Versenkung“ und auch auf Meister Eckhart zu sprechen. Dabei wird deutlich, dass Buber ihn immer noch als Vertreter der absoluten innerseelischen All-Einheitserfahrung deutet, die er selbst nun nicht mehr teilen kann.<sup>80</sup> Zugleich verwendet er selbst aber bei seinem Entwurf der Ich-Du-Beziehung Strukturen und Begriffe, die fast wortwörtlich mit zentralen Gedanken und Formulierungen aus Meister Eckharts intellekt-theoretischem Ansatz übereinstimmen. Es wirkt so, als argumentiere Buber mit Meister Eckhart gegen Meister Eckhart, ohne sich dessen bewusst zu werden, dass der wahre Eckhart nicht der ist, von dem er sich kritisch abgrenzt, sondern vielmehr der, dessen Denkstrukturen er de facto übernimmt, wenn auch auf implizite Weise.

Der Hauptgedanke von *Ich und Du* besteht in der fundamentalen Unterscheidung der Bezüge, die der Mensch zur ihm begegnenden Wirklichkeit insgesamt einnehmen kann: Entweder er betrachtet Menschen und Dinge als Komplexe von Eigenschaften, die der Erfahrung zugänglich sind, oder aber er tritt zu ihnen in Beziehung, indem er sie als „Du“ anspricht.<sup>81</sup> Dabei fällt die Unterscheidung dieser beiden Grundformen von Relationalität nicht einfach mit der Unterscheidung zwischen der Beziehung zur Welt und der Beziehung zum Mitmenschen zusammen: Im Alltag behandeln wir Mitmenschen oft so, als seien sie Teil der objektivierbaren „Es“-Welt, und umgekehrt

<sup>78</sup> „Wer unmittelbar in der Bloßheit dieser Natur stehen will, der muß allem Personhaften entgangen sein, so daß er dem Menschen, der jenseits des Meeres ist, den er mit Augen nie gesehen hat, ebensowohl Gutes gönne wie dem Menschen, der bei ihm ist und sein vertrauter Freund ist. Solange du deiner Person mehr Gutes gönnt als dem Menschen, den du nie gesehen hast, so steht es wahrhaft unrecht mit dir, und du hast noch nie nur einen Augenblick lang in diesen einfaltigen Grund gelugt“ (*Meister Eckhart*, Pr. 5a, W I, 69).

<sup>79</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 5b, W I, 71–73.

<sup>80</sup> Vgl. *Mendes-Flohr*, 143–164.

<sup>81</sup> Vgl. *M. Buber*, *Ich und Du*, in: *Ders.*, *Werke*; Band 1: *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, 77–170, 83 f.

kann uns auch beispielsweise ein Baum so begegnen, dass wir ihn nicht als Summe seiner Eigenschaften wahrnehmen, sondern uns von ihm in einer solchen Weise direkt angegangen fühlen, dass wir ihn als ein „Du“ empfinden und ansprechen.<sup>82</sup> In jedem Fall ist diese Begegnung nur dann echt, wenn sie „ohne Mittel“ geschieht, also ohne Zweckgedanken,<sup>83</sup> aber auch jenseits dessen, was man gemeinhin „Erfahrung“ nennt. Diese kann aus zwei Gründen keine echte Beziehung stiften: Zum einen reduziert sie den Anderen auf seine wahrnehmbaren sinnlichen Eigenschaften, die gerade nicht sein Du ausmachen, und zum anderen spielt sie sich immer nur *in* uns ab, ohne eine wirkliche Relation zur Außenwelt zu begründen.<sup>84</sup>

Bubers Kritik des Erfahrungsbegriffs macht deutlich, dass er von seiner früheren lebensphilosophisch motivierten Überbewertung der rein innerseelischen Immanenz und solipsistisch verstandenen Unmittelbarkeit in systematisch-philosophischer Hinsicht Abstand genommen hat. Seines Erachtens kann der Mensch sein wahres Selbst nun prinzipiell nicht in seinem eigenen Inneren finden, sondern nur in der unmittelbaren Begegnung mit einer Äußerlichkeit, die weder aus seiner individuellen Existenz deduziert noch von ihr absorbiert werden kann. Auch wenn Buber die Ich-Du-Beziehung wesentlich als „Liebe“ versteht, ist diese darum nicht als „Gefühl“ bestimmbar, das wiederum nur individuell-innerseelischer Natur wäre; vielmehr besteht sie in einer Selbstbewussterdung des Menschen als einer wesentlich auf den Anderen bezogenen und nicht aus Dinglichem abzuleitenden Subjektivität.<sup>85</sup> Der Mensch wird im eigentlichen Sinne durch die Begegnung mit dem als Du erlebten Anderen zu einem Ich, doch handelt es sich hier nicht um eine kausale Abhängigkeit, die wieder eine asymmetrische Herrschaftsrelation begründen würde, sondern vielmehr um die Aktualisierung einer Relationalität, die im Ich immer schon angelegt ist.<sup>86</sup>

Anders als Meister Eckhart, der vom absoluten Ich Gottes ausgeht und die horizontale Beziehung der menschlichen Ich-Instanzen aus der ewigen Beziehung zum göttlichen Ich ableitet, geht Buber zunächst von der Betrachtung der zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehung aus. Gleichwohl wird im weiteren Verlauf von *Ich und Du* deutlich, dass die Beziehung zu Gott den Grenzfall jener Bezüge darstellt, die den Menschen mit seinem menschlichen Anderen verbinden. Der grundlegende Unterschied besteht darin, dass Gott – im Gegensatz zum Mitmenschen – grundsätzlich nie zu einem „Es“ werden kann,<sup>87</sup> doch stimmen die übrigen Strukturen der Beziehung zu ihm mit denen der echten zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehung

<sup>82</sup> Vgl. ebd. 81–87.

<sup>83</sup> „Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung“ (ebd. 85).

<sup>84</sup> Vgl. ebd. 80 f.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. 97. 108. 120.

<sup>86</sup> Vgl. ebd. 121.

<sup>87</sup> Vgl. ebd. 128.

weitgehend überein. So wie sich der Mitmensch nicht auf die Summe seiner erfahrbaren Eigenschaften reduziert, so darf auch Gott nicht als ein lediglich sehr erhabenes Etwas mit transzendenten Eigenschaften angesehen werden, sondern begegnet uns als ewiges Du in der reinen Selbstmanifestation des „Ich bin da, als der ich da bin“ aus *Exodus* 3,14. Buber deutet die Offenbarung demnach als reines Beziehungsereignis, das nicht in einer bestimmten inhaltlichen Mitteilung, sondern in einer freien, unmittelbaren Begegnung zweier Subjektivitäten besteht und so ursprünglich-korrelativer Natur ist, dass auch Gott in gewissem Sinne nicht ohne diese Beziehung zum Menschen gedacht werden kann.<sup>88</sup>

Diese Interpretation des Offenbarungsgeschehens ähnelt in verblüffender Weise Eckharts Auslegung von *Exodus* 3,14 und der sich daran anknüpfenden Deutung des Menschen von seinem reinen Ich her.<sup>89</sup> Noch überraschender mutet an, dass Buber seine eigene Konzeption des Gottesbezuges als reiner Begegnung ausdrücklich mit Jesu Beziehung zum Vater in Verbindung bringt. Er schreibt:

[W]ie gewaltig, bis zur Überwältigung, ist das Ichsagen Jesu, und wie rechtmäßig, bis zur Selbstverständlichkeit! Denn es ist das Ich der unbedingten Beziehung, darin der Mensch sein Du so Vater nennt, daß er selbst nur noch Sohn und nichts andres mehr als Sohn ist.<sup>90</sup>

Diese Aussage scheint mit Eckharts Auffassung der universalen Gottessohnschaft jedes Menschen genau übereinzustimmen. Überdies bezieht sich Buber, wie auch schon Eckhart, in diesem Zusammenhang auf das Johannes-evangelium und die dortige Aussage Jesu „Ich und der Vater sind eins“, um daran zu illustrieren, dass Gott und Mensch schon von Anfang an in einer reinen Beziehung stehen.<sup>91</sup> Doch genau an diesem Punkt grenzt sich Buber explizit von Eckhart ab, der in seinen Augen diese „Einheit“, die in Wirklichkeit die unaufhebbare Beziehung zu Gott als dem absoluten Anderen bezeichnet, wieder in die Seele hineinverlegt habe. Damit sieht es so aus, als habe Eckhart die biblische Offenbarungsreligion wieder zu einer mystischen Versenkungslehre gemacht, die von einer „Einheit ohne Zweiheit“ spricht.<sup>92</sup> Buber schreibt:

Auf diesen Wegen wandelt sich der Charakter des Spruchs. Der Christus der johanneischen Tradition, das einmalig fleischgewordene Wort, führt zum eckhartschen, den Gott ewiglich in der Menschenseele zeugt.<sup>93</sup>

Der johanneische Jesus ist demnach für Buber noch authentischer Ausdruck einer Einheit mit Gott im unaufhebbaren interpersonalen Bezug; erst in

<sup>88</sup> Vgl. ebd. 154.

<sup>89</sup> Vgl. oben die Ausführungen im Textumfeld von Hochzahl 70.

<sup>90</sup> *Buber*, Ich und Du, 123.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 134 f.; sowie *Meister Eckhart*, In Ioh. n. 511, LW III, 442,6–448,9 (vgl. die Ausführungen im Textumfeld von Hochzahl 76).

<sup>92</sup> Vgl. *Buber*, Ich und Du, 135.

<sup>93</sup> Ebd.

Meister Eckharts Auslegung erfolgt seines Erachtens die Verfälschung der johanneisch verstandenen Gottessohnschaft zu einer mystischen Innerlichkeitslehre, die kein „Außen“ mehr kennt.

Demnach ist für Buber nicht die christliche Auffassung anstößig, dass Jesus Gott seinen Vater genannt und sich selbst in absoluter Wesenseinheit als seinen Sohn verstanden hat. Anstößig ist für ihn vielmehr, dass Eckhart durch seinen Begriff der „Geburt Gottes in der Seele“ den Eindruck erweckt habe, die Vater-Sohn-Beziehung des Menschen zu Gott sei wieder rein innerseelischer Natur und damit auf den immanenten Selbstbezug des Menschen reduzierbar. Diese Deutung ist zwar unter der Prämisse verständlich, dass Buber den Seelenbegriff Meister Eckharts im Sinne der individuellen, geschöpflichen Einzelpsychologie deutet. In Wirklichkeit ist dies jedoch gerade nicht der Fall, sondern vielmehr ist der Ort der Gottesgeburt für Eckhart der vernünftige Seelenteil (*intellectus*), der gerade nicht als Teil unserer geschaffenen Individualexistenz „in“ uns vorfindbar ist, sondern im Gegenteil aus dem Bereich des Geschaffenen hinaus- und in die intellektuelle Sphäre reiner Relationalität von Ich zu Ich hineinragt.<sup>94</sup>

Der Umstand, dass Buber mit Blick auf Meister Eckhart den zu Grunde gelegten Seelenbegriff nicht hinreichend differenziert, macht erklärlich, warum er der Mystik als ganzer so ablehnend gegenübersteht. Er scheint wie selbstverständlich davon auszugehen, dass es prinzipiell keine Mystik der reinen Relation geben *kann* und dass jede Form der Mystik notwendigerweise eine unethische Selbstverkapselung des Menschen in sein eigenes Inneres nach sich zieht.<sup>95</sup> Für Buber ist die Unaufhebbarkeit der Relation zwischen Gott und Mensch der Garant dafür, dass der Mensch sich nach der an ihn ergangenen Offenbarung nicht in einer religiösen Innenschau verschließt, sondern aus der reinen Begegnung mit Gott heraus in die Welt hineinwirkt.<sup>96</sup> Auch dies steht jedoch keineswegs in Widerspruch zu Meister Eckhart, sondern entspricht vielmehr dessen ureigenster Konzeption der Gottesgeburt im Sinne des „Gott-Ausgebärens“ in unseren Werken.<sup>97</sup> Die Geburtsmetapher steht bei Eckhart gerade nicht für ein unterschiedsloses Verschmelzen, sondern für eine relationale Dynamik, die nicht nach „innen“ (im Sinne der empirisch-individuellen Immanenz), sondern nach „außen“ (also auf die Mitmenschen und die Welt hin) gerichtet und wesentlich auf ethische Fruchtbarkeit hin ausgelegt ist.<sup>98</sup> Da Buber diesen Umstand unbeachtet lässt,

<sup>94</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 9, W I, 111.

<sup>95</sup> „Die klare und feste Struktur des Ich-Du-Verhältnisses, jedem vertraut, der ein unbefangenes Herz und den Mut hat, es einzusetzen, ist nicht mystischer Natur“ (*Buber*, Ich und Du, 166; vgl. auch ebd. 141).

<sup>96</sup> Vgl. ebd. 157.

<sup>97</sup> „Daß der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe, das allein ist Dankbarkeit für die Gabe“ (*Meister Eckhart*, Pr. 2, W I, 27; Hervorhebung im Original).

<sup>98</sup> Dies gilt schon mit Blick auf die Fruchtbarkeit Gottes, die gleichfalls in der ihm notwendigerweise eigenen Relationalität wurzelt, und somit erst recht für die Fruchtbarkeit des Menschen,



wird er gleichsam ein Gefangener seiner eigenen, zu eng gefassten Definition von Mystik, die ihn dazu zwingt, seinen dialogphilosophischen Ansatz mit solcher Schärfe von der mystischen Tradition als solcher und insbesondere von Meister Eckhart abzugrenzen. Auch nachdem „die“ Mystik als solche für Buber unhaltbar geworden ist, liest er Eckhart nach wie vor so, als *könne* dieser gar nichts anderes gelehrt haben als die für die Dialogphilosophie inakzeptable Versenkungslehre, obwohl – oder gerade weil – Eckharts Mystik auf dem Begriff des Denkens beruht.

### 3.3 „Das Denkende“ oder „der Denkende“? Bubers und Eckharts Auffassung von Subjektivität und Personalität

In einem Punkt hat sich Martin Bubers Auffassung von der Mystik in *Ich und Du* offenkundig gegenüber seiner früheren Position gewandelt: War Mystik ehemals für ihn gleichbedeutend mit einem ekstatischen Erlebnis jenseits aller Erkenntnis, so billigt er gewissen „Versenkungslehren“, wie er sie jetzt nennt, zu, dass sie das Urprinzip, mit dem der menschliche Geist eins werden soll, nach dem Muster des „Denkens“ verstehen. Das Beispiel, das Buber hier vorschwebt, ist offensichtlich der Buddhismus, doch lässt es sich leicht auch auf andere Formen der mystischen Spiritualität übertragen, die das Absolute als Grenzbegriff von Denken, Erkenntnis beziehungsweise Subjektivität deuten.<sup>99</sup>

Buber sieht die verschiedenen Formen der Mystik in diesem Punkt also etwas differenzierter als früher; sein kritisches Urteil über die mystische Konzeption des „reinen Denkens“ ist jedoch nicht weniger scharf als das über die ekstatische Erlebnismystik. Wohl räumt er ein, dass der Weltgrund nicht notwendigerweise anonym sein müsse, sondern auch als reines Subjekt verstanden werden könne, doch ist das Eingehen des Mystikers in dieses „Eine Denkende“ für Buber gleichbedeutend mit der Aufhebung allen Bewusstseins überhaupt. Ein Denken beziehungsweise eine Subjektivität, die derart absolut wären, dass sie kein Gegenüber hätten, wären in Bubers Augen prinzipiell kein Denken und keine Subjektivität mehr, da diese für ihn notwendigerweise in einer Korrelation bestehen.<sup>100</sup> Ein absolutes göttliches Subjekt, das die Welt lediglich in einseitiger Weise dächte und dadurch im Sein hielte, aber nicht in eine lebendige, interpersonale Beziehung zum

---

der die Dynamik des Sich-Auszeugens und Sich-Gebärens Gottes in Richtung Welt fortsetzen soll: „Oportet igitur necessario quod relatio sit, ratione cuius est fecunditas et diffusio in divinis“ („Die Beziehung also muss es sein, auf Grund deren es in Gott Fruchtbarkeit und Ausströmen gibt“ [*Meister Eckhart*, In Exod. n. 12, LW II, 241,5–6]).

<sup>99</sup> Vgl. *Buber*, *Ich und Du*, 138–142.

<sup>100</sup> Ebd. 138: „Die Versenkungslehre fordert und verheißt die Einkehr in das Eine Denkende, das, wovon diese Welt gedacht wird, in das reine Subjekt. Aber in der gelebten Wirklichkeit gibt es kein Denkendes ohne Gedachtes, vielmehr ist hier das Denkende auf das Gedachte nicht minder als dieses auf jenes angewiesen. Ein Subjekt, das sich des Objekts enthebt, hebt sich als wirkliches auf. [...] Dies sind die höchsten Aufgipfelungen der Es-Sprache.“

Menschen träte, wäre insofern nichts grundlegend anderes als ein *subiectum* im antik-mittelalterlichen Sinne des Wortes, also ein anonymes Substrat, das der Wirklichkeit zu Grunde liegt, aber nicht als ein Du angesprochen werden kann.

In seinem über 40 Jahre später verfassten Nachwort zu *Ich und Du* kommt Buber nochmals kurz auf Meister Eckhart zu sprechen und lässt dabei durchscheinen, dass er ihn nach wie vor als einen pantheistischen Mystiker versteht. Gegen all diejenigen, die den Personbegriff im Hinblick auf Gott für unangemessen erachten, betont Buber, dass die Rede von Gottes Personalität

unentbehrlich [sei] für jeden, der wie ich mit „Gott“ kein Prinzip meint, wiewohl Mystiker wie Eckhart zuweilen „das Sein“ mit ihm gleichsetzen [...]; der vielmehr wie ich mit „Gott“ den meint, der – was immer er sonst noch sei – in schaffenden, erlösenden Akten zu uns Menschen in eine unmittelbare Beziehung tritt und uns damit ermöglicht, zu ihm in eine unmittelbare Beziehung zu treten<sup>101</sup>.

Wohl ist zutreffend, dass Meister Eckhart Gott als das „reine Sein“ bezeichnet, an dem die Geschöpfe direkt hängen und im Vergleich zu dem sie in sich ein Nichts sind.<sup>102</sup> Doch läuft das insofern auf keinen Pantheismus hinaus, als Eckhart das „reine Sein“ Gottes nicht als abstrakte, anonyme Substantialität, sondern als die Subjektivität des reinen Ich versteht, das gar nicht ohne die äußere, differente Relation zur Vernunftnatur des Menschen gedacht werden kann.<sup>103</sup> Eckharts Gott ist also sehr wohl Prinzip, doch nicht im abstrakt-ontologischen Sinne, sondern vielmehr im Sinne der absoluten Ursprunghaftigkeit ichlicher Spontaneität. Zwar ist es richtig, dass er Gott und den Menschen nicht als „Person“, sondern als „Ich“ bezeichnet, da der Personbegriff für Eckhart das Individuum unter dem Gesichtspunkt seiner konkreten Eigenschaften meint und somit auf den eigenschaftslosen Intellekt nicht anwendbar ist.<sup>104</sup> Gleichwohl geht das, was er damit meint, von der Sache her in dieselbe Richtung wie Bubers Aussage, dass Gott kein „Hyper-Es“ ist und nicht ausgehend von der dinglichen Wirklichkeit verstanden werden kann, sondern als der begriffen werden muss, der sich als reines Ich und vernünftiges Selbstbewusstsein manifestiert und sich das menschliche Ich in

<sup>101</sup> Ebd. 169 (Nachwort). Trotz seines Festhaltens an der wesenhaften Personalität Gottes hat Buber diese in seiner späteren Phase nicht mehr in derart ausschließlicher Weise vom Du her verstanden wie zum Zeitpunkt des Erscheinens der ersten Auflage von „Ich und Du“. Dies ist nicht zuletzt den Einwänden Franz Rosenzweigs zu verdanken, der Buber darauf aufmerksam gemacht hatte, dass gerade Gottes absolute Hoheit und Souveränität gegenüber der von ihm geschaffenen Welt dazu nötig, ihn primär als „Er“ und nicht als „Du“ anzusprechen; vgl. dazu Rosenzweigs Brief Nr. 103 an Buber, in: *M. Buber*, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten; Band II, 124–128, 125 f.

<sup>102</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 4, W I, 53.

<sup>103</sup> „Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere“ („Willst du aber das Erkennen Sein nennen, so habe ich nichts dagegen. Nichtsdestoweniger behaupte ich: Wenn in Gott etwas ist, was du Sein nennen willst, so kommt es ihm zu durch das Erkennen“ [*Meister Eckhart*, *Quaestio Parisiensis* I n. 8, LW V, 45,3–5]).

<sup>104</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 2, W I, 35; vgl. dazu auch *M.-A. Vannier*, *Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart?*, in: *J. A. Aertsen/A. Speer* (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin/New York 1996, 622–641.

bleibender Differenz als unmittelbar ansprechbares, der zweckfreien Liebe fähiges Gegenüber geschaffen hat.

Bei Eckhart findet sich sehr wohl beides, nämlich sowohl Textpassagen, die von einer unterschiedslosen Einheit mit Gott sprechen, als auch Passagen, in denen die unaufhebbare Relationalität der Beziehung zwischen dem Ich Gottes und dem Ich des Menschen betont wird.<sup>105</sup> Dies ist jedoch kein Widerspruch, sondern vielmehr darin begründet, dass Eckhart das trinitarische Schema der absoluten Einheit im Wesen bei gleichzeitiger korrelativer Differenz der Personen auf die Beziehung der menschlichen Vernunftseele zu Gott überträgt. Wohl gibt es den „Grund der Seele“, wo unterschiedslose Einheit herrscht, doch ist das nicht eine Einheit mit *Gott*, sondern mit der *Gottheit*, also jenem göttlichen Wesensgrund, der der sich auszeuenden und sich erkennenden Dynamik der trinitarischen Personen noch vorgelagert ist.<sup>106</sup> Dieser absolute Einheitsgrund, den man strenggenommen weder als göttlich noch als menschlich beschreiben kann, bringt jedoch die reine Differenz von Ich zu Ich nicht zum Verschwinden, sondern ist der apriorische Grund der Möglichkeit für das Gelingen ihrer intersubjektiven Begegnung. Anders, als Buber dies zu suggerieren versucht, verschwindet bei Eckhart das erkannte Gegenüber keineswegs auf der Ebene des reinen Denkens, sondern nur auf der Ebene, die dem wechselseitigen Sich-Erkennen und Sich-Ausgebären von göttlichem und menschlichem Ich noch zu Grunde liegt. Diese Ebene der „Gottheit“ wird bei Eckhart nicht mehr als „Denken“

<sup>105</sup> Dies wird an Eckharts Theorie des Verhältnisses von Substanz und Relation in Gott deutlich: Im Gegensatz zu allen anderen prädikativen Bestimmungen, die gemäß der aristotelischen Kategorienlehre zu den akzidentellen Eigenschaften zählen, fällt die Kategorie der Relation als einzige nicht mit der Substanz des göttlichen Ich zusammen, sondern bleibt diesem äußerlich. Dies bedeutet, dass auch die Beziehung zwischen dem Ich Gottes und dem Ich des Menschen nicht zu einer unterschiedslosen Verschmelzung führt, sondern als reines Gegenüber von zwei freien und spontanen Vernunftwesen zu verstehen ist. Vgl. dazu *Meister Eckhart*, In Exod. nn. 64–65, LW II, 68,4–70,6.

<sup>106</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 2, W I, 37. Der Begriff „Gottheit“ ist bei Eckhart natürlich nicht so zu verstehen, als handle es sich dabei um eine vom trinitarischen Gott real verschiedene Instanz. Vielmehr steht sie für die absolute Einheit des göttlichen Wesens, also für jene Dimension Gottes, die nicht in seiner Funktion als Schöpfer der Welt aufgeht. Nun ist für Eckhart der trinitarische Gott aber grundsätzlich nicht ohne die Schöpfung zu denken, da seine innere Lebensdynamik gar nicht anders kann, als überzuborden und sich in Form der geschaffenen Welt zu veräußern. Dies bedeutet, dass Eckhart bei seinem Bestreben, Gott unter Absehung von der Schöpfung zu denken, zugleich auch Gott unter Absehung von seiner trinitarischen Struktur denken muss. Dass dies unter dogmatischen Gesichtspunkten nicht ganz unproblematisch ist, liegt auf der Hand, doch muss man Eckharts Ansatz deswegen noch nicht notwendigerweise als häretisch bewerten. Versteht man die „Gottheit“ als Synonym des absolut einen göttlichen Wesens, das als solches auch nach dem Verständnis der klassischen Trinitätstheologie „weder zeugt noch gezeugt wird noch hervorgeht“ (*non est generans, neque genita, nec procedens*), sondern der dynamischen Unterschiedenheit der drei Personen zu Grunde liegt und vorausgeht, ist Eckharts Konzeption durchaus als rechtläubig zu bewerten (vgl. *H. Denzinger/A. Schönmetzer* [Hgg.], *Enchiridion symbolorum, declarationum et definitionum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br./München <sup>36</sup>1965, n. 804, 262). Ungewöhnlich ist allenfalls der Umstand, dass er den absoluten Einheitsgrund der „Gottheit“ zugleich als schlechthin identisch mit dem ebenfalls radikal einfaltigen „Grund der Seele“ ansetzt (vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 2, W I, 33–35).

bezeichnet, sondern als „stille Wüste“<sup>107</sup>. Dies bedeutet jedoch nur, dass alle Zweiheit der Begegnung von Ich zu Ich sich auf dem Grund einer Einheit vollzieht, die aus keinem der beiden Relata abgeleitet werden kann; nicht aber, dass der vernunftmystische Diskurs über die reine Relation von Gott und Mensch dadurch aufgehoben wird. Die absolute Einheit bekundet sich bei Eckhart überhaupt nur durch die Zweiheit, die sie *nicht* ist, so wie umgekehrt die Zweiheit nur als eine solche bestehen bleibt, wenn sie von dem Einen auseinandergehalten wird, das nicht Teil des einen oder anderen Pols der Beziehung ist. Gott ist *in gewissem Sinne* der Welt immanent, insofern es nämlich kein anderes Sein geben kann außer ihm, und doch ist er zugleich vom kreatürlichen Sein absolut verschieden, insofern dieses sich gerade nicht durch wechselseitige Immanenz, sondern spezifische Beschränkung, Unterschiedenheit und Äußerlichkeit auszeichnet.<sup>108</sup>

Genau diese hin- und herschwingende Identität von Identität und Nicht-Identität scheint Buber aber ebenfalls zu meinen, wenn er schreibt:

Gott umfaßt das All, und ist es nicht; so aber auch umfaßt Gott mein Selbst, und ist es nicht. Um dieses Unbesprechbaren willen kann ich in meiner Sprache, wie jegliches in seiner, Du sagen; um dieses willen gibt es Ich und Du, gibt es Zwiesprache, gibt es Sprache, gibt es den Geist, dessen Urakt sie ist, gibt es in Ewigkeit das Wort.<sup>109</sup>

Wie Eckhart ist es auch Buber nicht darum zu tun, das Einzelne in seine Einzelheit zersplittert stehen zu lassen oder es im Abgrund der Unterschiedslosigkeit zum Verschwinden zu bringen. Vielmehr geht es ihm darum, alle Einzelnen von etwas umgriffen sein zu lassen, das ihre Differenzen nicht erdrückt, sondern sie vielmehr freisetzt und mit einem geschützten Raum vorgängigen Gelingens umfängt, das das Wagnis des Wortes und des Sich-Aussprechens erst möglich und lebbar macht.

#### 4. Schlussbetrachtung

Wie sich gezeigt hat, ist Martin Bubers Verhältnis zu Meister Eckhart von einer außerordentlichen Komplexität. Seine Rezeption der eckhartschen Predigten und Traktate ist stark durch die zeittypischen Verzerrungen und Einseitigkeiten der von ihm benutzten Ausgaben und Übersetzungen beeinflusst, so dass er Eckhart zunächst irrtümlicherweise zu den ekstatischen Erlebnismystikern zählt, die sich aus dem Bereich des rationalen Diskurses ausklinken. Beurteilt Buber das angebliche Versinken der Seele in absoluter Unterschiedslosigkeit und die daraus folgende solipsistische Vereinzelung des Mystikers in seiner Frühphase positiv, so grenzt er sich von dieser Auffassung in dem Moment scharf ab, wo er die katastrophalen ethischen Konsequenzen einer solchen a-sozialen Form von Religiosität begriffen hat.

<sup>107</sup> *Meister Eckhart*, Pr. 48, W I, 509.

<sup>108</sup> Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo XXIV n. 304, LW IV, 270,7–8.

<sup>109</sup> *Buber*, Ich und Du, 142.

Dennoch führt diese Kritik an der ekstatischen Erlebnismystik auch in den folgenden Jahren nicht zu einer wirklichen Revision seiner Sicht auf Meister Eckhart, und das, obwohl Buber zum Zeitpunkt der Abfassung von *Ich und Du* bereits auf qualifiziertere Textausgaben der Werke Eckharts (vor allem schon auf Teile seiner lateinischen Schriften) sowie auf wissenschaftlich fundiertere Auslegungen seines Denkens hätte zugreifen können.

Es wirkt so, als hätte die ungenierte lebensphilosophische und politisch-ideologische Vereinnahmung Meister Eckharts in der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg sein Denken in Bubers Augen ein für allemal diskreditiert, so dass er sich in der Folgezeit gar nicht mehr wirklich für die Fortschritte in der Eckhart-Edition und Eckhart-Forschung zu interessieren scheint. Und dennoch wirkt der dialogphilosophische Entwurf von *Ich und Du* in vielerlei Hinsicht wie die implizite Anwendung der intellekttheoretischen Grundeinsicht Meister Eckharts, der das wahre Selbst des Menschen nicht etwa in monolithischer Abkapselung konzipiert, sondern es vielmehr immer schon aus dem überzeitlichen Bezug zum reinen Ich Gottes und dem reinen Ich der Mitmenschen her versteht. *Ich und Du* wirkt demnach wie das Eckhart-Buch, das Martin Buber gar nicht mehr hatte schreiben wollen, aber in genau dem Moment geschrieben hat, wo er glaubte, von der Mystik im Allgemeinen und Eckhart im Besonderen gelassen zu haben.

### Summary

Martin Buber's Philosophy of Dialogue is commonly considered the very opposite of all forms of fusional mysticism, all the more so because Buber, after having been genuinely fascinated by the mystical paradigm during his early period, subjects it to thorough criticism during his later years. This paper intends to examine the reasons for Buber's anti-mystical turn, and in particular the role that Gustav Landauer's interpretation of Eckhart's thought may have played in this development. As a matter of fact, Landauer reads Eckhart as a mystic of pantheistic unity and completely ignores his metaphysics of the intellect. However, it is precisely Eckhart's concept of the intellect that allows him to conceive the relationship between the divine "I" and the human "I" as ineliminable difference which does not abolish, but on the contrary, constitute man's ethical responsibility. One may therefore conclude that Buber's *I and Thou*, while written with the explicit intention to overcome mysticism as such, is paradoxically a far more adequate interpretation of Eckhart's thought than Buber's earlier writings.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Zen als katholische Option

VON ALEXANDER LÖFFLER SJ

Es ist mittlerweile nichts Ungewöhnliches mehr, dass Christinnen und Christen Zen praktizieren, und zwar Zen in seiner authentisch buddhistischen Gestalt.<sup>1</sup> Diese Christinnen und Christen machen sich ernsthaft auf den Weg des Buddha, um wie er zur wahren Natur der Wirklichkeit zu erwachen. Oft vertrauen sie sich dazu der Führung eines autorisierten Zen-Lehrers an (oder sind mittlerweile selbst in einer solchen Position), betrachten neben Jesus auch den Buddha als ihren spirituellen Meister und rezitieren regelmäßig oder gar täglich die Bodhisattva-Gelübde, um damit nicht zuletzt auch die Ernsthaftigkeit ihres Vorhabens – für sich und andere – zu bekräftigen.<sup>2</sup> Wie die Zen-Schüler auf buddhistischer Seite, so wollen auch diese Christinnen und Christen durch langes regungsloses Sitzen in der Lotusposition – man spricht hier von Zazen (Nur-Sitzen) – und einer damit verbundenen Bewusstseins-schulung, wie etwa dem Koan-Training in der Rinzaï-Tradition, zum wahren Selbst erwachen, das heißt jene Erleuchtung realisieren, von der man im Zen-Buddhismus glaubt, dass sich dabei „dem Bewusstsein das Wesen der Wirklichkeit jenseits der Zeit, jenseits von Leben und Sterben, und doch mitten in diesem gegenwärtigen Augenblick eröffnet“<sup>3</sup>. Ziel der Zen-Schulung ist es deshalb, sich aller Vorstellungen und Begriffe, die der Mensch sich von sich selbst und der Wirklichkeit im Ganzen gemacht hat, zu entleeren und jenseits des begrifflich-diskursiven Zugriffs auf die (und des Umgangs mit der) Wirklichkeit zu ihrem wahren, nämlich leeren und nichtdualen Wesen durchzustoßen.

Doch ist es tatsächlich möglich, als Christin oder Christ neben Jesus auch dem Buddha nachzufolgen? Kommt es durch eine solche Doppelnachfolge (oder Doppelpraxis)<sup>4</sup> nicht zwangsläufig zum Verrat an Jesus oder zumindest

<sup>1</sup> Exemplarisch sei verwiesen auf das Zeugnis von drei solchen (katholischen) Zen-Praktizierenden bzw. Zen-Lehrenden: R. *Habito*, Zen leben – Christ bleiben, Frankfurt am Main 2006; A. *Samy*, Warum Bodhidharma in den Westen kam, oder: Kann es ein europäisches Zen geben?, Seon 1995; A. *Vélez de Cea*, An Alternative Conception of Multiple Religious Belonging. A Buddhist-Catholic Perspective, in: G. *D’Costa/R. Thompson* (Hgg.), Buddhist-Christian Dual Belonging. Affirmations, Objections, Explorations, Farnham 2016, 161–178.

<sup>2</sup> Diese Gelübde lauten: „Fühlende Wesen sind zahllos; ich gelobe, sie zu befreien. Täuschungen sind unerschöpflich; ich gelobe, sie zu beenden. Tore zur Wahrheit sind zahllos; ich gelobe, sie zu öffnen. Der Weg der Erleuchtung ist unübertrefflich; ich gelobe, ihn zu verkörpern“ (zitiert nach *Habito*, Zen leben, 127 f.; zu einer ausführlichen Erläuterung dieser Gelübde vgl. ebd. 127–142).

<sup>3</sup> *M. von Brück*, Zen. Geschichte und Praxis, München 2004, 9.

<sup>4</sup> Im Kontext der christlichen Zenpraxis ist mitunter von einer buddhistisch-christlichen Doppelnachfolge die Rede. Im Unterschied dazu verwende ich in meinen Ausführungen bewusst die (schwächeren) Ausdrücke „Doppelpraxis“ und (synonym) „Doppelnachfolge“, um sprachlich nicht mehr zu insinuieren, als inhaltlich behauptet und ausgesagt werden soll. Der Frage, ob oder inwiefern es aus katholischer Sicht tatsächlich auch eine buddhistisch-christliche Doppelnachfolge (im Sinne einer abstrichlosen Vollmitgliedschaft in jeder der beiden Traditionen) geben kann, möchte ich in einer eigenen Abhandlung nachgehen. Vgl. zu dieser hochkomplexen und

zu einer Verkürzung des Christlichen? Immerhin kennt der Buddhismus keinen personalen Schöpfergott und versteht sich, gerade in der Tradition des Zen, als ein Weg strikter Selbstbefreiung. Hinzu kommt, dass es bei der Wesensschau zentral darum geht, die Wirklichkeit in ihrer „ursprünglichen Undifferenziertheit“ zu erfassen, das heißt, sie als den „metaphysische[n] Grund aller Dinge vor der Zweiteilung in Ich-Wesen und objektive Welt“ wahrzunehmen,<sup>5</sup> so dass hier letztlich auch die Differenz zwischen der absoluten und geschöpflichen Wirklichkeit aufgehoben zu sein scheint.

Kann man also als Christin oder Christ tatsächlich auch dem Buddha nachfolgen, ohne dabei Jesus und der christlichen Tradition untreu zu werden? Das ist die Frage, der im Folgenden genauer nachgegangen werden soll. Das Hauptaugenmerk der Ausführungen liegt dabei nicht auf der Untersuchung von Einzelzeugnissen Zen praktizierender Christen, die auf ihre innere logische Kohärenz hin überprüft werden. Ebenso wenig sollen Minimalbedingungen des Christlichen eruiert und formuliert werden, denen buddhistisch-christlich Doppelpraktizierende entsprechen müssen, um berechtigterweise (noch) eine Zugehörigkeit zur christlichen Tradition behaupten zu können. Vielmehr soll in positiv konstruktiver Weise die weitverbreitete Bezugnahme von Christinnen und Christen auf östliche Meditationsformen als ein Zeichen der Zeit verstanden und im Licht des Evangeliums – und damit auch im Licht der katholischen Theologie – reflektiert werden (vgl. GS 4). Denn wäre es nicht denkbar, dass sich hinter der Attraktivität, die östliche Meditationsformen auf Christen ausüben, auch ein Wirken des Heiligen Geistes verbergen könnte? Auffallend ist jedenfalls, dass es sich bei den christlichen Zen-Lehrenden keineswegs um kirchliche Randexistenzen oder gar um Vertreter der sogenannten „Patchwork-Religiosität“ handelt, sondern um Frauen und Männer aus dem Herzen der Kirche.<sup>6</sup> Auffallend ist außerdem, dass Pioniere der religiösen Doppelpraxis wie Henri Le Saux OSB (1910–1973) und Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990) ursprünglich als Missionare in eine fremde religiöse Kultur (Indien und Japan) aufbrachen, um Christus zu verkündigen, von den dort vorgefundenen religiösen Verhältnissen aber derart unerwartet stark angezogen wurden, dass sie ihr Christsein auf Dauer nur noch unter gleichzeitiger Bezugnahme auf diese neuentdeckte religiöse

---

kontrovers geführten Diskussion exemplarisch *R. Drew*, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London 2011; und *D'Costa/Thompson* (Hgg.), *Buddhist-Christian Dual Belonging*. Vgl. generell zum Thema auch die informative empirische Studie von *A. Meuthbrath*, *Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis*, Münster 2014.

<sup>5</sup> *T. Izutsu*, *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbek bei Hamburg 1986, 105.

<sup>6</sup> Aufschlussreich ist hierzu *M. Seitlinger/J. Höcht-Stöhr* (Hgg.), *Wie Zen mein Christsein verändert. Erfahrungen von Zen-Lehrern*, Freiburg i. Br. 2004. Unter den 13 christlichen Zen-Lehrerinnen und -Lehrern, die in diesem Buch zu Wort kommen und von ihren Zen-Erfahrungen berichten, finden sich sieben katholische Priester (von denen fünf einer Ordensgemeinschaft angehören), zwei evangelische Pastorinnen, zwei weitere katholische Ordensleute sowie zwei promovierte Theologen.



Kultur oder Tradition (Vedanta beziehungsweise Zen) gewinnbringend leben konnten.<sup>7</sup>

Ist es also möglich, die Zenpraxis unter Christen theologisch zu plausibilisieren oder vielleicht sogar zu legitimieren? Und falls ja: Gäbe es dabei eine bevorzugte Option christlicher Zenrezeption? Das ist die Doppelfrage, die im Folgenden beantwortet werden soll. Weil die Zenpraxis unter Christen nicht nur Befürworter, sondern auch ihre entschiedenen Gegner hat, wird es sinnvoll sein, die Ausführungen mit einer Bezugnahme auf diese Kritik zu beginnen.

### 1. Zen unter Christen: Fluch oder Segen?

Für Hans Urs von Balthasar ist die Frage, ob sich die christliche Zenpraxis theologisch plausibilisieren oder vielleicht sogar legitimieren lässt, schnell beantwortet. Zur Zenpraxis unter Christen, vor allem unter christlichen Ordensleuten, hat sich von Balthasar bereits 1977 äußerst kritisch zu Wort gemeldet und sie dabei auf das Schärfste verurteilt und zurückgewiesen. Sein Vorwurf, dass es sich bei der Zen-Meditation um ein völlig selbstbezogenes und damit gänzlich unchristliches Treiben handelt, wiegt dabei noch nicht am schwersten:

Man betreibt „Seelenhygiene“, weil solche Entleerungsübungen einem „gut tun“; das ist ein rein egoistischer Gesichtspunkt, direkt entgegengesetzt dem Motiv der christlichen Meditation, wie alle Heiligen es gekannt und verstanden haben: dort dabeisein zu sollen und zu dürfen, wo es nicht „einem“, sondern der Welterlösung „gut tut“.<sup>8</sup>

Deutlich schwerer wiegt sein Vorwurf, dass die christliche Zenpraxis unter Ordensleuten der Kirche gerade an ihrer intimsten Stelle eine tödliche Wunde zufüge. Dass nämlich ausgerechnet Menschen gottgeweihten Lebens, also Menschen aus dem Herzen der Kirche, sich gegenüber östlichen Meditationsformen öffnen und sie praktizieren – darin kann von Balthasar nur einen Abfall vom wahren Gottesdienst erblicken, den er mit drastischen Worten beschreibt:

[D]er wahrhaft komische Dilettantismus, mit dem in Europa asiatische Methoden nachgeahmt werden [...], würde zu bloßem Gelächter reizen, wenn man sich ob des kirchlichen Substanzverlustes, des Verrates in der innersten kirchlichen Zitadelle nicht schamrot das Antlitz verhüllen müsste. [...] Es könnte [...] der Kirche keine intimere und tödlichere Wunde zugefügt werden, als wenn die Orden den exponierten Ort ihrer christlichen Meditation, die sie stellvertretend für die ganze Kirche und die Welt auszuüben haben, verlassen würden, um sich in den Windschutz nichtchristlicher Meditation zurückzugeben und es sich dort wohl sein zu lassen. Dieser Abfall könnte

<sup>7</sup> Vgl. hierzu ausführlicher C. Hackbarth-Johnson, Henri Le Saux/Swami Abhishiktānanda, in: R. Bernhardt/P. Schmidt-Leukel (Hgg.), *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 35–58; sowie U. Baatz, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biographie, Zürich 1998.

<sup>8</sup> H. U. von Balthasar, Meditation als Verrat, in: GuL 50 (1977) 260–268, 267. Von Balthasar hat dabei vor allem das stellvertretende Gebet der Ordensleute sowie ihr stellvertretendes Durchleiden der dunklen Nacht für die Kirche und die Welt im Blick.

nicht anders bezeichnet werden denn als Verrat an der gekreuzigten Liebe Gottes, und da es um inkarnierte Liebe geht, als Ehebruch, in einem weit schrecklicheren Sinn, als dieses Wort auf die Synagoge zutraf (Ez 16). Israel realisierte nicht, dass es in einem Zustand schwerer Sünde lebte, bis ein Prophet ihm diesen brutal aufdecken musste.<sup>9</sup>

Die Spitze seiner Kritik ist dann schließlich dort erreicht, wo von Balthasar von katholischen Nonnen und Mönchen als „gefährlichen Synkretisten“<sup>10</sup> im Ordensgewand spricht, denen auf ihrer „astronautischen Fahrt zum Absoluten die Umriss der endlichen Dinge verdämmern“<sup>11</sup>, und er diese Ordensleute schnurstracks in eine Reihe mit dem Antichristen stellt: „Die ganze Tradition christlichen Meditierens, falls diese echt ist, umkreist das Aufscheinen der Ewigen Dreieinigen Liebe im Christusereignis [...], wer aber ‚Jesus auflöst, ist nicht aus Gott‘ (1 Joh 4,3), Johannes nennt ihn im gleichen Atemzug den Antichrist.“<sup>12</sup>

Wird nun aber eine derart negative und polemische Sicht, bis hin zur Verteufelung,<sup>13</sup> dem Zen tatsächlich gerecht? Während von Balthasars Befürchtung, die christliche Zenpraxis könne zu einer „Auflösung“ der besonderen Bedeutung Jesu Christi führen, weil – wie er weiter ausführt – „der lächelnde Buddha und der mit dem furchtbaren Schrei sterbende Gottverlassene“ letztlich als „Erscheinungsformen derselben Seinstiefe“<sup>14</sup> betrachtet werden, durchaus auf den einen oder anderen Zen praktizierenden Christen zutreffen mag, so ist seine harsche Kritik an der christlichen Zenpraxis in dieser pauschalen Weise freilich unhaltbar. Es gibt nämlich auch Christinnen und Christen, die von sich behaupten, gerade mit Hilfe des Zen (oder einer der anderen östlichen Meditationsformen) ihr Christsein und damit auch Jesus Christus auf eine neue Weise entdeckt oder wiederentdeckt zu haben. So schreibt etwa der Jesuit und Zen-Lehrer Stefan Bauberger über seine religiöse Doppelpraxis: „Ich bin in den Buddhismus als eine mir ganz fremde Religion hinübergewandert, bin darin eingedrungen und habe im Zurückkommen zum Christentum dieses für mich neu und tiefer entdeckt.“<sup>15</sup> Von einer ähnlichen Bereicherung berichtet der Zen praktizierende belgische Benediktinermönch Pierre-François de Béthune:

When I think back on the years before my encounter with Buddhism, I hardly recognize myself. Yet my Christian identity, forged [...] within the ambit of Buddhism, never

<sup>9</sup> Ebd. 266.

<sup>10</sup> Ebd. 267.

<sup>11</sup> Ebd. 265.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> In einem weiteren, von Hans Urs von Balthasar mitherausgegebenen Buch werden die östlichen Meditationsformen erneut verteufelt, wenn dort etwa die Verbreitung des Zen unter Christen im Westen als „ein wahrhaft diabolisches Unternehmen“ (*une véritable entreprise diabolique*) bezeichnet und verstanden wird (vgl. L. Bouyer, *Mystiques cosmiques et mystiques interpersonnelles*, in: H. U. von Balthasar [et al.] [Hgg.], *Des bords du Gange aux rives du Jourdain*, Paris 1983, 150–153, 152).

<sup>14</sup> *Von Balthasar*, *Meditation als Verrat*, 267.

<sup>15</sup> S. Bauberger, *Der Weg zum Herzgrund. Zen und die Spiritualität der Exerzitien*, Würzburg 2010, 7.

became anomalous or aberrant. I have essentially been led to rediscover evident truths already inherent in the Christian tradition.<sup>16</sup>

Bei dem Jesuiten (und heutigen Zen-Lehrer) Niklaus Brantschen verstärkte die regelmäßige Übung des Zazen sogar den christlichen Verkündigungseifer, wie er es etwa 1976 in Japan erlebte, als er im Rahmen seines Tertiats, das er unter der Leitung von Hugo Enomiya-Lassalle absolvierte, während der Großen Exerzitien zudem täglich auch zwei bis drei Stunden Zazen praktizierte:

Wenn man Zazen nicht verwässert, sondern in aller Konsequenz übt, ermöglicht es [...] gerade in seiner Andersartigkeit und im Durchhalten dieser ‚Fremdheit‘ eine Neuentdeckung des unterscheidend Christlichen, das wir stichwortartig mit ‚personal‘ und ‚worthaft‘ kennzeichnen können. Diese durch Zazen mitbedingte Neuentdeckung ließ in mir besonders während und nach den Großen Exerzitien den Wunsch aufkommen, die Menschen, die mit mir Seite an Seite Zazen übten, möchten Christus, das „WORT“ kennenlernen und Christen werden – ohne dabei die mir so teuer gewordene Übung des Zazen aufgeben zu müssen.<sup>17</sup>

Die Zenpraxis unter Christen muss also nicht – wie von Balthasar befürchtet – zu einer unausweichlichen Auflösung der Christusbeziehung führen, sondern kann diese vertiefen oder sogar reaktivieren. Werner Höbsch ist deshalb zuzustimmen, wenn er den Kritikern der christlichen Zenpraxis entgegenhält:

Die tiefgehenden geistlichen Erfahrungen von Christen auf dem Zen-Weg sprechen eindeutig gegen eine Verurteilung dieses Weges durch die Kirche. Zenpraxis von Christen darf keinesfalls unbesehen als Verrat am Evangelium abqualifiziert werden.<sup>18</sup>

In derselben Linie warnt auch Hans Waldenfels vor einer einseitigen und voreingenommenen Betrachtungsweise mit Blick auf die christliche Zenpraxis und mahnt zu Recht eine aufrichtige Unterscheidung der Geister an. Aufgrund der positiven Erfahrungswerte hält auch er es für „unangemessen, die Übung des Zen einfachhin abzulehnen, für gefährlich zu erklären und ständig vor ihr zu warnen“. Denn wenn es auch wahr sei, dass nicht jede Medizin jedem Menschen helfe oder nutze, so könne doch nicht ausgeschlossen werden, dass sie „für bestimmte Menschen eine wirkliche Hilfe darstellt“<sup>19</sup>. Für eine solch differenzierte Sicht kann sich die Theologie mittlerweile selbst lehramtlicher Schützenhilfe bedienen, denn zur Frage nach dem Wert und der Bedeutung, die nichtchristliche Meditationsformen für Christen haben können, hat die Kongregation für die Glaubenslehre bereits 1989 in ihrem

<sup>16</sup> *P.-F. de Béthune*, *Interreligious Hospitality. The Fulfillment of Dialogue*, Collegeville 2010, 145.

<sup>17</sup> *N. Brantschen*, *Zazen und Christsnachfolge. Überlegungen aus persönlicher Erfahrung*, in: *G. Stachel* (Hg.), *Munen musō. Ungegenständliche Meditation*, Mainz 1978, 430–437, 436.

<sup>18</sup> *W. Höbsch*, *Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland*, Paderborn 2013, 267.

<sup>19</sup> *H. Waldenfels*, *Unterscheidung der Geister im Bereich christlich-buddhistischer Meditationspraxis*, in: *StZ* 231 (2013) 479–491, 482 (wiederabgedruckt unter leicht verändertem Titel in: *P. Bsteh/B. Proksch* [Hgg.], *Ordensscharismen im Aufbruch zum Dialog mit den Weltreligionen*, Münster 2014, 216–228).

„Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation“ entsprechend Stellung genommen. In diesem Schreiben macht es sich die Glaubenskongregation zur Aufgabe, „die innere Natur des christlichen Gebets“ näher zu beleuchten, um dann von dort aus „zu sehen, ob und wie es durch Meditationsformen, die innerhalb anderer Religionen und Kulturen entstanden sind, bereichert werden kann“<sup>20</sup>, wobei das Dokument vor allem jene „östlichen Methoden“ im Blick hat, „die sich wie ‚Zen‘, die ‚transzendente Meditation‘ oder ‚Yoga‘ am Hinduismus und Buddhismus inspirieren“<sup>21</sup>. Im Gang der Ausführungen ist dann freilich nicht zu übersehen, dass das Schreiben deutlich von der Sorge um „einen verderblichen Synkretismus“ motiviert ist, wenn gleich zu Beginn darauf hingewiesen wird, dass man bei

der heutigen Verbreitung östlicher Meditationsformen im Raum des Christentums und in kirchlichen Gemeinschaften [...] erneut den ernsthaften Versuch [erlebt], die christliche Meditation mit der nichtchristlichen zu verschmelzen, was nicht ohne Risiken und Irrtümer abgeht<sup>22</sup>.

Trotz dieser ausgesprochenen Sorge legt das Dokument als Ganzes dann doch eine bemerkenswerte Offenheit an den Tag, da es an keiner Stelle auch nur eine der drei genannten östlichen Meditationsformen ausdrücklich verbietet, was umso erstaunlicher ist, da das Schreiben mit diesen Methoden durchaus die gefährliche oder gar irrige Auffassung in Verbindung bringen kann, dass „das persönliche Ich und seine Geschaffenheit aufgelöst werden und im Meer des Absoluten untergehen muss“<sup>23</sup>, und deshalb im Verlauf der Ausführungen gerade den dialogischen, personalen und gemeinschaftsbezogenen Charakter des authentisch christlichen Gebets immer wieder hervorhebt<sup>24</sup>. Stattdessen kann sich das Dokument gleich an zwei Stellen zu einer vorsichtig positiven Würdigung der östlichen Meditationsformen durchringen. So wird zum einen in Nr. 16 hinsichtlich der nichtchristlichen

<sup>20</sup> *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation (15. Oktober 1989), in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 9, Bonn 1989, Nr. 3.

<sup>21</sup> Ebd. Nr. 2, Anm. 1. Werner Höbsch (Hereingekommen, 260, Anm. 810) weist zu Recht darauf hin, dass die Subsumierung der „transzendentalen Meditation“ unter die „östlichen Methoden“ „missverständlich und unglücklich“ ist, „da diese Bezeichnung auch der Name einer umstrittenen neureligiösen Gruppierung ist und deren Praxis bezeichnet“. Ein neueres römisches Dokument zu New Age (vgl. *Päpstlicher Rat für Kultur/Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog*, Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers. Überlegungen zu New Age aus christlicher Sicht [12. Februar 2003]) problematisiert (in Nr. 6.2) nur noch die „transzendente Meditation“ und stellt damit nicht mehr – wie das Dokument von 1989 – „unkritisch die wertvollen Traditionen von Yoga und Zen mit problematischen Techniken wie der ‚transzendentalen Meditation‘ auf eine Stufe“ (*M. Fuss*, 40 Jahre Nostra aetate. Die katholische Kirche und der Buddhismus, in: *J. Sinkovits/U. Winkler* [Hgg.], *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostre aetate*, Innsbruck 2007, 257–282, 276, Anm. 46).

<sup>22</sup> *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation, Nr. 12 (Hervorhebung gelöscht).

<sup>23</sup> Ebd. Nr. 15.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. etwa Nr. 1; 3; 15.

Religionen – unter Verweis auf die Konzilserklärung *Nostra aetate* – daran erinnert, dass „die Kirche nichts von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2), und im Anschluss daran hervorgehoben, dass man deshalb die Gebetsmethoden dieser Religionen „nicht von vornherein als unchristlich verachten“, sondern „im Gegenteil daraus das Nützliche aufgreifen“ und in die christlichen Gebetsformen integrieren soll.<sup>25</sup> An der zweiten Stelle tritt die positive Würdigung noch deutlicher zu Tage, wenn in Nr. 28 festgehalten wird, dass

echte Praktiken der Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen und auf den gespaltenen und orientierungslosen Menschen von heute Anziehungskraft ausüben, ein geeignetes Hilfsmittel für den Betenden darstellen können, sogar mitten in äußerem Trubel innerlich entspannt vor Gott zu stehen<sup>26</sup>.

Mit diesen beiden Aussagen wäre – im Unterschied zu von Balthasar – eine wesentlich positivere Sicht auf die östlichen Meditationsformen gewonnen. Anders als von Balthasar kann die Glaubenskongregation die östlichen Meditationsformen als „geeignete Hilfsmittel“ für die christlich Betenden wertschätzen und hält ihre reflektierte Übernahme in den christlichen Kontext für prinzipiell möglich, wenngleich sie dies auch mit der Einschränkung versieht, dass sich die übernommenen östlichen Methoden oder Methodenelemente aus den asiatischen Traditionen spannungsfrei in die christliche Gebetspraxis integrieren lassen müssen. In Nr. 16 heißt es nämlich im Verlauf der Ausführungen weiter, dass man aus den nichtchristlichen Religionen nur dann „das Nützliche aufgreifen“ kann und soll, „wenn man dabei nicht die christliche Auffassung vom Gebet, seine Logik und seine Erfordernisse übersieht, denn innerhalb dieses Ganzen müssen jene Fragmente neu umschrieben und aufgenommen werden“.

Mit ihrer Befürwortung einer möglichst spannungsfreien Integration nichtchristlicher Meditationsformen in die christliche Gebets- und Glaubenspraxis bewegt sich die Glaubenskongregation in einer Spur, die der Pionier und Wegbereiter des christlichen Zen im deutschsprachigen Raum, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ, bereits Jahrzehnte zuvor gelegt und auch selbst beschritten hatte. Schon Enomiya-Lassalle betrachtete das Zen als ein wirksames Hilfsmittel zur inneren Sammlung des Menschen und damit zur Disponierung der menschlichen Seele auf die mystische Vereinigung mit Gott, weil mit seiner Hilfe, wie er sagt, „die Seele Gott bis an die Grenzen ihrer Möglichkeit entgegen[kommt]“.<sup>27</sup> Zugleich war er davon überzeugt, dass sich das Zen als Methode aus seinem buddhistischen Heimatboden problemlos

<sup>25</sup> Ebd. Nr. 16.

<sup>26</sup> Ebd. Nr. 28.

<sup>27</sup> H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung*, Freiburg i. Br. 1987 (1959), 95.

lösen und ebenso wirksam im christlichen Kontext praktizieren lässt, ohne dabei die Integrität des christlichen Wegs zu beeinträchtigen:

Zen – das totale Schweigen – ist in sich selbst weder buddhistisch noch christlich. Erst durch die Entscheidung für eine bestimmte Interpretation der Meditationserfahrung kann die Übung selbst christlich oder buddhistisch formieren.<sup>28</sup>

Enomiya-Lassalle verstand damit das Zen als eine Art neutrale (oder transreligiöse) Methode, durch deren Gebrauch sich Christinnen und Christen keinesfalls von ihrem christlichen Glauben entfremden, sondern sich ihn im Gegenteil „noch mehr zu eigen machen können“<sup>29</sup>, weil das begriffskritische, apophatische Zen einen direkteren Weg zur Gottesvereinigung verkörpere als das gegenständlich-diskursive Gebet der christlichen Tradition:

Zen bedeutet, einen Brunnen in der eigenen Seele bohren zu den Grundwassern Gottes. [...] Wenn also auf dem negativen Weg des Zen alles – auch der Christus unserer Vorstellung – beiseite gerückt wird, dann schafft dieses Bemühen nur ein Vakuum, das die Atmosphäre – d. h. Christus an sich, Gott an sich – nur um so stärker anzieht, je intensiver das Vakuum ist.<sup>30</sup>

## 2. Zen aus katholisch-theologischer Sicht

Lässt sich nun aber eine solch optimistische Sicht des Zen auch theologisch begründen? Katholischerseits hat die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre jahrhundertealte, fast durchweg negative Sicht der anderen Religionen in vielen Punkten revidiert und in bemerkenswerter Weise neu artikuliert. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte setzt sich die katholische Kirche auf einem Konzil in eine positive Beziehung zu den anderen Religionen als solchen und anerkennt in ihnen Elemente des Guten, Wahren und Heiligen (vgl. LG 16; NA 2). Dabei kommt das Konzil nicht nur auf die theistischen, sondern auch auf die nichttheistischen religiösen Traditionen zu sprechen, namentlich auf den Hinduismus und den Buddhismus, und würdigt letzteren in knapper, aber treffend positiver Weise als eine Religion, in der

das radikale Ungenügen dieser veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt [wird], auf dem die Menschen mit andächtigem und vertrauendem Herzen einen Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder [...] zu höchster Erleuchtung zu gelangen vermögen<sup>31</sup> (NA 2).

<sup>28</sup> *Ders.*, Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation, Freiburg i. Br. 1988, 141.

<sup>29</sup> *Ders.*, Zen – Weg zur Erleuchtung, 86. Zu einer ausführlichen Darstellung und Diskussion von Enomiya-Lassalles (christlichem) Zen-Verständnis vgl. *K. Baier*, Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien; Band 2, Würzburg 2009, 871–904; *M. von Brück/W. Lai*, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 502–516.

<sup>30</sup> *Enomiya-Lassalle*, Kraft aus dem Schweigen, 143 f.

<sup>31</sup> Hier und im Folgenden sind die Konzilstexte zitiert nach: *P. Hünermann* (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br. 2012.

Dass diese Wertschätzung ernst gemeint ist, zeigt sich daran, dass das Konzil im selben Kontext nicht nur den theistischen Religionen, sondern auch den nichttheistischen Traditionen des Hinduismus und des Buddhismus – auf der Basis der Lehre von den *logoi spermatikoi* – eine echte Wahrnehmung oder „Erfassung [*perceptio*] jener verborgenen Kraft“ zuerkennt, die Christen „Vater“ nennen, und darüber hinaus in ihren theoretischen wie praktischen Lehr-, Gebets- und Lebensweisen „einen Strahl jener Wahrheit“ präsent sieht, die in Jesus Christus in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden ist (NA 2).<sup>32</sup>

In der Konsequenz solcher Annahmen liegt es dann, dass das Konzil sogar mit einem übernatürlichen Ursprung der Gebets- und Meditationsformen nichttheistischer Traditionen rechnen und deshalb auch zur Prüfung der Möglichkeit einer christlichen Rezeption dieser Meditationsformen anregen kann. Im Missionsdekret *Ad gentes* werden nämlich die missionarischen Ordensinstitute eigens dazu aufgefordert,

aufmerksam [zu] überlegen, wie asketische und kontemplative Traditionen, deren Samen schon vor der Predigt des Evangeliums manchmal *von Gott* in alte Kulturen gelegt worden sind, in das christliche Ordensleben aufgenommen werden können (AG 18; Hervorhebung A. L.).

Bei der Einpflanzung des christlich-monastischen Ordenslebens im asiatischen Kontext soll also nicht einfach das christlich-kontemplative Erbe des Abendlandes importiert, sondern es soll jeweils sorgfältig geprüft werden, ob nicht lokale, von den östlichen religiösen Traditionen geformte und tradierte Kontemplationsweisen in das christlich-monastische Leben inkulturiert und aufgenommen werden könnten, weil es sich dabei durchaus um Gaben des Logos beziehungsweise des dreifaltigen Gottes handeln könnte.

Auffallend ist freilich, dass die Glaubenskongregation in ihrem Schreiben über die christliche Meditation diese positive Anregung des Konzils mit keiner Silbe erwähnt und damit auch die Frage nach der Möglichkeit eines übernatürlichen Ursprungs der östlichen Kontemplationsformen gänzlich übergeht, obwohl die Ausführungen in *Ad gentes* es nahelegen, dass sich diese in der Tat einer göttlichen Initiative verdanken können. Im Konzilsdekret werden die christlichen Missionarinnen und Missionare jedenfalls noch an weiterer Stelle explizit dazu ermutigt, in der konkreten Begegnung mit den nichtchristlichen Kulturen und Religionen „die in ihnen verborgenen Samen des Wortes [zu] entdecken“, um auf diese Weise zu erkennen und zu „lernen, welche Reichtümer der großzügige Gott den Völkern verteilt hat“ (AG 11).

<sup>32</sup> Die altkirchliche Lehre von den *logoi spermatikoi* besagt, dass „jeder Mensch (jede Vernunftseele) einen Funken göttlicher Wahrheit (des göttlichen Logos) in sich trägt“ (vgl. Joh 1,9). Der Unterschied zwischen dem altkirchlichen Verständnis dieser Lehre und dem des Zweiten Vatikanums besteht darin, dass das Konzil das Wirken des Logos nicht mehr auf den Einzelmenschen beschränkt, sondern nun „auch in den konkreten geschichtlichen Religionen mit ihren Riten annimmt und anerkennt“ (A. Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014, 138).

Hugo Makibi Enomiya-Lassalle war fest davon überzeugt, dass zu diesen von Gott herkommenden Reichtümern zweifellos auch die buddhistische Zen-Meditation gerechnet werden darf. Er sieht nämlich in der „geschickten Ausnutzung der natürlichen Kräfte“ für die innere Sammlung des Menschen, wie sie im Zen Anwendung und Ausdruck findet, „eine besondere Vorsehung Gottes“ am Werk und betrachtet das Zen deshalb als einen geeigneten Ersatz und Ausgleich dafür, dass die nichtchristlichen Religionen „mit der Offenbarung so viel später in Berührung kommen, also, christlich gesprochen, benachteiligt sind“. Denn, so Enomiya-Lassalle weiter:

Gott will ja, dass alle Menschen errettet werden, und es hat darum nie einen Menschen gegeben – und es wird auch nie einen geben –, dem Gott nicht mit so großer Liebe nachgeht, als wenn es sonst keinen anderen Menschen auf der Welt gäbe.<sup>33</sup>

Eine derart optimistische Sicht des Zen bezüglich seiner Herkunft vertreten auch die beiden katholischen Buddhismus-Experten Franco Sottocornola und Maria De Giorgi. Auch sie betrachten das Zen als eine besondere Gabe Gottes an die Menschheit und den Buddhismus insgesamt als eine „spirituelle Bewegung, die unter der liebenden Vorsehung Gottes entstanden und gewachsen ist“<sup>34</sup>, weil – so ihre Begründung – der Buddhismus, trotz aller Differenzen auf der weltanschaulichen-doktrinären Ebene, auf der Ebene der Spiritualität doch ganz ähnlich gute Früchte hervorbringe wie der christliche Weg.<sup>35</sup> Dass aber gerade für das Zen ein übernatürlicher, göttlicher Ursprung vermutet werden darf, das sehen sie vor allem in der eindrücklichen kenotischen Grunddynamik der Zen-Spiritualität begründet. Im Zentrum des Zazen, der schweigenden Sitzmeditation, stehe nämlich die Realisierung des „Großen Todes“, das heißt das Sterben des eigenen, egoistischen Selbst und das damit verbundene Erwachen (oder Auferstehen) zum wahren Selbst, das sich konkret in der Verwirklichung eines neuen, selbstlosen Lebens manifestiert. Die Realisierung dieses wahren, „selbstlosen Selbst“ sei nun aber auch zentrales Kennzeichen der christlichen Jüngerschaft, wie sie Jesus selbst versteht, wenn er sagt:

Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten (Lk 9,23f.).

Von derselben Dynamik der Selbst-Entäußerung oder Kenose sei aber auch das paulinische Verständnis christlicher Nachfolge geprägt, wenn der Apostel etwa die Gemeinde in Philippi – unter Bezugnahme auf ein altes Christuslied (den sogenannten Philipper-Hymnus) – daran erinnere, in allen Lebenslagen die kenotisch-diakonische Grundhaltung ihres Herrn nachzuahmen, um

<sup>33</sup> *Enomiya-Lassalle*, Zen – Weg zur Erleuchtung, 88 f.

<sup>34</sup> *F. Sottocornola/M. De Giorgi*, A Christian-Catholic Appraisal of Buddhism, in: *K. J. Becker/I. Morali* (Hgg.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Maryknoll 2010, 443–458, 457.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 455 f.



gerade so das eigentliche (erhöhte und ewige) Leben zu gewinnen. Folglich gehe es nicht nur im Buddhismus, sondern auch im Christentum wesentlich darum, durch ein Leben der Selbstlosigkeit das wahre Leben (oder Selbst) zu gewinnen, so dass sich beide Traditionen gerade in ihrer praktisch-spirituellen Zielsetzung sehr nahekämen.<sup>36</sup>

Sottocornola und De Giorgi erkennen und anerkennen deshalb in der buddhistischen Zen-Tradition eine stille Präsenz des Paschamysteriums Christi, das heißt einen Samen jenes Wortes, das den Buddha einst erleuchtete, sich dabei aber derart radikal entäußerte und seiner Göttlichkeit entleerte, dass der auf die Erleuchtungserfahrung des Buddha gründende Buddhismus als eine gänzlich gott-lose, weil nichttheistische spirituelle Tradition erscheinen kann, die in der Tiefe aber dennoch seinen Anhängerinnen und Anhängern (unbewusst) Anteil am Heilmysterium Jesu Christi zu geben vermag. Für Sottocornola und De Giorgi stellt jedenfalls das Zen auf Grund seiner soteriologisch-kenotischen Grunddynamik eines der offensichtlichsten und zugleich eindrücklichsten Beispiele dafür dar, was das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wie folgt ins Wort hebt:

Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen wahrhaft eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Mysterium zugesellt zu werden (GS 22).

Wenn nun aber ernsthaft – weil mit einiger theologisch begründeter Wahrscheinlichkeit – damit zu rechnen ist, dass die buddhistische Tradition des Zen, und darüber hinaus vielleicht sogar der Buddhismus insgesamt, sich dem liebenden Wirken der göttlichen Vorsehung verdankt,<sup>37</sup> dann können weder einzelne buddhistische Methoden noch der Buddhismus als Ganzer verteufelt oder als völlig heillos hingestellt werden, wie dies bei von Balthasar geschieht. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass der Buddhismus in der Tat von Gott herkommende Elemente der Wahrheit und Gnade in sich birgt, denen gegenüber sich Christen nicht einfach verschließen oder gleichgültig verhalten können, wenn es Ziel und Sendung der Kirche ist, immer tiefer in die Fülle der göttlichen Wahrheit (vgl. Joh 16,13) und damit auch in die ihr

<sup>36</sup> Diese Auffassung teilt auch Hans Waldenfels, wenn er schreibt: „Unser Gott, der Gott mit einem menschlichen Antlitz, ist ein selbstloser, sich entäußernder Gott der Liebe, und Christ ist nur der, der sich von ihm in die Nachfolge der sich selbst entäußernden Liebe locken lässt und sich selbst gewinnt, indem er sich selbst verliert. Denn wie im Buddhismus der ‚große Tod‘ die große Eröffnung darstellt, so gilt auch im Christentum: ‚Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein: stirbt es hingegen, so bringt es reiche Frucht‘ (Joh 12,24). Das Gesetz der Praxis ist damit am Ende in beiden großen Weltreligionen gleich“ (*H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982, 55). Vgl. hierzu auch ganz ähnlich *D. W. Mitchell, Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York 1991.

<sup>37</sup> So führt beispielsweise auch Jacques Dupuis die Existenz des Buddhismus auf ein Erleuchtungswirken des göttlichen Logos zurück (vgl. Joh 1,9), an dessen Ursprung die Erleuchtung des historischen Buddha steht (vgl. *J. Dupuis, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Innsbruck 2010, 442; auch 414, 526).

verheißene Fülle der Katholizität hineinzuwachsen. Angebrachter wäre es stattdessen, diese Elemente oder Schätze zu heben und in die eigene Praxis zu integrieren, und zwar zunächst einmal selbst dann, wenn diese auf den ersten Blick auch einen ganz „unchristlichen“, befremdlichen und damit rezeptionsunwürdigen oder gar -unfähigen Eindruck machen sollten. Warum nämlich sollte es nicht möglich sein, dass diese von Gott herkommenden Elemente des Wahren, Guten und Heiligen eine ganz andere als die bisher vertraute Gestalt haben können? Könnte sich Gott in anderen religiösen Kontexten nicht auch auf ganz andere Art und Weise gezeigt haben (und auch weiterhin zeigen) als im christlichen? Ist es nicht vorstellbar, dass das, was christlicherseits zunächst als gänzlich fremd und unchristlich erscheint, bei intensiverer Betrachtung doch jene vertraute Macht hinter der anfänglichen Fremdheit erahnen lassen könnte, die sich in Jesus von Nazareth in ihrer vollen personalen Gestalt, dort vielleicht aber nur in einer entstellten und verzerrten (personalen) Weise gezeigt hat, weil diese Macht es sich zum Vorsatz genommen hat, allen alles zu werden, um mit wirklich allen – auch den Entferntesten – in irgendeiner Weise in Beziehung zu stehen, so dass hier für Christen durchaus dasselbe gelten könnte, was Johannes der Täufer den Menschen schon damals am Jordan zurufen musste: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26)?

Roman Siebenrock hat in seinem Kommentar zur Konzilerklärung *Nostra aetate* darauf hingewiesen, dass in der Aussage von *Nostra aetate* 2 „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ die Ausdrücke „wahr“ und „heilig“ als „offene Kategorien“ zu verstehen sind, so dass die Kirche in der hier zum Ausdruck gebrachten Haltung „nicht einfach das Eigene in der Form des anderen“ anerkennt, sondern vielmehr damit rechnet und auch rechnen muss, dass ihr aus anderen religiösen Traditionen, und zwar „gerade auch in ihrer Differenz“ zum Christlichen, Wahres und Heiliges entgegenkommen kann, das für die Kirche eine gottgegebene Bereicherung bedeutet, die ihr dazu verhilft, tiefer in die ihr verheißene katholische Fülle hineinzuwachsen. Der Maßstab für das Wahre und Heilige stellt nämlich nicht die Kirche dar, sondern Jesus Christus, „in dem die Menschen die *Fülle* des religiösen Lebens finden“<sup>38</sup> (NA 2; Hervorhebung A. L.).

In ganz ähnlicher Weise hat Hans-Joachim Höhn darauf hingewiesen, dass sich Sinn und Zweck der interreligiösen Begegnung nicht einfach nur darin erschöpfen können, „das Eigene im Anderen zu entdecken und es auf einen simplen Spiegelungseffekt zu reduzieren“, so dass das Andere lediglich in Form einer wiedererkannten „Dublette des Eigenen“ wertgeschätzt werden

<sup>38</sup> R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), *Heraus der theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*; Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 591–693, 657.

oder von Bedeutung sein kann.<sup>39</sup> Seiner Ansicht nach kommt es gerade darauf an, „diese Auffassung zu übersteigen und sich dafür offen zu halten, das Eigene im Anderen anders (!) zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene übersteigende Andere (von den Anderen) zeigen zu lassen.“<sup>40</sup> Denn wenn es wahr ist, dass der in Jesus Christus offenbar gewordene Heilswille Gottes, das heißt Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen, ausnahmslos allen Menschen gilt, also auch denen, die niemals in einen existenziellen Kontakt mit der christlichen Botschaft kamen oder kommen werden, dann wird gegenüber diesen Menschen das Moment der Unbedingtheit von Gottes Zuwendung beziehungsweise Heilswillen „als in einer anderen, mit der christlichen unverrechenbaren (d. h. ‚a-personalen‘) Gegebenheitsweise erschlossen gedacht werden müssen“<sup>41</sup>. Höhn selbst ist jedenfalls davon überzeugt, dass den anderen Religionen „eine mit dem Christentum unverrechenbare, eigene originäre Gegebenheitsweise von Gottes Heilswillen zukommt“ und dass gerade aus diesem Grund „das jeweils Originäre an ihnen wertzuschätzen“ ist.<sup>42</sup>

In Bezug auf die Frage, auf welche konkrete Weise Christinnen und Christen Zen praktizieren können (oder sollen), würde dies dann bedeuten, dass man das Zen weder in der von der Glaubenskongregation theoretisch eingeforderten noch in der von Enomiya-Lassalle praktisch-konkret ausgearbeiteten christlich adaptierten Weise übernimmt und praktiziert, sondern es zunächst in seiner originären, das heißt buddhistischen Eigenart gänzlich respektiert und es gerade so als eine von Gott herkommende Herausforderung und Chance versteht, die es den christlich Praktizierenden ermöglicht, noch einmal ganz neue, bisher ungeahnte Facetten des absoluten Mysteriums (erfahrend) zu erschließen. Es ginge also darum, Zen nicht in einer christlich zurechtgeschnittenen, sondern in seiner explizit buddhistischen Gestalt zu üben und sich dabei gerade auch den herausfordernden Aspekten seiner mahayana-buddhistischen Herkunft und Prägung zu stellen.<sup>43</sup>

Eine solche Zenpraxis würde auf christlicher Seite freilich einen reifen Glauben und eine tiefe Verwurzelung in der eigenen christlichen Tradition voraussetzen. Andererseits wäre mit einer solchen Rezeptionsweise östlicher Meditationsformen nun endlich auch auf der Ebene des Dialogs der religiösen (oder spirituellen) Erfahrung das eingeholt und realisiert, was auf der Ebene des theologischen Austauschs schon lange gängige Ansicht und Praxis

<sup>39</sup> H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentalthologie, Würzburg 2011, 344 und 346.

<sup>40</sup> Ebd. 344.

<sup>41</sup> Ebd. 347.

<sup>42</sup> Ebd. 345, Anm. 294.

<sup>43</sup> Dies ist eine Forderung, die der indische Jesuit und Zen-Lehrer AMA Samy (eigentlich: Arul Maria Arokiasamy) auch gegenüber einigen christlichen Zen-Lehrenden erhebt. Vgl. dazu A. Samy, *Aktuelle Fragen der Zen-Unterweisung. Sind christliche Zen-Lehrer Kolonisatoren?*, in: *GuL* 78 (2005) 424–439. Eine erweiterte Fassung dieses Artikels ist unter neuem Titel „Wie kann man Christen Zen lehren“ abgedruckt in: *Ders.*, *Zen – Praxis und Dialog*, Heidelberg 2007, 178–203.

ist,<sup>44</sup> dass man nämlich in der interreligiösen Begegnung nur dann wirklich dem Anderen – und über ihn auf neue Weise auch dem Absoluten Anderen – begegnen kann, wenn man den Anderen in seiner ganzen Fremd- und Eigenheit, auch widerstrebenden und uneinnehmbaren Fremd- und Eigenheit, respektiert und ernst nimmt. Denn nur in einer solchen, wirklich dialogischen Grundhaltung, die Fremd- und Andersheit zulässt und nicht ausklammert, lassen sich neue theologische wie spirituelle Einsichten gewinnen (oder bereits gemachte vertiefen),<sup>45</sup> die es nicht nur den christlichen, sondern allen am Dialog Beteiligten ermöglichen, „gemeinsam auf die [Fülle der] Wahrheit zuzustreben“<sup>46</sup> oder – was unter anderem Vorzeichen dasselbe bedeutet – in „einer tieferen Bekehrung zu Gott hin“ gemeinsam zu wachsen.<sup>47</sup>

Das Ziel einer solchen Zenpraxis unter Christen, die das Zen in seiner buddhistischen Eigenart gänzlich respektiert, könnte dann in der Ausbildung einer dialogischen Spiritualität gesehen werden, in einer Spiritualität also, die sich nicht nur von einer, sondern von zwei religiösen Traditionen her speisen und prägen lässt. Der *interreligiöse* Dialog, der sich zwischen zwei oder mehreren Personen vollzieht, würde so zu einem *intra*religiösen Dialog werden, das heißt zu einem Dialog, der tatsächlich auch im Inneren, in der Mitte der Person angekommen ist und dort einen fruchtbaren spirituellen Transformationsprozess initiiert, der durch den anhaltenden äußeren interreligiösen Dialog weiter genährt und in Gang gehalten wird.<sup>48</sup>

Stellt nun aber eine solche Option christlicher Zenrezeption tatsächlich eine reale katholische Möglichkeit dar? Kommt es dadurch nicht zu einer buddhistischen Verfremdung des Christlichen? Faktum ist, dass es bereits Christinnen und Christen (wie die eingangs erwähnten christlichen Zen-Praktizierenden und -Lehrenden) gibt, die auf eine solche Weise praktizieren

---

<sup>44</sup> Katholischerseits werden vier Arten oder Ebenen des interreligiösen Dialogs unterschieden: der Dialog des Lebens, der Dialog des Handelns, der Dialog des theologischen Austauschs und der Dialog der religiösen Erfahrung (vgl. *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi [19. Mai 1991], in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 102, Bonn 1991, Nr. 42).

<sup>45</sup> Dies scheint auch Enomiya-Lassalle bewusst gewesen zu sein, wenn er in Bezug auf sein christliches Zen-Verständnis schreibt: „Es handelt sich natürlich nicht um eine Vermischung von Buddhismus und Christentum mit dem Ergebnis eines neuen Dritten, sondern um eine Integrierung jener Werte, die wir im Zen gefunden haben, ins Christentum, was andererseits doch wieder mehr bedeutet als die Übernahme gewisser Formen oder Methoden, die sich anderswo finden“ (*H. M. Enomiya-Lassalle*, Zen und christliche Mystik. Freiburg i. Br. 1986, 501).

<sup>46</sup> *Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen*, Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen (10. Juni 1984), Nr. 13, in: *Der Apostolische Stuhl* 1984, 1864–1878, 1868.

<sup>47</sup> *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung, Nr. 41.

<sup>48</sup> Vgl. *Samy*, Zen – Praxis und Dialog, 189–197; bzw. grundlegend und ausführlich (in überarbeiteter Ausgabe) *R. Panikkar*, *The Intra-Religious Dialogue*, New York 1999. Von Panikkars englischer Erstausgabe aus dem Jahr 1978 liegt auch eine deutsche Übersetzung vor: *Ders.*, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990.

und dies als eine Bereicherung für ihr Christsein erfahren. Faktum ist aber vor allem, dass diese Form der Zenpraxis bereits seit Jahrzehnten mit offizieller Genehmigung der Kirchenleitung im Herzen der Kirche ausgeübt wird, nämlich von Nonnen und Mönchen der benediktinischen Ordensfamilie, die sich im Monastischen Interreligiösen Dialog engagieren.<sup>49</sup> Aufschlussreich ist hierzu ein Dokument, das von der Internationalen Kommission für den Monastischen Interreligiösen Dialog im Auftrag des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog erarbeitet und 1993 auch im *Bulletin* des Päpstlichen Rates veröffentlicht wurde. Weil dieses lehramtliche Dokument für die hier zur Diskussion stehende Weise christlicher Zenrezeption optiert und das Dokument bis heute – zumindest im deutschsprachigen Raum – nur wenig Wahrnehmung und Beachtung gefunden hat, soll es im folgenden dritten und abschließenden Teil der Ausführungen in einigen seiner zentralen Punkte zur Sprache kommen.

### 3. Zen und intrareligiöser Dialog

Das Dokument selbst trägt in seinem französischen Original den Titel „Contemplation et Dialogue Interreligieux – Repères et perspectives puisés dans l’expérience des moines“<sup>50</sup> und stellt eine vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog initiierte Reaktion der im weltweiten Monastischen Interreligiösen Dialog (DIM-MID)<sup>51</sup> engagierten Ordensleute auf das bereits erwähnte Schreiben der Glaubenskongregation von 1989 dar. Aus Sicht der im DIM-MID engagierten Ordensleute weist nämlich das Schreiben der Glaubenskongregation zu sehr auf die Gefahren und zu wenig auf die Chancen und bisher gemachten positiven Erfahrungen hin, die sich mit der Übernahme östlicher Meditationsformen im christlichen Kontext verbinden. Um dieser Einseitigkeit zu begegnen und mit der Glaubenskongregation

---

<sup>49</sup> Die offizielle Errichtung des Monastischen Interreligiösen Dialogs, also des institutionalisierten Dialogs und Austauschs zwischen christlichen und nichtchristlichen (vor allem buddhistischen) Nonnen und Mönchen Ende der 1970er Jahre, geht auf eine Initiative des damaligen Vorsitzenden des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtchristen, Kardinal Sergio Pignedoli, zurück, so dass der Monastische Interreligiöse Dialog als eine offizielle Einrichtung der katholischen Kirche betrachtet werden kann, die konkret den Gemeinschaften der benediktinischen Tradition anvertraut ist. Zu Entstehung, Geschichte und einer Darstellung der zentralen Anliegen des Monastischen Interreligiösen Dialogs vgl. grundlegend *F. Blée, The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue*, Colledgeville 2011; kürzer: *P.-F. de Béthune, Monastic Inter-Religious Dialogue*, in: *C. Cornille* (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester 2013, 34–50; *C. Hoffmann, Von der Weitung des Herzens. Weisheit (prajna) und Liebe (karuna) oder: Vom Weg des Monastischen Interreligiösen Dialogs*, in: *B. Riedl/G. Schwadorf* (Hgg.), *Dialog leben*, Norderstedt 2011, 137–144.

<sup>50</sup> *Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones*, Bulletin 84 (1993, XXVIII/3), 250–270. Das Dokument ist auch in englischer Übersetzung greifbar: *Contemplation and Interreligious Dialogue. References and Perspectives Drawn from the Experiences of Monastics*, in: *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994) 12–19.

<sup>51</sup> „DIM“ steht für die (französischsprachige) europäische Subkommission („Dialogue Interreligieux Monastique“) und „MID“ für die (englischsprachige) amerikanische Subkommission („Monastic Interreligious Dialogue“) des Monastischen Interreligiösen Dialogs.

wenigstens im Nachhinein in einen Dialog treten zu können,<sup>52</sup> wurden im DIM-MID engagierte Nonnen und Mönche nach ihren konkreten Erfahrungen mit östlichen Meditationsformen befragt. Auf Basis der eingegangenen Rückmeldungen wurde von einem kleinen Team unter der Federführung von Pierre-François de Béthune OSB das vorliegende Dokument erarbeitet, das die einzelnen Zeugnisse zwar nicht im Wortlaut dokumentiert, aber auf ihrer Grundlage – wie der Untertitel des Dokuments es deutlich macht, – „Orientierungen und Perspektiven“ (*repères et perspectives*) für am kontemplativen interreligiösen Dialog interessierte Ordensleute zusammenstellt.

Das Dokument selbst vermeidet zwar eine direkte Bezugnahme auf das Schreiben der Glaubenskongregation,<sup>53</sup> nimmt aber doch indirekt zu ihm Stellung, wenn es gleich in der Einleitung die Aussage von Papst Johannes Paul II. in Erinnerung ruft, „dass jedes echte Gebet vom Heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist“<sup>54</sup>, und im Anschluss daran dann die Grundüberzeugung der im Monastischen Interreligiösen Dialog engagierten Ordensleute wie folgt zum Ausdruck bringt:

Die Formen der Meditation, des Gebets oder der Kontemplation, die außerhalb der christlichen Tradition entwickelt wurden, stellen nicht a priori eine Gefahr für den christlichen Glauben dar. Die Geschichte des christlichen Gebets bezeugt dies tatsächlich. Wenn auch solche Einflüsse von Zeit zu Zeit bestimmte christliche Gemeinschaften in Unruhe versetzten, so waren sie in anderen Fällen, wo sie mit der notwendigen geistlichen Unterscheidung aufgenommen wurden, positiv und haben sogar die Verwirklichung des Evangeliums gefördert. Folglich können wir sagen, dass die Kontemplation nicht in dem Ausmaß christlicher wird, in dem sie weniger von außen beeinflusst ist. Was sie christlich macht, ist vielmehr die Art und Weise, in der es dem Kontemplativen gelingt, sich vom Geist Christi durchdringen zu lassen, um alles auf das Kommen des Reiches Gottes hin auszurichten.<sup>55</sup>

Während nun, wie bereits deutlich wurde, das Schreiben der Glaubenskongregation vor allem die leicht integrierbaren Aspekte und Elemente einer anderen religiösen Tradition im Blick hat und damit eine assimilierende Übernahme von fremdreligiösen Meditationsformen im christlichen Kontext befürwortet, sieht das Dokument des Päpstlichen Rates für den

<sup>52</sup> Die Glaubenskongregation hat im Vorfeld der Veröffentlichung ihres Schreibens von 1989 über einige Aspekte der christlichen Meditation weder den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog noch Mitglieder des Monastischen Interreligiösen Dialogs konsultiert, die ihr Expertenwissen sinnvoll in das Schreiben hätten einbringen können. Vgl. hierzu *Blée*, *The Third Desert*, 122.

<sup>53</sup> Das Schreiben der Glaubenskongregation wird lediglich in der Einleitung – neben *Nostra aetate*, Dialog und Mission sowie Dialog und Verkündigung – als einer jener lehramtlichen Texte erwähnt, die den Ausführungen des Dokuments der DIM-MID in einer allgemeinen Weise zu Grunde liegen (vgl. *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 253).

<sup>54</sup> *Johannes Paul II.*, Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986, Nr. 11, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Der Apostolische Stuhl 1986*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen, Köln 1986, 1725–1733, 1732.

<sup>55</sup> *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 254 (hier und im Folgenden meine Übersetzung).

Interreligiösen Dialog in einem solchen Vorgehen geradezu eine „beständige Versuchung“<sup>56</sup>, der es auf christlicher Seite zu widerstehen gelte, weil die Fixierung auf das Gemeinsame oder Übereinstimmende zwangsläufig zu einer verharmlosenden Vereinnahmung des Anderen und damit letztlich zu einer „Schwächung des Dialogprozesses“ führe, während eine aufrichtige Ernstnahme der „Unterschiede und sogar der Inkompatibilitäten“ einen besonderen Stimulus für die Vertiefung des eigenen Glaubens im Angesicht des Anderen darstellen und damit für das Dialogvorhaben im Ganzen ein vielversprechenderer und fruchtbarer Ansatz sein könnte.<sup>57</sup>

Auf der Grundlage der empirisch erhobenen Daten unterscheidet das Dokument sodann drei verschiedene Weisen, wie Nonnen und Mönche östliche Meditationsformen im christlich-monastischen Kontext konkret rezipieren, und favorisiert dabei vor allem die dritte, weil nur sie die Ausbildung einer wahrhaft dialogischen Spiritualität ermöglicht: (i) Assimilation, (ii) neue Synthese und (iii) intrareligiöser Dialog.<sup>58</sup>

(i) Die Rezeptionsweise der Assimilation liegt dem Dokument zufolge dann vor, wenn die Praktizierenden „bestimmte Elemente aus nichtchristlichen Spiritualitäten entlehnen, aber nicht vom Herkunftsort dieser Elemente beeinflusst werden wollen“.<sup>59</sup> Bei dieser Art der Rezeption nichtchristlicher Elemente wird von einer anderen religiösen Tradition nur das übernommen, was zur Unterstützung der eigenen christlichen Gebetspraxis förderlich erscheint und sich spannungsfrei mit ihr verbinden lässt. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn man aus dem Zen-Buddhismus eine bestimmte Sitzhaltung (wie den vollen oder halben Lotussitz) übernimmt und Zen ausschließlich als eine atemkonzentrierte Achtsamkeitsübung praktiziert, ohne dabei der dahinterstehenden buddhistischen Philosophie oder Weltanschauung Beachtung zu schenken. Zen oder andere östliche spirituelle Übungen (wie etwa das im Westen mittlerweile ebenfalls populäre Hatha-Yoga mit seinen Körper- und Atemübungen) werden als reine Entspannungsübungen praktiziert, mit deren Hilfe das christliche Gebet vorbereitet und in seiner Qualität zu vertiefen versucht wird.

<sup>56</sup> Ebd. 259 (wörtlich: *une tentation assez fréquente*) und 260.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 264. Wörtlich ist hier auch die Rede von der „Gefahr des Konkordismus“, den es zu vermeiden gelte.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden die kommentierenden Ausführungen zu „Contemplation et Dialogue Interreligieux“ bei F. Blée, *Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog*, in: K. Baier (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006, 249–266, besonders 251–253. Mit der Favorisierung der dritten Rezeptionsweise will das Dokument freilich nicht behaupten, dass die beiden erstgenannten für Christen ohne jeden Wert oder gar inakzeptabel wären, da sie sich ohnehin nicht scharf von der dritten trennen lassen. Sie begünstigen aber bloße Assimilation und stellen damit an sich ein Hindernis für den Dialog und die Ausbildung einer dialogischen Spiritualität dar (vgl. ebd. 253). Tatsache ist jedenfalls, dass unter vielen Nonnen und Mönchen gerade das *Centering Prayer* und damit die zweite Rezeptionsweise – die neue Synthese – sehr beliebt ist (vgl. Blée, *The Third Desert*, 119).

<sup>59</sup> *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 252.

(ii) Die zweite Art der Rezeption, die neue Synthese, wird dem Dokument zufolge von all jenen praktiziert, „die Gebetsweisen übernehmen, die vom Hinduismus, Buddhismus oder Islam beeinflusst sind, aber bereits von Weststaatlern (wie beispielsweise K. Dürckheim oder John Main) überarbeitet wurden“.<sup>60</sup> Im Unterschied zur Rezeptionsweise der Assimilation wird hier der übernommenen Gebets- oder Meditationsform nicht nur eine rein vorbereitende, sondern nun auch eine eigenständig zielführende Wirkung zugestanden, das heißt, es wird angenommen, dass die entlehnte Methode als solche einen eigenen Zugang zur letzten Wirklichkeit darstellt und ermöglicht. Vorausgesetzt wird dabei, dass man diese Methode problemlos aus ihrem bisherigen religiösen Kontext herauslösen und ebenso problemlos in den christlichen transferieren kann, ohne dabei die Effektivität der Methode oder die Integrität des christlichen Glaubens zu beeinträchtigen. So ist es nach dieser Auffassung beispielsweise möglich, Zen zu praktizieren, ohne dabei irgendetwas vom Buddhismus zu wissen. Zen wird dann als eine nicht-religiöse Meditationsmethode verstanden, wie dies etwa für das christliche Zen von Hugo Makibi Enomiya-Lassalle und Karlfried Graf Dürckheim charakteristisch ist oder für die ebenfalls von östlicher Spiritualität beeinflussten christlichen Kontemplationsformen, wie sie von John Main (*Christian Meditation*)<sup>61</sup> und Thomas Keating (*Centering Prayer*)<sup>62</sup> entwickelt wurden. Im Unterschied zur ersten (wie auch zur dritten) Rezeptionsweise gibt es bei dieser zweiten einen christlichen Meister, der in Asien unter der Führung eines anerkannten Lehrers in eine bestimmte östliche Meditationsweise eingeführt wurde und dann auf der Grundlage seiner eigenen Erfahrung eine Synthese aus beidem schuf, um damit der Mentalität westlicher Christinnen und Christen besser entsprechen zu können.

(iii) Die dritte Art der Rezeption liegt schließlich bei jenen vor, „die persönlich in eine innere Erfahrung des ‚intrareligiösen Dialogs‘ auf der Ebene des Gebets eintreten, wie die Patres Henri Le Saux und Bede Griffiths es vermochten. Ihre christliche Gebetspraxis ist direkter Kontakt mit einer nicht-christlichen Tradition.“<sup>63</sup> Im Unterschied zu den beiden erstgenannten Rezeptionsweisen (Assimilation und neue Synthese), die nur die gemeinsamen und leicht integrierbaren Elemente des Fremden in den Blick nehmen, um sie anschließend für ihre eigenen Zwecke und Ziele zu vereinnahmen, werden hier die aus einer anderen religiösen Tradition übernommenen Meditationsmethoden in ihrer spezifischen Eigenart gänzlich gewahrt, so dass die Ausbildung einer echten dialogischen Spiritualität möglich wird. Eine solche dialogische Spiritualität verweigert sich nicht nur der Vereinnahmung des anderen, son-

---

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Vgl. J. Main, *Das Herz der Stille. Einführung ins Herzensgebet*, München 2015.

<sup>62</sup> Vgl. T. Keating, *Das kontemplative Gebet*, Münsterschwarzach 2012.

<sup>63</sup> *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 252.



dern interessiert sich geradezu für die fremden, nur schwer integrierbaren Aspekte seines Selbstverständnisses, weil eine dialogische Spiritualität religiöse Alterität nicht als Gefahr, sondern „als grundlegende Bedingung für ihr Wachstum“ versteht.<sup>64</sup> Denn wie Pierre-François de Béthune betont, können die Methoden einer anderen religiösen Tradition Christinnen und Christen die Möglichkeit bieten, „andere Wege der Erfahrung des Numinosen zu entdecken“ und so zu einer Vertiefung des eigenen Gottesglaubens beitragen.<sup>65</sup>

Charakteristisch für diese dritte Rezeptionsweise, das heißt für den intra-religiösen Dialog und die mit ihm einhergehende dialogische Spiritualität, ist damit das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition oder – wie Fabrice Blée es ausdrückt – der Gang in die „Wüste der religiösen Alterität“, in der der Dialog zu einem „authentischen spirituellen Geschehen“ wird.<sup>66</sup> Mit dem Bild von der Wüste ist – in Anlehnung an Lk 3f. – zum Ausdruck gebracht, dass das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition und die Aneignung beziehungsweise Übernahme einer ihrer Meditationsformen in ihrer authentischen Gestalt einerseits einen Ort der Versuchung und der Krise, andererseits aber zugleich auch einen privilegierten Ort der Gottesbegegnung und der Glaubensvertiefung darstellt. Einen Ort der Versuchung und der Krise stellt das Hinübergehen in eine andere religiöse Tradition deshalb dar, weil das treue Festhalten am Eigenen bei dem gleichzeitigen Versuch, sich an das andere in seiner unversehrten Ganzheit zu binden, als eine innere, existenzielle Spannung erlebt wird, die derart groß und schmerzhaft werden kann, dass man versucht ist, sie nach einer der beiden Seiten hin aufzulösen, was zur Folge hätte, den anderen entweder gänzlich zu assimilieren oder aber umgekehrt gänzlich zu seiner Tradition zu konvertieren. Beim intrareligiösen Dialog steht somit nichts Geringeres als der eigene Glaube auf dem Spiel, weil der Glaube des anderen in seiner uneinnehmbaren – und nicht selten auch attraktiven – Andersheit die eigenen, tiefsten religiösen Überzeugungen über Gott und die Welt von Grund auf erschüttern und in Frage stellen kann.<sup>67</sup>

Andererseits setzt aber gerade das ehrliche Aushalten dieser schmerzhaften Spannung und des damit verbundenen In-Frage-gestellt-Werdens durch den anderen einen spirituellen Transformationsprozess in Gang, der von falschen Idolen und Selbstbildern befreien und so „Gelegenheit zu Reinigung und größerer Offenheit für das Göttliche und die anderen“ geben kann.<sup>68</sup> Wenn

<sup>64</sup> Blée, *Die Wüste der Alterität*, 253.

<sup>65</sup> P.-F. de Béthune, *Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience*, in: *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995) 16–24, 17.

<sup>66</sup> Blée, *Die Wüste der Alterität*, 257.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 256 f. Dass diese Spannung mitunter extrem werden kann, wissen wir von Henri Le Saux OSB (Abhishiktananda), wenn er in seinem Geistlichen Tagebuch schreibt: „Ich kann weder zugleich Hindu und Christ sein, noch kann ich einfach ein Hindu oder einfach ein Christ sein“ (*Abhishiktananda, Ascent to the Depth of the Heart. The Spiritual Diary [1948–1973] of Swami Abhishiktananda [Dom Henri Le Saux]*, Delhi 1998, 19 [Übersetzung A. L.]).

<sup>68</sup> Blée, *Die Wüste der Alterität*, 257. Zu diesem reinigenden Aspekt der interreligiösen Begegnung vgl. grundlegend H. Le Saux (*Swami Abhishiktananda*), *Die Tiefendimension des religiösen*

es nämlich wahr ist, dass der Heilige Geist im Herzen eines jeden Menschen wohnt und zudem davon ausgegangen werden darf, dass – wie Johannes Paul II. sagt – „jedes echte Gebet“, das christliche wie das nichtchristliche, „unter dem Einfluss des Geistes“ steht, dann ist der religiös Andere mit all seiner herausfordernden Andersheit nicht einfach nur ein bedeutungsloser Fremder, sondern in gewisser Weise immer auch „ein Bote unseres Gottes“<sup>69</sup>, der in der zwischenmenschlichen Begegnung offenlegt, dass sich „unser“ Gott an anderen Orten „in anderen Weisen offenbart“ hat.<sup>70</sup> Blée zufolge ist deshalb das Betreten einer solchen Wüste der religiösen Alterität auch nicht als das bloße Resultat einer rein menschlichen Initiative, sondern immer auch als ein Werk des Heiligen Geistes zu verstehen, weil man „vom Hl. Geist in sie getrieben“ wird,<sup>71</sup> der im Herzen eines jeden Menschen wohnt und sich von dort aus den anderen mitteilen will.

Das eigentliche *Movens* des intrareligiösen Dialogs wäre damit die „wechselseitige Entdeckung des Geistes im Dialogpartner“<sup>72</sup> sowie der damit einhergehenden Anerkennung und Realisierung, „dass die Wahrheit größer ist als unser Herz und noch größer als unsere theologischen Systeme“<sup>73</sup>. Angezielt wäre im Letzten eine „Kommunion in dieser Wahrheit“, die die Eigenheiten der jeweiligen Dialogpartner und ihrer Traditionen übersteigt, „ohne sie abzulehnen oder zu ignorieren“.<sup>74</sup> Dass eine solche Kommunion in der Wahrheit – oder wie Blée es treffend doppeldeutig ausdrückt: ein „growing together in the Spirit“<sup>75</sup> – tatsächlich möglich ist: Davon sind die im Monastischen Interreligiösen Dialog engagierten Ordensleute nicht nur rein theoretisch, sondern auf Grund ihrer Erfahrung auch praktisch überzeugt. Dass zwischen allen Menschen bereits eine fundamentale Einheit besteht, weil sie in Gott alle geheimnishaft eins sind (vgl. Gal 3,28f.), das ist eine Erkenntnis, die die Nonnen und Mönche aus der konkreten Erfahrung ihrer eigenen kontemplativen Praxis schöpfen. Denn je tiefer jemand in sein eigenes Wesen hinabzusteigen vermag, umso näher kommt er jener Quelle, von der alle trinken, und umso stärker wird das Bewusstsein davon, dass es zwischen einem selbst und allen anderen beziehungsweise dem gesamten

---

Dialogs (1969), in: *Ders.*, Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum (herausgegeben von C. Hackbarth-Johnson), Innsbruck 2005, 354–374.

<sup>69</sup> *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, Contemplation et Dialogue Interreligieux, 262 (mit Verweis auf die *Regula Benedicti* 51, 1, 7, 15; 61, 4).

<sup>70</sup> Blée, *The Third Desert*, 184.

<sup>71</sup> Blée, *Die Wüste der Alterität*, 257.

<sup>72</sup> Ebd. 259.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Ebd. 258.

<sup>75</sup> Blée, *The Third Desert*, 141. „Growing together in the Spirit“ meint: durch den Dialog im Hl. Geist zusammen *wachsen* und damit auf Dauer auch *zusammenwachsen*. So führt die Kommunikation zur Kommunion.

Universum eine wesenhafte Einheit gibt, die in dieser göttlichen Quelle ihren Ursprung hat.<sup>76</sup>

Von dieser grundlegenden Einheit aller Menschen in Gott und ihrem Frieden stiftenden Potenzial, das gerade durch den inter- und intrareligiösen Dialog neu entdeckt und entfaltet werden kann, war schon Thomas Merton OCSO (1915–1968), einer der Gründerväter des Monastischen Interreligiösen Dialogs, überzeugt, als er kurz vor seinem Tod eine im Oktober 1968 vor Ordensleuten in Kalkutta gehaltene Rede mit den Worten beendete:

[D]ie intensivste Art der Kommunikation ist die Kommunion. Sie geschieht ohne Worte. Sie findet jenseits von Worten und jenseits der Sprache statt, jenseits aller Planung. Dabei werden wir keine neue Einheit entdecken. Wir werden eine uralte Einheit finden. Meine lieben Brüder, wir sind diese Einheit bereits. Aber wir meinen, sie noch nicht erreicht zu haben. Und das ist es, was wir vorfinden müssen: unsere ursprüngliche Einheit. Was wir sein müssen, sind wir bereits.<sup>77</sup>

Damit sich eine solche Kommunion in der Wahrheit tatsächlich ereignen kann, braucht es freilich bei allen Beteiligten ein Herz, das von sich selbst gänzlich frei geworden ist, biblisch gesprochen: „ein reines Herz“ (Mt 5,8), also ein Herz, das nicht mehr sich selbst und seinen eigenen Vorteil sucht, sondern das sich durch jahrelange kontemplative Praxis aller selbstsüchtigen und selbstbehauptenden Strukturen und Bedürfnisse entledigt und so in eine Freiheit gefunden hat, in der gerade das Sich-selbst-Verlieren und -Loslassen als der entscheidende Dreh- und Angelpunkt tiefster Selbst- und Menschwerdung erfahren wird. Im Dokument der Internationalen Kommission für den Monastischen Interreligiösen Dialog heißt es dazu treffend:

Interreligiöse Begegnung ist nur dann wirklich fruchtbar, wenn sie in einem Herzen stattfindet, das bekehrt und eingeworden ist durch eine, und sei es noch so bescheidene Erfahrung des Lebens in Jesus Christus. Wer Christus auf diese Weise kennt, der weiß, dass „sich selbst zu verlieren“ in der Kontemplation, in welcher Form auch immer, nichts anderes bedeutet, als sich vom Herrn „ergreifen zu lassen“.<sup>78</sup>

Wenn es also im Zen wesentlich darum geht, sich in dieses Sich-selbst-Verlieren oder Sich-selbst-Loslassen methodisch einzüben, um das eigene Zentrum immer wieder von sich selbst freizuräumen und für etwas Größeres – das wahre Selbst – Platz zu schaffen, dann geht es dabei gerade nicht, wie von Balthasar befürchtet, um eine Auflösung des Selbst – sei es das eigene oder das Jesu Christi – in ein namenloses All, sondern vielmehr und geradezu um seine eigentliche und tiefste Verwirklichung und Gestaltwerdung. Nach

<sup>76</sup> Vgl. ebd. 140.

<sup>77</sup> T. Merton, *Wie der Mond stirbt. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton*, Wuppertal 1976, 188. Von dieser grundlegenden Einheit aller Menschen in Gott ist auch in der Konzilsverkündigung *Nostra aetate* an prominenter Stelle – nämlich gleich zu Beginn – die Rede (vgl. NA 1). Von ihr war auch Johannes Paul II. überzeugt, als er Repräsentanten der unterschiedlichsten religiösen Traditionen im Oktober 1986 zum Weltgebetstag für den Frieden nach Assisi einlud (vgl. *Johannes Paul II., Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit*, Nr.1; 3 u. ö.).

<sup>78</sup> *Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique*, *Contemplation et Dialogue Interreligieux*, 258.

Hans Waldenfels ist jedenfalls auch für Christinnen und Christen „die Gestalt Jesu nicht primär Anschauungsobjekt“, denn ein „Anschauungsobjekt bleibt ein ständiges Gegenüber, an dem wir uns in der ‚Theorie‘, im Anblick, in der Phantasie, im begreifen wollenden Zugriff einüben können. Christus aber will nicht so sehr unser Gegenüber sein, sondern vielmehr in uns selbst Gestalt annehmen“, wie Paulus den Galatern schreibt: „[N]icht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das heißt dann aber in der Konsequenz: „Erst wo zwischen Christus und dem an ihn Glaubenden keine Differenz mehr bleibt, ist daher das Christsein vollkommen verwirklicht.“<sup>79</sup>

#### 4. Schlussbetrachtung

Die vorausgegangenen Ausführungen haben zu zeigen versucht, dass die mittlerweile weitverbreitete Zenpraxis unter Christinnen und Christen nicht unbedingt als eine Gefahr für den christlichen Glauben aufgefasst werden muss, sondern im Gegenteil als eine gottgegebene Chance und Herausforderung begriffen werden kann, um christlicherseits noch einmal ganz neue und bisher ungeahnte Facetten des absoluten Mysteriums zu entdecken und so noch tiefer in die Fülle göttlicher Wahrheit hineinzuwachsen. Wenn dabei für eine Form christlicher Zenrezeption optiert wurde, die die buddhistische Eigenart des Zen gänzlich oder doch zumindest soweit wie möglich zu respektieren versucht, dann ist damit freilich nicht behauptet, dass sich die Eigenheiten beider Traditionen in letzter Konsequenz doch irgendwie miteinander versöhnen ließen. Zwischen Buddhismus und Christentum bestehen in zentralen Punkten große und mitunter unversöhnbare Unterschiede, die aus christlicher Sicht nicht wegzureden, sondern ernstzunehmen sind.<sup>80</sup>

Allerdings gilt es nun aber, sich ebenso davor zu hüten (und darauf hinzuweisen war das Hauptanliegen dieser Abhandlung), von der Unvereinbarkeit dieser Differenzen vorschnell oder generell auf deren Bedeutungslosigkeit für die christliche Wahrheitsuche zu schließen. Denn gerade in ihrer Andersheit könnten die buddhistischen Eigenheiten auf Aspekte des absoluten Mysteriums aufmerksam machen, die sich im christlichen Glaubensverständnis nur schwach oder gar nicht ausgeprägt finden. Darüber hinaus könnten mit ihrer Hilfe auch mögliche Verengungen im christlichen Selbstverständnis vermieden oder bereits eingetretene Schief lagen wieder entsprechend korrigiert werden.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Paderborn (erweiterte und aktualisierte Neuauflage) 2013, 220 und 221 (Hervorhebung des Originals zum Teil abgeändert).

<sup>80</sup> Man denke etwa an die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst, von der Leerheit und vom bedingten Entstehen und Vergehen in wechselseitiger Abhängigkeit.

<sup>81</sup> Wenn beispielsweise Zen praktizierende Christinnen und Christen lieber und bevorzugt vom überpersonalen statt vom personalen Charakter des Göttlichen sprechen, dann muss darin nicht unbedingt ein Angriff auf das traditionelle christliche Gottesverständnis gesehen werden. Vielmehr kann es auch als das berechtigte Anliegen verstanden werden, das landläufige christliche

Von Zen praktizierenden Christinnen und Christen wäre damit nichts Geringeres gefordert, als eine Versiertheit in beiden religiösen Lebenswelten auszubilden, das heißt, eine „religiöse Zweisprachigkeit“<sup>82</sup> zu leben, die die Eigenheiten beider Welten respektiert und diese doch im Sinne einer fruchtbaren Spannung miteinander in Beziehung zu setzen vermag. Wie das im Einzelnen aussehen könnte, wäre, wie angedeutet, Gegenstand einer weiteren Abhandlung. Die unabdingbare Minimalvoraussetzung für das Gelingen einer solchen religiösen Zweisprachigkeit wäre aber in jedem Fall dieselbe, die Romano Guardini für eine fruchtbare Erforschung der Gestalt und Bedeutung Buddhas christlicherseits bereits vor acht Jahrzehnten formuliert hat: „Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden“ und zugleich dem Buddha „mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein“<sup>83</sup>.

### Summary

It is no longer unusual for Christians to practice Zen. But does this practice allow for a theological foundation? And, given such a foundation, would this entail a preferred form of Christian reception of Zen? This essay explores the twofold question and argues that a reflected Christian adoption of Eastern forms of meditation offers the Church the possibility to grow more deeply into the fullness of divine truth (cf. Jn 16:13) and thereby also to grow into the promised fullness of catholicity. Drawing upon a document worked out by the Monastic Interreligious Dialogue and articulated in an up to now little known text of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, a proposal will be made that avoids the dual strategies of assimilation and synthesis, and, in their place, will promote the formation of a truly dialogical spirituality.

---

Gottesverständnis vor allzu anthropomorphen Vorstellungen und Verengungen zu schützen (vgl. *Meuthrath*, Wenn ChristInnen meditieren, 213 f.).

<sup>82</sup> R. *Habito*, Maria Kannon Zen. Explorations in Buddhist-Christian Practice, in: BudCS 14 (1994) 145–156, 154. Vgl. auch *Samy*, Warum Bodhidharma in den Westen kam, 141 f.; sowie U. *Baatz*, Zen und christliche Spiritualität. Eine Zwischenbilanz, in: K. *Baier* (Hg.), Handbuch Spiritualität, 304–328, 314–317.

<sup>83</sup> R. *Guardini*, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. Würzburg 1937, 412. Guardini sieht in Buddha den „Einzigsten“, der „den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken“ und stellte sich schon damals ernsthaft die Frage, ob Jesus in Buddha – neben Johannes dem Täufer und Sokrates – nicht einen dritten Vorläufer gehabt habe (ebd. 410).

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## „Gott ist die Barmherzigkeit“

### Analytische Diskussion einer These von Mouhanad Khorchide

VON FELICIAN GILGENBACH

In der noch jungen akademischen islamischen Theologie in Deutschland hat in den letzten Jahren Mouhanad Khorchide besonders auf sich aufmerksam gemacht. Seine Thesen fanden auch in den Medien große Resonanz. Mouhanad Khorchide, der in Saudi-Arabien aufwuchs, ist seit 2010 Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster. In seinen Monographien „Islam ist Barmherzigkeit“ (2012), „Scharia – der missverstandene Gott“ (2013) und „Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus“ (2015) unternimmt Khorchide es, ein modernes Verständnis des Islam zu entwickeln, das uneingeschränkt aufklärungs-, freiheits- und demokratiekompatibel ist.<sup>1</sup> Er versucht insbesondere, sich der intellektuellen Herausforderung durch die europäische Aufklärung und eine erneuerte christliche Theologie zu stellen. Khorchide hat aber auch außerakademische Ziele: Er möchte möglichst viele praktizierende Muslime für sein Islamverständnis gewinnen und so zur Modernisierung des Islam in Deutschland beitragen. Außerdem möchte er die einseitige, negative Sicht von Islamkritikern auf „den“ Islam aufbrechen.<sup>2</sup>

Khorchide wendet sich gegen fundamentalistische islamische Positionen, beispielsweise gegen eine ahistorische, nicht-kontextualisierende Koranauslegung<sup>3</sup>, gegen die Ablehnung der unantastbaren Würde und Freiheit des Menschen, insbesondere gegen die Ablehnung der Religionsfreiheit, sowie gegen eine soteriologisch exklusivistische Theologie der Religionen<sup>4</sup>. An die Stelle der Orthodoxie tritt bei ihm die Orthopraxie als entscheidende Bedingung zur Erlangung des Heils.<sup>5</sup> Ein zentraler Aspekt seiner Bücher ist die Auseinandersetzung mit islamischen Gottesbildern: Gegen das bei vielen Muslimen verbreitete Bild eines „Diktator-Gottes“, der zu seiner Selbstbestätigung vom Menschen verherrlicht werden möchte, von ihm Gehorsam verlangt und ihm Angst einflößt<sup>6</sup>, stellt Khorchide das Bild eines absolut barmherzigen Gottes, der die Würde und Freiheit des Menschen achtet und

<sup>1</sup> Das Werk *W. Kasper/M. Khorchide*, Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit, Ostfildern 2017, konnte für diesen Aufsatz nicht mehr berücksichtigt werden.

<sup>2</sup> Vgl. *M. Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012, 27; 191–195.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 146 f.; 148; 159–167.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 88; 96; 98; 144; 146; 189 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 66 f.; 85–91; 116.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 25; 63 f. – Mit der Kritik eines solchen Gottesbildes möchte Khorchide auch einen Beitrag leisten zur Überwindung von patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und autoritären Regimen, die dieses Gottesbild für ihre Zwecke instrumentalisieren (vgl. ebd. 212–214; 218).

durch seine Offenbarung, in der er sich selbst mitteilt und dem Menschen Gemeinschaft mit sich anbietet, in einen Dialog mit dem Menschen eintritt<sup>7</sup>. Mit dieser „Theologie der Barmherzigkeit“<sup>8</sup> möchte Khorchide „sowohl Gott als auch dem Menschen gerecht werden“<sup>9</sup>. Insgesamt betreibt Khorchide nichts weniger als den Versuch einer Neuausrichtung der gesamten islamischen Theologie – ein Unterfangen, für das die vereinten Anstrengungen einer Vielzahl von Wissenschaftlern notwendig wären. Denn die Fülle und die Komplexität der zu bearbeitenden Probleme sind gewaltig.

Bislang hat Khorchide noch keine systematische Gesamtdarstellung seiner Theologie vorgelegt. Die erwähnten Monographien sind von relativ geringem Umfang und bewusst populärwissenschaftlich gehalten – vermutlich aus Gründen größerer Breitenwirksamkeit. Aus ihnen werden die zentralen Themen und Thesen seiner Theologie sowie wichtige islamisch-theologische Begründungsfiguren erkennbar. Zu vielen wichtigen Fragen hat sich Khorchide aber bislang noch gar nicht oder nur andeutungsweise geäußert. Seine Theologie scheint auch noch stark in Entwicklung begriffen zu sein. So viel kann allerdings jetzt schon gesagt werden: Seine Bücher stellen Meilensteine auf dem Weg zu einer deutschsprachigen islamischen Theologie dar, die sich auf der Höhe der Zeit bewegt – sowohl hinsichtlich der akademischen als auch der gesellschaftlichen Diskurse.

Khorchides Thesen sind nicht nur im innerislamischen Diskurs eine Sensation, sie stellen auch eine Steilvorlage für den christlich-muslimischen Dialog dar, zumal Khorchides Theologie erkennbar beeinflusst ist durch die christliche (katholische) Theologie *post et secundum* Zweites Vatikanisches Konzil und durch die Philosophie der Aufklärung, vor allem die Philosophie Kants.<sup>10</sup> Die von Khorchide in den Mittelpunkt gestellte Barmherzigkeit Gottes ist nicht nur ein zentrales Thema des Koran,<sup>11</sup> sondern auch des Alten und des Neuen Testaments.<sup>12</sup> Sie ist außerdem ein Hauptthema der Verkündigung von Papst Franziskus (man denke nur an das „Heilige Jahr der Barmherzigkeit“). Die Konvergenz zwischen einer erneuerten christlichen Theologie und Khorchides Theologie der Barmherzigkeit gibt Christen wie Muslimen Grund zu Freude und Dankbarkeit – sie zählt mit zu den positiven ‚Zeichen der Zeit‘.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 27; 29; 33 f.; 66 f.; 72; 109 f.; 218.

<sup>8</sup> Ebd. 27.

<sup>9</sup> Ebd. 218.

<sup>10</sup> Christlich- bzw. katholisch-theologische und kantische Einflüsse sind besonders deutlich erkennbar in: *Khorchide*, Islam, 29; 62; 64; 72; 109 f.; 116; 117 f.; sowie in: *M. Khorchide*, Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus, Freiburg i. Br. 2015, 33.

<sup>11</sup> Man denke nur an die „Basmala“, mit der fast alle Suren (außer Sure 9) beginnen: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmer.“ – Zur Barmherzigkeit Gottes im Koran vgl. auch: *G. Böwering*, God and his Attributes, in: *J. McAuliffe* (Hg.), *Encyclopedia of Qurʾān*; Band 2, Leiden 2002, 316–331; *D. Peterson*, Mercy, in: *J. McAuliffe* (Hg.), *Encyclopedia of Qurʾān*, Band 3. Leiden 2003, 377–380.

<sup>12</sup> Vgl. *I. Broer*, Barmherzigkeit. I: Biblisch, in: *LThK*<sup>3</sup> 2 (1994) 13–15; *W. Kasper*, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2012, 94.



Angesichts all dessen sollte die Barmherzigkeit Gottes auch verstärkt Thema im christlich-muslimischen Dialog sein.

Khorchides Anliegen verdient volle Unterstützung, auch von christlichen Theologen. Im christlich-muslimischen Dialog (nicht nur mit Khorchide) stellt sich nicht die Frage, *ob* Gott barmherzig ist, sondern *wie* Gottes Barmherzigkeit genau zu denken ist. Aus intellektueller Redlichkeit ist dabei auch auf philosophisch und theologisch problematische Aspekte hinzuweisen. Der vorliegende Aufsatz befasst sich daher mit Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, und befragt sie daraufhin, ob sie seinem Anspruch, „Gott gerecht zu werden“, genügt. Ich unternehme dies zwar als Christ, aber allein mit den Mitteln der Vernunft (Klärung von Begriffen, Prüfung auf logische Konsistenz und Kohärenz). Es geht mir dabei auch nicht allein um Khorchide; vielmehr verwende ich seine Theologie als ein Beispiel, anhand dessen ich Fragen diskutiere, die für jede theistische Gotteslehre von Interesse sind, nämlich die Fragen, was die Aussage „Gott ist barmherzig“ bedeutet, ob Gott (essenziell) barmherzig sein kann, und wenn ja, wie. Keinesfalls möchte ich Khorchides Anliegen – das ich unterstütze – kritisieren, sondern dessen bisherige theologische Durchführung. Es geht mir nicht um die oben skizzierten Ziele und grundlegenden Inhalte seiner Theologie, sondern um deren Mittel, nicht um das *Was*, sondern um das *Wie*. Ich möchte unter anderem dazu beizutragen, Khorchides Ansatz besser gegen philosophische Einwände abzusichern, damit er sich dauerhaft im Diskurs bewähren kann.

Ich werde so vorgehen, dass ich zunächst Khorchides Verständnis von Gott und Gottes Barmherzigkeit möglichst genau rekonstruiere. Sodann werde ich Probleme der logischen Konsistenz und Kohärenz aufzeigen, die Khorchides These, dass Gott die Barmherzigkeit ist, mit sich bringt. Schließlich werde ich mögliche Wege einer Weiterentwicklung seiner Theologie aufzeigen, die die genannten Probleme zu umgehen vermag.

## 1. Khorchides These: „Gott ist die Barmherzigkeit“

### 1.1 Khorchides Gottesbegriff

Zur Frage, was er unter „Gott“ versteht, hat Khorchide bislang keine systematischen Ausführungen gemacht. Es finden sich aber viele Hinweise, aus denen Eckpunkte seines Gottesverständnisses erkennbar werden.

Khorchide setzt sehr wahrscheinlich eine „perfect being theology“ voraus – eine philosophische Gotteslehre, die Gott als jenes Wesen bestimmt, über welches hinaus nichts Größeres oder Vollkommeneres gedacht werden kann (*quo maius cogitari nequit*). Khorchide spricht zwar nicht explizit von Gott als „quo maius cogitari nequit“, verweist aber öfter auf Gottes Vollkom-

menheit und Unüberbietbarkeit.<sup>13</sup> Gottes Vollkommenheit fungiert bei ihm als Kriterium zur Bestimmung von Eigenschaften Gottes, und zwar sowohl positiv als auch negativ: Wenn, so Khorchide, eine Wirklichkeit denkbar ist, die auf Grund ihrer Eigenschaften größer ist als diejenige Wirklichkeit, die „Gott“ genannt wird, so kann es sich bei letzterer nicht um „Gott“ handeln.<sup>14</sup> Khorchide gebraucht das Kriterium der absoluten Vollkommenheit Gottes zur Begründung der wesenhaften Barmherzigkeit Gottes,<sup>15</sup> aber auch zur Begründung seiner Ablehnung eines „Diktator-Gottes“:

Ein vollkommener Gott ist auf jeden Fall größer als ein Gott, der die Schöpfung benötigt, um verherrlicht zu werden und sich dadurch in seiner Majestät bestätigt zu fühlen.<sup>16</sup>

Gott besitzt Khorchide zufolge unter anderem die Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit.<sup>17</sup> Er ist unbedingt, das heißt von nichts abhängig, unveränderlich und ewig außerhalb der Zeit.<sup>18</sup> Außerdem ist nach Khorchide „Gott“ die erste Ursache der Welt,<sup>19</sup> der „Schöpfer und Erhalter der Welt“<sup>20</sup>. Khorchide versteht Gottes Schaffen im Sinne einer „*creatio continua*“.

Doch die Bestimmung Gottes als „*quo maius cogitari nequit*“ ist nach Khorchide noch nicht ganz adäquat: Denn Gott sei immer „größer [...] als wir es uns vorstellen können“<sup>21</sup> und letztlich unbegreiflich<sup>22</sup>. Diese zweite Bestimmung Gottes greift die Formel „*allahu akbar*“ („Gott ist größer“) aus dem islamischen Ruf zum Gebet auf.<sup>23</sup> Sie lässt aber auch das „*deus semper maior*“ Augustins und die Bestimmung Gottes als „*quiddam maius quam cogitari possit*“ bei Anselm von Canterbury anklingen. Khorchide spricht also nicht nur „*viā affirmativā*“, sondern auch „*viā negativā*“ und „*viā eminentiae*“ von Gott. Er äußert sich allerdings nicht dazu, welche Theorie der theologischen Prädikation er zu Grunde legt.

## 1.2 Khorchides Verständnis der Barmherzigkeit Gottes

Im Zentrum der Theologie Mouhanad Khorchides, wie er sie in seinen 2012 und 2013 erschienen Büchern dargelegt hat, steht die Barmherzigkeit Gottes. Für die Barmherzigkeit Gottes gibt es im Koran zwei Ausdrücke: „*ar-rahmān*“ („der Barmherzige“) und „*ar-rahīm*“ („der Erbarmer“). Zwischen

<sup>13</sup> Vgl. *Khorchide*, Gott, 31 f.; 55; 70 f.; 82; 85; *Khorchide*, Islam, 70.

<sup>14</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 64.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 64.

<sup>16</sup> Ebd. 70. – Vgl. auch ebd. 25; sowie *Khorchide*, Gott, 31 f.

<sup>17</sup> Vgl. *M. Khorchide*, Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit, in: *Ders.* (Hg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Münster 2014, 15–36, 25.

<sup>18</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 34; 70–72; *Khorchide*, Anstöße, 30.

<sup>19</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 28.

<sup>20</sup> Ebd. 34.

<sup>21</sup> Ebd. 64. – Vgl. auch *Khorchide*, Gott, 84.

<sup>22</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 15.

<sup>23</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 64.

diesen beiden Ausdrücken gibt es nach Khorchide wichtige Unterschiede: Die Eigenschaft<sup>24</sup> Gottes „ar-raḥīm“ bedeute, so Khorchide, dass Gott dem sündigen Menschen vergibt. Sie sei eine Reaktion Gottes auf die Sünde des Menschen und daher abhängig von menschlichem Handeln: Wenn die Menschen nicht sündigten, bräuchte Gott ihnen nicht zu vergeben und wäre nicht „ar-raḥīm“. „Ar-raḥīm“ ist für Khorchide ein Handlungsattribut, eine akzidentelle Eigenschaft Gottes: Gott könnte auch Gott sein, ohne (aktuell) „ar-raḥīm“ zu sein.<sup>25</sup> Außerdem sei Gott nur gegenüber den Gläubigen<sup>26</sup> „ar-raḥīm“, nicht jedoch gegenüber allen Menschen.<sup>27</sup> Die Eigenschaft „ar-raḥīm“ lasse sich ferner nicht nur von Gott, sondern auch von Menschen aussagen.<sup>28</sup>

„Ar-raḥmān“ dagegen könne nur von Gott ausgesagt werden, weil damit *unüberbietbare* Barmherzigkeit gemeint sei.<sup>29</sup> Die Eigenschaft „ar-raḥmān“ sei zum einen inhaltlich umfassender als die Eigenschaft „ar-raḥīm“: Sie sei der ewige Wille Gottes, den Menschen zu schaffen, sich ihm bedingungslos zuzuwenden, ihm seine Liebe und Gemeinschaft anzubieten, sich ihm zu offenbaren, für ihn zu sorgen, ihn zu beschützen und ihn im Jenseits auferstehen zu lassen und zu vervollkommen.<sup>30</sup> Hinzu komme bei „ar-raḥmān“ noch die Komponente des Mitfühlens und der Empathie.<sup>31</sup> „Ar-raḥmān“ habe auf Grund der sprachlichen Verwandtschaft mit „raḥīm“ („Mutterleib“) außerdem „eine physische und emotionale Konnotation mütterlicher Liebe“<sup>32</sup>. Die Barmherzigkeit Gottes im Sinne von „ar-raḥmān“ gelte bedingungslos allen Menschen – Glaubenden wie Nicht-Glaubenden.<sup>33</sup>

Zum anderen ist Gottes Eigenschaft „ar-raḥmān“ nach Khorchide „unabhängig von menschlichem Handeln“<sup>34</sup>, sie hat „zuvorkommenden Charakter“<sup>35</sup>. „Ar-raḥmān“ ist ein Wesensattribut, eine essenzielle Eigenschaft Gottes.<sup>36</sup> Gott könnte nicht Gott sein, ohne „ar-raḥmān“ zu sein – ein Gott, der nicht „ar-raḥmān“ ist, ist nicht denkbar.<sup>37</sup> Gott kann daher nicht frei entscheiden, ob er barmherzig im Sinne von „ar-raḥmān“ sein möchte

<sup>24</sup> „Barmherzigkeit“ bzw. „ar-raḥmān“ und „ar-raḥīm“ sind natürlich keine „Eigenschaften“ im Sinne nur einstelliger Prädikate, sondern mehrstellige Prädikate. In Anlehnung an Khorchides Sprachgebrauch verwende ich aber ebenfalls den Terminus „Eigenschaften“.

<sup>25</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 32.

<sup>26</sup> Ein „Gläubiger“ bzw. ein „Muslim“ ist nach Khorchide „jeder, der sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt und dies durch sein Handeln bezeugt [...], auch wenn er nicht an Gott glaubt“ (*Khorchide*, Islam, 88).

<sup>27</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 17.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 17.

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

<sup>30</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 33 f.; sowie *ders.*, Gott, 73.

<sup>31</sup> Vgl. *Khorchide*, Gott, 74; 85.

<sup>32</sup> *Khorchide*, Anstöße, 16, Fn. 10.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 17.

<sup>34</sup> *Khorchide*, Islam, 32.

<sup>35</sup> *Khorchide*, Gott, 73.

<sup>36</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 32 f.; 35; 45; 72; sowie *ders.*, Anstöße, 16; 25; 34; 36.

<sup>37</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 25.

oder nicht.<sup>38</sup> Khorchide geht sogar so weit, Gott mit der Barmherzigkeit gleichzusetzen:<sup>39</sup> „Gott ist die Barmherzigkeit.“<sup>40</sup> Dass „ar-rahmān“ eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, leitet Khorchide natürlich aus dem Koran ab,<sup>41</sup> aber auch aus der Vollkommenheit Gottes: „Ein Gott, der uns mit Liebe und Barmherzigkeit zu sich ruft, ist größer [als ein „Gott“, der dies nicht täte].“<sup>42</sup> Die These, dass Barmherzigkeit eine *essenzielle* Eigenschaft Gottes ist, macht eine Besonderheit von Khorchides Theologie gegenüber der Mehrheitsposition in der islamischen Theologie aus.<sup>43</sup>

Khorchide erkennt, dass seine These, Barmherzigkeit sei eine essenzielle Eigenschaft Gottes, bestimmte Probleme mit sich bringen könnte; diese Probleme glaubt er aber erfolgreich zu umgehen. Khorchide erkennt erstens das Problem, dass die Zuschreibung von Emotionen wie Barmherzigkeit und Mitleid an Gott ein anthropomorphes Gottesbild nach sich ziehen könnte; ein solches möchte er vermeiden. Er möchte ausschließen, dass Gott veränderlich und damit zeitlich ist.<sup>44</sup> Khorchide löst dieses Problem mit seiner Unterscheidung von „ar-rahīm“ als Handlungsattribut und „ar-rahmān“ als Wesensattribut Gottes. Gottes Barmherzigkeit im Sinne von „ar-rahmān“ bedeute, dass Gott *ewig* gewillt sei, den Menschen zu schaffen etc.<sup>45</sup>, weshalb Gott beziehungsweise Gottes Wille keiner Veränderung unterliege.<sup>46</sup> Zweitens erkennt Khorchide das Problem, dass Gott, wenn er ewig barmherzig ist, auch ein ewig existierendes Woraufhin seiner Barmherzigkeit benötigt, dass also die Schöpfung ewig ist. Um dieses Problem zu vermeiden, definiert Khorchide Gottes ewige Barmherzigkeit als Gottes ewigen *Willen*, den Menschen zu schaffen etc. Durch die Schaffung des Menschen werde somit Gottes Barmherzigkeit nicht aktualisiert beziehungsweise realisiert, sondern nur offenbart beziehungsweise manifestiert.<sup>47</sup>

### 1.3 Khorchides Verständnis der Freiheit Gottes

In Khorchides Buch „Gott glaubt an den Menschen“ (2015) tritt, verglichen mit seinen früheren Publikationen, die Rede von der Barmherzigkeit Gottes stark zurück. In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt stattdessen der Begriff der Freiheit (sowohl Gottes als auch des Menschen). Khorchide

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 34.

<sup>39</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 35; 72.

<sup>40</sup> Ebd. 32. – Bei dieser Formulierung hat vielleicht auch die neutestamentliche Aussage, dass Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8.16), Pate gestanden.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 33 f.; 35.

<sup>42</sup> Ebd. 64 [Hinzufügung: F. G.]. – Vgl. auch *Khorchide*, Anstöße, 32.

<sup>43</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 31.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 29 f.; 32.

<sup>45</sup> Die vollständige Aufzählung all dessen, was Gott – Khorchide zufolge – auf Grund seiner Barmherzigkeit ewig zu tun gewillt ist, kürze ich hier und an anderen Stellen mit ‚etc.‘ ab.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 30.

<sup>47</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 71 f.; sowie *ders.*, Anstöße, 28; 30; 35 f.

spricht mehrfach davon, dass Gott unbedingte, absolute Freiheit ist.<sup>48</sup> Wie ist dieser Wandel zu bewerten? Distanziert sich Khorchide etwa von den zentralen Thesen seiner vorangehenden Veröffentlichungen, dass Gott ein vollkommenes Wesen und Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist? Khorchide äußert sich in „Gott glaubt an den Menschen“ nicht explizit zu diesen Fragen. Nur eine sorgfältige Analyse des Textes hilft hier weiter.

Khorchide versteht „Freiheit“ als Selbstbestimmung. Notwendige Bedingung für Selbstbestimmung ist nach Khorchide „grenzenlose und prinzipielle Offenheit“<sup>49</sup>. Diese prinzipielle, zunächst rein formale Offenheit erhält dadurch einen bestimmten Inhalt, dass sich der Mensch für etwas Konkretes öffnet und es bejaht. Von daher setzt Khorchide „Freiheit“ auch gleich mit dem selbstbestimmten „Sich-Öffnen-für ...“ und „Bejahen-von ...“. Ihre Bestimmung beziehungsweise Erfüllung findet Freiheit im Sich-Öffnen für die Freiheit *eines anderen*.<sup>50</sup> Von Gott gilt also: „Gott, als unbedingte Freiheit gedacht, ist das unbedingte ‚Sich-Öffnen‘.“<sup>51</sup> Weil Gott Freiheit ist, ist er ewig gewillt, sich der Freiheit eines anderen, nämlich des Menschen, zu öffnen und diese zu bejahen; weil Gott Freiheit ist, ist er „dem Menschen ewig zugewandt“<sup>52 53</sup>.

Gibt Khorchide mit diesem Verständnis von „Gott“ als „unbedingte Freiheit“ die „perfect being theology“ zu Gunsten der nominalistischen Willkürgottkonzeption auf? Meines Erachtens nicht. Denn Khorchide spricht weiterhin von der Vollkommenheit Gottes als einem oder dem entscheidenden Kriterium zumindest zur negativen Bestimmung von Gottes Eigenschaften (Ausschluss eines egozentrischen „Diktator-Gottes“) sowie davon, dass Gott Eigenschaften, über die auch der Mensch verfügt, in absoluter, vollkommener Weise verwirklicht.<sup>54</sup> Es gibt für ihn also so etwas wie eine „*analogia entis*“ zwischen dem Menschen und Gott. Außerdem hat Khorchides Freiheitsbegriff eine unübersehbar normative Komponente: Wer nicht bereit ist, sich der Freiheit eines anderen zu öffnen und diese zu bejahen, ist gar nicht „frei“ im vollen und eigentlichen Sinn. Dies gilt ihm zufolge auch für Gott. Schließlich wäre die Konzeption eines Willkürgottes für Khorchides Ansatz – gelinde gesagt – kontraproduktiv: Es wäre ein Gott, bei dem der Mensch sich nie sicher sein könnte, wie er handelt, dem er nicht vertrauen könnte, vor dem er Angst haben müsste. Mit anderen Worten: Ein Willkürgott ist genau das, wogegen sich Khorchides gesamter Ansatz richtet. Aus diesen Gründen ist anzunehmen, dass Khorchide auch weiterhin eine „perfect being theology“ vertritt.

<sup>48</sup> Vgl. *Khorchide*, Gott, 27; 69; 70.

<sup>49</sup> Ebd. 26.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. 26–28; 59.

<sup>51</sup> Ebd. 27.

<sup>52</sup> Ebd. 69.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 27; 69.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 31 f.; 55; 70; 82; 85.

Damit stellt sich aber immer noch die Frage, wie Gottes Freiheit zu verstehen ist: Ist „Freiheit“ eine Eigenschaft<sup>55</sup> Gottes beziehungsweise ein genereller Term oder ist „Freiheit“ ein singulärer Term im Sinne einer Kennzeichnung Gottes (wie „quo maius cogitari nequit“)? Khorchide setzt Gott nicht nur mit der Barmherzigkeit, sondern auch mit der Freiheit gleich: „Gott ist demnach Freiheit.“<sup>56</sup> „Für gläubige Muslime ist diese absolute Freiheit mit Gott gleichzusetzen, denn er ist dem Menschen ewig zugewandt.“<sup>57</sup> „Die Freiheit“ ist für Khorchide also eine Kennzeichnung, mit der alternativ zu „quo maius cogitari nequit“ auf Gott referiert werden kann. Zugleich scheint Freiheit für ihn eine Eigenschaft Gottes zu sein, und zwar eine essenzielle Eigenschaft.<sup>58</sup>

Khorchide lässt ungeklärt, wie sich „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“ im Sinne von „ar-rahmān“ semantisch zueinander verhalten. Bedeuten „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“, wie Khorchide sie versteht, dasselbe? Zumindest sind „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“ einander sehr ähnlich: Alles, was Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit von Ewigkeit her für den Menschen zu tun gewillt ist (Schöpfung, Offenbarung, Angebot der Liebe etc.), ließe sich meines Erachtens auch unter „Freiheit“ im Sinne des Sich-Öffnens subsumieren.<sup>59</sup> Gleiches gilt für die Komponenten des Mitfühlens und der Empathie. Hingegen hat „Freiheit“ nicht die Konnotation mütterlicher Liebe, die „ar-rahmān“ hat. Bei „ar-rahmān“ wiederum fehlt der Aspekt der Selbstbestimmung, der nach Khorchide notwendig für Freiheit ist. „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“, wie Khorchide sie versteht, überschneiden sich also, sind aber nicht völlig synonym. Aufgrund der großen Schnittmenge zwischen beiden Begriffen ist nicht davon auszugehen, dass Khorchide die These, dass Barmherzigkeit im Sinne von „ar-rahmān“ eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, aufgegeben hat.<sup>60</sup>

#### 1.4 Vernunft und Offenbarung als Quellen der Gotteserkenntnis nach Khorchide

Schließlich bleibt noch zu klären, welche Rolle laut Khorchide Vernunft und Offenbarung bei der Gotteserkenntnis spielen. Seine Position scheint in dieser Frage nicht eindeutig zu sein. In jedem Fall ist für ihn der Koran

<sup>55</sup> Nach Khorchides oben genannter Definition von „Freiheit“ müsste man – genau genommen – von einer Relation sprechen.

<sup>56</sup> *Khorchide*, Gott, 27.

<sup>57</sup> Ebd. 69.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. 27; 55; 69 f.

<sup>59</sup> Die große Nähe von „Freiheit“ und „Barmherzigkeit“ wird besonders deutlich in *Khorchide*, Gott, 69; 74.

<sup>60</sup> In *Khorchide*, Gott, 32 und 69, erwähnt Khorchide ausdrücklich (unter Verwendung von Textbausteinen aus früheren Büchern!), dass Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit ewig gewillt ist, den Menschen zu schaffen.

„die erste Hauptquelle“<sup>61</sup> der Gotteserkenntnis. Unklar bleibt, inwieweit die menschliche Vernunft unabhängig von Offenbarung eine Quelle der Gotteserkenntnis ist – inwieweit also eine rein philosophische Theologie möglich ist. Nach Khorchide kann der Mensch allein aus Vernunft erkennen, „dass die Schöpfung einen Verursacher braucht“<sup>62</sup>, nicht jedoch die Eigenschaften dieses Verursachers. Für die Erkenntnis von Gottes Eigenschaften, allen voran seine Barmherzigkeit, sei der Mensch auf Gottes historische Offenbarung, den Koran, angewiesen.<sup>63</sup> Im Widerspruch oder zumindest in starker Spannung zu diesen Aussagen steht einerseits Khorchides Begründung der These, dass Gott essenziell barmherzig ist, mit Gottes Vollkommenheit beziehungsweise seinem Größer-Sein,<sup>64</sup> andererseits seine These, dass es so etwas wie eine „*analogia entis*“ zwischen dem Menschen und Gott gibt: Gott verwirklichte Eigenschaften, die auch dem Menschen zukommen, in absoluter, unüberbietbarer Weise.<sup>65</sup> Khorchide spricht sogar davon, dass Gott sich im Menschen `beziehungsweise in dessen Eigenschaften „manifestiert“, so dass der Mensch „zum Mikrokosmos der göttlichen Attribute wird“<sup>66</sup>. Daher bildeten „die Eigenschaften Gottes eine Brücke zwischen Gott und dem Menschen“<sup>67</sup>. Dann aber müsste es doch möglich sein, allein mit den Mitteln der Vernunft von den Eigenschaften des Menschen auf Gottes Eigenschaften zu schließen – es sei denn, dass die Tatsache, dass zwischen Mensch und Gott eine „*analogia entis*“ besteht, nur durch Gottes historische Offenbarung erkannt werden kann. Ob dies der Fall ist, lässt Khorchide aber offen.

Diese Darstellung von Khorchides Thesen zu Gott und Gottes Barmherzigkeit hat gezeigt, wie wenig ausgearbeitet seine Theologie in vielen Punkten noch ist beziehungsweise wie stark noch in Entwicklung begriffen. Was Khorchide bislang vorgelegt hat, weist aber nicht nur Leerstellen auf, sondern ist aus philosophischer Sicht teilweise sehr problematisch, wie die folgende Prüfung seiner Thesen auf ihre logische Konsistenz und Kohärenz hin zeigt. Ich konzentriere mich dabei auf die Barmherzigkeit als essenzielle Eigenschaft Gottes. Bei der Freiheit als essenzieller Eigenschaft Gottes treten strukturanaloge Probleme auf.

<sup>61</sup> *Khorchide*, Anstöße, 15.

<sup>62</sup> *Khorchide*, Islam, 28.

<sup>63</sup> Vgl. ebd. 28; *Khorchide*, Anstöße, 20; sowie *ders.*, Gott, 84.

<sup>64</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 64.

<sup>65</sup> Vgl. *Khorchide*, Gott, 31 f.; 55; 70; 82; 85.

<sup>66</sup> Ebd. 70.

<sup>67</sup> Ebd.

## 2. Konsistenz- und Kohärenzprobleme von Khorchides These

### 2.1 Gottes Identität mit der Barmherzigkeit

Ein erstes Bündel von Problemen bringt Khorchides Aussage mit sich, dass Gott die Barmherzigkeit ist. Meines Erachtens vertritt Khorchide mit dieser Aussage die These, dass Gott mit der Eigenschaft der Barmherzigkeit identisch ist. Dies wird deutlich anhand seiner Begründung dieser Aussage: Dass Gott die Barmherzigkeit ist, begründet Khorchide mit den Koranstellen 17:110 und 7:56.<sup>68</sup> In Q 7:56 wird das – wie „allāh“ – grammatikalisch maskuline Wort für „nah“ auf das grammatikalisch feminine „rahma“ bezogen: „Die Barmherzigkeit Gottes [*rahma*], er ist nah.“<sup>69</sup> In Q 17:110 wird „ar-rahmān“ als Name verstanden, mit dem Gott alternativ zu „allāh“ angerufen werden kann, was auf die Identität von „allāh“ und „ar-rahmān“ schließen lässt. Nach gängiger Meinung wird in Q 17:110, wie auch in Q 1:1, der in vorislamischer Zeit in Südarabien unter dem Namen „rahmānān“ verehrte Hochgott mit „allāh“ identifiziert; „ar-rahmān“ wird unter „allāh“ als Hauptnamen Gottes subsumiert und so zunehmend zu einer Eigenschaft „allāhs“ / Gottes.<sup>70</sup> Khorchide interpretiert diese Stellen so, dass hier Gott mit der Barmherzigkeit (mit bestimmtem Artikel!) gleichgesetzt wird (das heißt also: Gott = die Barmherzigkeit).<sup>71</sup> Dasselbe gilt für die Freiheit Gottes – auch hier spricht Khorchide davon, dass Gott mit ihr „gleichzusetzen“ sei.<sup>72</sup>

Die These, dass Gott mit den Eigenschaften der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist, ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen sind Eigenschaften abstrakte, apersonale Entitäten. Wenn Gott mit einer Eigenschaft identisch ist, dann ist Gott eine abstrakte Entität, was im Widerspruch zu seinem Person-Sein steht.<sup>73</sup> Khorchide müsste nun versuchen, zwei verschiedene Hinsichten für Gottes Person-Sein und sein Eigenschaft-Sein zu finden, was problematisch werden dürfte.

Zum anderen ist Identität eine symmetrische und transitive Relation: Wenn A mit B identisch ist, dann ist auch B mit A identisch (Symmetrie); und wenn A mit B identisch ist und B mit C, dann ist auch A mit C identisch (Transitivität). Nun identifiziert Khorchide Gott aber nicht nur mit der Barmherzigkeit, sondern auch mit der Freiheit. Daraus folgt: Gott ist nicht nur mit der Barmherzigkeit und der Freiheit je für sich identisch, sondern Barmherzigkeit und Freiheit sind auch untereinander identisch. „Barmher-

<sup>68</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 35.

<sup>69</sup> Q 7:56 (zitiert nach *Khorchide*, Islam, 35).

<sup>70</sup> Vgl. *Böwering*, 317 f.

<sup>71</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 35; 72. – Demgegenüber behauptet die *christliche* Theologie nicht, dass Gott mit der *Liebe* identisch ist. Die vielzitierte Aussage „Gott ist die Liebe“ stellt eine Fehlübersetzung dar; im Griechischen heißt es lediglich: „Ο θεός ἀγάπη ἐστίν.“ (1 Joh 4,8.16).

<sup>72</sup> Vgl. *Khorchide*, Gott, 69.

<sup>73</sup> Diesen Hinweis verdanke ich O. Wiertz.



zigkeit“ und „Freiheit“ bedeuten also dasselbe. Dies ist aber widersinnig, denn die Prädikatschemata von „barmherzig“ und „frei“, wie Khorchide diese Begriffe versteht, überschneiden sich zwar, sind aber, wie oben gezeigt wurde, nicht identisch.

Dass Gott mit der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist, legt ferner nahe, dass Gott auch mit seinen anderen essenziellen Eigenschaften identisch ist (mit seiner Allmacht, seiner moralischen Vollkommenheit, seiner Allwissenheit etc.). Dies besagt die These der „metaphysischen Einfachheit“ Gottes. Ob Khorchide sie vertritt, ist nicht klar; er sollte sie allerdings besser nicht vertreten. Denn dann wären alle Eigenschaften Gottes untereinander identisch. Dies hätte zur Folge, dass die Begriffe Allmacht, Allwissenheit usw., die verschiedene Begriffe sind, immer dasselbe bedeuteten, was in sich widersprüchlich wäre.<sup>74</sup> Jegliches Sprechen über Gott wäre damit unmöglich beziehungsweise immer paradox. Angesichts all dieser Probleme wäre es wohl besser, auf die These, dass Gott mit der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist, zu verzichten.<sup>75</sup>

Ein Ausweg aus diesen Problemen könnte für Khorchide die These sein, dass Gott zwar nicht mit der Barmherzigkeit und der Freiheit identisch ist beziehungsweise gleichgesetzt werden kann, dass Gott Barmherzigkeit und Freiheit aber auf vollkommene Weise verwirklicht. Einige Passagen in seinen Publikationen weisen in diese Richtung.<sup>76</sup>

## 2.2 Barmherzigkeit als essenzielle (aktuale) Eigenschaft Gottes

Noch viel gravierendere Probleme bringt die These mit sich, dass Barmherzigkeit (im Sinne von „ar-rahmān“) eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist. Gottes Barmherzigkeit bedeutet nach Khorchide: Gott will von Ewigkeit her den Menschen schaffen, sich ihm offenbaren, ihm seine Gemeinschaft anbieten etc. „Barmherzig“ ist also offenbar ein mehrstelliges Prädikat, das eine Relation bezeichnet:<sup>77</sup> X will von Ewigkeit her Y schaffen etc. Zu einer Relation gehört logisch notwendig mindestens ein Worauffin, auf welches das Relatum bezogen ist, ein Terminus ad quem der Relation.<sup>78</sup> Terminus ad quem von Gottes essenzieller Barmherzigkeit ist laut Khorchide der Mensch.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Auch diesen Hinweis verdanke ich O. Wiertz.

<sup>75</sup> Vertreter der These der metaphysischen Einfachheit Gottes würden wohl schon die Voraussetzung meiner Kritik in Frage stellen: dass nämlich Gott überhaupt Eigenschaften besitzt. Auf die Diskussionen um die metaphysische Einfachheit Gottes kann ich hier nicht weiter eingehen. Khorchide spricht jedenfalls immer wieder ausdrücklich von verschiedenen „Eigenschaften“ Gottes, zu denen unter anderem Barmherzigkeit und Freiheit gehören (vgl. z. B. *Khorchide*, Islam, 70; 71; 72; *Khorchide*, Gott, 55 f.; 70–77; 85).

<sup>76</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 17; sowie *ders.*, Gott, 55; 70.

<sup>77</sup> Dasselbe gilt für „frei“: „Freiheit“ ist nach Khorchide das „Sich-Öffnen-für ...“ und die „Bejahung von ...“ (vgl. *Khorchide*, Gott, 26 f.; 59).

<sup>78</sup> Relatum und Terminus ad quem einer Relation können auch identisch sein.

<sup>79</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 33 f. – Der Mensch ist ebenfalls der Terminus ad quem von Gottes

Weil Gott essenziell barmherzig ist, gehört es zu seinem Wesen, den Menschen schaffen zu wollen, sich ihm offenbaren zu wollen etc.<sup>80</sup> Gott will logisch notwendig den Menschen schaffen – ein Gott, der nicht den Menschen schaffen will, ist nicht denkbar. Mit Gottes essenzieller Barmherzigkeit geht also eine signifikante Einschränkung von Gottes Willensfreiheit einher: Gott könnte nicht den Menschen nicht schaffen wollen. Nun ist Gott aber nicht nur essenziell barmherzig, sondern auch essenziell allmächtig und allwissend,<sup>81</sup> das heißt: Gott besitzt die zur Ausführung seines Willens erforderliche Macht und das dazu nötige Wissen. Daher kann Gott alles tun, was er tun will.<sup>82</sup> Außerdem gilt: Wer eine Handlung H tun will, hat begrifflich notwendig die feste Absicht, H auszuführen, wenn<sup>83</sup> er oder sie H ausführen kann, und versucht, H auszuführen. Weil Gott aber logisch notwendig allmächtig und allwissend ist (das heißt alles tun kann, was er tun will), tut er logisch notwendig auch faktisch alles, was er tun will.<sup>84</sup> Daher schafft Gott logisch notwendig den Menschen, offenbart sich ihm, bietet ihm seine Gemeinschaft an etc. Mit anderen Worten: Die Existenz des Menschen (und Gottes Offenbarung an ihn etc.) folgt logisch notwendig aus dem Wesen Gottes. Gott kann nicht den Menschen nicht schaffen.<sup>85</sup> Gott ist nicht frei darin, den Menschen zu schaffen. Gott ist auf den Menschen angewiesen, er braucht den Menschen, um er selbst sein zu können. Gott ist wesensnotwendig vom Menschen abhängig.<sup>86</sup>

Es stellt sich nun aber unausweichlich die Frage: Ist ein solcher „Gott“, der wesensnotwendig von etwas Geschaffenem abhängig ist, noch dasjenige, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“? Sind die beiden Thesen Khorchides, dass Gott ein vollkommenes Wesen und dass Gott essenziell barmherzig ist, logisch unvereinbar? Die Antwort auf diese Fragen hängt natürlich entscheidend davon ab, was unter „Vollkommenheit“ und „großmachenden Eigenschaften“ zu verstehen ist. Einer verbreiteten Intuition zufolge widerspräche es der Vollkommenheit Gottes, auf etwas Geschaffenes angewiesen zu sein. Khorchide teilt diese Intuition: „Er [Gott] ist sich selbst genug und auf niemanden angewiesen.“<sup>87</sup>

---

essenzieller Freiheit (vgl. *ders.*, Gott, 27; 69).

<sup>80</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 71; sowie *ders.*, Gott, 32.

<sup>81</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 25; sowie *ders.*, Gott, 28; 32; 72; 74 f.

<sup>82</sup> Gott kann natürlich nicht etwas tun, was in sich oder für Gott zu tun logisch unmöglich ist – aber dies würde Gott auch nicht tun wollen. Offensichtlich ist es nach Khorchide nicht logisch unmöglich, dass Gott den Menschen schafft, sich ihm offenbart etc.

<sup>83</sup> Nicht die *Absicht* zur Ausführung von H, sondern die *Ausführung* ist konditioniert.

<sup>84</sup> Dies sieht auch Khorchide so: Gott ist der, „der seinen Willen durchsetzt“ (*Khorchide*, Gott, 74).

<sup>85</sup> Wenn Gott zeitlich ist, kann er sich allenfalls den Zeitpunkt aussuchen, an dem er den Menschen schafft. Er kann die Erschaffung des Menschen aber nicht auf den „Sankt-Nimmerleins-Tag“ verschieben.

<sup>86</sup> Dieselben Konsequenzen ergeben sich aus Gottes essenzieller Freiheit (vgl. hierzu *Khorchide*, Gott, 69).

<sup>87</sup> *Khorchide*, Islam, 70 [Hinzufügung: F. G.].

Gott ist allmächtig, und er ist im Grunde weder auf jemanden angewiesen, noch braucht er jemanden.<sup>88</sup>

Gott [...] ist in sich genügsam, er ist auf niemanden angewiesen. [...] Gott wird ausschließlich durch sich selbst bestimmt, dafür braucht er nichts anderes.<sup>89</sup>

Gott ist nach Khorchide „der Souveräne, der in sich vollkommen und daher auf niemanden angewiesen ist“<sup>90</sup>. Mit der Vollkommenheit und Souveränität Gottes begründet Khorchide gerade seine Ablehnung eines „Diktator-Gottes“, der auf die Verherrlichung durch den Menschen angewiesen ist.<sup>91</sup> Auch nach Khorchide gehört die Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung also zu Gottes Vollkommenheit.<sup>92</sup> Damit verwickelt sich Khorchide aber in einen Widerspruch zwischen der von ihm zu Grunde gelegten „perfect being theology“ einerseits und seiner These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, andererseits.<sup>93</sup>

Dass es zur Vollkommenheit Gottes und damit zu Gottes Wesen gehört, von der Schöpfung unabhängig zu sein, ist, wie angemerkt, eine verbreitete Intuition, die Khorchide teilt. Ist diese Intuition aber auch wahr? Die These, dass zum Wesen Gottes seine Unabhängigkeit von der Schöpfung gehört, bedarf einer weiteren argumentativen Stützung. Ich möchte dazu allerdings nicht direkt bei der Vollkommenheit Gottes ansetzen, sondern bei einer bestimmten Eigenschaft Gottes, nämlich seiner Allmacht.

### *Exkurs I: Gottes Allmacht*

Für gläubige Menschen – Christen wie Muslime – ist Gott jene Instanz, von der sie unbedingt und unter allen Umständen Fürsorge, Hilfe und Beistand erwarten und auf die sie sich im Leben und im Sterben verlassen. Gott ist für gläubige Menschen jene Instanz, von der sie ihr Heil erhoffen.<sup>94</sup> Das Vertrauen und Hoffen der Gläubigen auf Gott ist aber nur dann sinnvoll, wenn Gott ihnen tatsächlich unter allen Umständen Heil schenken *kann*, wenn er also der gegenüber allem Mächtigere ist.<sup>95</sup> Von daher lässt sich gut begründen,

<sup>88</sup> *Khorchide*, Gott, 28 f.

<sup>89</sup> Ebd. 32.

<sup>90</sup> Ebd. 74.

<sup>91</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 25; 70; sowie *ders.*, Gott, 31 f.

<sup>92</sup> Die These, dass Gottes Vollkommenheit seine Unabhängigkeit von der Schöpfung impliziert, bedeutet nicht notwendig, dass Gottes Vollkommenheit seine völlige Beziehungslosigkeit impliziert. Denn es ist ja auch ein relationaler Monotheismus denkbar (siehe christliche Trinitätstheologie).

<sup>93</sup> Im Widerspruch zu seiner „perfect being theology“ steht ebenfalls Khorchides These, dass Freiheit (im Sinne des Sich-Öffnens für ...) eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist.

<sup>94</sup> Auf die Frage, was genau unter „Heil“ zu verstehen ist, geben Christen und Muslime durchaus unterschiedliche Antworten – wobei Khorchides Verständnis von Heil dem katholischen sehr nahe kommt (Heil als ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vgl. DV 1–2; 6); ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass für Khorchide Jesus Christus nicht der notwendige Heilmittel ist. In diesem Zusammenhang kommt es aber nur darauf an, dass Gläubige – Christen wie Muslime – von Gott „Heil“ erwarten.

<sup>95</sup> Selbstverständlich gibt es noch weitere notwendige Bedingungen, die erfüllt sein müssen,

dass es zu Gottes Wesen gehört, allmächtig zu sein – und zwar unabhängig davon, ob man eine „perfect being theology“ vertritt oder nicht. Nun bedarf aber einer weiteren Klärung, was genau unter „Allmacht“ zu verstehen ist. Ich werde Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, anhand zweier verschiedener Allmachtsbegriffe diskutieren, die einzeln oder auch zusammen vertreten werden können.

Eine von analytischer Religionsphilosophie geprägte Definition von „Allmacht“, die auch gut zu einer „perfect being theology“ passt, könnte wie folgt lauten: X ist genau dann allmächtig, wenn X maximale Kompetenz besitzt, das heißt, wenn X alles tun kann, was für ein Wesen mit den essenziellen Eigenschaften von X logisch möglich ist, und wenn die maximale Kompetenz von X nicht von der maximalen Kompetenz eines anderen logisch möglichen Wesens übertroffen wird.<sup>96</sup> Da sich Gottes essenzielle Barmherzigkeit nicht logisch notwendig aus anderen unstrittig essenziellen Eigenschaften Gottes (wie zum Beispiel der moralischen Vollkommenheit) ergibt, gäbe es, wenn man diese Definition von „Allmacht“ zu Grunde legte, ein logisch mögliches Wesen, das *ceteris paribus* größere maximale Kompetenz besitzt als jenes Wesen, das Khorchide „Gott“ nennt – nämlich ein Wesen, das nicht essenziell barmherzig ist und daher die Handlung, den Menschen zu schaffen, unterlassen könnte.<sup>97</sup> Gemäß dieser Definition von „Allmacht“ ist Khorchides „Gott“ also nicht allmächtig und daher nicht Gott.

Gemäß einer anderen Definition besteht Gottes Allmacht darin, „daß er in schlechthin allem, was tatsächlich geschieht, der Mächtige ist“<sup>98</sup>, weil alles Geschaffene in jeder Hinsicht von Gott abhängig ist.<sup>99</sup> Nun gilt aber aus begrifflichen Gründen: Wenn X von Y abhängig ist, ist Y in derjenigen Hinsicht, in der es Terminus ad quem der Abhängigkeitsrelation ist, logisch notwendig von X unabhängig. Mit anderen Worten: Abhängigkeitsverhältnisse sind stets asymmetrisch; Selbstverursachung ist logisch unmöglich. Daher kann X in derjenigen Hinsicht, in der X von Y abhängig ist, nicht Terminus ad quem einer Abhängigkeit von Y sein. Weil nun aber gemäß diesem Verständnis von „Allmacht“ der Mensch beziehungsweise die Schöpfung in *jeder* Hinsicht von Gott abhängig ist, ist es logisch unmöglich, dass Gott in *irgendeiner* Hinsicht vom Menschen beziehungsweise der Schöpfung abhängig ist.<sup>100</sup> Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft

---

damit das Vertrauen der Gläubigen auf Gott sinnvoll ist – allen voran die Bedingung, dass Gott existiert.

<sup>96</sup> Hinweis *Wiertz*.

<sup>97</sup> Ein Handlungsfähiger kann sich nicht dafür entscheiden, nicht zu handeln; auch Unterlassungen stellen daher Handlungen dar (vgl. *K. Steigleder*, Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth, Freiburg i. Br. 1999, 29).

<sup>98</sup> *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1991, 77.

<sup>99</sup> Vgl. ebd. 32. – Gott ist demnach der „παντοκράτωρ“ (Offb 1,8; 4,8; 19,6).

<sup>100</sup> Dies betont auch Khorchide immer wieder (s. o.). – Damit ist natürlich die Möglichkeit *jeglicher* realer Relation Gottes zur Welt in Frage gestellt und von daher auch die Möglichkeit

Gottes ist, impliziert aber, dass Gott vom Menschen abhängig ist (und zwar wesensnotwendig), und ist daher auch mit diesem Verständnis von „Allmacht“ logisch unvereinbar.

Khorchide selbst hat bislang keine explizite Definition von Gottes Allmacht vorgelegt. Die erste, analytische Definition würde gut zu seiner „perfect being theology“ passen; das zweite Verständnis der Allmacht Gottes (Gott als „παντοκράτωρ“) ist koranisch sehr gut bezeugt<sup>101</sup> und von daher für Khorchide als muslimischen Theologen verbindlich. Entsprechend findet sich das zweite Verständnis von Gottes Allmacht immer wieder in seinen Texten angedeutet.<sup>102</sup>

Als Zwischenergebnis kann festgehalten werden: Die von Khorchide geteilte Intuition, dass Gott logisch notwendig beziehungsweise essenziell von allem Geschaffenen unabhängig ist, ist als wahr anzusehen. Am Inhalt dieser Intuition ist unbedingt festzuhalten, weil nur sie die Allmacht Gottes garantiert, welche wiederum eine entscheidende Voraussetzung religiöser Vollzüge ist, in die der Glaube an Gott eingebettet ist. Die Allmacht Gottes ist als zu Gottes Wesen gehörig anzusehen, weil Gott jene Instanz ist, von der Gläubige Heil erwarten. Der Widerspruch zwischen Khorchides These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, und dem (auch von Khorchide vertretenen) Begriff Gottes besteht also weiter.<sup>103</sup>

## 2.2.1 Diskussion verschiedener Lösungsansätze

### 2.2.1.1 Barmherzigkeit als essenzielle Potenzialität Gottes?

Es ist unklar, ob Khorchide dieses Widerspruchsproblem nicht erkennt oder ob er es zwar erkennt, aber gelöst zu haben glaubt. Er behauptet: „Gott braucht die Schöpfung nicht, um barmherzig zu sein.“<sup>104</sup> Außerdem stellt er die rhetorische Frage: „Braucht Gott die Schöpfung, um vollkommen zu werden?“<sup>105</sup>, auf die er selbst die Antwort gibt: „Sicher nicht!“<sup>106</sup> Khorchide denkt bei diesen Aussagen wohl in erster Linie an das Problem, dass aus der ewigen Barmherzigkeit Gottes die Ewigkeit der Schöpfung folgen könnte.

---

der Barmherzigkeit Gottes gegenüber einer geschöpflichen Wirklichkeit überhaupt (vgl. *Knauer*, 39; 77; 83–87; vgl. auch *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 160–171). Auf diese Problematik kann ich hier allerdings nicht weiter eingehen. Sie sollte in jedem Fall auch Gegenstand des christlich-muslimischen Dialogs sein.

<sup>101</sup> Vgl. Q 1:2; 3:26; 13:2; 36:81–83; 57:1–2; 57:5; 80:17–22. – „Creation is seen in the Qurʾān as God’s permanent work, an understanding that sees creation as the ongoing existence of the world rather than as one single event at the beginning of the universe. [...] Creation is a process experienced by humans as happening at each and every moment.“ (*Böwering*, 326 f.)

<sup>102</sup> Vgl. *Khorchide*, *Islam*, 34; sowie *ders.*, *Gott*, 28 f.; 74 f.

<sup>103</sup> Im Widerspruch zum Begriff Gottes steht ebenfalls Khorchides These, dass Freiheit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist.

<sup>104</sup> *Khorchide*, *Islam*, 72.

<sup>105</sup> *M. Khorchide*, *Wie wird im Islam Verschiedenheit in der Einheit Gottes gedacht? Versuch einer islamisch-theologischen Erwiderung auf die Trinitätslehre*, in: *K. v. Stosch* (Hg.), *Trinität. Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013, 151–157, 154.

<sup>106</sup> *Ebd.* 154.

Für diese Interpretation spricht die Art und Weise, wie Khorchide dafür argumentiert, dass Gott die Schöpfung nicht braucht, um barmherzig zu sein:

Gott war durch seine bedingungslose Barmherzigkeit immer für die Schöpfung des Menschen entschieden, das heißt, er war immer in Beziehung zu dieser Schöpfungs-idee. Mit dem Hervorbringen der Schöpfung wächst die göttliche Barmherzigkeit nicht, sie wird nur offenbart, so wie die Liebe einer Mutter, die ihr Kind nicht erst zu lieben lernt, wenn es da ist, sondern schon von vornherein veranlagt ist und den Wunsch hat, es zu lieben. Durch die Geburt des Kindes wird diese Liebe, die bis jetzt als Wunsch und Potenzial da war, zur Wirklichkeit [...].<sup>107</sup>

Dieses Argument Khorchides kann wie folgt verstanden werden: Da Gottes Barmherzigkeit darin bestehe, ewig den Menschen schaffen *zu wollen*, werde Gottes Barmherzigkeit durch die faktische Erschaffung des Menschen nicht realisiert, sondern nur offenbart; daher folge aus der essenziellen, ewigen Barmherzigkeit Gottes nicht die Ewigkeit der Schöpfung.<sup>108</sup>

Unklar ist, ob Khorchide mit dem soeben zitierten Argument auch begründen möchte, warum Gott trotz seiner essenziellen Barmherzigkeit nicht von der Schöpfung abhängig ist. Das Argument könnte zumindest Ansatzpunkte für eine Lösung des Problems der Abhängigkeit Gottes von der Schöpfung enthalten. Khorchide bringt implizit zwei Unterscheidungen ins Spiel: (1) die Unterscheidung zwischen einer verborgenen und einer offenbaren Wirklichkeit und (2) die Unterscheidung zwischen einer potenziellen und einer aktuellen Wirklichkeit. Die erste Unterscheidung ist epistemologisch, die zweite ontologisch. Allerdings ist die erste Unterscheidung für das Problem der Abhängigkeit Gottes von der Schöpfung irrelevant: Ob Gottes essenzielle Barmherzigkeit nun verborgen oder offenbar ist (epistemische Ebene) – daran, dass Gott vom Menschen abhängig ist (ontologische Ebene), ändert sich nichts. Interessanter ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einer potenziellen einer aktuellen Wirklichkeit: Die These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, ließe sich dahingehend verfeinern, dass Gott nicht essenziell *aktuell* barmherzig, sondern essenziell *potenziell* barmherzig ist, dass Barmherzigkeit eine notwendige Möglichkeit, aber keine Notwendigkeit für Gott ist.<sup>109</sup> Bislang lehnt Khorchide diese Deutung allerdings ab und verbaut sich dadurch diesen Lösungsweg: „Seine [Gottes] Liebe und Barmherzigkeit waren immer *verwirklicht*.“<sup>110</sup>

Diese *Potenziale* [der Liebe und Barmherzigkeit] sind dadurch *verwirklicht*, dass Gott immer für die Erschaffung des Menschen entschieden war.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Ebd. 157.

<sup>108</sup> Vgl. auch *Khorchide*, *Islam*, 71 f.; sowie *ders.*, *Verschiedenheit*, 154; *ders.*, *Anstöße*, 28; 30; 35 f.

<sup>109</sup> Genauso könnte Khorchide mit der These, dass Gott essenziell frei ist, verfahren.

<sup>110</sup> *Khorchide*, *Verschiedenheit*, 155 [Hervorhebung und Hinzufügung: F. G.].

<sup>111</sup> Ebd. 154 [Hervorhebung und Hinzufügung: F. G.].

## 2.2.1.2 Ein anderer Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit?

Wenn Khorchide sowohl an der Allmacht Gottes als auch an der essenziellen aktualen Barmherzigkeit Gottes festhalten möchte, bleibt ihm zur Lösung des daraus entstehenden Widerspruchsproblems noch die Möglichkeit, nach einem anderen, nicht-geschöpflichen Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit zu suchen. In diesem Fall müsste Khorchide allerdings den Begriff „Barmherzigkeit“ (im Sinne von „ar-rahmān“) neu definieren, deren Terminus ad quem nach seiner bisherigen Begriffsbestimmung der Mensch ist.<sup>112</sup> Ein Ansatzpunkt für eine solche Lösung findet sich ebenfalls im oben zitierten Argument Khorchides: Khorchide spricht beiläufig von der „Schöpfungs-idee“. Die Schöpfungs-idee kann aber auf zwei Weisen verstanden werden:<sup>113</sup>

(1) Im ersten Fall ist die Schöpfungs-idee nur von Gott gedacht, ein ewiger Gedanke Gottes. Gott *hat* die Schöpfungs-idee als einen Gedanken. Inhalt der Schöpfungs-idee sind die Erschaffung des Menschen durch Gott, das Angebot seiner Liebe und Gemeinschaft an ihn, Gottes Offenbarung gegenüber dem Menschen, seine Fürsorge für ihn und die Auferstehung des Menschen (vgl. Khorchides Verständnis von „ar-rahmān“). Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit ist aber nicht der Mensch, sondern die Schöpfungs-idee. Weil Barmherzigkeit eine essenzielle Eigenschaft Gottes ist, denkt Gott die Schöpfungs-idee notwendig und ewig. Gott ist daher nicht frei darin, die Schöpfungs-idee zu denken.

Um die Abhängigkeit Gottes vom Menschen auszuschließen, muss die Schöpfungs-idee so konzipiert sein, dass daraus, dass Gott notwendig die Schöpfungs-idee denkt, nicht notwendigerweise folgt, dass Gott den Menschen erschafft. Daher denkt Gott die Schöpfungs-idee, insofern er sie notwendig denkt, nur als etwas Mögliches, nicht aber als etwas Wirkliches oder Notwendiges.<sup>114</sup> Mit anderen Worten: Die Schöpfungs-idee kann als Woraufhin von Gottes essenzieller Barmherzigkeit nur etwas nur Mögliches sein. Dann kann aber auch die Relation der Barmherzigkeit selbst, in der Gott zur Schöpfungs-idee steht, nur etwas nur Mögliches sein. Gemäß dieser Konzeption wäre Barmherzigkeit also doch nur eine essenzielle Potenzialität Gottes – was Khorchide bislang ablehnt.

Nach dieser ersten Variante ist Gottes Barmherzigkeit von seinem Akt des Denkens der Schöpfungs-idee verschieden. Khorchide könnte aber auch versuchen, Gottes Barmherzigkeit gleichzusetzen mit dessen Akt des Denkens der Schöpfungs-idee (als etwas nur Mögliches). Gott könnte dann sogar essenziell aktual barmherzig sein, wie von Khorchide behauptet. Bei beiden

<sup>112</sup> Das Gleiche gilt für Khorchides Verständnis der Freiheit Gottes.

<sup>113</sup> Die folgende Unterscheidung von zwei verschiedenen Verständnisweisen der Schöpfungs-idee basiert zum Teil auf: A. Langenfeld, Begründete Gottesrede? Eine Antwort auf Mouhanad Khorchide, in: v. Stosch, Trinität, 159–169, 163.

<sup>114</sup> Wenn die Welt kontingenterweise ewig wäre, dächte Gott die Schöpfungs-idee ewig (aber nicht notwendig) auch als etwas Wirkliches. Khorchide lehnt bislang aber die Ewigkeit der Welt ab.

Varianten der Schöpfungs-idee als Gedanke treten allerdings Probleme mit dem Begriff der Barmherzigkeit auf, wie weiter unten gezeigt werden soll.

(2) Im zweiten Fall ist die Schöpfungs-idee eine ontologische Instanz in Gott, ähnlich den platonischen Ideen. Gott *ist* (in einer gewissen Hinsicht) die Schöpfungs-idee. Die Schöpfungs-idee gehört zu den essenziellen Eigenschaften Gottes. Die Schöpfungs-idee selbst, nicht die Schöpfung, ist das Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit – die Barmherzigkeits-Relation, in der Gott steht, ist eine Relation Gottes auf Gott selbst. Daher ist Gott nicht von der Schöpfung abhängig oder ihrer bedürftig. Weil die Schöpfungs-idee als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit faktisch (und notwendig) existiert, ist Gott essenziell aktuell barmherzig. Die ursprünglichen Probleme sind damit gelöst.

Auf den ersten Blick mag diese Lösung attraktiv erscheinen. Sie bringt jedoch andere Probleme mit sich: Einerseits muss vorausgesetzt werden, dass Gott Person ist (da nur ein personaler Gott zur Barmherzigkeit fähig ist), andererseits, dass Gott Idee ist. Ideen sind apersonale, abstrakte Entitäten. Hier scheint ein logischer Widerspruch vorzuliegen: Person-Sein schließt Idee-Sein aus und umgekehrt. Khorchide müsste nun versuchen zu zeigen, dass beides doch miteinander vereinbar ist und sich zwei verschiedene Hinsichten für Gottes Person-Sein und sein Idee-Sein angeben lassen. Ob ihm dies gelingen kann, sei dahingestellt.

Wie bereits erwähnt, müsste Khorchide bei beiden Varianten der Schöpfungs-idee als Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit den Begriff „Barmherzigkeit“ (im Sinne von „ar-rahmān“) neu definieren. Es stellt sich daher die Frage, was unter „Barmherzigkeit“ zu verstehen ist – und ob etwaige Neu-Definitionen, bei denen die Schöpfungs-idee das Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit ist, mit dem Begriff der Barmherzigkeit vereinbar sind.

### *Exkurs II: Der Begriff „Barmherzigkeit“*

Die Bedeutung des deutschen Wortes „Barmherzigkeit“ ist stark durch die Bibel und die christliche Tradition geprägt. Barmherzigkeit ist eine „Form der [Nächsten-]Liebe“<sup>115</sup>, und zwar die spontane, freiwillige und tatkräftige Zuwendung zu und Hilfe für einen in Not Geratenen.<sup>116</sup> Die Notlage kann körperlich (zum Beispiel Fehlen von Nahrung, Kleidung, Gesundheit, Obdach) oder seelisch sein (zum Beispiel Schuld, Irrtum, Trauer, Verzweiflung).<sup>117</sup> Barmherzigkeit hat einen effektiven und einen affektiven Aspekt: Der Barmherzige leistet dem in Not Geratenen nicht nur tatkräftige Hilfe (effektiver Aspekt), sondern öffnet sich ihm und seiner Not auch innerlich und empfin-

<sup>115</sup> A. Elsässer, Barmherzigkeit; III: Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 2 (1994) 15–16, 16 [Hinzufügung: F. G.].

<sup>116</sup> Vgl. ebd. 15–16.

<sup>117</sup> Vgl. die sieben leiblichen und sieben geistigen Werke der Barmherzigkeit gemäß der christlichen Tradition.



det Mitleid mit ihm (affektiver Aspekt).<sup>118</sup> Als eine Form der Nächstenliebe ist Barmherzigkeit zunächst eine moralische Verpflichtung.<sup>119</sup> Gefühle entziehen sich aber größtenteils der Kontrolle des Willens; insofern Barmherzigkeit Mitleid und Mitgefühl impliziert, ist sie daher supererogatorisch.

In der Bibel wird Barmherzigkeit aber nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott zugeschrieben. Barmherzigkeit ist biblisch „die grundlegende Eigenschaft Gottes“<sup>120</sup>.

Nach dem Zeugnis der ganzen Schrift, des Alten wie den [sic!] Neuen Testaments, ist die Barmherzigkeit Gottes [...] die Eigenschaft Gottes, welche in Gottes heilsgeschichtlicher Selbstoffenbarung den ersten Platz einnimmt.<sup>121</sup>

Zur Barmherzigkeit Gottes gehören biblisch die eben genannten Aspekte, die auch zwischenmenschliche Barmherzigkeit hat – einschließlich des affektiven Aspekts.<sup>122</sup> Gottes Barmherzigkeit ist biblisch aber noch umfassender: Sie besteht darin, dass Gott für den Menschen „Lebens- und Segensräume“<sup>123</sup> schafft. Gottes Barmherzigkeit ist „die das Leben erhaltende, schützende, fördernde, neu schaffende und aufbauende Macht Gottes“<sup>124</sup>. Gott wendet sich dem Menschen zu, nimmt sich seines Elends an, greift zu seinen Gunsten ein, befreit und erlöst ihn.<sup>125</sup> Die menschliche Not, derer sich Gott erbarmt, ist besonders die Gottesferne auf Grund der Sünde.<sup>126</sup> Gott hält auf Grund seiner Barmherzigkeit seinen gerechten Zorn über die Sünde zurück, gibt dem Menschen eine Chance zur Bekehrung, vergibt ihm, stellt das gestörte Verhältnis zwischen sich und dem Menschen wieder her und schenkt ihm Gemeinschaft mit sich.<sup>127</sup> Die vorrangige Option Gottes gilt außerdem den Armen und Machtlosen.<sup>128</sup> Gottes Barmherzigkeit ist also das gesamte Werk von Schöpfung und Erlösung; in der Rede von Gottes Barmherzigkeit ist die gesamte biblische Heilsgeschichte zusammengefasst.<sup>129</sup>

Auf Grund der sprachlichen Verwandtschaft zwischen *רַחֲמִים* (Barmherzigkeit) und *רַחֵם* (Mutterschoß, Gebärmutter) hat Gottes Barmherzigkeit im Hebräischen zum Teil mütterliche Konnotation. Dadurch wird das eher

<sup>118</sup> Vgl. Kasper, 25; 29 f.; Broer, 13 f.

<sup>119</sup> Zu Barmherzigkeit als Form der gebotenen Nächstenliebe vgl. auch Jesu Beispiel vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25–37).

<sup>120</sup> Kasper, 94. – „Das Hebräische und das Griechische kennen [...] für die vom Begriff Barmherzigkeit gemeinte Sache nicht nur ein Wort. Die gebräuchlichsten Stämme sind *רַחֵם* (Güte), *רַחֵם* (sich erbarmen) und *רַחֵם* (gnädig sein) sowie *ἐλεέω* (Mitleid haben), *σπλαγχνίζομαι* (sich erbarmen), *οἰκτιρῶ* (Mitleid haben).“ (Broer, 13)

<sup>121</sup> Kasper, 94.

<sup>122</sup> Vgl. Broer, 14; Kasper, 50.

<sup>123</sup> Kasper, 53.

<sup>124</sup> Ebd. 62.

<sup>125</sup> Vgl. ebd. 51; 54.

<sup>126</sup> Vgl. ebd. 100.

<sup>127</sup> Vgl. Broer, 14; Kasper, 61; 100.

<sup>128</sup> Vgl. Kasper, 63 f.; E. Salmann, Barmherzigkeit; II: Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> 2 (1994) 15.

<sup>129</sup> Vgl. Frère Emmanuel, Gottes Liebe – größer als gedacht. Warum es notwendig ist, unsere Vorstellungen von Gott zu hinterfragen, Ostfildern 2015, 106.

männlich geprägte Gottesbild im Alten Testament um eine weibliche Komponente ergänzt.<sup>130</sup>

Die Rede von Gottes Barmherzigkeit betont außerdem die Souveränität und Freiheit Gottes: Gottes Werk von Schöpfung und Erlösung ist frei und ungeschuldet.<sup>131</sup> Gottes Barmherzigkeit ist „Ausdruck der absoluten Souveränität Gottes und seiner unableitbaren Freiheit“<sup>132</sup>, sie ist „die Offenbarung seiner Transzendenz über alles Menschliche und über alles menschlich Berechenbare.“<sup>133</sup> Weil Gottes Werk der Schöpfung und Erlösung frei ist, wird Barmherzigkeit in der christlichen Theologie nicht als Wesenseigenschaft Gottes verstanden.<sup>134</sup>

Khorchides bisheriges Verständnis des Gottesattributs „ar-rahmān“ stimmt weitgehend mit dem Verständnis von Gottes Barmherzigkeit in der Bibel und in der christlichen Tradition überein: In beiden Fällen geht es um die zentrale Eigenschaft Gottes, die (in christlicher Terminologie) das ganze Werk von Schöpfung und Erlösung umfasst. „Ar-rahmān“ hat auch für Khorchide eine mütterliche, weibliche Konnotation (wie das hebräische אִמָּתִיב). Eine weitere Gemeinsamkeit ist sicherlich die Betonung der Souveränität und Transzendenz Gottes durch die Rede von Gottes Barmherzigkeit beziehungsweise Gottes „ar-rahmān“-Sein.

Es gibt aber auch signifikante Unterschiede: Nach Khorchide ist Gottes Barmherzigkeit erstens keine Form der Liebe, sondern nur das Angebot Gottes, den Menschen zu lieben – sofern dieser sich auf Gott ausrichtet.<sup>135</sup> Mit anderen Worten: Gottes Barmherzigkeit und Gottes Liebe sind zwei disjunkte Kategorien. Diese Konzeption begründet Khorchide mit koranischen Aussagen.<sup>136</sup> Zweitens definiert Khorchide das Gottesattribut „ar-rahmān“ als den ewigen Willen Gottes, den Menschen zu schaffen etc. Zu „ar-rahmān“ gehört daher nach Khorchide notwendig der Aspekt der „benevolentia“ (Wohltun), nicht notwendig aber der Aspekt der „beneficientia“ (Wohltun).<sup>137</sup> In der christlichen Tradition hingegen gehören zur Barmherzigkeit wie zur Liebe immer „benevolentia“ und „beneficientia“. Khorchide weist drittens den Aspekt der Vergebung Gottes (allgemeiner gesprochen: die Reaktion Gottes auf eine konkrete Notlage des Menschen) dem Gottesattribut „ar-rahīm“ zu. Unklar ist schließlich viertens, ob das Gottesattribut „ar-rahmān“

<sup>130</sup> Vgl. ebd. 106. – Die Betonung der Barmherzigkeit durch Papst Franziskus ist von daher auch ein guter Anlass, an die weibliche Seite Gottes zu erinnern.

<sup>131</sup> Vgl. *Salmann*; *Kasper*, 51; 56; 59.

<sup>132</sup> *Kasper*, 51.

<sup>133</sup> Ebd. 59.

<sup>134</sup> Vgl. *Salmann*.

<sup>135</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 33; sowie *ders.*, Verschiedenheit, 155 f.

<sup>136</sup> Vgl. *Khorchide*, Verschiedenheit, 155.

<sup>137</sup> Wie oben gezeigt, folgt aus Khorchides Ansatz, dass Gott notwendigerweise den Menschen schafft etc. Diese Konsequenz ergibt sich aber aus dem Gottesattribut „ar-rahmān“ *in Verbindung* mit anderen essenziellen Eigenschaften Gottes (Allwissenheit und Allmacht) und nicht aus „ar-rahīm“ allein.

nach Khorchide auch einen affektiven Aspekt hat: In einem Aufsatz möchte er die affektive Komponente eher dem Attribut „ar-raḥīm“ zuweisen, um die Unveränderlichkeit Gottes zu wahren;<sup>138</sup> in „Gott glaubt an den Menschen“ dagegen subsumiert er auch das Gottesattribut „ar-raḥmān“ unter die Kategorie des Mitgeföhls beziehungsweise der Empathie.<sup>139</sup>

Diese Unterschiede zwischen der Bibel und der christlichen Tradition einerseits und Khorchide andererseits dürfen allerdings nicht überbewertet werden. Denn zum Wortfeld der Barmherzigkeit gehört im Koran und bei Khorchide auch „ar-raḥīm“; diejenigen Aspekte der Barmherzigkeit Gottes, die man aus christlicher Sicht bei „ar-raḥmān“ vermisst, lassen sich leicht dem Gottesattribut „ar-raḥīm“ zuweisen beziehungsweise finden sich nach Khorchides Verständnis bei diesem wieder. Alles in allem ist es inhaltlich sicher angemessen, das Gottesattribut „ar-raḥmān“, so wie Khorchide es versteht, im Deutschen mit dem Wort „Barmherzigkeit“ (genauer eigentlich: „der Barmherzige“) wiederzugeben, dessen Bedeutung von der Bibel und der christlichen Tradition geprägt ist.<sup>140</sup>

Für die Fragestellung nach der Bedeutung des Wortes „Barmherzigkeit“ kann festgehalten werden: Barmherzigkeit ist eine asymmetrische, hierarchische Relation.<sup>141</sup> Dass X gegenüber Y barmherzig ist, ist begrifflich nur dann möglich, wenn zwischen X und Y eine irgendwie geartete Ungleichheit, Asymmetrie oder Inkongruenz besteht. Damit X gegenüber Y barmherzig sein kann, muss Y gegenüber X in einer bestimmten Hinsicht weniger oder zu wenig haben oder sein. Die Ungleichheit kann beispielsweise ontologisch (Schöpfer – Geschöpf), moralisch (heiliger Gott – Sünder; Ideal – Wirklichkeit) oder versorgungsmäßig (Wohlstand – Armut) sein. Zur Barmherzigkeit gehören *benevolentia* (Wohllwollen) und *beneficentia* (Wohltun).<sup>142</sup> Sowohl der Mensch als auch Gott können Subjekt beziehungsweise Relatum der Barmherzigkeit sein. Objekt beziehungsweise Terminus ad quem der Barmherzigkeit können Menschen beziehungsweise Personen sein. Andere Entitäten, die Objekt der Barmherzigkeit sein können, sind nicht-menschliche Lebewesen, die Schmerz empfinden können. So kann der Mensch zum Beispiel einem leidenden Hund gegenüber barmherzig sein. Terminus ad quem der Relation der Barmherzigkeit können jedoch nicht abstrakte Entitäten wie Ideen, Zahlen oder Propositionen sein. Was sollte es beispielsweise bedeuten, der Zahl „7“ oder der Proposition „Der König von Frankreich ist tot“ gegenüber barmherzig zu sein? Meines Erachtens können wir nicht verstehen, was es heißen soll, einer Zahl oder einer Proposition gegenüber barmherzig

<sup>138</sup> Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 29 f.; 32.

<sup>139</sup> Vgl. *Khorchide*, Gott, 74.

<sup>140</sup> Es liegt allerdings außerhalb meiner Kompetenz zu überprüfen, ob Khorchide mit seinem Verständnis von „ar-raḥmān“ den koranischen Befund korrekt interpretiert.

<sup>141</sup> Vgl. *Kasper*, 51.

<sup>142</sup> Dies gilt auch nach Khorchide. Nur impliziert das Gottesattribut „ar-raḥmān“ nach Khorchide nicht notwendig „beneficentia“, das Gottesattribut „ar-raḥīm“ dagegen schon.

zu sein. Dies spricht dafür, dass es eine analytische (begriffliche) Wahrheit ist, dass abstrakte Entitäten nicht Woraufhin der Relation der Barmherzigkeit sein können.

Ob man die Schöpfungsidee nun als Gedanken Gottes oder als platonische Idee versteht – weil es sich um eine abstrakte Entität handelt, ist es logisch unmöglich, dass Gott der Schöpfungsidee gegenüber „barmherzig“ ist. Eine wie auch immer geartete Schöpfungsidee kommt daher nicht als Terminus ad quem von Gottes Barmherzigkeit infrage, und zwar nicht einmal von einer nur potenziellen oder kontingenten Barmherzigkeit. Auch die „wohlverwahrte Tafel“ (Q 85:22) oder die „Mutter der Schrift“ (Q 43:4), die im Koran erwähnt werden, kommen – wie auch immer sie verstanden werden – nicht als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit infrage.<sup>143</sup> Da der Begriff der Person Gott sicherlich angemessener ist als der eines schmerzempfindlichen Lebewesens, ist also nach einem anderen, *personalen* Woraufhin von Gottes (essenzieller aktueller) Barmherzigkeit in Gott selbst zu suchen.

Aus christlich-theologischer Sicht wäre es nun naheliegend zu prüfen, ob eine der Personen der Dreifaltigkeit als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit infrage kommt. Als islamischer Theologe wird Khorchide gewiss nicht dazu bereit sein anzunehmen, dass es mehrere Personen Gottes gibt. Er hat jedoch noch eine andere Option. Khorchide könnte einfach die *eine* Person Gottes als Relatum und zugleich als Woraufhin von Gottes Barmherzigkeit annehmen – denn Relatum und Terminus einer Relation können in bestimmten Fällen identisch sein. Im menschlichen Bereich können Relatum und Terminus der Relation „Barmherzigkeit“ sicherlich identisch sein. Menschen können zum Beispiel gegenüber sich selbst barmherzig sein, wenn das Ideal (Wunschbild), das sie von sich selbst haben, und die Wirklichkeit des eigenen Lebens auseinanderklaffen. Allerdings ist es fraglich, ob auch *Gott* gegenüber sich selbst *barmherzig* sein kann. Denn Barmherzigkeit ist, wie erwähnt, eine asymmetrische Relation: Damit X gegenüber Y barmherzig sein kann, muss Y gegenüber X in einer bestimmten Hinsicht weniger oder zu wenig haben oder sein. Welcher Art sollte diese Asymmetrie Gottes gegenüber sich selbst sein? Meines Erachtens ist keine Asymmetrie Gottes gegenüber sich selbst denkbar, die derartig beschaffen ist, dass sinnvoll von der Barmherzigkeit Gottes zu sich selbst gesprochen werden kann.<sup>144</sup> Eine derartige Asymmetrie stünde auch offenkundig im Widerspruch zur von Khorchide vorausgesetzten Vollkommenheit Gottes.

Damit sind nun alle Möglichkeiten für alternative Termini von Gottes essenzieller aktueller Barmherzigkeit, die ich sehen kann, ausgeschöpft. Als

<sup>143</sup> Interessanterweise verweist Khorchide als muslimischer Theologe nicht explizit auf diese vom Koran erwähnten Entitäten als mögliche Termini der Barmherzigkeit Gottes. Er lässt überdies offen, in welchem Verhältnis diese Entitäten zur Schöpfungsidee stehen.

<sup>144</sup> Daher wäre es auch logisch unmöglich, Gott im Rahmen einer christlichen, trinitarischen Gotteslehre als essenziell aktuell barmherzig zu denken.

Terminus ad quem von Gottes essenzieller aktueller Barmherzigkeit kommt nur etwas Geschöpfliches infrage.<sup>145</sup> Der in Khorchides Theologie entstehende logische Widerspruch zwischen der Allmacht und der essenziellen aktuellen Barmherzigkeit Gottes besteht daher weiter. Aber vielleicht gibt es noch andere Möglichkeiten, diesen Widerspruch aufzulösen.

### 2.2.1.3 Barmherzigkeit als Tugend Gottes?

Bislang wurde „Barmherzigkeit“ immer als mehrstelliges Prädikat betrachtet, das eine Handlung beziehungsweise eine Relation bezeichnet. Dies ist sicher die primäre Bedeutung von „Barmherzigkeit“. „Barmherzigkeit“ kann in einem abgeleiteten Sinn aber auch die *Tugend* eines Handelnden bezeichnen und damit ein einstelliges Prädikat sein. Könnte Gott nicht essenziell aktuell barmherzig im Sinne einer Tugend sein? Die Antwort auf diese Frage hängt entscheidend davon ab, was unter „Tugend“ zu verstehen ist.

Tugenden werden in erster Linie Menschen zugeschrieben. Für die Tugenden von Menschen gilt: Jeder Tugend T korrespondiert ein bestimmter Handlungstyp HT von moralisch guten oder „lobenswerten“<sup>146</sup> Handlungen; so korrespondiert beispielsweise der Tugend der Sanftmut der Handlungstyp der sanftmütigen Handlungen. Ein Handelnder besitzt genau dann eine Tugend T, wenn er (1) gewohnheitsmäßig, „leicht, unverzüglich und gerne“<sup>147</sup> Handlungstoken, die zu HT gehören, ausführt, und wenn er (2) bleibend dazu disponiert ist<sup>148</sup>, gewohnheitsmäßig, leicht, unverzüglich und gerne Handlungstoken, die zu HT gehören, auszuführen. Die Disposition zu einer Handlung H umfasst den Willen und die (nicht direkt willentlich beeinflussbare) Fähigkeit, H zu tun, wenn entsprechende Umstände vorliegen.<sup>149</sup> Wer eine Tugend T besitzt, „hat die Art“<sup>150</sup>, die Tendenz und die (auch emotionale) Neigung<sup>151</sup>, Handlungen vom Typ HT auszuführen; es gehört zu seinem Charakter, Handlungen vom Typ HT auszuführen.

Tugenden sind nicht angeboren, sondern müssen vom Menschen durch beständige Einübung erworben werden,<sup>152</sup> das heißt durch Ausführung von Handlungstoken, die zum der Tugend T korrespondierenden Handlungstyp HT gehören; die häufige Ausführung derartiger Handlungstoken wirkt auf die Haltung und die Disposition des Handelnden zurück. Eine Tugend kann

<sup>145</sup> Weil sich nach Khorchide Freiheit wesentlich durch die Bejahung der Freiheit *eines anderen* vollzieht (vgl. *Khorchide*, Gott, 27), könnte Khorchide auch keinen anderen Terminus ad quem von Gottes essenzieller Freiheit finden. Er könnte natürlich „Freiheit“ auch gänzlich anders definieren; dann dürfte aber der Begriff „Freiheit“ für das Ziel seiner Theologie eher uninteressant werden.

<sup>146</sup> *M. Forschner*, Tugend; I: Philosophisch, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001) 293–296, 293.

<sup>147</sup> *C. Schröer*, Habitus; II: Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 4 (1995) 1129. – Vgl. auch *Franz von Sales*, Philothea. Anleitung zum frommen Leben, Eichstätt 2007, 25.

<sup>148</sup> Vgl. *K. Hilpert*, Tugend. III: Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001) 297–300, 298.

<sup>149</sup> Vgl. *P. Suchla*, Disposition. II: Psychologisch, in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995) 266–267, 266.

<sup>150</sup> *G. Krieger*, Habitus; I: Philosophisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 4 (1995) 1128–1129, 1128.

<sup>151</sup> Vgl. *Forschner*, 293; *Suchla*, 267; *Hilpert*, 299 f.

<sup>152</sup> Vgl. *Forschner*, 293; *G. Krieger*, Disposition. I: Philosophisch, in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995) 266.

aber auch wieder verlorengehen (durch Ausführung von der Tugend entgegengesetzten Handlungstoken). Mit anderen Worten: Der Tugendhafte ist nicht zur Tugend determiniert, er bleibt in seinem Tugendhaft-Sein frei.<sup>153</sup>

Im Rahmen einer „perfect being theology“, wie nicht zuletzt Khorchide sie vertritt, ist es logisch unmöglich, dass Gott (wie der Mensch) Tugenden erwerben und sich dadurch vervollkommen muss beziehungsweise dass Gott Tugenden wieder verlieren kann. Barmherzigkeit als essenzielle aktuelle Tugend Gottes implizierte, dass Gott nicht nur zur Barmherzigkeit disponiert ist, sondern auch immer wieder barmherzig handelt; Barmherzigkeit als Tugend impliziert Barmherzigkeit als Handlung und damit als Relation. Dafür wäre, wie oben gezeigt wurde, ein Woraufhin der Barmherzigkeits-Relation erforderlich, das Leid empfinden kann und zu dem eine Asymmetrie besteht. Als Terminus von Gottes Barmherzigkeit (als Relation) kommt, wie oben per Ausschlussverfahren gezeigt wurde, nur etwas Geschöpfliches infrage, sodass Gott von der Schöpfung abhängig würde und das Widerspruchsproblem erneut aufträte. Das Widerspruchsproblem träte auch dann auf, wenn Gottes essenzielle aktuelle Barmherzigkeit als bloße Disposition verstanden würde, einem leidempfindlichen Woraufhin, zu dem eine Asymmetrie besteht, Gutes zu tun. Denn die Disposition zu einer Handlung H impliziert, wie erwähnt, den Willen, H zu tun, wenn entsprechende Umstände vorliegen. Aus Gottes essenzieller aktueller Barmherzigkeit folgte daher in Verbindung mit Gottes Allmacht und Allwissenheit, dass Gott notwendig etwas Geschöpfliches hervorbrächte und daher von der Schöpfung abhängig wäre.

Übrig bliebe daher nur, Gottes essenzielle aktuelle Barmherzigkeit als bloße Fähigkeit Gottes (einem leidempfindlichen Woraufhin, zu dem eine Asymmetrie besteht, Gutes zu tun), zu konzipieren. „Barmherzigkeit“ in diesem Sinne fiel nicht mehr unter den Begriff der Tugend und auch nicht unter den Begriff einer Handlung. Kann dann aber überhaupt noch von „Barmherzigkeit“ gesprochen werden? Jemanden, der über die bloße Fähigkeit (nicht einmal den Willen!) verfügt, einem Notleidenden zu helfen, würden wir nicht als „barmherzig“ bezeichnen.<sup>154</sup> Dies spricht dafür, dass es eine begriffliche Wahrheit ist, dass Barmherzigkeit keine bloße Fähigkeit ist. Daher fällt auch diese Option aus. „Barmherzigkeit“ kann also auch keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes im Sinne eines einstelligen Prädikats sein.

#### 2.2.1.4 Weitere Lösungsansätze

Als weiteren Lösungsversuch könnte Khorchide erstens die These aufstellen, Barmherzigkeit sei keine Eigenschaft erster Ordnung, sondern eine Eigenschaft zweiter Ordnung Gottes, das heißt eine Eigenschaft von Eigenschaften Gottes. Dann wäre aber Barmherzigkeit keine Eigenschaft Gottes selbst.

<sup>153</sup> Vgl. *Hilpert*, 298.

<sup>154</sup> Auch nach Khorchide gehört zur Barmherzigkeit im Sinne von „ar-rahmān“ zumindest der Aspekt der „benevolentia“.

Außerdem wäre dann etwas Abstraktes (nämlich Gottes Eigenschaften erster Ordnung) Subjekt der Barmherzigkeit, was mit dem Begriff der Barmherzigkeit logisch unvereinbar ist.

Ein weiterer Lösungsansatz könnte zweitens die These sein, dass das Wort „Barmherzigkeit“, wenn es von Gott ausgesagt wird, auf Grund der Analogie unserer Gottesrede eine etwas andere Bedeutung hat, als wenn es von Menschen ausgesagt wird, und dass daher die Relation „Barmherzigkeit“ bei Gott nicht unbedingt eine Asymmetrie zwischen Terminus und Relatum implizieren muss oder dass auch abstrakte Entitäten Terminus dieser Relation sein können. Dazu ist Folgendes zu sagen: Selbstverständlich ist unsere Gottesrede immer analog, was zu einer gewissen Liberalisierung der syntaktischen und semantischen Regeln eines Wortes führen kann. Einer solchen Liberalisierung sind aber Grenzen gesetzt:<sup>155</sup> Das Wort „Barmherzigkeit“ verlöre jede angebbare Bedeutung, wenn als Terminus der Relation „Barmherzigkeit“ bei Gott auch eine abstrakte Entität infrage käme oder wenn „Barmherzigkeit“ bei Gott keine Asymmetrie zwischen Relatum und Terminus voraussetzte. Wir wüssten dann nicht mehr, was „Barmherzigkeit“ bei Gott bedeuten soll; anstelle von „Gott ist barmherzig“ könnten wir genauso gut sagen „Gott ist XYZ“. Auch diese Option entfällt also.

Khorchide könnte drittens behaupten, dass Gott, weil er immer größer ist, als Menschen ihn denken können („allahu akbar“), logische Gesetze wie das Nichtwiderspruchsprinzip (NWP) transzendiert. Daher, so die mögliche These, gelte für unsere Aussagen über Gott nicht das Nichtwiderspruchsprinzip, weshalb die Aussage „Gott ist essenziell aktual barmherzig“ wahr sein könne, obwohl sie in sich widersprüchlich sei. Auch gegen diese mögliche Antwort sind schwerwiegende Bedenken geltend zu machen: Das NWP ist notwendige Bedingung der Möglichkeit, durch sprachliche Äußerungen etwas mitzuteilen – mit anderen Worten: Das NWP ist notwendige Bedingung der Möglichkeit jeder sprachlichen Kommunikation. Da Erkenntnis sprachlich vermittelt und immer Erkenntnis (eines Sachverhalts) *als etwas* ist, ist das NWP auch notwendige Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis. Das NWP ist zwar nicht notwendig ein Seinsgesetz, aber das Sein ist nicht anders denkbar und erkennbar als unter Voraussetzung des NWP. Wenn für Aussagen über Gott nicht das NWP gälte, wäre Gott nicht mehr erkennbar. Dann könnte aber auch Theologie keine Wissenschaft mehr sein, sondern allenfalls Dichtung oder Ähnliches. Solche verheerenden Konsequenzen wird Khorchide sicher vermeiden wollen; sie würden auch das Anliegen seiner Theologie konterkarieren.

Schließlich könnte Khorchide, viertens, zwar das NWP für unsere Aussagen über Gott akzeptieren, aber behaupten, dass das, was aus menschlicher Sicht logisch unmöglich sei, ja nicht tatsächlich logisch unmöglich sein müsse.

---

<sup>155</sup> Hinweis Wiertz.

Mit anderen Worten: Die These, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist, sei, so die mögliche Antwort, eigentlich nicht widersprüchlich, sondern dies scheine nur aus menschlicher Sicht so zu sein. Darauf ist zu antworten: Auf Grund der grundsätzlichen Begrenztheit und Fehlbarkeit menschlichen Erkennens kann dies freilich nicht ausgeschlossen werden. Nach dem Stand dieser Untersuchung spricht aber nichts dafür, sondern alles dagegen. Es wäre daher irrational, diese These zu vertreten. Wenn Khorchide daran festhalten möchte, dass die These, Gott sei essenziell aktual barmherzig, nicht in sich widersprüchlich ist, muss er ein gutes Argument dafür vorbringen, indem er zeigt, wie sich der in dieser These enthaltene scheinbare Widerspruch auflösen lässt. Die aus meiner Sicht möglichen Lösungsansätze haben sich jedenfalls alle als untauglich erwiesen – abgesehen von der These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle Potenzialität Gottes ist. Aber dies schließt Khorchide ausdrücklich aus.

### 2.2.2 Ergebnis der Diskussion

Als Ergebnis der Diskussion kann festgehalten werden: Khorchides These, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist, ist in sich widersprüchlich.<sup>156</sup> Sie steht im Widerspruch zur „perfect being theology“, wie Khorchide sie vertritt, und unabhängig davon im Widerspruch zur Allmacht Gottes, die notwendig zu dem gehört, was wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen. Es ist also logisch unmöglich, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist. Zugespitzt formuliert: Khorchides „Theologie der Barmherzigkeit“ wird ihrem Anspruch, Gott gerecht zu werden, gerade *nicht* gerecht. Khorchide wird daher seine These, dass Gott essenziell aktual barmherzig ist, revidieren müssen. Täte er dies nicht, untergrübe er sein Ziel einer modernen islamischen Theologie, die Gott und dem Menschen gerecht werden will.<sup>157</sup>

Weil ich, wie gesagt, Khorchides Anliegen unterstütze und es mein Ziel ist, dazu beizutragen, dass sich Khorchides Theologie auf Dauer und im Ganzen im Diskurs bewähren kann, möchte ich es nicht bei der Feststellung der Inkonsistenz von Khorchides Gotteslehre in ihrer bisherigen Gestalt belassen. Stattdessen werde ich im Folgenden Wege aufzeigen, wie Khorchide seine Gotteslehre so weiterentwickeln kann, dass einerseits durch diese die Würde und Freiheit des Menschen gewahrt bleiben beziehungsweise gefördert werden und dass andererseits logische Widersprüche auf Grund der Tatsache, dass Gott vom Menschen abhängig wird, vermieden werden.

### 3. Mögliche Wege der Weiterentwicklung von Khorchides These

Im Rahmen einer „perfect being theology“ liegt es auf den ersten Blick nahe, die moralische Vollkommenheit Gottes als Ausgangspunkt zu wählen für

<sup>156</sup> Dasselbe gilt für seine These, dass Gott essenziell frei ist.

<sup>157</sup> Vgl. *Khorchide*, Islam, 218.



eine Theologie, die, wie diejenige Khorchides, sowohl dem Gott-Sein Gottes als auch der Würde und Freiheit des Menschen gerecht werden möchte. Bislang spielt die moralische Vollkommenheit Gottes als solche in Khorchides Überlegungen keine nennenswerte Rolle.<sup>158</sup> Allerdings können wir Menschen – jedenfalls unabhängig von einer übernatürlichen Offenbarung Gottes – nicht aus der moralischen Vollkommenheit Gottes ableiten, wie Gott konkret handeln wird, weil wir nicht die Ziele und Handlungsoptionen Gottes kennen (weil wir nicht alle möglichen Welten kennen). Diese Tatsache ist außerdem zentral für eine stichhaltige Antwort auf das gegen die Existenz Gottes vorgebrachte logische Argument aus dem Übel.<sup>159</sup> Khorchide sollte daher für sein Projekt neben der moralischen Vollkommenheit Gottes noch auf andere offenbarte Eigenschaften Gottes zurückgreifen, durch die Gottes Handeln gegenüber dem Menschen näher bestimmt wird – wie zum Beispiel die Barmherzigkeit.

Khorchide wird sich wohl oder übel damit anfreunden müssen, dass Barmherzigkeit (im Sinne von „ar-rahmān“ und „ar-rahīm“) keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes ist. Barmherzigkeit (im Sinne von „ar-rahmān“ und „ar-rahīm“) kann aber eine essenzielle Potenzialität Gottes sein.<sup>160</sup> Dabei ist allerdings das Folgende zu beachten: Im modallogischen System S5 ist die Aussage „Es ist notwendigerweise möglich, dass p“ äquivalent zu „Es ist möglich, dass p“.<sup>161</sup> Wenn Khorchide S5 akzeptierte, wäre daher mit der These, dass Barmherzigkeit eine essenzielle potenzielle Eigenschaft Gottes ist, nicht viel gewonnen. Wenn Khorchide S5 dagegen nicht akzeptierte, hätte diese These einen substanziellen Gehalt. Khorchide könnte die These, dass Gott essenziell potenziell barmherzig ist, auch noch mit einer zweiten These verbinden, nämlich damit, dass Gott in der aktuellen Welt, die kontingent ist, nicht nur faktisch, sondern notwendig barmherzig ist, dass Gott also kontingenterweise notwendig barmherzig ist.<sup>162</sup> Diese zweite These könnte für Khorchide besonders interessant sein.<sup>163</sup> Weil in S5 aber alle möglichen Welten gleich sind,<sup>164</sup> wäre diese These logisch unvereinbar mit S5. Khorchide sollte daher, wenn er diese beiden Thesen vertritt, keinesfalls S5 akzeptieren.

<sup>158</sup> Khorchide begründet seine These, dass Gott essenziell barmherzig ist, bislang unter anderem mit der Vollkommenheit Gottes (vgl. *Khorchide*, Islam, 64; sowie *ders.*, Anstöße, 32), verweist dabei aber nicht explizit auf die *moralische* Vollkommenheit Gottes. – Dass Gott nicht essenziell aktuell barmherzig ist, beeinträchtigt nicht die moralische Vollkommenheit Gottes, weil dies logisch unmöglich ist.

<sup>159</sup> Dieses Argument besagt, dass die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Gottes logisch unvereinbar sei mit der Existenz der faktisch in der Welt vorhandenen (physischen und/oder moralischen) Übel.

<sup>160</sup> Auch Freiheit, wie Khorchide sie versteht, könnte eine essenzielle Potenzialität Gottes sein.

<sup>161</sup> Vgl. *T. Zoglauer*, Einführung in die formale Logik für Philosophen, Göttingen 2008, 125.

<sup>162</sup> Es ist aber, wie gezeigt, logisch unmöglich, dass Gott notwendigerweise notwendig aktuell barmherzig ist.

<sup>163</sup> Vgl. zum Beispiel Q 6:12; 6:54.

<sup>164</sup> Vgl. *W. Löffler*, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2013, 59.

Außerdem könnte Khorchide „ar-rahmān“ („der Barmherzige“) nicht (nur) als generellen Term, der von Gott ausgesagt wird, sondern (auch) als singulären Term, mit dem auf Gott referiert wird, ins Spiel bringen.<sup>165</sup> Es gibt vier Arten singulärer Terme: „Eigennamen, Allgemeinamen (= Namen von Arten), Kennzeichnungen (definite Beschreibungen) und indexikalisch-deiktische Ausdrücke“<sup>166</sup>. „Ar-rahmān“ könnte eine Kennzeichnung oder auch ein Eigenname Gottes sein. Bekanntlich war „ar-rahmān“ ein beziehungsweise der Name Gottes, bevor er in der Endredaktion des Koran unter „allāh“ als Hauptnamen Gottes subsumiert und dadurch zunehmend als Eigenschaft aufgefasst wurde.<sup>167</sup>

Zunächst zu „ar-rahmān“ als Eigenname. Die heute einflussreichste Theorie der Referenz von Eigennamen geht auf Saul Kripke zurück. Dessen Theorie der direkten Referenz von Eigennamen „ist zwar kein universal anerkanntes Dogma der Bedeutungstheorie, kommt diesem Status aber ziemlich nahe“<sup>168</sup>. „Nach Kripke sind Eigennamen [...] rigide Designatoren.“<sup>169</sup> Dies bedeutet: Eigennamen referieren in allen möglichen Welten auf denselben Gegenstand, unabhängig von den nicht-essentiellen Eigenschaften dieses Gegenstands. So bezeichnet nach Kripke zum Beispiel der Name „Aristoteles“ auch in derjenigen möglichen Welt Aristoteles, in der dieser nicht der Erzieher Alexanders des Großen war.<sup>170</sup> „Ar-rahmān“ („der Barmherzige“) referierte also auch in denjenigen möglichen Welten auf Gott, in denen Gott nicht (aktual) barmherzig wäre. Angesichts dieser Paradoxie wäre es wohl passender, „ar-rahmān“ als Kennzeichnung aufzufassen und dementsprechend auch den koranischen Sprachgebrauch zu interpretieren.<sup>171</sup>

„Ar-rahmān“ als Kennzeichnung (definite Beschreibung) wäre – unter der Voraussetzung, dass Khorchide eine „perfect being theology“ zu Grunde legt – wie folgt zu analysieren: „dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann und das (aktual) barmherzig ist“. Mit dieser Kennzeichnung könnte in der aktualen, aber nicht in jeder möglichen Welt auf Gott referiert werden, weil es, wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, logisch

<sup>165</sup> Diese These ist zu unterscheiden von der These, dass Gott mit der Barmherzigkeit identisch ist. Letzteres würde bedeuten, dass Gott nicht nur den generellen Term „barmherzig“ instantiiert, sondern dass Gott mit diesem generellen Term identisch ist.

<sup>166</sup> O. Wiertz, Sprechen alle Religionen von demselben Gott? Anmerkungen zur Austauschbarkeit der Religionen aus philosophischer Perspektive, in: J. Arnold (Hg.), Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, 109–133, 116.

<sup>167</sup> Vgl. Böwering, 317 f. – Vgl. auch Q 17:110.

<sup>168</sup> Wiertz, Religionen, 120.

<sup>169</sup> Ebd. 118.

<sup>170</sup> Vgl. ebd. 118 f.

<sup>171</sup> „Ar-rahmān“ wäre außerdem mit einem Sortalausdruck zu verbinden, damit klar ist, dass sich „ar-rahmān“ auf Gott und nicht auf irgendetwas anderes bezieht (vgl. Wiertz, Religionen, 121). Nach Khorchide bedeutet „ar-rahmān“ sprachlich „derjenige, der unübertreffliche ‚rahma‘ besitzt“ (Khorchide, Anstöße, 17) und kann daher nur auf Gott bezogen werden (vgl. Khorchide, Anstöße, 17); in „ar-rahmān“ ist also ihm zufolge der Sortalausdruck „dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, quasi mit enthalten. Dies spricht dafür, dass auch Khorchide „ar-rahmān“ eher als Kennzeichnung denn als Eigennamen auffassen würde.

unmöglich ist, dass Gott notwendigerweise notwendig aktuell barmherzig ist. Für Kennzeichnungen gilt außerdem, dass diese attributiv oder referenziell verwendet werden können.<sup>172</sup> Ein Sprecher, der eine Kennzeichnung *referenziell* verwendet, möchte mit ihr auf einen bestimmten Gegenstand referieren „unabhängig davon, ob dieser Gegenstand die in der Kennzeichnung genannten Eigenschaften besitzt“<sup>173</sup>. Ein Sprecher, der eine Kennzeichnung *attributiv* verwendet, referiert mit ihr auf denjenigen Gegenstand, der die in der Kennzeichnung genannten Eigenschaften tatsächlich besitzt.<sup>174</sup> Für Khorchide käme nur die attributive Verwendung der Kennzeichnung „ar-rahmān“ infrage.

Eine weitere Option für Khorchide könnte darin bestehen, die *Liebe* Gottes theologisch noch stärker zu akzentuieren; er könnte zum Beispiel von „Liebe“ als einer essenziellen aktuellen Eigenschaft Gottes sprechen. „Liebe“ ist eine Relation, die der Relation der „Barmherzigkeit“ in vielem ähnlich ist – ohne allerdings vorauszusetzen, dass irgendeine Ungleichheit zwischen Relatum und Terminus besteht. Der Begriff „Liebe“ ist zudem viel umfassender als der Begriff „Barmherzigkeit“. Inhaltlich kann „Liebe“ ungefähr so bestimmt werden: Jemanden zu lieben bedeutet, ihm um seiner selbst willen Gutes tun (zu wollen). Um auszuschließen, dass Gott von etwas Geschaffenem abhängig ist, müsste Khorchide Gott selbst als das konstitutive Woraufhin von Gottes wesensnotwendiger Liebe einführen. Zugleich würde er als muslimischer Theologe die Monopersonalität Gottes sicher nicht in Frage stellen wollen. Liebe als essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes wäre daher für Khorchide nur so denkbar, dass die *eine* Person Gottes sich selbst liebt. Gottes Liebe zum Menschen oder zur Schöpfung könnte – wie Gottes Barmherzigkeit – nur eine essenzielle Potenzialität Gottes sein beziehungsweise eine Eigenschaft Gottes, die kontingenterweise notwendig, aber nicht notwendigerweise notwendig ist.

Allerdings hat die Liebe Gottes im Koran bei Weitem keinen so hohen Stellenwert wie die Barmherzigkeit Gottes im Sinne von „ar-rahmān“. Von der Liebe Gottes ist im Koran fast ausschließlich als einer auf den Menschen bezogenen Eigenschaft die Rede;<sup>175</sup> als solche könnte sie aber keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes sein. Daher wäre eine Theologie der essenziellen aktuellen Liebe Gottes vom Koran her nur schwer begründbar, widerspräche ihm aber vermutlich auch nicht. Zudem spricht der Koran davon, dass Gott bestimmte Gruppen von Menschen nicht liebt, wie zum Beispiel die „Ungerechten“, die „Ungläubigen“ oder die „Sünder“.<sup>176</sup> Daher scheint dem Koran zufolge Gottes Liebe *zum Menschen* nicht bedingungslos

<sup>172</sup> Vgl. *Wiertz*, Religionen, 127.

<sup>173</sup> Ebd. 127.

<sup>174</sup> Vgl. ebd.

<sup>175</sup> Vgl. Q 3:31; 5:54; 11:90; 19:96; 20:39; 60:8; 85:14.

<sup>176</sup> Vgl. Q 2:190; 3:32; 3:57; 4:36; 4:107; 6:141.

zu sein.<sup>177</sup> Dies erschwert es natürlich, koranisch mit der Liebe Gottes für die Menschenfreundlichkeit Gottes zu argumentieren. Ob die genannten Koranstellen aber auch so interpretiert werden könnten, dass Gott diese Gruppen von Menschen (die „Ungläubigen“ etc.) nur *in ihrer Eigenschaft als Sünder* nicht liebt,<sup>178</sup> vermag ich nicht zu beurteilen.

Khorchide selbst spricht häufig in einem Atemzug von „Liebe und Barmherzigkeit“ Gottes.<sup>179</sup> Bislang ist jedoch „Liebe“ für Khorchide keine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes, sondern nur eine essenzielle Potenzialität Gottes, die sich aus Gottes Barmherzigkeit ergibt.<sup>180</sup> Was Khorchide davon abhält, Liebe als eine essenzielle aktuelle Eigenschaft Gottes zu betrachten, ist vermutlich die Annahme, dass Liebe immer eine *wechselseitige* Relation zwischen *verschiedenen* Personen sein muss.<sup>181</sup> Deshalb kennt er als mögliches Woraufhin von Gottes Liebe auch nur den Menschen.<sup>182</sup> Doch natürlich ist es auch möglich, dass eine Person sich selbst liebt oder dass ihre Liebe, wenn sie sich auf jemand anderen richtet, nicht erwidert wird. Das Woraufhin von Gottes essenzieller aktueller Liebe könnte für Khorchide natürlich nur die *eine* Person Gottes sein. Gottes Liebe zum Menschen könnte Khorchide als kontingenterweise notwendig und sogar als bedingungslos konzipieren, wenn er sie so verstünde, dass Gott zwar nicht die Sünde, aber den Sünder liebt.

Doch blieben auch bei einer islamischen „Theologie der Liebe Gottes“ einige Fragen offen: Könnte ein monopersonaler Gott den Menschen überhaupt um des Menschen selbst willen lieben? Könnte er überhaupt etwas oder jemanden außerhalb seiner selbst lieben? Wäre er nicht eher eine in sich geschlossene Monade? Wäre nicht ein Gott größer, zu dessen Wesen es gehörte, eine *andere* Person um ihrer selbst willen zu lieben – ein Gott, der eine aktuelle Gemeinschaft ist, ein „Wir“? An eine islamische „Theologie der Liebe Gottes“ könnte sich somit ein fruchtbarer christlich-muslimischer Dialog über Einheit und Vielheit in Gott, Gottes Relation zur Welt und den christlichen Glauben an die Dreifaltigkeit Gottes anschließen.

<sup>177</sup> Jedenfalls interpretiert Khorchide so die entsprechenden Koranstellen. Khorchide zufolge ist Gott zwar bedingungslos barmherzig gegenüber dem Menschen (was ihm zufolge auch das unbedingte *Angebot* der Liebe an den Menschen impliziert), liebt den Menschen jedoch nicht bedingungslos, sondern nur dann, wenn dieser sich auf Gott ausrichtet und vervollkommnet (vgl. *Khorchide, Verschiedenheit*, 155 f.).

<sup>178</sup> Vgl. *Langenfeld*, 168. – Auch Khorchide tendiert in diese Richtung: „Er [Gott; Hinzufügung F. G.] lehnt die Sünde ab, nicht jedoch den Menschen, der sündigt, denn diesem macht er weiterhin Angebote, er möge zurückkehren und Einsicht zeigen.“ (*Khorchide, Gott*, 215) Für Khorchide ist dies aber nur Ausdruck der unbedingten Barmherzigkeit, nicht jedoch der unbedingten Liebe Gottes.

<sup>179</sup> Vgl. z. B. *Khorchide, Verschiedenheit*, 154; 155.

<sup>180</sup> Vgl. ebd. 155 f. – Wie die obigen Untersuchungen zum Begriff der Barmherzigkeit ergeben haben, verhält es sich eher umgekehrt: Barmherzigkeit ist ein Spezialfall der Liebe.

<sup>181</sup> Dieser Liebesbegriff wiederum stützt seine Auslegung der erwähnten Koranstellen, denen zufolge Gottes Liebe zum Menschen nicht bedingungslos zu sein scheint.

<sup>182</sup> Vgl. *Khorchide, Verschiedenheit*, 151; 155 f.

Khorchides Theologie kann hier sicher auch in Zukunft zu wichtigen Klärungen beitragen.

### **Summary**

Contemporary Muslim theologian Mouhanad Khorchide has put forward the thesis that mercy is an essentially actual attribute of God. In this paper, this thesis is first carefully analyzed and then examined for its logical consistence and coherence by clarifying the concepts of „God“ and „mercy“. It can be shown that Khorchide's thesis is logically inconsistent: It is logically impossible for God to be essentially actually merciful. The same is true of Khorchide's more recent thesis that freedom is an essentially actual attribute of God. In the last section, possible ways for a further development of Khorchide's theology are shown which avoid these problems.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Gnade und (Arbeits-)Gesellschaft

### Zeitgenössische Gnadentheologie im sozialen Kontext

VON ANSGAR KREUTZER

Mit dem Begriff „Inversion“ hat Hans-Joachim Höhn auf ein interessantes Säkularisierungsphänomen hingewiesen: Einige religiöse Sprachformen und Symbole werden in ihrem Aussagegehalt ins Gegenteil verkehrt. Höhn nennt das eine „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive<sup>1</sup>. Einer solchen Inversion scheint auch das theologische Zentralwort „Gnade“ zu unterliegen. Im christlichen Denk- und Sprachhorizont eine, ja *die* Kurzformel für das Gott-Mensch-Verhältnis und damit höchst positiv besetzt, vermag der Topos Gnade in der gegenwärtigen (populären) Kultur lediglich noch in seiner Verneinung Karriere zu machen. Nicht Gnade, sondern *Gnadenlosigkeit* ist angesagt. Repräsentativ für ähnlich gelagerte Beobachtungen in Einführungen zur Gnadenlehre verweist etwa Jürgen Werbick auf einen Werbeslogan aus einem erfolgreichen Motivationstraining: „*Gnadenlos ehrlich, gnadenlos direkt, gnadenlos inspirierend, gnadenlos erfolgreich!*“<sup>2</sup>

Der Plausibilitäts- und Erfahrungsverlust von Gnade lässt sich soziologisch entschlüsseln, entspricht er doch zwei leitenden Prozessen der Gegenwart: Die fortschreitende *Individualisierung* bringt das Idealbild des völlig autarken, idealiter von kollektiven Zwängen ebenso wie von sozialen Einbindungen und Verpflichtungen befreiten Individuums hervor: „Wer will schon von der Gnade anderer abhängig sein! Auf die eigenen Stärken soll es ankommen [...]“<sup>3</sup> Die fortschreitende *Ökonomisierung* macht das für die Wirtschaft typische – und in diesem Kontext auch sinnvolle – Nutzenkalkül zur leitenden Handlungsmaxime überhaupt. „Die Märkte kennen keine Gnade; sie bestrafen alle, die sachfremde Rücksichten nehmen.“<sup>4</sup> Beide Prozesse, die Individualisierung und die Ausbreitung einer ökonomisch-instrumentellen Mentalität, verdichten sich in einer für die spätmoderne Ge-

---

<sup>1</sup> H.-J. Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn [u. a.] 2007, 37. Höhn hat seine Diagnose von Säkularisierungsphänomenen und deren theologische Verarbeitung in jüngerer Zeit aktualisiert: *Ders.*, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

<sup>2</sup> J. Werbick, Gnade, Paderborn 2013, 7. Vgl., um ein weiteres Beispiel für die negativen Konnotationen des Gnadenbegriffs anzuführen, etwa die ersten Sätze des älteren gnadentheologischen Grundrisses von A. Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 7: „Gnade‘ ist kein geläufiger Begriff der heutigen Umgangssprache. Sie weckt bei unseren Zeitgenossen oft Assoziationen wie Herablassung, Verzeihung, Privileg, altmodische Höflichkeit oder erinnert an gerichtliche Vorgänge wie Gnadengesuche und Begnadigung eines Kapitalverbrechers. Ein Hauch von idealisierter Macht und Herrschaft begleitet solche Vorstellungen: Bürger säkularisierter Demokratie haben wenig Anlaß dazu, den Begriff häufig und betont positiv zu verwenden.“

<sup>3</sup> Werbick, Gnade, 8.

<sup>4</sup> Ebd.

sellschaft zentralen Handlungssphäre: der Erwerbsarbeit. Während Gnade mit Geschenkcharakter, Angewiesenheit und Verdanktsein assoziiert wird, geht es in der uns prägenden (Arbeits-)Gesellschaft primär um eigene Leistung, selbst erwirtschafteten Verdienst, aus eigener Kraft erzielten Erfolg. Eine zeitgenössische Theologie der Gnade muss sich daher auch den Sinnstrukturen stellen, die eine durch Arbeit geprägte Gesellschaft hervorbringt, damit, „das theologische Reden von Gnade nicht in die gesellschaftliche Belanglosigkeit verführt“<sup>5</sup>. In den folgenden Ausführungen wird daher eine *kontextuelle* Gnadentheologie vorgeschlagen. Am Anfang steht eine methodologische Besinnung auf einen theologischen Klassiker des 20. Jahrhunderts: Es war der Dominikaner und Konzilsperitus Marie-Dominique Chenu, der bereits im Vorfeld des II. Vatikanums die Rede von Gnade in den Kontext einer theologischen Analyse der Arbeitsgesellschaft gestellt hat (1). In einem zweiten Schritt wird Chenus theologische Zeitdiagnose zu aktualisieren sein: Welche Sinnstrukturen bringt die derzeitige, *postindustrielle* Gesellschaft hervor, die den Rahmen für die gegenwärtige Rede und Erfahrungswirklichkeit von Gnade abgibt (2)? Schließlich wird vor dem damit skizzierten sozialen Kontext eine Theologie der Gnade – insbesondere im Rückgriff auf neuere gabetheoretische Überlegungen – zu reformulieren gesucht (3).

### 1. Zum Konnex von Gnadentlehre und Arbeitsgesellschaft. Eine methodologische Besinnung auf Marie-Dominique Chenu

Um die Anliegen des Theologiehistorikers und Dogmatikers Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) nachvollziehen zu können, ist seine eigene theologiegeschichtliche Einordnung sinnvoll:<sup>6</sup> Chenu ist Protagonist der als „Nouvelle Théologie“ bezeichneten theologischen Aufbruchbewegung. Sie brach sich zeitlich um den 2. Weltkrieg herum in Frankreich Bahn und war inhaltlich mit „ein[em] gewisse[n] Maß an gesellschaftlicher und ökumenischer Öffnung“<sup>7</sup> verbunden. Chenu war nicht nur Teil dieses theologischen

<sup>5</sup> Ebd. 9.

<sup>6</sup> Vgl. zu Chenu u. a. Y. Congar, Maria[*sic!*]-Dominique Chenu, in: H. Vorgrimler/R. Van der Gucht (Hgg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert; Band IV: Bahnbrechende Theologen, Freiburg i. Br. 1970, 99–122; R. Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 191–196; M. Quisinsky, Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H. M. Féret zum II. Vatikanum, Berlin 2007; C. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, 2 Teilbände, Berlin 2010; vgl. auch das instruktive Interviewbuch M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne, Mainz 2005; zu Chenus Neuformierung der Gnadentheologie in ihrer Verbindung mit einer Theologie der Arbeit vgl. A. Kreuzer, Induktive Gnadentlehre. Die wissenschaftstheoretische Bedeutung der Erwerbsarbeit für die katholische Theologie, in: M. Khabfaoui/M. Möhring-Hesse (Hgg.), Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime. Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit, Münster 2015, 169–180, 171–174.

<sup>7</sup> A. Raffelt, Art. Nouvelle Théologie, in: LThK<sup>3</sup> 7 (1998) 935–937. Zur Nouvelle Théologie vgl. u. a. auch: Gibellini, 156–166; Wolfgang W. Müller, Was kann an der Theologie neu sein? Der Beitrag der Dominikaner zur „nouvelle théologie“, in: ZKG 110 (1999) 86–104; M. Quisinsky,



Netzwerkes; er hat mit „Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie“ aus dem Jahr 1937 auch eine profilbildende Programmschrift verfasst.<sup>8</sup> In diesem Werk legt er eine theologische Methodologie vor, die sich deutlich von der damals dominierenden Neuscholastik absetzt.<sup>9</sup> Sein Ansatz ist offenbarungstheologisch: Entgegen der vom Rückbezug auf die biblischen Grundlagen weitgehend losgelösten hochspekulativen Neuscholastik beharrt Chenu auf dem „Primat der Vor-Gabe der Offenbarung“<sup>10</sup>:

In einer solchen Konzeption von Theologie sind Heilige Schrift und Tradition also nicht in erster Linie Argumentlieferanten zum Gebrauch der Schule in ihren strittigen Fragen. Zuerst muss einmal die Vorgabe an sich geprüft, gekannt, geliebt werden; alle weiteren Spekulationen wären sinnlos, dienten sie nicht dazu, diese Vor-Gabe in all ihren Dimensionen religiöser Intelligibilität immer besser kennen zu lernen.<sup>11</sup>

Da sich nach christlichem Verständnis das Offenbarungshandeln Gottes in die Geschichte einschreibt, ist die Theologie damit auf Geschichte, wissenschaftstheoretisch auf die Methodik der Geschichts- und Geisteswissenschaften verwiesen. Dies gilt erst recht angesichts des Inkarnationsgeschehens als Höhepunkt einer geschichtlich gedachten Offenbarung:

Das Wort ist wahrhaft Mensch geworden, als es Mensch wurde, als es einer von uns wurde. Der Sohn Gottes ist eine Person der Geschichte. Folglich hat es der Theologe in seiner Arbeit mit Geschichte zu tun.<sup>12</sup>

Chenus methodisches Programm bleibt freilich nicht in einem Historismus stecken. Die „Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie“<sup>13</sup> setzt sich auch und gerade in der jüngsten Etappe der Geschichte fort, also in der Gegenwart. Der Theologe habe „in seiner eigenen Zeit präsent zu sein“: „Theologisch gesprochen heißt dies, präsent zu sein für die Vor-Gabe der Offenbarung im gegenwärtigen Leben der Kirche und der aktuellen Erfahrung der Christenheit.“<sup>14</sup>

Chenu selbst setzt diesen Geschichts-, Gegenwarts- und nicht zuletzt Gesellschaftsbezug der Theologie insbesondere in einer „Theologie der Arbeit“

---

The „interference“ between nouvelle théologie and Catholic practice in Church and society, in: *EThL* 90 (2014) 71–98.

<sup>8</sup> Vgl. *M.-D. Chenu*, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003 (Erstveröffentlichung 1937). Vgl. dazu v. a. die umfangreiche Studie von *Bauer*, *Ortswechsel der Theologie*.

<sup>9</sup> Vgl. u. a. die Überblicke zur Neuscholastik: *P. Walter*, Art. Neuscholastik, in: *LThK*<sup>3</sup> 7 (1998) 779–782; *J. Singer*, Neuscholastik – eine Erinnerung, in: *ThPQ* 152 (2004) 61–74. Zu Chenus Überwindung der neuscholastischen Wissenschaftstheorie vgl. auch *A. Kreutzer*, *Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur theologischen Verortung der Sozialethik*, in: *A. Bohmeyer/J. J. Frühbauer* (Hgg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Münster 2005, 99–112.

<sup>10</sup> *Chenu*, *Le Saulchoir*, 112.

<sup>11</sup> Ebd. 117.

<sup>12</sup> Ebd. 125 f.

<sup>13</sup> *M. Heimbach-Steins*, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: *G. Fuchs/A. Lienkamp* (Hgg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 103–121.

<sup>14</sup> *Chenu*, *Le Saulchoir*, 134.

um, die er in den 1940er bis 1960er Jahren entwickelt.<sup>15</sup> In dieser spielt die Gnadenlehre eine herausragende Rolle. Ähnlich wie die Offenbarungs- und Inkarnationstheologie in seiner Programmschrift „Le Saulchoir“ dient Chenu die Gnadenlehre hier insbesondere methodologischen Zwecken. Denn mit ihr rechtfertigt er die Fokussierung auch der Systematischen Theologie auf die irdische Wirklichkeit der Arbeit: Ganz im Duktus der Nouvelle Théologie ist es ihm zentrales Anliegen, die zumindest tendenzielle Trennung von menschlicher Natur und dem Gnadenhandeln Gottes, wie sie die neuscholastische Theologie vornahm, zu überwinden. In der Lesart Chenus und anderen ist die „*conditio humana*“ oder – in scholastischer Terminologie – die „Natur“ des Menschen immer schon auf ein göttliches Gegenüber und dessen liebende Zuwendung ausgerichtet.<sup>16</sup> Diese Bezogenheit von Natur und Gnade betont Chenu in seiner Theologie der Arbeit unablässig: Es geht ihm um eine Überwindung der „Trennung zwischen Natur und Gnade“<sup>17</sup>. Er spricht von einer „Gnade, die sich in der menschlichen Natur inkarniert“<sup>18</sup>, und stellt fest: „Das Gesetz der Natur wirkt als Gesetz der Gnade.“<sup>19</sup> Wenn durch diese gnadentheologische Begründung die menschlichen Wirklichkeiten derart in den theologischen Fokus rücken, dann ist auch und gerade die seit der Industrialisierung die menschliche Lebenswirklichkeit durchdringende Arbeitswelt ein zentrales (gnaden-)theologisches Thema. „Die ‚Zivilisation der Arbeit‘, wie man das 20. Jahrhundert bereits nennt, die technische Zivilisation im Dienst der Arbeit ist eine großartige Materie für die Gnade Christi.“<sup>20</sup>

In der konkreten Ausfaltung seiner Theologie der Arbeit, die für Chenu – wie gesehen – ein Anwendungsfall einer Theologie der Gnade ist, zeichnet er

<sup>15</sup> Vgl. die Kompilation *M.-D. Chenu, Theologie der Arbeit. Beiträge aus drei Jahrzehnten*, Ostfildern 2013. Im Einzelnen sind darin zusammengestellt: *Ders.*, *Spiritualité du travail*, Paris 1941, 32–43; *ders.*, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, 20–31; *ders.*, *Théologie du travail*, in: *Ders.*, *La Parole de Dieu*; II: *L’Évangile dans le temps*, Paris 1964, 543–570; vgl. dazu die Einführung von *S. Sailer-Pfister*, in: *Chenu, Theologie der Arbeit*, 7–36; sowie deren Dissertationsschrift: *Dies.*, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle*, Berlin 2006; vgl. zu Chenus Theologie der Arbeit und deren Aktualisierung auch *A. Kreuzer, Arbeit und Theologie*, in: *Ders.*, *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster 2011, 11–27.

<sup>16</sup> Bei dieser theologischen Argumentation konnten die Vertreter der Nouvelle Théologie (etwa Henri de Lubac) – gegen die Interpretation der Neuscholastik – auf die scholastische Theologie des Thomas von Aquin und sein Theologumenon vom „*desiderium naturale ad visionem beatificam*“ verweisen, wonach „der Schöpfer [...] die geistbegabte menschliche Natur von Anfang an so gewollt [hat], dass die *visio beatifica* [die Gottesschau] nicht nur deren Möglichkeit, sondern deren Bestimmung ist“ (*K.-H. Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 171). Vgl. auch Thomas’ Formulierung: „Obgleich nämlich der Mensch natürlicherweise hingeneigt ist zum letzten Ziel, d. h. zur Gottesschau, vermag er sie dennoch nicht zu vollziehen auf natureigene Weise, sondern allein durch die Gnade“ (*Thomas von Aquin, Let. II, q. 2, a. 4, ad 5*, zitiert nach: *Gnadenlehre II. Mittelalter bis Gegenwart*, bearbeitet von *G. L. Müller*, Graz/Wien/Köln 1996, 16).

<sup>17</sup> *Chenu, Theologie der Arbeit*, 59.

<sup>18</sup> Ebd. 102.

<sup>19</sup> Ebd. 49.

<sup>20</sup> Ebd. 63.

ein ambivalentes Bild. Für ihn ist „das Prinzip dieses technischen Zeitalters [...] der Übergang vom Werkzeug zur Maschine“<sup>21</sup>. Damit entstehen dem Menschen einerseits neue und großartige Möglichkeiten zur Gestaltung der Welt, der Natur und der Materie, in denen er sich selbst entfalten kann, ja in theologischer Lesart zum Mitschöpfer Gottes wird. „Produzieren ist authentisch und im Vollsinn ein *actus humanus* und in göttlicher Dimension ein Tun nach dem Bild des Schöpfers.“<sup>22</sup> Zum anderen liefert sich im technischen Zeitalter der Mensch aber auch der entfremdenden Eigendynamik der Maschinisierung aus:

Die Maschine gehorcht dem Willen des Menschen, erreicht die Zwecke, die dieser ihr vorgegeben hat, aber gerade dadurch erlangt sie eine ganz spezielle Autonomie in ihrer Funktion und Entwicklung. Die auf diese Weise objektivierte Arbeit hängt immer weniger vom Arbeitenden, von seinen Intentionen und Vorhaben, von den unmittelbaren Formen und Normen des Körpers und der Seele ab: Sie entpersönlicht sich [...].<sup>23</sup>

Daher möchte Chenu Arbeit nur dort, wo sie Humanität und menschlicher Selbstentfaltung dient, mit der göttlichen Gnadenordnung in Verbindung bringen: „Alles, was menschlich ist, ist Materie für die Gnade. Wenn die Arbeit humane Konsistenz annimmt (aber auch nur dann), findet sie Eingang in die Ökonomie der Gnade.“<sup>24</sup>

Methodologisch hat Chenu Pionierarbeit geleistet: Im Rückgriff auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung, auf die Inkarnationstheologie und auf die Überwindung eines (neuscholastischen) Natur-Gnade-Dualismus begründet er die Zuständigkeit auch der Systematischen Theologie für die irdischen Wirklichkeiten, unter denen die Arbeit seit der Epoche der Industrialisierung einen herausragenden Stellenwert einnimmt. Allerdings bleibt der Konnex, den Chenu zwischen Gnadenlehre und Theologie der Arbeit herstellt, primär methodologischer Art. Was die christliche Rede von Gnade *inhaltlich* aussagt, ist bei ihm weitgehend unbestimmt. Zudem ist – aus historisch verständlichen Gründen – Chenus Zeitanalyse auf die Organisations- und Mentalitätsstrukturen der Industriegesellschaft beschränkt, die so heute nicht mehr gelten. Eine auf Chenus methodologische Grundlegung aufbauende Theologie von Gnade im Kontext der Arbeitsgesellschaft hat damit zwei Modifizierungen vorzunehmen: Die Analyse der *postindustriellen* Arbeitsgesellschaft muss *aktualisiert* und die dogmatische Reflexion auf das christliche Zentralwort Gnade muss vor diesem Hintergrund *konkretisiert* werden.

---

<sup>21</sup> Ebd. 75.

<sup>22</sup> Ebd. 93.

<sup>23</sup> Ebd. 75 f. Chenus Kritik an der Entpersönlichung der Arbeit durch Maschinisierung erinnert an Karl Marx' Kritik an menschlicher Entfremdung durch Industriearbeit. Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Hamburg 2005.

<sup>24</sup> Chenu, Theologie der Arbeit, 62.

## 2. Subjektivierung von Arbeit. Sinnstrukturen der postindustriellen Gesellschaft

Seit Chenus (Gnaden-)Theologie der Arbeit hat sich die Arbeitsgesellschaft naturgemäß stark verändert. Die Fokussierung auf die Maschine wird unter postindustriellen Bedingungen durch den geänderten Stellenwert des Produktionsfaktors Mensch abgelöst: „Der Fokus richtet sich [...] darauf, dass es zu einer tiefer gehenden betrieblichen Nutzung der ‚Subjektivität‘ der Arbeitenden kommt.“<sup>25</sup> Das heißt, Persönlichkeitsmerkmale wie „Haltungen, Wissen, Fertigkeiten, Motive, Gefühle, Werte etc. werden in Verwertungsstrategien einbezogen“<sup>26</sup>. Nach Einschätzung von Soziologen<sup>27</sup> bedeutet diese „Subjektivierung von Arbeit“ mehr als eine Umstellung der betrieblichen Rationalisierungsstrategie. Der Trend in der Arbeitswelt ist Sinnbild und Motor eines weitreichenden sozialen Wandels. Analytisch gesprochen, verändert die Subjektivierung von Arbeit die *Handlungs-* und die *Identitätslogik*:

Die gesteigerten Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu eigenständiger Selbstorganisation und Selbstkontrolle im Beruf führen auf der Ebene der *Handlungslogik* zu einer Art *Selbstrationalisierung*. Die subjektive Gestaltung der Arbeit, zum Beispiel die Abschaffung einer fixen Arbeitszeit (Stichwort: Ende der Stechuhr) und eines klar bestimmten Arbeitsortes (Stichwort: „Home Office“) lässt die Grenzen von Arbeit und Leben immer mehr verschwimmen: „Wann ist ‚Arbeit‘, wann ‚Pause‘ und wann ist überhaupt die Arbeit erledigt, sodass man gar ein ‚Ende‘ der Arbeitszeit in Anspruch nehmen darf?“<sup>28</sup> Die Tatsache, dass Erwerbsarbeit immer stärker an jedem Ort und zu jeder Zeit durchgeführt werden kann, führt dazu, dass die in der Erwerbsarbeit leitende Handlungsmaxime, das nutzenorientierte, zweckkra-

<sup>25</sup> G. G. Voß/C. Weiß, Burnout und Depression – Leiterkrankungen des subjektivierten Kapitalismus oder: Woran leidet der Arbeitskraftunternehmer?, in: S. Neckel/G. Wagner (Hgg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin 2014, 29–57, 32. Vgl. den einschlägigen und instruktiven Überblick zur Subjektivierung der Arbeit: M. Moldaschl/G. G. Voß (Hgg.), *Subjektivierung von Arbeit*, München/Mering 2003. Günter G. Voß und Hans J. Pongratz haben ihre Analyse der Subjektivierung von Arbeit auf den breit rezipierten Begriff des „Arbeitskraftunternehmers“ gebracht, dem die effektive Ausnutzung/Ausbeutung seiner Arbeitskraft in Formen selbstorganisierter Arbeit selbst aufgetragen ist: G. G. Voß/H. J. Pongratz, *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der „Ware Arbeitskraft“?*, in: KZfSS 50 (1998) 131–158; *dies.*, *Arbeitskraftunternehmer. Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen*, Berlin 2003. Sozialetisch lässt sich der Ausbau von Selbstorganisation in der Erwerbsarbeit ambivalent, positiv wie negativ, beurteilen: Einerseits entstehen ohne Zweifel Freiräume, die von Arbeitenden geschätzt werden; andererseits steigen Arbeitsverdichtung und Gefahren der Selbstausbeutung. Vgl. zu dieser Ambivalenz A. Kreuzer, „Tut, was ihr wollt, aber seid profitabel!“ Selbstorganisierte Arbeit zwischen Selbstausbeutung und Selbstbestimmung, in: H. Crüwell/T. Jakobi/M. Möhring-Hesse (Hgg.), *Arbeit, Arbeit der Kirche und Kirche der Arbeit*, Münster 2005, 37–50.

<sup>26</sup> H. Minssen, *Arbeits- und Industriesoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2006, 152. Auch in dieser Einführung ist ein Unterkapitel der Subjektivierung der Arbeit gewidmet: ebd. 150–154.

<sup>27</sup> Um einer besseren Lesbarkeit willen wird auf eine geschlechtsspezifische Unterscheidung verzichtet. Die maskuline Form impliziert selbstverständlich immer auch die feminine Variante.

<sup>28</sup> Voß/Weiß, *Burnout und Depression*, 31.

tionale, instrumentelle Handeln, verstärkt in andere Lebenssphären (Familie, Freizeit, Hobbies) eindringt: „Das gesamte Leben der Arbeitenden gleicht auf diese Weise immer mehr einem durchorganisierten ‚Betrieb‘.“<sup>29</sup>

Diese instrumentelle Handlungsform wirkt sich auch auf das Selbstverhältnis, die *Identitätslogik* aus. Der Selbstrationalisierung auf der Ebene der Handlungslogik entspricht eine *Selbstökonomisierung* auf der Ebene der Selbstsicht. Subjektivierung bedeutet, dass „subjektive‘ Potenziale eingesetzt werden, die weit über die zuvor beruflich erforderlichen Fähigkeiten hinausgehen: Kreativität, Kommunikativität, Sozialkompetenzen und vieles andere mehr.“<sup>30</sup> „Infolgedessen wandelt sich auch das Verhältnis der Beschäftigten gegenüber den eigenen Fähigkeiten als ‚Ware‘.“<sup>31</sup> Die Arbeitssoziologen Günter G. Voß und Cornelia Weiß sehen in der Selbstökonomisierung, also der Unterwerfung der Selbstsicht unter Kriterien der Wirtschaftlichkeit, letztlich eine Gefährdung von Selbstbestimmung im umfassenden Sinne, ja von Subjektivität überhaupt:

Es geht also nicht länger um die Nutzung begrenzter menschlicher Fähigkeiten für begrenzte Zwecke unter begrenzten Bedingungen, sondern um den Zugriff auf die gesamte „lebendige“ Subjektivität und die tendenziell „totale“ gesellschaftliche Funktionalisierung von Menschen und ihren Eigenschaften.<sup>32</sup>

Der Wandel der Arbeitsgesellschaft ist aus Sicht der ihn beschreibenden Sozialwissenschaftler damit durchaus von einer grundsätzlich anthropologischen Bedeutung: „Vor unseren Augen (und mit unserer Beteiligung) entsteht eine neue Form des ‚Menschseins‘ in der Gesellschaft – mit neuen sozialen Funktionen und Gefährdungen.“<sup>33</sup> Einerseits können erhöhte Möglichkeiten der Selbstorganisation zu Selbstentfaltung im Beruf und jenseits des Berufes beitragen. Andererseits besteht die Gefahr, dass die menschliche Handlungs- und Identitätslogik als Ganze unter das Regime von Zweckrationalität und Nutzenkalkül geraten, und dass „die Lebendigkeit von Menschen gesellschaftlich vernutzt und verwertet wird“<sup>34</sup>. Vor diesem Hintergrund gewinnt das gnadentheologisch inspirierte Menschenbild des Christentums, das Leben in letzter Instanz als Gottes *Geschenk* und nicht als probates Mittel der Effektivitätssteigerung ansieht, erhebliche Aktualität und Relevanz. Um inspirativ wirken zu können, lassen sich Grundzüge der Gnadentheologie mit den skizzierten Sinnstrukturen der „subjektivierten“ Arbeitsgesellschaft in ein kritisch-korrelatives Verhältnis bringen.

---

<sup>29</sup> Ebd. 35.

<sup>30</sup> Ebd. 32.

<sup>31</sup> Ebd. 34.

<sup>32</sup> Ebd. 45.

<sup>33</sup> Ebd. 44.

<sup>34</sup> Ebd. 46.

### 3. Jenseits von Nutzenkalkül und Selbstinstrumentalisierung. Anthropologische und gesellschaftskritische Implikationen der Gnadentheologie

#### 3.1 Gnade im „Gabeparadigma“

In lexikalischen Annäherungen an das christliche Zentralwort „Gnade“ wird damit zumeist die „heilende Zuwendung Gottes zum Menschen“<sup>35</sup> bezeichnet, die mit den Adjektiven „unverdient“ und „nicht verdienbar“ näher charakterisiert wird.<sup>36</sup> Dadurch rückt das Wort „Gnade“ semantisch in den Phänomenbereich von Gaben und Geschenken, die außerhalb einer Leistungs- und Verdienstlogik stehen. Angesichts dieser inhaltlichen Nähe von Gnade mit dem Kulturphänomen Gabe überrascht es nicht, dass jüngere gnadentheologische Reflexionen auf gabetheoretische Kategorien zugreifen, um eine christliche Theologie der Gnade zu reformulieren.<sup>37</sup> Einen entscheidenden Anstoß der zeitgenössischen Gabetheorie stellt der grundlegende Essay des französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss (1872–1950), „Die Gabe“ („Essai sur le don“), dar.<sup>38</sup> In der Zusammensicht des ihm vorliegenden ethnologischen Materials wollte Mauss die Sinnstruktur des Gabentauschs erheben. Er fokussierte dabei auf den Widerspruch, dass kulturübergreifend bis hin zu unseren Weihnachtsbräuchen Geschenke „theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden *müssen*“<sup>39</sup>. Entscheidend für unseren Kontext ist, dass Mauss’ Erklärung für den Gabentausch, für Schenken, Zurück- und Weiterschenken, nicht nur auf eine ökonomische Logik wechselseitigen Nutzens hinausläuft.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> So z. B. B. J. Hilberath, Gnadenlehre, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik; Band 2, Düsseldorf 2000, 3–46, 4.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 36.

<sup>37</sup> Zu nennen sind etwa der schon erwähnte Jürgen Werbick und seine Schülerin Veronika Hoffmann, vgl. z. B. J. Werbick, Menschen-Gaben, Gottes Gabe: Geschichte einer Herausforderung, in: *Ders.*, Gnade, 140–160; *ders.*, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: *Ders.*, Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Berlin 2011, 283–316; *ders.*, Würüber Größeres nicht gegeben werden kann. Von der Gabe und der Herausforderung der Anerkennung, in: Ebd. 297–316; V. Hoffmann, Rechtfertigung: zur Einbezogenheit des Menschen in den Vorgang seiner Erlösung, in: *Dies.*, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, 285–346; *dies.*, Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricoeur, in: *ThPh* 81 (2006) 503–528. Vgl. auch das Themenheft „Gabe und Rechtfertigung“: *ÖR* 60/2 (2011); und den Sammelband: V. Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie? Frankfurt am Main 2009, die interdisziplinär und interkonfessionell ausgerichtet sind und jeweils auch Beiträge von Werbick und Hoffmann selbst enthalten.

<sup>38</sup> M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1990 (Erstveröffentlichung 1924). Vgl. auch die knappe gnadentheologische Aufnahme von Mauss’ Gabetheorie in: A. Kreuzer, Schenken, in: *Ders.*, Arbeit und Muße, 165–171, wo auch die destruktiven Formen eines exzessiven Gabewettkampfs („Potlatch“), auf die Mauss ebenfalls hinweist, Berücksichtigung finden.

<sup>39</sup> Mauss, 17.

<sup>40</sup> So diagnostiziert Iris Därmann in ihrer Einführung in die Theorie der Gabe mit Bezug auf

Im Gegenteil: Es ist gerade Mauss' Verdienst, die Sinnstruktur der Gabe grundsätzlich außerhalb der ökonomischen Nutzenlogik angesiedelt und sie als interpersonales Geschehen gedeutet zu haben. Sein wichtigstes Argument hierzu ist der Verweis darauf, dass in den Deutungen, die mit den Gabe-  
prozessen verbunden werden, der/die Gebende als „in der Gabe präsent“  
angesehen wird:

Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm<sup>41</sup>[:] denn etwas von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen annehmen<sup>42</sup>.

Der Sinn des Gabentauschs ist also letztlich eine „Verquickung von geistigen Bindungen“<sup>43</sup>, die Begründung wechselseitiger Beziehung und Verbindlichkeit.

Es ist dieses interpersonale, der ökonomischen Nutzenlogik entzogene Element der Gabe, das sie für eine gnadentheologische Applikation attraktiv macht. In diesem Sinne interpretiert etwa Werbick Gnade im „Gabe-paradigma“. Er versteht Gnade gabetheoretisch als interpersonales Anerkennungs- und Würdigungsgeschehen des Menschen durch Gott: „Gottes Gnaden-Gabe ist das Geschenk seines unendlich wohlwollenden Daseins für mich/für uns.“<sup>44</sup> Entsprechend der Mauss'schen Gabetheorie initiiert ein solches (Gnaden-)Geschenk eine weiterführende Bindung von Gott und Mensch.

---

Mauss, dass sich auch unsere „Geschenkpraktiken“ von den „ökonomischen Transaktionen in Beziehungen instrumentellen oder gewinnorientierten Interesses [...] gelöst zu haben scheinen“ (*dies.*, Theorien der Gabe. Zur Einführung, Hamburg 2010, 19). Auf diese nicht-ökonomische Sinnstruktur hebt auch Hoffmann in ihrer theologischen Rezeption des Gabe-Diskurses ab: „Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als die Ökonomie“ (*V. Hoffmann*, Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung, in: ÖR 60 [2011] 160–177, 162).

<sup>41</sup> Mauss, 33. Därmann spricht von der Erfahrung der Gabe als „von der Vermischung, der *mélange* von Person und Sache im Akt der Übergabe“ (*dies.*, 17 f.)

<sup>42</sup> Mauss, 35. Die gabetheoretische Vorstellung, dass der Geber in der Gabe präsent ist, ohne mit ihr identisch zu sein, scheint durchaus inspirativ, um die traditionelle gnadentheologische Terminologie der Differenzierung und des Zueinanders von „ungeschaffener Gnade“ (= Gott / = „Geber“) und „geschaffener Gnade“ (= Wirkung der Gnade beim Menschen / = „Gabe“), also der theologischen und der anthropologischen Dimension von Gnade, plausibel machen zu können. Vgl. zu dieser klassischen, scholastischen Differenzierung z. B. *Hilberath*, 19 f.: „Scholastisch ausgedrückt, ergab sich die Differenz von *ungeschaffener* – *geschaffener* Gnade (*gratia increata – gratia creata*). Die ungeschaffene Gnade ist Gott selbst als der, der sich in der Menschwerdung des Sohnes und der Einwohnung des Heiligen Geistes (bzw. der Dreieinigkeit) selbst gibt (ungeschaffen = Er selbst); die dadurch wie durch alles aktuelle gnädige Sichzuwenden Gottes im Menschen, in der Kreatur, hervorgerufene Wirkung heißt folglich geschaffene Gnade.“

<sup>43</sup> Mauss, 39. Auf diesen beziehungsstiftenden und gesellschaftskonstitutiven Aspekt von Gabe-  
prozessen, die einer anthropologischen Sicht entsprechen, die den Menschen als soziales Wesen sieht und auch das Solidaritätspotenzial moderner Gesellschaften stärken kann, weist nachdrücklich hin: *G. Berthoud*, Das Universum der Gabe. Anerkennung des Anderen, Wertschätzung seiner selbst und Dankbarkeit, in: *M. Rosenberger/F. Reisinger/A. Kreutzer* (Hgg.), Geschenk – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion, Frankfurt am Main [u. a.] 2006, 25–52.

<sup>44</sup> *Werbick*, Gnade, 151.

Damit lässt sich auch die biblisch zentrale Bundestheologie gabetheoretisch begreifen. Versteht man nämlich die gnadenvolle Hinwendung Gottes zu den Menschen in Analogie zur Sinnstruktur der Gabe, wie sie Mauss und andere herausgearbeitet haben, wird die daraus entstehende wechselseitige Beziehung und Verbindlichkeit ersichtlich. Wie der Geber/die Geberin in seinem/ihrer Geschenk präsent bleibt, so geht Gott im Angebot seines Bundes mit den Menschen eine bleibende Selbstbindung ein: „Der Schenkende [Gott, Hinzufügung A. K.] macht sich abhängig; er hört nicht auf, um die Annahme seines Geschenks zu werben.“<sup>45</sup> Interpretiert man ein solches, sich von der Seite Gottes her selbst verpflichtendes Bundesangebot weiter in der Sinnstruktur der Gabe, ist damit zugleich die Einladung zur Annahme durch die Menschen, zur Aufnahme einer Beziehung verbunden, die freilich – der Geschenkcharakter bleibt bestehen! – nicht Bedingung, sondern (potenzielle) Folge des Gnaden-Geschenkes Gottes ist.<sup>46</sup>

Das Unverdiente am Geschenk ist gerade die vertrauensvolle Herausforderung, von diesem Geschenk einen guten Gebrauch zu machen. Gott schenkt (sich), *damit* die Menschen aus seinem Zutrauen leben und sich immer mehr für die Fülle des Lebens öffnen.<sup>47</sup>

Werbick weitet seine gabetheoretische Deutung des Gott-Mensch-Verhältnisses auch auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen aus. Der Glaube an die unverdiente heilvolle Zuwendung Gottes setzt – in der Gabenlogik interpretiert – idealiter eine Art übergreifender Kultur der Gabe frei, mobilisiert Ressourcen des Weitergebens:

An solche mir erwiesene, zutiefst wohlwollende Präsenz glauben zu können, eröffnet Ressourcen eigenen Wohlwollens.<sup>48</sup> Menschen sind davon in Anspruch genommen, Gottes Gnade zu verleiblichen. Wo sie Gottes Engagiertsein für die Fülle des Lebens glauben und daran teilnehmen, werden sie zum Segen für die Menschen: zu Medien der Weitergabe seines Wohlwollens in die Welt hinein [...].<sup>49</sup>

Für unseren Zusammenhang einer Gnadentheologie, die sich den Sinnstrukturen derzeitiger Arbeitsgesellschaft stellen möchte, ist instruktiv, wie diese anthropologischen Implikationen einer Gabe-Gnade-Theologie quer zu den skizzierten Sinnstrukturen der Arbeitsgesellschaft stehen. Diesen Kontrast kann ein Vergleich von Handlungs- und Identitätslogiken der Gabe mit den

<sup>45</sup> Ebd. 153.

<sup>46</sup> Diese gabentheologische Deutung kann auch das Insistieren Martin Luthers erhellen, dass die guten Werke Folgen und Früchte von Gnade und Glaube, nicht aber deren Bedingung sind: „Denn nicht die guten Werke machen einen gerecht (wie wir oft gesagt haben), sondern der Gerechte wirkt gute Werke“ (WA 7,137/21 f.). Vor diesem Hintergrund überrascht die überkonfessionelle Rezeption der Gabetheorie in der Gnaden-/Rechtfertigungstheologie nicht. Vgl. aus evangelischer Sicht mit Bezug zu Luther z. B.: B. K. Holm, Rechtfertigung und Gabe. Ein Beitrag zur Resozialisierung der Rechtfertigungslehre, in: ÖR 60 (2011) 178–190.

<sup>47</sup> Werbick, Gnade, 155.

<sup>48</sup> Ebd. 150.

<sup>49</sup> Ebd. 151.



erhobenen Handlungs- und Identitätslogiken der Subjektivierung von Arbeit erhellen.

### 3.2 Gnadentheologie im Kontext der subjektivierten Arbeitsgesellschaft

Die um sich greifende *Handlungslogik* derzeitiger Arbeitsgesellschaft wurde als *Selbstrationalisierung* charakterisiert. Die Soziologen Voß/Weiß sprechen von einer „alle individuellen Ressourcen nutzende[n] rationalisierte[n] Gestaltung des persönlichen Lebensrahmens“<sup>50</sup>. Dagegen haben „Gabe und Geschenk“, von denen eine gnadentheologische inspirierte Anthropologie ausgeht, „ihren Ort vor allem in nicht-ökonomischen Sozialbeziehungen“<sup>51</sup>. „[D]ie Logik des Ökonomischen ist keine Beziehungs-, sondern eine Ergebnislogik. Es geht um Bilanzen, nicht – jedenfalls nicht direkt – um Beziehungsgeschichten.“<sup>52</sup> Damit setzt sich eine gaben- und gnadentheologische Anthropologie gegen das Um-sich-Greifen allgegenwärtiger Zweckrationalität („Ergebnislogik“ [Werbick]) zur Wehr.

Die *Identitätslogik* der subjektivierten Arbeitsgesellschaft wurde weiter oben als *Selbstökonomisierung* gekennzeichnet. Sie befördert ein nach ökonomischen Kriterien ausgerichtetes Selbstverhältnis („das Selbst als Ware“). Den Arbeitenden wird eine „systematische ‚Selbstproduktion‘ von Fähigkeiten“ und eine „kontinuierliche ‚Selbstvermarktung‘“<sup>53</sup> abverlangt. Die das christliche Menschenbild leitende Gnaden- und Gabenlogik impliziert dagegen ein alternatives Selbstverhältnis: Gnadentheologisch und gabentheoretisch gedacht ist Identität eben nicht bloß eine „selbst produzierte“, „modellerte“ und „zur ökonomischen Vernutzung frei gegebene“. Menschliche Identität ist in christlicher, nicht zuletzt gnadentheologischer Lesart vielmehr in Anerkennungsverhältnissen geschenktes und damit verdanktes Selbstsein. In dieser Hinsicht kritisiert Werbick ein auf dem Vormarsch befindliches „Ideal der Selbst-Ursächlichkeit“, ein „selbstursprüngliche[s], sich und seine Welt bestimmende[s] Ich“<sup>54</sup>. Dagegen machen „Gabe-Verhältnisse [...] die Armut ökonomischer Verhältnisse sichtbar und lassen erahnen, wie menschliches Leben sich in der Anerkennung, mehr noch in wohlwollend geschenkter Aufmerksamkeit zu seiner Fülle entfaltet“<sup>55</sup>. Freilich bleibt angesichts des damit herausgearbeiteten Kontrastes zwischen den Sinnstrukturen der Arbeitsgesellschaft und einer gnadentheologisch durchformten Anthropologie die Frage, wie eine gnadentheologische motivierte Kritik an einer vernutzenden Subjektivierung in der Erfahrungswelt Raum greifen kann. Schließlich stellt die „Heraus-

<sup>50</sup> Voß/Weiß, *Burnout und Depression*, 35.

<sup>51</sup> Werbick, *Gnade*, 140.

<sup>52</sup> Ebd. 141.

<sup>53</sup> Voß/Weiß, *Burnout und Depression*, 34.

<sup>54</sup> Werbick, *Gnade*, 149.

<sup>55</sup> Ebd. 148.

arbeitung des Erfahrungsbezugs der Gnadenlehre und deren Artikulation im Kontext heutiger Wahrnehmungen<sup>56</sup> ein wesentliches Arbeitsfeld gegenwärtiger Gnadentheologie dar.

Ein erfahrungsbasiertes Korrektiv zur instrumentalistischen Mentalität der *Selbstrationalisierung* und damit eine Form „angewandter Gnadentheologie“ unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen kann die Kultivierung der liturgisch-rituellen Dimension des christlichen Glaubens sein. Denn die im Ritus vorherrschende Handlungslogik ist einer rein zweckrationalen Vorgehensweise, die heute überhandzunehmen droht, entgegengestellt. Riten leben eben nicht von Gebrauch, Effizienz oder Machbarkeit. Ihre Kennzeichen sind vielmehr die der Machbarkeit entzogene Vorgegebenheit und die eine effiziente Nutzung von Zeit konterkarierende Wiederholung.<sup>57</sup> Der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs beginnt seine gnadentheologisch angelegte Sakramententheologie „Sakramente – immer gratis, nie umsonst“ daher konsequent mit einer Grundsatzreflexion zu „Gnade im Ritual“.<sup>58</sup> Denn neben dem gnadentheologischen *Gehalt* verweist gerade die rituelle *Gestalt* der Sakramente auf die Vorgängigkeit und den Geschenkcharakter von Gnade: „Die relative Vorgegebenheit und Kontinuität des Rituals bilden die ‚natürliche‘ Entsprechung für jene Vorgegebenheit, dass den Menschen die Liebe Gottes geschenkt ist, noch bevor sie diesbezüglich etwas leisten müssten.“<sup>59</sup>

Im Hinblick auf die zunehmende *Selbstökonomisierung* von Fähigkeiten und Persönlichkeitsmerkmalen in der subjektivierten Arbeit kann eine gnadentheologisch inspirierte (christliche) Sozialethik darauf verweisen, dass es auch in der Erwerbsarbeit um mehr als um rein ökonomische Selbst- und Sozialverhältnisse geht. Zu Recht hat etwa Papst Franziskus mit der langen Tradition kirchlicher Sozialverkündigung in seiner Enzyklika *Laudato si* auf die vielfältigen anthropologischen Dimensionen der Arbeit hingewiesen:

<sup>56</sup> *Hilberath*, 35. Auf die Notwendigkeit der Erfahrungsdimension des im religiösen Diskurs mit Gnade Gemeinten weisen z. B. auch Eva-Maria Faber und Gisbert Greshake in ihren Hinführungen zur Gnadenlehre hin: *E.-M. Faber*, *Du neigst Dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Regensburg 2005, 118–143 („Auf der Suche nach Orten der Erfahrung von Gnade“); *G. Greshake*, *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Mainz 2004, 146–150 („Erfahrbarkeit der Gnade?“). Ich habe an anderer Stelle – in Rezeption der wirtschafts- und kultursoziologischen These vom „unternehmerischen Selbst“, die Ulrich Bröckling vorgelegt hat (*ders.*, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main 2007) – versucht, die religiös-theologische Rede und „Erfahrbarkeit“ von Gnade in den von Bröckling gezeichneten gesellschaftlichen Zusammenhang zu stellen: *A. Kreuzer*, „Gnade für das unternehmerische Selbst“. Eine theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft, in: *StZ* 232 (2014) 547–557.

<sup>57</sup> Vgl. zu Handlungsstrukturen von Riten (aus der Fülle ritualtheoretischer und -praktischer Literatur) beispielsweise: *A. Hahn* [u. a.], *Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben der Menschen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1977; *H.-G. Soeffner*, *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, Weilerswist 2010; *B. Stollberg-Rilinger*, *Rituale*, Frankfurt am Main/New York 2013; zur aktuellen Ritualkreativität und -dynamik innerhalb und außerhalb der Kirchen vgl. das Themenheft „Neue Rituale“ der *ThPQ* 164/2 (2016).

<sup>58</sup> *O. Fuchs*, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, 11–48.

<sup>59</sup> *Ebd.* 23.

Die Arbeit sollte der Bereich der vielseitigen persönlichen Entfaltung sein, wo viele Dimensionen des Lebens ins Spiel kommen: die Kreativität, die Planung der Zukunft, die Entwicklung der Fähigkeiten, die Ausübung der Werte, die Kommunikation mit den anderen, eine Haltung der Anbetung.<sup>60</sup>

So lässt sich auch für eine gnadentheologisch inspirierte Arbeitsethik der Mauss'sche Gabegedanke fruchtbar machen. Denn die Austauschprozesse, das Geben und Nehmen in der Sphäre der Erwerbsarbeit, sind keine bloß ökonomischen Nutzen-, sondern vielmehr umfassende Beziehungs- und Anerkennungsverhältnisse.

#### 4. Schlussreflexion

„Kaum eine neuere gnadentheologische Arbeit, die nicht darauf hinweist, wie schwierig es ist, heute über Gnade zu sprechen oder wie unzeitgemäß das Wort ‚Gnade‘ ist“, resümiert Petra Steinmair-Pösl ihre Durchsicht zeitgenössischer Gnadentheologien.<sup>61</sup> Umso beachtlicher ist es, dass das Wort „Gnade“ zwar im kirchlichen Jargon marginalisiert, ja „zum theologischen Fachbegriff geschrumpft“<sup>62</sup> scheint, im Kontext der Subjektivierung von Arbeit jedoch – sozusagen in doppelter Verneinung und damit positiv besetzt – wiederkehrt. Der Sozialwissenschaftler Sascha Zirra weist ebenfalls auf die Gefahren hin, die von einer auf die ganze Persönlichkeit zugreifenden Erwerbsarbeit drohen:

Die Subjektivierung von Arbeit führt also nicht nur zu einer Erweiterung autonomer Handlungsräume in der Arbeit, sondern unterwirft das Individuum auch einem neuen, viel *gnadenloseren* Herrschaftsregime. Denn was ist vorstellbar *gnadenloser* als das eigene Gewissen?<sup>63</sup>

Gleich zweimal werden hier der umfassende Zugriff und die rigide Kontrolle des Selbst *durch sich selbst* mit dem Adjektiv „gnadenlos“ belegt und damit

<sup>60</sup> Papst Franziskus, Die Enzyklika „Laudato si“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br. 2015, Nr. 127. Ausführlich und fundiert hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Laborem exercens“ (1981) eine Theologie und Ethik der Arbeit vorgelegt. Vgl. dazu etwa A. Kreutzer, 20 Jahre nach Laborem exercens: Konfessionelle Differenzen oder ökumenische Perspektiven in den theologischen Sinndeutungen der Arbeit?, Frankfurt am Main 2002. Vgl. zu Tradition und aktueller Bedeutung einer kirchlichen und theologischen Ethik der Arbeit das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 52 (2011) zum Thema „Ethik der Arbeitsgesellschaft. Zur Impulskraft der Enzyklika ‚Rerum novarum‘“.

<sup>61</sup> P. Steinmair-Pösel, Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre, Münster 2009, 13.

<sup>62</sup> O. H. Pesch, Art. Gnade, in: NHTHG 2 (2005) 51–61, 52. Im Anschluss an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ durch den Lutherischen Weltbund und den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen von 1999 ist es im Gegensatz zum Befund von Pesch das Anliegen der Publikation „Räume der Gnade“, „die Kluft zwischen Gnade bzw. Rechtfertigung als ‚Fachbegriff‘ und Gnade als ‚Inbegriff‘ christlichen Glaubens zu schließen“ (M. Eckholt/S. Pemsel-Maier, Einführung, in: Dies. [Hgg.], Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft, Ostfildern 2006, 9–15, 14). Zu einer solchen Plausibilisierung und Erfahrungsorientierung des sperrigen, zugleich jedoch für die (Arbeits-)Gesellschaft ein humanes Potenzial beinhaltenden Begriffs „Gnade“ möchte auch der vorliegende Artikel beitragen.

<sup>63</sup> S. Zirra, Die Subjektivierung der Arbeit in segmentierten Arbeitsmärkten, in: JCSW 52 (2011) 59–80, 69 (Hervorh. A. K.).

in ein kritisches Licht gestellt. In diesem Sprachspiel bewahrt das aus der religiösen Verkündigungssprache ausscheidende Wort „Gnade“ einen positiven Gehalt und das Potenzial zur Gesellschaftskritik. Vielleicht hängen so die viel beklagte „Unzeitgemäßheit“ und die gesellschaftliche/gesellschaftskritische Relevanz des Gnadendiskurses zusammen: Aus den vorherrschenden Diskurswelten verdrängt, entwickelt das Wort Gnade gewissermaßen eine subversive Kraft, wird zum Hilfsmittel, um gegen dominante Plausibilitäts-, Denk- und Handlungsstrukturen, die zur enthumanisierenden Selbstinstrumentalisierung des Menschen beitragen, zu opponieren. Johann Baptist Metz hat von einer „produktiven Ungleichzeitigkeit“ des Katholizismus<sup>64</sup> gesprochen, die ihm eine „einschneidende“ Möglichkeit einräumt, „sich mit der gegenwärtigen Wirklichkeit und ihren Herausforderungen zu verbinden“<sup>65</sup>. Insofern steht es gerade einer an gesellschaftlicher Relevanz und Aktualität interessierten Dogmatik gut an, auch die überkommenen Traditionsbestände zu pflegen und zu revitalisieren.<sup>66</sup>

## Summary

The article revitalizes and updates the theology of grace against the backdrop of contemporary social conditions. To that end the article calls to mind the emergence of a theology of work that was based in the *Nouvelle Théologie* and put forth by professor of Dogmatics and History of Theology, Marie-Dominique Chenu, OP, in the mid-20<sup>th</sup> century.

The presented reflections uphold Chenu's concerns. They identify the current social context as “working society” that submits the logics of identity-finding and action according to economic criteria (“self-promotion”). Reinterpreting the central Christian terms of “grace” and “justification” by using theories of the gift allows to uncover anew their anthropological implications. They can unfold their humanizing potential especially in a society that is strained by instrumental relations to both the self and the social.

<sup>64</sup> J. B. Metz, *Mit dem Gesicht zur Welt*, Freiburg i. Br. 2015, 255.

<sup>65</sup> Ebd. 215. Vgl. dazu A. Kreutzer, *Rez. zu: Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften; Bände 1 und 2*, in: *ThPQ* 164 (2016) 194–197.

<sup>66</sup> Vgl. auch das überzeugende Plädoyer für die Verbindung von Dogmatik mit Theologiegeschichte, das Peter Walter in seiner akademischen Abschiedsvorlesung gehalten hat: P. Walter, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte? Eine akademische Abschiedsrede*, in: *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 210, Oktober 2015, 53–65.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Richard Schaefflers Gebetsdenken

VON HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Unter den zahlreichen Arbeiten, die zu Schaefflers Religionsphilosophie in den letzten Jahren erschienen sind, kommt einer unlängst erschienenen Studie von Stefan Walser sicherlich eine Sonderstellung zu, denn Walser hat dort den Versuch unternommen, all jene Elemente zusammenzutragen, die sich „im gesamten philosophischen Werk Schaefflers zur Gebetsthematik im engeren Sinn sowie zu den sich anschließenden Metafragen religiösen Sprechens finden“<sup>1</sup>. Im ersten Teil behandelt er ausführlich die religionsphilosophische Methodik Schaefflers sowie Hermann Cohens als einen „für die Gebetsthematik wichtigen ‚Vordenker‘“<sup>2</sup> Schaefflers. Im zweiten Teil geht es ihm darum, „die strukturelle und inhaltliche Tiefendimension des Gebetsaktes mit den Mitteln des philosophischen Denkens soweit zu erhellen und anhand der Zeugnisse der jüdisch-christlichen Tradition freizulegen, dass die Theologie und der Beter selbst ein Interpretationsangebot erhalten, um die Bedeutung dieses Aktes besser zu erfassen und ein Bewusstsein dafür einzuüben, was Beten eigentlich ist“. Der dritte Teil will dieses Angebot „theologisch erproben, indem gezielte Rückfragen an sein Konzept gestellt und mit zentralen Positionen des christlichen Gebetsverständnisses konfrontiert werden“. Abschließend soll auf eine aktuelle Herausforderung hingewiesen werden, der sich ein Gebetsdenken, wie es Schaeffler entwickelt hat, in unseren Tagen stellen muss.

### Walers Zusammenschau der Gebetslehre Schaefflers

Der Ausdruck ‚religionsphilosophische Gebetslehre‘, der im Untertitel der Arbeit vorkommt, meint nach Walser, dass das Gebet von Schaeffler als „Gegenstand des religiösen Vollzuges [...] mit der Methodik der Religionsphilosophie untersucht wird“<sup>3</sup>. Das Material seiner philosophischen Reflexion gewinnt er dabei „durch einen weiten Blick auf die gesamte Heilige Schrift“ sowie auf „ausgewählte liturgische Quellen“ aus Christentum und Judentum. Methodisch geht er so voran, dass er auf dem Hintergrund der kantischen Transzendentalphilosophie „eine sprachphilosophische Fortschreibung dieser Denktradition“ betreibt. Außerdem ist er davon überzeugt, „dass das Proprium des Gebetes nur im Gebetsakt selbst und durch das sprachliche Zeugnis betender Menschen ‚originär‘ gegeben ist“<sup>4</sup>. Deutlich ist hier auch die Orientierung Schaefflers an der phänomenologischen Tradition, deren Protagonisten „beharrlich am Primat des Gebetsaktes festhalten“. Schaeffler praktiziert also eine „dreifache religionsphilosophische Methodenkombination“, für die nach Walser gilt: „Die Weite des phänomenologischen Blicks soll in einem ausgewogenen Verhältnis zur konkreten Analyse sprachlicher Gebetszeugnisse stehen und dabei einbezogen bleiben in einen transzendentalen Denkhorizont, der nach den Bedingungen solchen Betens und den zugrundeliegenden Anschauungsformen, Ideen, Kategorien fragen lässt.“ Nach Walser darf diese von Schaeffler entwickelte religionsphilosophische Methodik „angesichts ihrer Exemplifizierung an der Gebetsthematik als erprobt und [...] außerordentlich fruchtbar beurteilt werden“.

Näher geht Walser auf zwei systematische Annäherungen an das Problem des Gebetes ein, die bei Schaeffler eine wichtige Rolle spielen und sich „unter die beiden Begriffe ‚Acclamation‘ und ‚Doxologie‘ subsumieren lassen“. In seiner ursprünglichsten Form ist das Gebet für Schaeffler „gründende Anrufung des Namens Gottes“. In der Tradition Cohens versteht er „die Namensanrufung als ‚Sprachhandlung‘, das heißt als einen

<sup>1</sup> S. Walser, *Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richards Schaefflers*, Freiburg i. Br. 2015, 388.

<sup>2</sup> Ebd. 23 (auch zum Folgenden).

<sup>3</sup> Ebd. 388 (auch zum Folgenden).

<sup>4</sup> Ebd. 389 (auch zum Folgenden).

sprachlichen Ausdruck, der vor aller propositionalen Aussageabsicht eine Handlung vollzieht, nämlich den Eintritt in eine lebendige Gesprächssituation“. Durch die ‚acclamatio‘ gibt es Raum für den Akt des Erzählens, in dem „inhaltslos ausgelegt“ wird, „was in der schlichten Anrufung des Namens bereits impliziert ist“<sup>5</sup>. Die „Korrelation mit Gott“, in die der Beter eingetreten ist, konkretisiert sich nach Schaeffler weiter „in verschiedenen Gebetsmodi, je nachdem, wie kongruent beziehungsweise divergent der Beter den Akt der Namensanrufung in der aktuellen Gebetsituation erlebt (rühmende Anamnese, Dank und Klage, Bitte)“<sup>6</sup>. In einer Analyse der grammatischen und semantischen Struktur dieser Sprachhandlungen macht Schaeffler deutlich, „dass der Beter immer schon bestimmte Ideen und Kategorien in Anspruch nimmt und auf religiöse Weise interpretiert“. Ausgehend von diesen transzendentalen Implikationen entwickelt er nach Walser eine für sein Gebetsverständnis zentrale und in ihrer Herleitung überaus komplexe These, die besagt: „In der Anrufung des Namens konstituiert sich für den Beter die Einheit der Welterfahrung, die Einheit seiner Subjektivität sowie die Einheit der Geschichte.“

Schaeffler benennt aber noch eine „zweite Perspektive auf die gott-menschliche Korrelation im Gebet“. Für ihn spiegelt sich „die spezielle Erfahrung des Heiligen [...] in der menschlichen Vernunft als ‚Doxo-logie‘ wider, das heißt wörtlich als Antwort (Logos) auf den Anspruch der aufscheinenden Herrlichkeit (Doxa)“. Wichtig ist in diesem Zusammenhang: „Der Mensch kann die Herrlichkeit Gottes weder begrifflich fassen (im Verbum Mentis) noch angemessen ins gesprochene Wort bringen (Verbum Oris)“. Vielmehr wird er „vom Heiligen selbst herausgefordert und ermutigt zu [...] Antwortversuchen“, die, stets vorläufig und überbietbar, „eine Dynamik der doxologischen Wechselrede in Gang bringen“. Walser betont: Diese ‚Doxo-logia‘ führe nach Schaeffler weder in ein menschliches Selbstgespräch noch lasse sie den Menschen aus Ehrfurcht vor dem unbegreiflich Heiligen verstummen. Außerdem verweist er auf die Bezüge, die zwischen Schaefflers Begriff der Doxologie und seiner Theorie bestehen, Erfahrung sei Dialog mit der Wirklichkeit. Sie werden daran deutlich, dass Schaeffler davon ausgeht, dass gelungene religiöse Erfahrung „Dialog mit der je größeren Herrlichkeit“ sei. Im Übrigen gilt, dass „jede einmal gemachte Erfahrung des Heiligen und jedes daraufhin gesprochene menschliche Wort der ‚Doxo-logie‘ [...] bleibende Bedeutung innerhalb eines dialogischen Erfahrungsprozesses“ behält, „der den Betenden dazu anleitet, dem Heiligen immer wieder auf neue Weise zu begegnen und den Bedeutungsgehalt vergangener religiöser Erfahrungen besser zu verstehen“.

Walser stellt weiterhin klar, dass sich Namenanrufung und Doxologie „sowohl aus der individuellen Sicht des Beters als auch in der intersubjektiven Perspektive einer Gebetsgemeinschaft betrachten“<sup>7</sup> lassen. Schaeffler vertritt mithin weder den Vorrang des persönlichen Gebets noch favorisiert er das Gemeinschaftsgebet, sondern nimmt auch in diesem Fall nach Walser „eine dialogische Perspektivität ein“. Es ist nicht nur so, dass jeder einzelne Gläubige immer schon als Glied der Gebetsgemeinschaft und mit der erlernten Gebetsprache betet, sondern zugleich gilt auch, dass jeder individuelle Beter dazu beiträgt, „dass ebendiese Überlieferungsgemeinschaft und deren sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten lebendig weiterentwickelt werden“.

Welch hohe Bedeutung das Gebet für Schaeffler hat, wird auch daran deutlich, dass es für ihn „die ‚Primärsprache‘ der Religion“ ist. Anhand der grammatischen und semantischen Struktur der Gebetsprache konnte er nach Walser zeigen, dass die Sprache des Gebets autonom und nicht einfach in eine andere Sprache, konkret etwa in die Sprache der wissenschaftlichen Theologie, übersetzbar ist. Zugleich wehrt die Tatsache, „dass das Wort ‚Gott‘ auch in den Sprachen der Theologie und der Philosophie vorkommt, [...] dem Eindruck einer Abgeschlossenheit (Autarkie) der Gebetsprache“. Weiterhin ist es für Schaeffler offensichtlich, dass die hermeneutisch-kritische Metasprache der Theologie „um ihres primären Gegenstandes willen auf das Gebet angewiesen“ ist. Daher gelten

<sup>5</sup> Ebd. 389 f.

<sup>6</sup> Ebd. 390 (auch zum Folgenden).

<sup>7</sup> Ebd. 391 (auch zum Folgenden).

für ihn „der Gebetsakt und seine sprachlichen Zeugnisse [...] als der locus theologicus schlechthin“. Hinzu kommt nach Walser, dass sich auch die Philosophie „des Lehnwortes ‚Gott‘“ bedient, „um die Relevanz und den Realitätsgehalt ihrer Fragestellung auch außerhalb des philosophischen Sprach- und Gedankengebäudes zu begründen“. Zwischen Gebet, Theologie und Philosophie ergeben sich mithin „Interferenzen, die Schaeffler durch die Reflexion auf Referenz und Bedeutungsgehalt der Gottesrede innerhalb des jeweiligen Sprachspiels näher bestimmen kann“<sup>8</sup>.

Schaefflers „umfassende Auseinandersetzung mit dem Gebetsakt“ ist nach Walser „zutiefst motiviert von der Auseinandersetzung mit der analytischen Sprachphilosophie“. Auf dem Spiel steht in dieser Debatte „nicht allein die Legitimation des Betens, sondern des sinnvollen objektiven und wahrheitsgemäßen Sprechens überhaupt“. Zudem bildet die Gebetslehre nach Walser „einen wichtigen Baustein in Schaefflers philosophischem Lebenswerk“, dem es darum geht, „das transzendente Denken Kants im Sinne eines dialogischen Erfahrungsverständnisses weiterzuentwickeln“ und auf diesem Wege „die transzendente Phänomenologie einer linguistischen Wende zu unterziehen“. Weiterhin geht er davon aus, dass wir erkenntnistheoretisch nicht länger von nur einer Welterfahrung und nur einer Subjektivitätsweise ausgehen können, sondern „unterschiedliche ‚regionale‘ Korrelationen von Noesis und Noema“ annehmen müssen, „die sich an strukturverschiedenen Sprachen ablesen lassen“.

Einen wertvollen Beitrag, den Schaeffler zu einer speziellen Transzendentalphilosophie der religiösen Erfahrung leistet, sieht Walser darin, dass er am Beispiel des Gebets zeigt, „wie ein ‚Gegenstand‘ und eine Weise der ‚Ich-Identität‘ sowie der Gebrauch von Anschauungsformen und Kategorien auf originäre und nicht ableitbare Weise gegeben sind“. Walser verweist zudem auf die in seinen Augen noch wichtigere Funktion, die Schaefflers Gebetslehre für die allgemeine Transzendentalphilosophie hat. Schaeffler vertritt nämlich die These, dass hinter der Vielfalt der Erfahrungsweisen und der daraus entstehenden Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs „ein Einheitsgrund postuliert werden kann und muss“, und formuliert diesen „in einem weiteren Schritt als transzendentalphilosophischen Gottesbegriff“<sup>9</sup>. Die Tatsache, „dass die drei theoretischen Vernunftpostulate (Einheit von Welt, Ich und Geschichte) aus Schaefflers Erfahrungslehre in analoger Weise auch im Akt des Gebets in Anspruch genommen werden“<sup>10</sup>, verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Denn ein wesentlicher Gewinn gegenüber dem epistemologischen Status der Postulate liegt nach Walser darin, dass das, was Schaeffler in seiner Erfahrungslehre aus Vernunftgründen fordert, nicht theoretisch und damit inhaltsleer bleibt, sondern im Gebet „in einem Akt des ‚Zutrauens in die Erfahrung‘ praktisch vollzogen“ wird. Auf diese Weise kann nach Walser gezeigt werden, „dass sich im Gebetsakt exemplarisch realisiert, was transzendentalphilosophisch ‚nur‘ gedacht wird“. Mithin gründet Schaefflers Erfahrungslehre „im Letzten nicht auf einem Begriff, sondern auf einem Namen – auf dem ‚Du einer Begegnung“.

### Richard Schaeffler und das Bittgebet

Eine Frage stellt sich bei einer Befassung mit Schaefflers Gebetslehre zweifellos. Wenn beten, wie Walter Kasper betont, der Ernstfall des Glaubens ist, dann darf die an Gott gerichtete, auf Erhöhung hoffende Bitte, wie Walser formuliert, „wohl als der ‚Ernstfall des Ernstfalls‘ bezeichnet werden“<sup>11</sup>. Das wirft aber zwangsläufig die Frage auf, warum „Schaeffler in seiner Gebetslehre das Bittgebet [...] nur sehr marginal behandelt“. In der Darstellung der verschiedenen Gebetsmodi bekennt sich Schaeffler nach Walser „eindeutig zur ‚Dominanz des Dankes““, was sich daran zeigt, „dass er das Dankgebet sogar zum Kriterium erhebt, „an dem sich auch Klage und Bitte zu bewähren haben““. Wenn

<sup>8</sup> Ebd. 392 (auch zum Folgenden).

<sup>9</sup> Ebd. 392 f.

<sup>10</sup> Ebd. 393 (auch zum Folgenden).

<sup>11</sup> Ebd. 394 (auch zum Folgenden).



man Schaefflers Arbeiten zur Doxologie heranzieht, dann verschärft sich nach Walser dieser „Eindruck der Zurückhaltung gegenüber dem Bittgebet“. Selbst wenn dort der Doxologiebegriff „zunächst epistemologisch und nicht theologisch gebraucht“ wird, lässt sich schwerlich leugnen, dass dadurch der Aspekt von Lobpreis und Dank eine noch stärkere Priorität in Schaefflers Gebetslehre erhält. Walser weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass Schaeffler schon in den ersten Fragmenten seines doxologischen Ansatzes „eine kühne Voraussage über die Vorrangstellung des Lobpreises“ wagt, wenn er prognostiziert, dass sich die Doxologie als „die umfassende Form und der umgreifende Inhalt aller Formen und Inhalte des Gebetes“ erweise. Aus theologischer Sicht stellt sich hier nach Walser die Frage, ob solche Aussagen im Einklang stehen „mit der biblischen Lehre und Praxis des Betens“; aus existenzieller Sicht lässt sich fragen, „ob die ‚Dominanz des Dankes‘ auch der Selbsterfahrung glaubender und betender Menschen entspricht“. Zu denken gibt nach Walser schließlich auch, dass man bei Schaeffler eine „fehlende ‚Theodizee-Empfindlichkeit“<sup>12</sup> diagnostiziert hat.

Bei einer Bewertung von Schaefflers Ausführungen zum Bittgebet erinnert Walser zunächst an eine Grundannahme, von der Schaeffler beim Verständnis der ‚Gebetsmodi‘ ausgeht. Für ihn ist „die Vorstellung eines reinen Bittgebets ohne jeden doxologischen Gestus oder einer ausschließlichen Klage, die den Gottesnamen nicht auch als Adressat des Dankes kennt [...], bereits das Ergebnis einer theologischen Reduktion“. Faktisch zeigt sich nicht nur im Gebetbuch des Psalters, sondern auch in den meisten persönlichen Gebeterfahrungen, dass „die unterschiedlichen Gebetshaltungen entsprechend der konkreten Situationen des Beters stets vermischt und auf ihre jeweiligen Übergänge hin angelegt“ sind. Nach Walser lebt „die biblische Dynamik (!) des Gebets [...] davon, dass der Klagende – woher auch immer – doch noch einen Funken Hoffnung aufbringen kann, um sich nicht endgültig von Gott abzuwenden, sondern beharrlich zu bitten“<sup>13</sup>. Sie lebt weiterhin auch davon, „dass der Dankende seine Erfahrung generalisierend zum Lobpreis ausweitet und mit seinem Dank auch die Hoffnung auf die künftige Zuwendung Gottes bittend ins Wort bringt“<sup>14</sup>. Bisweilen ist es auch so, dass „das Dankgebet [...] als ‚Lobpreis unter Tränen‘“ und „die Bitte als ‚Lob aus der Tiefe‘ bezeichnet“ wird. Schließlich verweist Walser auf die strengen Kompositionen der römischen Orationen, in denen uns „die Verknüpfungen von rühmendem Lob (als Akklamation), Dank (in der Prädikation), Bitte (Supplikation) und doxologischer Schlussformel“ begegne.

Walsers zentrales Anliegen ist eine Änderung der Stoßrichtung der Frage nach dem Bittgebet. Ihm zufolge ist die Frage nun nicht mehr, weshalb sich Schaeffler so selten zum Bittgebet äußert; wir müssen vielmehr fragen, wie eine Gebetslehre, die ihren Schwerpunkt offenbar im Dank- und Lobgebet hat, an die gegenwärtige gebetstheologische Diskussion anschließen und zu einem Erkenntnisgewinn beitragen kann. Wenn man im Sinne der eben angedeuteten Kohärenz der Gebetsmodi die philosophisch-theologischen Entwürfe der letzten Jahrzehnte Revue passieren lässt, dann ließe sich, so meint er, „wohl zu jeder Gebetsform auch ein bedeutender Ansatz einer Gebetslehre zuordnen“<sup>15</sup>. So gibt es „gebets theologische Konzepte, die wie Schaeffler den Lobpreis Gottes ins Zentrum stellen“. Andere betrachten die Haltung des Dankes als „Grundcharakteristikum des Gebetes“, und wieder andere „betonen die Anbetung“. Neben den vielen gegenwärtigen Arbeiten, deren Thema die Auseinandersetzung mit dem Bittgebet ist, sind in jüngerer Zeit auch wieder vermehrt Beiträge erschienen, „die für eine Apologie des Klagegebets eintreten und darin eine wichtige Aktualisierung einer Theologie des Gebetes (nach Auschwitz) erkennen“. Walser resümiert: Nicht zuletzt mit Blick auf die Gebetspraxis Jesu sei das Bittgebet „zweifelloso eine besonders wichtige und theologisch herausfordernde Gebetsform“; gleichwohl sei es für Schaeffler nicht der „Zugang zur Gebetsthematik“, was aber „noch keine Abwertung des Bittgebets oder der damit [...] einhergehenden Theodizeefrage“ bedeute. Denn Schaefflers Haupt-

<sup>12</sup> Ebd. 395 (auch zum Folgenden).

<sup>13</sup> Ebd. 395 f.

<sup>14</sup> Ebd. 396 (auch zum Folgenden).

<sup>15</sup> Ebd. 397 (auch zum Folgenden).

interesse gelte „überhaupt nicht einem bestimmten ‚Gebetsinhalt‘, sondern der ganz elementaren und in keiner Weise selbstverständlichen Vorstellung einer kommunikativen Beziehung zwischen dem ‚Ich‘ des Beters und dem ‚Du‘ Gottes“.

### Das Problem der Personalität Gottes

Wenn von Schaeffler das Gebet als Weg zu Gott verstanden wird, dann impliziert das die Vorstellung eines personalen Gottes, gegen die es bekanntlich eine Reihe von Einwendungen gibt. Schaeffler unterscheidet vier sehr unterschiedliche Spielarten einer solchen „Kritik am personalen Gott“<sup>16</sup>, erstens Feuerbachs klassischen Anthropomorphismus- und Projektionsverdacht, zweitens Spinozas monistische Alternative, „die diesem Verdacht bereits im Ansatz entgegen, indem sie die Gott-Welt-Differenz auflöst“<sup>17</sup>, drittens das rein psychologisch-immanente Gebetsverständnis Bernets, und viertens Jaspers' existenzphilosophisch motivierte Abstinenz von der Anrede Gottes angesichts von dessen absoluter Transzendenz. Zweifellos muss sich Schaeffler in seiner Gebetslehre angesichts dieser Kritik positionieren; allerdings geschieht dies bei ihm nach Walser erst relativ spät in seinen Publikationen nach der Jahrtausendwende. Bei der Auswertung der entsprechenden Fundstellen ist nach Walser zu unterscheiden, „ob (1) der ‚personale Gott‘ im religiösen Sprachspiel vorkommt, oder ob (2) hier ein philosophischer Gottesbegriff beansprucht wird“<sup>18</sup>. Schließlich gilt es (3), auch Schaefflers Auseinandersetzung mit dem trinitarischen und vor allem christologischen Personbegriff auszuwerten.

Ad 1) Was die Entstehungsbedingungen des personalen Gottesbegriffs im religiös-internen Sprachspiel betrifft, so vertritt Schaeffler die These: „Das ‚numinose Wesen‘ wird dann als ‚ein Gott‘ mit personalem Antlitz wahrgenommen, wenn der Mensch diese numinose Macht ‚frei und ungenötigt‘ handelnd erfährt“. Diese Macht verfügt über die Freiheit, „die Welt zu schaffen, sich dem Menschen zu offenbaren, und – im Chaos des Weltanfangs wie auch im Laufe der Geschichte – den Sieg des Lebens über die Todesmächte herbeizuführen“<sup>19</sup>. Nach Schaeffler führt also „die Erfahrung, dass menschliches Leben stets gefährdet und labil“ ist, man sich aber auf „die heilsame Zuwendung des Heiligen“ verlassen kann, wengleich diese „zutiefst kontingent“ ist, „zur Rede vom personalen Gott“. In der Geschichte des Volkes Israel konkretisiert sich ihm zufolge „diese Erfahrung einer durch alle Wechselfälle der Geschichte beständigen Zuwendung Gottes“, die getragen ist von dem „identitätsstiftenden Bewusstsein von ‚Befreiung‘ und ‚Erwählung“<sup>20</sup>. Im Ausgang von der exklusiven Gotteserfahrung Israels wagt Schaeffler nach Walser die allgemeine These, „ein Begriff von Gott als ‚Freiheit, die frei macht““, sei geeignet, um gerade die personale Korrelation, die zwischen Gott und Mensch besteht, zu erfassen.

Ad 2) Bei Schaefflers Beantwortung der Frage, „ob sich Personalität auch als ein philosophischer Gottesbegriff rechtfertigen lässt“, wird die Differenz zur Perspektive der klassischen Metaphysik deutlich. Das Attribut der Personalität, „das stets als ein relationaler Ausdruck verstanden wird“, widerspricht nach Walser „dem klassisch-metaphysischen Gottesbegriff eines vollkommenen, unveränderlichen und sich selbst genügenden Wesens“. Für Schaefflers Vorgehensweise ist es charakteristisch, „die Gottesfrage nicht so sehr ‚meta-physisch‘ anzugehen, sondern vielmehr ‚meta-noetisch‘ – d. h. letztlich transzendental: nicht als die Suche nach einem höchsten Wesen, sondern nach dem tiefsten Grund menschlicher Erkenntnisfähigkeit“.

Ein in transzendentaler Reflexion erschlossener Gott beansprucht nach Schaeffler „den epistemischen Status eines ‚Postulates der Hoffnung“<sup>21</sup>. Ein solcher Gott kann zwar nicht bewiesen werden, doch wäre, wie Schaeffler betont, „ohne ihn nicht allein

<sup>16</sup> Ebd. 421.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd. 423.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd. 424 (auch zum Folgenden).

<sup>21</sup> Ebd. 426 (auch zum Folgenden).

religiöse Erfahrung, sondern Erfahrung überhaupt unmöglich“. An dieser Stelle seiner Argumentation führt Schaeffler einen neuen Gedanken zum Status der Postulate ein, der nach Walser „nicht übersehen werden sollte“. Bei einer solchen Hoffnung, so betont er, handle es sich stets um einen personalen Akt, durch den der Mensch sich jenem Grund anvertraue, der ihn im Durchgang durch seine radikale Selbstbedrohung zu seinen Akten des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs befähige. Daraus ergibt sich nach Walser: Die für Schaefflers zentrale Dimension der Hoffnung ist „ihrem Charakter nach selbst ein ‚personaler‘ Akt“. Gemäß dem phänomenologischen Grundgesetz muss man davon ausgehen, dass das Personsein Gottes offenbar mit der Weise korrespondiert, wie sich der Mensch auf ihn beziehen kann, „nämlich in personaler Hinwendung“. Mithin steht „die Personalität Gottes [...] in Beziehung zum Menschen als Person“.

Walser nennt es auffällig, dass sich Schaeffler in beiden Kontexten der Rede vom personalen Gott, also im religiös-internen wie im transzendentalphilosophischen Erfahrungskontext, einer strukturähnlichen Argumentation bedient. Für die Personalität Gottes gilt, dass sie sich „aus der begründeten und notwendigen Annahme geschichtsmächtiger, absoluter Freiheit“<sup>22</sup> ergibt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Kontexten besteht nach Walser allerdings darin, „dass philosophisch ‚nur‘ postuliert und nicht ‚geschaut‘ werden kann, während die religiöse Erfahrung sich auf die ergangene Zusage der ‚Treue Gottes verlässt“<sup>23</sup>. Walser betont, dass beide Weisen des Sprechens von Gott sich gegenseitig bewähren; beide stünden „in hermeneutischem Wechselverhältnis“.

Ad 3) Aufschlussreiche Überlegungen zur Vorstellung von der Personalität Gottes lassen sich auch der Analyse der beiden ursprünglich hellenistischen-metaphysischen Begriffen ‚Natur‘ und ‚Person‘ bezüglich ihrer spezifisch christologischen Verwendung entnehmen. Der Personbegriff ist nach Schaeffler der „theologische Antwortversuch auf die im Evangelium wiederholt aufgeworfene Frage: ‚Wer ist dieser?‘“. Um unterscheiden zu können, „ob der Begriff ‚Person‘ für diese theologische Frage geeignet ist“, analysiert Schaeffler laut Walser „drei unterschiedliche säkulare Kontexte dieses Begriffs“ und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass „alle drei [...] nicht ohne weiteres auf Gott bzw. den Gottessohn angewandt werden“ können.

Was den „kultische[n] Personbegriff“ angeht, so liegt er nach Schaeffler der griechischen Ursprungsbedeutung des Wortes Person am nächsten. In seiner Semantik als Repräsentation ist dieser Begriff ihm zufolge freilich „nicht ohne Modifikationen auf Gott übertragbar, da im kultischen Gebrauch die ‚Person‘ weder der Repräsentierende noch der Repräsentierte, sondern nur die je aktuelle Vermittlungsgestalt (Maske) ist“<sup>24</sup>. Gott selbst wäre nämlich in diesem Fall „gerade keine Person, sondern überpersönlich“. Daher musste die neutestamentliche Überlieferung „das kultische Personverständnis – auch für die Mittlerschaft Jesu Christi als ‚Ikone des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1,15) – ablehnen“. Im juristischen Kontext findet der Personbegriff seine „Verwendung im römischen Recht im Sinne der Fähigkeit, ‚als Subjekt rechtswirksamer Handlungen tätig zu werden““. Ein solcher Begriff wäre zwar „theologisch als Gottesbegriff applizierbar, jedoch um den Preis, dass alle irdischen Mittler seines Heilswirkens (etwa Propheten und Apostel) bloße Werkzeuge dieser einzigen Person wären, der ‚Sohn‘ aber bestenfalls eine ‚Erscheinungsgestalt‘ des Vaters im Sinne des Modalismus“ wäre. Damit erweist sich die Verwendung des juristischen Personbegriffs als problematisch. Ein moralischer Personbegriff scheint schließlich „auf Gott erst recht nicht anwendbar, weil dieser sich niemals wie eine menschliche Existenz ‚verlieren‘ oder ‚gewinnen‘ kann, also weder Selbstfindung nötig, noch Selbstverlust zu fürchten hätte“. Da aber die moralische Dimension des Personseins immer die Selbsthingabe im Blick auf den Anderen impliziert, ist ein solcher Personbegriff „nicht nur für Gott in sich fragwürdig, sondern insbesondere für Gott als personales Gegenüber des Menschen“. Ein Gott, der selig in sich ruht und daher nichts zu verlieren hat, ist ohne Zweifel „für den Menschen kein möglicher Partner einer interpersonalen Begegnung“ und kann folglich von ihm auch „nicht als ‚Person“

<sup>22</sup> Ebd. 426 f.

<sup>23</sup> Ebd. 427 (auch zum Folgenden).

<sup>24</sup> Ebd. 428 (auch zum Folgenden).

erfahren werden“. Walser sieht hier eine Nähe Schaefflers zu Spinoza, der behauptete, „dass der Mensch aus diesem Grund die personale Liebe Gottes nicht wollen könne“<sup>25</sup>, registriert aber zugleich, dass Schaeffler, ohne darauf näher einzugehen, nüchtern konstatiert, dass ein solches Gottesverständnis mit dem alttestamentlichen Gott nichts zu tun habe, mit einem Gott nämlich, der freiwillig zum Tragen der Lasten des Volkes bereit sei, und ebenso wenig natürlich auch mit „dem Gott, der sich in Jesus Christus der Gewalt der Menschen ausliefert“. Trinitätstheologisch wäre nach Walser hier freilich auch „an die Wesenshingabe des Vaters an den Sohn und die Hingabe des Sohnes an den Vater zu denken“. Walser ist also der Meinung, dass sich diese Dimension innertrinitarischer Interpersonalität „mit dem beschriebenen moralischen Personbegriff der ‚Selbstfindung durch Selbsthingabe‘ durchaus angemessen verstehen“ lasse. Als Fazit hält er fest, dass der moralische Personbegriff „theologisch [...] ebenso unentbehrlich wie unzulänglich“ ist. Unentbehrlich ist er für ihn „hinsichtlich der innertrinitarischen Hervorgänge der göttlichen Personen und der Selbsthingabe Gottes an den Menschen“. Als unzulänglich bezeichnet Walser dagegen die Vorstellung, „Gott ‚verliere‘ sich selbst und behalte in allen Wechselfällen der Geschichte nicht die letzte Souveränität und Geschichtsmächtigkeit“.

In der Auseinandersetzung mit Hegels Konzept der Trinität und des sogenannten ‚Spekulativen Char-freitags‘ lässt sich nach Walser ein wesentlicher Argumentationsgewinn erzielen, wenn man, wie das bei Schaeffler geschieht, davon ausgeht, „dass die Begriffe von ‚Natur‘, ‚Freiheit‘ und ‚Personalität‘ Gottes semantisch darin übereinkommen, dass sie die göttliche Beziehungsfähigkeit beschreiben, sich an das ‚Andere seiner selbst‘ zu verschenken“. Durch die Unterscheidung von notwendigen und kontingenten Kausalitäten, konkret von Prozess und Geschichte, gelange Schaeffler zu einer wichtigen Distinktion. Ihm zufolge „ist zu unterscheiden zwischen dem wesensnotwendigen Dialog Gottes nach innen“, der traditionell mit der Terminus ‚Processiones‘ bezeichnet wird, und „dem kontingenten Dialog Gottes mit dem Menschen in der Geschichte“<sup>26</sup>. Erst auf diesem Hintergrund zeigt sich nach Schaeffler, dass der moralische Personbegriff auf Gott anwendbar ist. Weil Gott „selig in sich selbst“ in der gegenseitigen Hingabe seines Wesens gleichsam „nichts zu verlieren hat“<sup>27</sup>, ist es ihm auch möglich, sich aus einem geschichtlich-freien und nicht prozesshaft-notwendigen Beweggrund an die Menschheit hinzugeben, sich ihrer Gott-Entfremdung auszusetzen und sogar das Risiko der Ablehnung auf sich zu nehmen.

Walser schließt seine Überlegungen zur Personalität Gottes mit drei Thesen. Erstens betont er, dass das Personsein Gottes „mehr“ und nicht „weniger“ beinhalten [müsse] als die Vorstellung menschlicher Personalität“, denn es sei „Zeichen seiner (dreifaltigen) Beziehungsmächtigkeit“ und „nicht einer onto-logischen Schwäche“<sup>28</sup>. Zweitens hält er fest, dass Gott als Person „immer im Zusammenhang mit menschlichem Personsein betrachtet werden [müsse], als dessen Innengrund er wirkt“. 3) Drittens führt er aus, der Ort, wo Gottes Personalität für den Menschen zugänglich und erfahrbar wird, sei „nicht die theoretische Reflexion, sondern die Ich-Du-Beziehung des Gebetes“. Über diese drei Thesen hinaus gelangt laut Walser die Vernunft „allenfalls im Modus der Doxologie“. Dies zu behaupten bedeutet ihm zufolge „keine ‚reductio in mysterium‘, [...] vielmehr eine Rückkehr ‚ad fontes‘“, das heißt „die Rückkehr zu dem Ort, wo die theologischen Spekulationen über Gottes dreifaltiges Personsein ihren Anfang genommen haben: im Lobpreis Gottes in der Liturgie“. Denn der Gebetsakt und die darin implizierte Vorstellung der Personalität Gottes lassen sich nach Walser „nicht in reine Begrifflichkeit überführen, weil Gott, wie Buber übereinstimmend mit Schaeffler sagt, ‚rechtmäßig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann‘“<sup>29</sup>. Walser verweist hier auch auf Karl Rahner, der eine gewisse religiöse Naivität, welche die Personalität Gottes fast in einem kategorialen Sinne verstehe, für gerechtfertigt hält. Walser ist überzeugt: „[D]iejeni-

<sup>25</sup> Ebd. 429 (auch zum Folgenden).

<sup>26</sup> Ebd. 430.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd. 445 (auch zum Folgenden).

<sup>29</sup> Ebd. 446.

gen Beter aber, die sich der Anstrengung einer begrifflichen Reflexion nicht entziehen wollen, und die Theologen, deren Auftrag genau darin besteht, werden alles dafür tun, gute Gründe zu finden für eine ‚verantwortete Naivität‘ hinsichtlich der Rede von der Personalität Gottes, die nicht zu fassen – aber auch nicht zu lassen ist“<sup>30</sup>.

### Die Herausforderung durch den Monismus

Walser weist zu Recht auf vier Kritiken des personalen Gottesverständnisses hin, die mit den Namen Feuerbach, Spinoza, Bernet und Jaspers verbunden sind. Nicht berücksichtigt werden konnten von ihm kritische Rückmeldungen zu diesem Thema aus unseren Tagen, die für Schaefflers Überlegungen zum Gebetsdenken noch keine Rolle spielten. Zwei dieser kritischen Rückmeldungen seien zumindest genannt. Zunächst sei auf Hans-Joachim Höhn verwiesen, der in einer 2015 erschienenen Buchpublikation bemerkt: „Seit Jahren treten ‚personale‘ Gottesvorstellungen in den Hintergrund. Man hat an ihnen so lange festgehalten, bis ein als ‚Person‘ verstandener Gott [...] zu Tode geglaubt war.“<sup>31</sup> Stattdessen fänden derzeit zunehmend Gottesbilder Akzeptanz, welche das Göttliche „als eine kosmische, alles durchflutende Energie oder als ein numinoses, über Entstehen und Vergehen bestimmendes ewiges Gesetz identifizieren“. Auf den ersten Blick scheinen sie „eher mit einem naturwissenschaftlichen post-theistischen Weltbild kompatibel [...] zu sein“, und obendrein scheinen sie sich auch als anschlussfähig für Grundaussagen fernöstlicher Religionskulturen zu erweisen. Höhn meint daher, dass es nicht verwundern müsse, dass auch in der Theologie Plädoyers zunehmen, die ein Update des christlichen Bekenntnisses fordern. In eine ähnliche Richtung wie Höhn geht auch Klaus Müller, der 2016 in einem Beitrag zu dem von Thomas Marschler und Thomas Schärfl veröffentlichten Sammelband ‚Eigenschaften Gottes‘ feststellt, es lasse sich nicht mehr leugnen, dass das traditionelle Bild eines personalen Gottes, der die Welt geschaffen hat, in die Weltgeschichte genauso wie in die Biographien von Individuen hineinwirkt und alles lenkt und leitet, „flächendeckend in die Krise geraten“<sup>32</sup> ist. Müller denkt dabei nicht in erster Linie an anti- oder atheistische Streitschriften aus dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts. Weit aufregender scheint ihm, „dass sich aus der Mitte der christlichen Konfessionen selbst prominente Voten erheben, für die das traditionelle christliche Bild eines personalen Gottes mit Intellekt, Wille und einem allmächtigen Eingriffspotential in das Geschehen seine Glaubwürdigkeit mehr oder weniger eingeübt hat“<sup>33</sup>. Auf katholischer Seite sind nach Müller einige Ordensleute zu nennen, wie etwa David Steindl-Rast, für den es die größte Leistung Jesu gewesen ist, dass dieser, wie vor ihm Buddha, aus dem Bannkreis des Theismus ausgebrochen ist. Steindl-Rast geht sogar so weit, die moralische Verantwortungslosigkeit, die er in der Gegenwart wahrnimmt, „dem Versagen des theistischen Gottesbildes als Folgelast zuzuschreiben und einen nicht-theistischen Gottesgedanken im Sinn einer Gegenwart Gottes im ganzen Kosmos als Grundlage eines neuen, von Ehrfurcht und Verantwortung getragenen Ethos zu favorisieren“<sup>34</sup>.

Fakt ist also: Eine zentrale metaphysische Aussage der christlichen Tradition, die nach Franz von Kutschera besagt, dass „die gesamte Wirklichkeit [...] die geistige Schöpfung eines personalen Gottes“<sup>35</sup> ist, wird heute nicht nur außerkirchlich kritisiert, sondern auch christliche Theologen distanzieren sich von ihr. Deutlich wird dies in dem von den beiden angelsächsischen Theologen John Bishop und Ken Perszyk entwickelten Konzept einer euteleologischen Theologie, das Winfried Löffler 2015 in seinem Beitrag

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> *H.-J. Höhn*, Gewinnwarnung: Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, 186 (auch zum Folgenden).

<sup>32</sup> *K. Müller*, All-Einheit christlich – Eine kleine Provokation mit Folgen, in: *Th. Marschler/Th. Schärfl*, Eigenschaften Gottes: ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, 97–116, 103.

<sup>33</sup> Ebd. 104.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> *F. von Kutschera*, Die Wege des Idealismus, Paderborn 2006, 258.

zur Festschrift für Klaus Müller eingehend analysiert hat. Löffler schreibt: „Bishop und Perszyk entwickeln ihre Position in bewusster Absetzung zu einem anthropomorphen Gottesbegriff, den sie in der analytischen Religionsphilosophie (genannt werden namentlich Plantinga, Swinburne und Alston) als dominant ansehen, nämlich ‚that of a person, without a body, who is creator and sustainer of all else that exists and who is supremely powerful, knowing and good (omnipotent, omniscient and omnibenevolent).‘“<sup>36</sup> Worum es Bishop und Perszyk geht, ist vor allem Folgendes: Gott „als eine Art übernatürliche körperlose Person mit ins Unendliche verlängert gedachten menschlichen Fähigkeiten“, einen, wie sie auch formulieren, „personal omniGod“<sup>37</sup> möchten sie dadurch umgehen, dass sie zwei Grundannahmen vieler Theisten aufgeben: zum einen den Dualismus von natürlichen und übernatürlichen Entitäten beziehungsweise von Gott und Schöpfung und zum anderen die Annahme, dass es sich bei Gott um eine individuelle Person handelt. Gott soll ihnen zufolge nicht nach Art eines individuellen Produzenten verstanden werden. Gleichwohl halten sie daran fest, dass Gott die reale Ursache des Universums ist. Sie möchten allerdings „Wirkursächlichkeit von der Engführung des Produzentenmodells [...] entkoppeln“<sup>38</sup>. Naheliegende Analogien bieten für sie dabei „wirkursächliche Verhältnisse in der Natur, deren plausible Beschreibung auch ohne die Annahme eines ganz bestimmten Produzenten auskommt“. Denn bestimmte Antezedensbedingungen bringen gemeinsam mit Naturgesetzen bestimmte Folgezustände hervor. Die Pointe des euteleologischen Ansatzes ist jedoch, dass Gott nicht nur Wirkursache, sondern zugleich auch Finalursache des Universums ist. Hier legt sich zwar eine platonisierende Vorstellung nahe, die darauf hinausläuft, dass Gott das Gute in sich ist und das Universum in irgendeiner Weise auf ihn zukommt oder ihm dient beziehungsweise dass dem Guten in sich eine eigentümliche Art von Wirksamkeit zukommt. Solche Auffassungen werden von Bishop und Perszyk freilich verworfen, da sie immer noch mit einer dualistischen Schwäche behaftet seien. Denn das Gute würde in diesem Fall „in einen ontologischen Sonderbereich verschoben“<sup>39</sup>. Der euteleologische Ansatz bricht aber mit einer solchen Perspektive. Bishop und Perszyk schlagen sich, wie Löffler betont, ausdrücklich auf die Seite des Monismus.

In der euteleologischen Konzeption lässt sich einerseits eine Reihe theistischer Attribute durchaus rekonstruieren, andererseits werden aber auch einige von ihnen bewusst aufgegeben. Löffler merkt hierzu an: a) Gott, verstanden als „die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren“<sup>40</sup>, ist zugleich sowohl der Schöpfer alles Existierenden als auch dessen letztes Ziel; b) Gott ist „transzendent in dem Sinne, als er nicht einfach mit dem Universum oder den Manifestationen des Guten identisch ist“, denn „die göttliche Realität übersteigt ihre jeweiligen konkreten Realisierungen“. c) Das traditionelle Attribut der Einfachheit Gottes, das besagt, dass es bei Gott keine Zusammensetzungen wie etwa die Zusammensetzung von Existenz und Essenz gibt, sehen Bishop und Perszyk „dadurch gewahrt, dass Gott eben überhaupt keine Entität, kein Gegenstand ist, und damit auch kein Gegenstand, der eine Essenz exemplifizieren könnte“. Gott ist vielmehr „einfach die Realität (oder das Universum), insofern sie das höchste Gut realisiert“. d) Gott hat „Mysteriencharakter“, insofern die Erklärungen des Universums „für uns nicht völlig verstehbar sind“. Warum also das Universum die Fähigkeit hat, auf die Realisierung des höchsten Gutes hingeeordnet zu sein, bleibe „ein geheimnisvolles letztes Faktum“. Bezüge zwischen dem euteleologischen Ansatz und der theistischen Tradition liegen nach Löffler hier auf der Hand, denn ein adäquater Gottesbegriff wird seiner Meinung nach „immer ein Grenzbegriff und ein Punkt sein, wo der Regress der Erklärungen sinnvollerweise abbrechen darf“. e) Schwierig einlösbar sind

<sup>36</sup> W. Löffler, Panentheismus ohne Subjekt in: S. Wendel/Th. Schärtl, Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015, 203–224, 207.

<sup>37</sup> Ebd. 207 f.

<sup>38</sup> Ebd. 208 (auch zum Folgenden).

<sup>39</sup> Ebd. 209.

<sup>40</sup> Ebd. 212 (auch zum Folgenden).

die Ansprüche, dass sich auch die göttliche Allmacht und die göttliche Allwissenheit in den euteleologischen Ansatz einfügen lassen. Denn „wie die Eigenheit des Universums, das höchste Gute zu realisieren, etwas ‚wissen‘ können sollte“ scheint, wie Löffler es formuliert, „aus Gründen der kategorialen Einordnung nicht absehbar“<sup>41</sup>. Denn für Löffler bleibt es ein unlösbares Problem, „wie die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren, etwas ‚wissen‘ können sollte“, da ein geistlos gedachtes Universum über keinerlei Kategorien verfügt. Bishops und Perszyks Beschreibungen der göttlichen Aktivität und der Verwirklichung des Guten im Universum bleiben nach Löffler deutlich hinter den gängigen Allmachtszuschreibungen zurück. f) Am deutlichsten revisionäre Züge trägt die euteleologische Gotteskonzeption durch ihre explizite Leugnung der Personalität Gottes. Diesen radikalen Schnitt begründen Bishop und Perszyk damit, dass die personalitäts-aneudeutenden Redeweisen „weder einheitlich noch immer klar sind“<sup>42</sup>. Dies zeige sich deutlich an den „semantisch nahe beieinander liegenden Zuschreibungen, Gott sei ‚wie eine Person‘ oder ‚personal‘, er ‚habe eine Persönlichkeit‘ (personality) oder er sei ‚mehr wie eine Person als wie etwas anderes‘ (etwa ein Naturfaktor) zu verstehen“. Innerhalb dieser Unterscheidungen könnten noch weitere semantische Feinheiten ausgemacht werden. So sei es etwa, auf das Deutsche bezogen, „keineswegs [...] ausgemacht, ob ‚eine Person sein‘ / ‚wie eine Person sein‘ / ‚personal sein‘ / ‚personenartig sein‘ / ‚ähnlich wie eine Person sein‘ denselben Gehalt bezeichnen“. All das trägt nach Bishop und Perszyk dazu bei, „die Personalitätsredeweisen im Unklaren zu lassen“. Daher sind diese Autoren der Meinung, „dass ein gänzlicher Verzicht auf die Personalität Gottes befreiend sei“. Ein solcher Verzicht erspare es nämlich, das Problem zu klären, „was an den personalitäts-aneudeutenden Redeweisen wörtlich zu nehmen sei und was nicht“, und er erspare auch „das Unbehagen mit dem aus diesen Überlegungen [...] bis zur Unähnlichkeit verdünnten Personbegriff“<sup>43</sup>. Stattdessen könne man bedenkenlos auf den Reichtum von Personalitäts-Redeweisen zurückgreifen und sie als religionspsychologisches Hilfsmittel benutzen, ohne sich „über dessen metaphysischen Gegenwert [...] Gedanken zu machen“<sup>44</sup>.

Vor dem Hintergrund von Schaefflers Überlegungen liegt das religionsphänomenologische Defizit eines solchen Ansatzes auf der Hand. Auch Löffler weist darauf hin und spricht von dem fundamentalen Einwand der „religionsphänomenologischen Inadäquatheit“, den man gegen eine solche Position ins Feld führen könne. Bishop und Perszyk nähmen ihn zwar vorweg, indem sie auf das Problem hinwiesen, dass ohne einen personalen Gott „verschiedene religiöse Phänomene wie Bittgebet, religiöse Erfahrung und der Glaube an ein Handeln Gottes [...] nicht mehr rekonstruierbar scheinen“. Allerdings ließen sie dieses Problem nicht gelten. Ihres Erachtens liege nämlich eine falsche *petitio principii* vor, wenn man davon ausgehe, dass „eine religiöse Haltung in einer persönlichen Beziehung zu einem objektartigen, personalen Gott ‚da draußen‘ bestehen müsse“. Ihre Anschlussüberlegungen sind nach Löffler allerdings ambivalent. Einerseits greifen sie auf die psychologisierenden und moralpragmatischen Umdeutungen religiöser Sätze zurück, wie sie in den 1960er Jahren üblich waren. Sie betonen, „religiöse Behauptungssätze sprächen in Wahrheit nicht von einem höchsten Wesen, sondern über tiefe persönliche Beziehungen und eine liebende Deutung der Erfahrung“. In diesem Fall habe die Beziehung zu Gott „mehr mit Teilhabe an Beziehungen“ zu tun, „die vielleicht das Göttliche konstituieren, als mit einer Beziehung zu einem äußeren, wenngleich personal gedachten Objekt“. Andererseits räumen sie ein, dass sich religiöse Praktiken wie das Bittgebet oder die Verehrung Gottes „auf ‚something, that is ultimate‘ beziehen müssen“, also auf „etwas, das die Anselm'sche Formel erfüllt, dass über es hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Worin dieses bestehen könnte, wird von Bishop und Perszyk primär *ex negativo* beschrieben, indem sie betonen, „eine Person (und damit ein Individuum unter anderen) könne nicht das Objekt von Gebet und Verehrung sein“. Eine positive Beschrei-

<sup>41</sup> Ebd. 213.

<sup>42</sup> Ebd. 214 (auch zum Folgenden).

<sup>43</sup> Ebd. 214 f.

<sup>44</sup> Ebd. 215 (auch zum Folgenden).

bung bleibt aber laut Löffler gerade aus. Man könnte nun vermuten, dass damit einfach das Universum gemeint ist beziehungsweise das Universum, insofern es das höchste Gut realisiert. Damit würde nach Löffler allerdings Bishops und Persyks Konzept auf stärkere Weise in die Nähe des Pantheismus gezogen, als es sonst den Anschein hat.

Löffler zufolge können kritische Überlegungen zur euteleologischen Gotteskonzeption vor allem an drei Punkten ansetzen: Ad 1) Auf den ersten Blick wird das Problem des Übels zweifellos zum Verschwinden gebracht, „wenn man die Personalität Gottes (und damit die Konzeption eines allgütigen oder sonstwie moralisch charakterisierten Gottes) deklarertermaßen aufgibt“<sup>45</sup>. Denn „wo es keinen (wie immer zu denkenden) personalen Akteur gibt, dem man das Übel als Versagen zuschreiben könnte, dort gibt es auch kein Problem des Übels.“ Allerdings räumen Bishop und Perszyk selbst ein, dass das Problem des Übels in gewandelter Form wiederkehren könnte, nämlich in Form eines „Dysteologie-Problem[s] des Übels“. Man kann nämlich die Frage stellen: „Wie kann ein Universum, das soviel Liebloses und Liebes-Verweigerndes enthält, dennoch die Existenz von Liebe als seinen letzten Zweck haben?“ Bishop und Perszyk lassen dieses Problem vorläufig offen und verweisen lediglich darauf, dass man die Lösungskompetenz für das Problem des Übels nicht isoliert diskutieren sollte, sondern „im Vergleich mit der abgelehnten ‚personal omniGod‘-Konzeption“. Ad 2) Ob die euteleologische Konzeption wirklich einen Beitrag zu einer sachgerechten Rekonstruktion Gottes und des göttlichen Handelns leistet, bleibt nach Löffler fraglich, denn Bishop und Perszyk greifen auf religionsphilosophische Positionen der 1960er Jahre zurück, die für „eine massive Umdeutung der Natur religiöser Sätze“ plädieren und für ihre „theoretische Entkernung, was ihren Objektsbezug angeht“<sup>46</sup>. Im Ganzen ist bei dem euteleologischen Ansatz für Löffler ein religionsphänomenologisches Defizit unverkennbar, denn er könne nicht verständlich machen, „wie man zu einem Aspekt des Universums eine persönliche Beziehung aufbauen können sollte“<sup>47</sup>. Ad 3) Den entscheidenden Schwachpunkt des euteleologischen Ansatzes sieht Löffler allerdings in „zwei Selbstbeschränkungen im begrifflichen Instrumentarium seiner Metaphysik [...], von denen er [der euteleologische Ansatz; H. O.] sich die eine bewusst und die andere unbewusst auferlegt“<sup>48</sup>. Es handelt sich hier nämlich um eine „Metaphysik ohne den Gedanken der Kontingenz und ohne analoge Begriffsbildung im Reden von Gott“<sup>49</sup>. Die Analyse des Universums als kontingent und die Frage nach seinem Woher wird in diesem Ansatz nach Löffler „bewusst ausgeklammert, zum Teil wohl deshalb, weil sie als unlösbar angesehen wird, primär aber wohl deshalb, weil sie in den Augen Bishops und Perszyks die Gefahr des Rückfalls in einen nach Handwerkerart gedachten weltexternen ‚personal omniGod‘ heraufbeschwört“. Aus der tief sitzenden Ablehnung eines solchen anthropomorphen Gottesbildes lässt sich auch der „Gott-Welt-Monismus“ erklären, der von Bishop und Perszyk vertreten wird.

Deutlich sind nach Löffler die Defizite der „spekulativen Rahmenmetaphysik“<sup>50</sup>, von der Bishop und Perszyk ausgehen. Für alle metaphysischen Vorschläge, so betont er, sei es notwendig, der Verpflichtung einer vollständigen Berücksichtigung der möglicherweise relevanten Belege Genüge zu tun. Zu diesen Belegen gehört nach Löffler „vor dem Hintergrund des modernen kosmologischen Standardmodells [...] auch der deutliche Eindruck der Kontingenz des Universums“<sup>51</sup>. Denn „das ca. 15 Milliarden Jahre alte expandierende Universum scheint einen zeitlichen Anfang gehabt zu haben“. Sein zurückrechenbarer Ausgang aus einem punktförmigen Zustand legt daher nach Löffler „die Frage nach möglichen Wirkursachen dieses merkwürdigen innerweltlichen Anfangs nahe“. Es fehlt heute gewiss nicht an alternativen physikalischen Weltdeutungsvorschlä-

<sup>45</sup> Ebd. 220 (auch zum Folgenden).

<sup>46</sup> Ebd. 221.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd. 221 f.

<sup>49</sup> Ebd. 222 (auch zum Folgenden).

<sup>50</sup> Ebd. 219.

<sup>51</sup> Ebd. 222 (auch zum Folgenden).



gen (etwa von Paralleluniversen und zyklischen Universen), für die diese Anfangssingularität nur einen Teilaspekt und oder ein Durchgangsstadium eines größeren kosmischen Prozesses darstellt. Allerdings sind solche Vorschläge nach Löffler „bislang nicht über spekulative Weltdeutungen hinausgekommen“ und erfordern zudem „einen erheblichen Aufwand an extravaganten Zusatzannahmen“. Löffler kommt daher zu dem Schluss, „die Annahme eines theistischen, welttranszendenten, nicht monistisch gedachten und personenartigen Gottes“ sei im Blick auf bestimmte methodologische Sparsamkeits- und Einfachheitskriterien „die am wenigsten extravagante Erklärung des Ursprungs der Welt“, und weist zugleich darauf hin, dass sie im Einklang mit der Schöpfungstheologie stehe.

Skeptisch beurteilt er theologische Versuche, sich dem heutigen „Monismus-Dekret“ zu unterwerfen. Stattdessen erachtet er es nach wie vor für sinnvoll, den gegenwärtigen Monismus aufzubrechen und „doch wieder einen Universums-jenseitigen Gott ‚out there‘ anzunehmen“. Allerdings ist es Löffler zufolge auch notwendig, „die von Bishop und Perszyk aufgezeigte Gefahr des Abrutschens in einen naiv-anthropomorphen Handwerker-gott ernst zu nehmen“<sup>52</sup>. Für absolut unterstützenswert hält er auch deren Anliegen einer „Nicht-Gleichstellung Gottes mit anderen Wirkenden“<sup>53</sup>. Zugleich lässt er keinen Zweifel daran, dass Bishop und Perszyk „die Rede von Gott massiv und zum Teil metaphorisch umdeuten“. Daher plädiert er abschließend für einen Zugang zu Gott auf einem Weg, „den die Tradition mit der Analogielehre umschrieben hätte“. In diesem Zusammenhang weist er zunächst darauf hin, dass ein tauglicher Gottesbegriff mit Argumenten für die Existenz Gottes zusammenhänge und zugleich immer ein Grenzbegriff sei. Er werde nämlich an vielen Stellen eingesetzt, „wo in den theistischen Argumenten die Reihe der innerweltlichen Erklärungen legitimerweise abbricht“. Konkret erinnert er hier an das sogenannte Kalam-Argument, „wo die naturgesetzlichen Erklärungen abbrechen und auf eine nicht-naturgesetzliche, personale Erklärung umgestiegen wird“. Auch wenn mit diesem Grenzbegriff-Charakter die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit Gottes verloren geht, so schließt er nach Löffler doch nicht aus, „dass Gott wirklich ‚out there‘ existiert, und dass er bestimmte Eigenschaften, die man ihm, aus den Argumenten rückschließend, zuschreibt, wirklich hat – auch etwa jene des Personseins und Schöpferseins – allerdings in maximaler, eminenter Ausprägung“. Damit kann nach Löffler die „Umdeutung religiöser Rede in moralische Rede oder bloße Metaphorik“ vermieden werden, die für den euteleologischen Ansatz wesentlich ist, wie auch der „Rückfall in die naiv-vergegenständlichende Rede von Gott“, die Bishop und Perszyk mit Recht kritisieren.

Walser's Opus ist sicher hilfreich, weil es eine differenzierte Hinführung zu Schaefflers Gebetsdenken bietet. Ebenso dienlich sind auch Löfflers kritische Hinweise zu Bishop/Perszyk, weil dadurch Schaefflers systematische Position gestärkt wird.

## Summary

Schaeffler's reflection on prayer is, so Stefan Walser, known for its wide phenomenological perspective, for its approach to the act of praying through linguistic analysis, and also for its transcendental thought horizon. Schaeffler understands the attribute of the personality of God to be a relational concept; he does not, therefore, go along with the classical metaphysical concept of God as a perfect, self-sufficient being. He approaches the question of God not so much metaphysically but rather metanoetically. Central for him is not the search for a supreme being but the search for the deepest ground of the human ability to know. In times when the personality of God that is implied in the act of prayer is called into question by monistic theologians, Winfried Loeffler's critical debate with Bishop / Perszyk is helpful, for Loeffler articulates good reasons why one can, as Schaeffler, does argue for the personality of God.

<sup>52</sup> Ebd. 222 f.

<sup>53</sup> Ebd. 223 (auch zum Folgenden).

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KÜHNLEIN, MICHAEL (HG.), *Gott und Sinn*. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt (Texte und Kontexte der Philosophie; Band 1). Baden-Baden: Nomos 2016. 239 S., ISBN 978-3-8487-3016-2.

In dem vorliegenden Reader sind Diskussionsbeiträge zu Volker Gerhardts viel beachtetem Buch ‚Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche‘ zusammengestellt, das der Herausgeber in eine Reihe stellt mit anderen „religionsphilosophisch relevante[n] Fachbücher[n] von ‚Nicht-Theologen“ (7) wie Jürgen Habermas, Charles Taylor oder Hans Joas. Kühnlein sieht Gerhardts Verdienst nicht nur in der Verteidigung des religiösen Glaubens „in Zeiten des terroristischen Gotteswahns“ (ebd.), sondern auch darin, dass er „die alten Grenzzäune zwischen den Bastionen des Glaubens und des Wissens eingerissen“ (129) hat, indem er betont: „So wie das Wissen des Wissens nur im letztendlichen *Glauben* an das Wissen gewusst werden kann, so ist auch der Glaube selbst *diskursiv* verfasst, will er nicht nur von sich reden machen, sondern auch zu überzeugen wissen.“ (7)

Bezüglich seines eigenen Denkwegs weist Gerhardt darauf hin, dass an dessen Beginn die Vorstellung von Gott als Grund gestanden habe, die später abgelöst wurde vom Verständnis des Göttlichen als ‚Sinn des Sinnes‘. Diese Veränderung der Perspektive begründet er wie folgt: Der Gott als Grund könne uns veranlassen, „ihn als ein an sich bestehendes Substrat der Welt zu begreifen“ (225). Das widerspreche aber der Intention einer Sinn-Theologie, der zufolge wir „keine separierende Substanz-Konstruktion benötigen, um den im Ganzen wirkenden Gott so zu verstehen, dass wir an ihn glauben können“ (237). Der Sinn ist also für Gerhardt von der Art, dass er „keinen ‚Träger‘ benötigt“ (ebd.). Mit dem metaphysischen Substanzbegriff wird von Gerhardt auch das klassische Transzendenzverständnis verabschiedet. Für ihn kann jeder Versuch, die Grenzen der Welt zu überschreiten, um einen Weg in die Sphäre eines ganz Anderen zu finden, nur „ein Schritt ins Leere“ (223) sein. Dagegen ist es für ihn keine Frage, dass das Sinnpotenzial der Welt dem Menschen die Chance gibt, „sich [...] mit seinem eigenen Lebenssinn eine Perspektive zu eröffnen“ (ebd.), in der er selbst noch dem Tod gefasst gegenüber treten kann.

*Holm Tetens* hingegen setzt in seinem Beitrag ‚Der transzendente Gott‘ deutlich andere Akzente als Gerhardt. Wer sich der Tradition verpflichtet fühlt, für die „die Rede von Gott als einer Person geradezu übermächtig ist“ (157), der gerät seiner Meinung nach zwangsläufig in Konflikt mit „der unübersehbar pantheistischen Grundtendenz in der Rede vom ‚Göttlichen‘, wie Gerhardt sie favorisiert“ (ebd.). Das zentrale Problem, um das es in diesem Zusammenhang geht, versucht Tetens wie folgt deutlich zu machen: Will der Gottgläubige eigentlich nur sagen, dass die Welt die Quelle eines Sinnkosmos ist, der unsere Lebensvollzüge mit Inhalt und Bedeutung erfüllt, und führt er als Legitimation für seine Rede von der Personalität Gottes lediglich an: „Da ich Sinnggebung“ solcher Rede „erst einmal nur von menschlichen Personen her kenne, bin ich dazu geneigt, metaphorisch und in Analogie die Welt, insofern sie Sinnggeber ist, ebenso als eine Person anzusprechen“ (158)? Oder „will der Gottgläubige nicht noch etwas ganz anderes sagen“ (ebd.), das nicht auf einen schwachen, sondern auf einen starken Gottesbegriff hinausläuft? Tetens, der für eine solche Alternative plädiert, drückt es so aus: „Die Welt ist die Quelle von Sinn für unsere Lebensvollzüge nur deshalb, weil Gott, der allmächtig, allwissend und vollkommen gut und im Sinne dieser Prädikate eine Person ist, die Welt und uns Menschen geschaffen hat.“ (ebd.) Gott ist folglich „nicht die Welt oder die Welt als Sinnkosmos, sondern er ist der Schöpfer der Welt, der diese partiell sinnvoll, weil auch sinnstiftend für den Menschen eingerichtet hat“ (ebd.).

Tetens’ Zweifel an Gerhardts Vorschlag, wie wir von Gott und dem Göttlichen reden sollen, betreffen noch einen weiteren Aspekt. In traditioneller theistischer Perspektive, so stellt er klar, werde Gott „als etwas Heiliges“ und damit „als etwas in jeder Hinsicht unüberbietbar Gutes und Vollkommenes und daher als etwas für uns Menschen durch und durch Verehrungswürdiges betrachtet“ (ebd.). Für das physikalische Universum und die

darin eingeschlossene empirische Welt könne man das freilich nicht sagen. Sie ist nach Tetens sicherlich „nicht nur Sinnkosmos“, sondern zeigt „erschreckende Seiten des Sinnlosen, Absurden und des nicht demontierten Triumphs des Bösen“ (ebd.).

Bei einer solchen Perspektive reduziert sich der Sinnkosmos nach Tetens in einer existenziell dramatischen Weise. Er weitet sich dagegen umgehend aus, wenn man bei der „Frage, was alles der Fall ist, dreierlei unterscheidet“, nämlich „das physikalische Universum, uns Menschen als geistige Ich-Subjekte und Gott“ (160). Bei dieser Unterscheidung handelt es sich nach Tetens um „beste metaphysische Tradition“ (ebd.). Er erinnert hier an die klassische „*Metaphysica Specialis*“, die zwischen Welt, Seele und Gott unterschied. Unterscheiden heißt in diesem Fall, dass es nicht möglich ist, diese drei Entitäten miteinander zu identifizieren. Konkret bedeutet das: „Gott ist weder etwas in der Welt, noch ist er die Welt. Nur der Mensch ist etwas in der Welt, aber trotzdem weder die Welt noch Gott.“ (Ebd.) Die klassische Metaphysik behauptet nun, dass es das physikalische Universum gibt, lasse sich eben wenig bezweifeln wie die Tatsache, „dass es uns Menschen als ergebnisfähige und selbstreflexive Ich-Subjekte gibt“ (ebd.). Wenn das schon alles wäre, was es gibt, so könnten wir nach Tetens allerdings „das Ganze von Welt und Mensch nicht als ein vernünftiges Ganzes denken“ (ebd.). Dazu ist vielmehr erforderlich, dass wir Gott als eine Person denken, die mit den Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der vollkommenen Güte ausgestattet ist. Tetens schlägt daher die folgende Definition für Gott vor. „Gott ist diejenige Person, die maximal vollkommen, der Schöpfer der Welt und des Menschen ist und unbedingt das Heil der Menschen“ will, „als zwar endliche, aber zur Vernunft befähigte und selbstverantwortliche Ich-Subjekte.“ (Ebd.) Tetens ist überzeugt, dass gerade die seit vielen Jahren in der Analytischen Religionsphilosophie geführte Debatte um die Eigenschaften Gottes den Schluss zulasse, der Ausdruck ‚Gott‘ sei a) „nicht bloß metaphorisch“, er lasse sich b) „logisch-begrifflich widerspruchsfrei ausbuchstabieren“, und er verlange und rechtfertige es c) „in verschiedenen Hinsichten sinnvoll von der Transzendenz Gottes zu reden“ (161).

*Thomas Rentsch* erachtet es als problematisch, dass die negative Theologie von Gerhardt „als bloß negierend, gleichsam zu ‚Nichts‘ führend, abgewertet“ (115) wird und er in keiner Weise berücksichtigt, dass es den Traditionen der negativen Theologie zentral darum geht, „Modi der Transzendenz in ihrer Negativität als sinnkonstitutiv begreifbar“ (ebd.) zu machen. Als solche Modi nennt Rentsch „die unverfügbare Vorgängigkeit des Seins, der Welt, der Wirklichkeit vor all unseren Lebensmöglichkeiten, die Vorgängigkeit und Entzogenheit der Existenz unserer Mitmenschen (ganz konkret zunächst unserer Eltern), die für uns schlechthin existenz- und sinnkonstitutiv ist (und bleibt), schließlich die Existenz der Sprache, des Logos, des ‚Sinns‘ selbst in aller Wirklichkeit und Immanenz, die uns ebenfalls sinnkonstitutiv vorausgeht“ (115 f.). *Volker Gerhardt* gibt in seiner Replik Rentschs Kritik in diesem Punkt Recht und bezeichnet es als gravierendes Defizit seines Buches, „die systematische Leistung der *negative[n]* Theologie nicht eigens gewürdigt zu haben“ (231 f.). Eine solche Würdigung wäre freilich durchaus möglich gewesen, denn in der für die Sinn-Theologie konstitutiven Feststellung, dass Gott kein positiv erkennbarer Teil der Welt und erst recht kein Erkenntnisobjekt außerhalb derselben sein könne, wird ihm zufolge „die basale Einsicht der negativen Theologie anerkannt“ (232). Aus epistemischer Perspektive, so räumt er ein, könne man „gar nichts anderes als ein ‚negativer Theologe‘ sein“ (ebd.). Dennoch gerät für ihn bei diesem Begriff das zentrale Ziel heutiger Theologie aus dem Blick, für die nicht die Klärung der Frage vorrangig sei, „ob und auf welche Weise es Gott ‚gibt“, sondern die vor allem eine Antwort auf die Frage geben müsse, „was uns Gott *bedeutet*, sofern es überhaupt einen Sinn ergibt, von ihm zu sprechen“ (ebd.). Gerhardt ist überzeugt, selbst wenn es Gott „als ‚nicht als faktisch existierende Daseinsgröße gibt“, kommt ihm Sinn und Bedeutung“ (ebd.) zu. Ausdrücklich betont er, dass es ihm nicht um einen Schönwettergott gehe, der für den Menschen nur Gutes bereithalte, vielmehr müsse „der *Sinn*, den er vorstellt, [...] als *Bedeutung* verstanden werden, die alles einschließt und somit auch dem menschlichen Dasein, dem es ernst mit seinem Wissen und seinen Vorsätzen ist, Kraft und Rückhalt geben kann“ (ebd.). Selbst wenn die Welt noch so schrecklich sei, könne „kein Abgrund die Rolle eines leitenden Grundes übernehmen“ (ebd.). Gerhardts Fazit: „[D]as Göttliche [kann] nur unter den Prämissen der praktischen Vernunft überzeugen. Damit hat es eine ‚positive‘, eine Sinn gebende Funktion, die es ver-

bietet, das Titelprädikat einer ‚negativen Theologie‘ zu verwenden.“ (Ebd.) Diese Tendenz zu einer welthaften Verortung des ‚Göttlichen‘ zeigt sich auch in dem Beitrag von *Barbara Zehnpfennig* ‚Der Menschengott‘. Jesu Botschaft vom Himmelreich deutet sie als Absage an eine Transzendenzvorstellung, welche „Gott in ein dem Menschen unreichbares Jenseits verlegt“ (112). *Rudolf Langthaler* hingegen äußert in einem umfangreichen Beitrag, der sich mit Gerhards Kant-Interpretation befasst, „schwer wiegende Zweifel“, ob Gerhards „so entschiedene Ablehnung eines gängigen Verständnisses von ‚göttlicher Transzendenz‘ mit den kritischen Anliegen Kants vereinbar“ (198) ist.

Die revolutionäre Bedeutung des christlichen Erbes unterstreicht *Peter Fischer-Appelt* in einem in Briefform gehaltenen Text, der den Reigen der Beiträge eröffnet. Ihm zufolge haben die neuteamentlichen Schriftsteller der Welt „einen neuen Geist und Sinn ihrer Existenz“ (35) verkündet. Ihre Botschaft war nämlich nicht, „dass es von nun an um die Macht am Ganzen“ ginge, sondern „um das Recht des Geringsten [...], um seine Freiheit und Individualität, um seine Gleichheit und Partizipation, um diese Publizität und Öffentlichkeit einer frohen Botschaft, die der Welt und ihren schrecklichen Verstößen in allem, was gelingendes Leben ist und sein könnte, ein unideologisches“ Oberlicht und zugleich „das einzige wirklich kritische Oberlicht gewährt und dauerhaft verbürgt“ (ebd.). Fischer-Appelt fragt weiter: „Wäre das nicht der Ansatz und Inhalt einer rationalen Theologie, die das Verhältnis von Glauben und Wissen nicht wie im Kaiserreich im Sinne eines stoischen Vorsehungsglaubens bestimmt, dessen sich später ein Führer ohnegleichen bemächtigte, sondern ein Verhältnis der fundamentalen Kritik an der wurzellosen Selbstbemächtigung einer vom freien Willen geprägten Vernunft, als ein Verhältnis der Einschärfung vernünftigen Handelns für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, als ein Verhältnis des Trostes, des Andenkens, des Lernens und Beherrschens all dessen, was mit dieser verführerischen Kraft [...] des Wissens vom Ganzen elendig misslang?“ (Ebd.)

Zurückhaltender in Sachen Religion äußert sich *Susan Neiman*. Sie findet es zwar höchst erfrischend, wenn in einer Zeit, die Denker wie Richard Dawkins feiert, ein Philosoph die Verbundenheit von Glauben und Vernunft zeigt; allerdings bezweifelt sie, dass Gerhards Rede von Gott als Einheit des Ganzen der Welt und dem Sinn des Sinnes „denjenigen genügt[, die nicht schon gebildete Christen auf der Suche nach philosophischem Rückhalt sind“ (123). Wem die Gnade des Glaubens gegeben ist, der sei „wohl gesegnet“ (ebd.). Für die anderen bleibe, so meint sie, „Nietzsches Problematik noch vorhanden“ (ebd.). Auch *Markus Gabriel* empfindet keine Sympathien für die simple Religionskritik weltanschaulicher Vereine wie der Giordano-Bruno Stiftung, „die ausgesprochen schlechte Gründe für einen plumpen Atheismus ins Feld führen“ (101). Zugleich betont er aber auch, die Wirklichkeit eines religiösen Fundamentalismus dürfe man in keiner Weise schönreden, da „nur eine Minderheit derer, die auf der Seite des religiösen Glaubens stehen, in diesem einem subtilen Kult der Vernunft oder der Bedeutungshaftigkeit dieser Welt huldigen“ (ebd.). Durchaus einverstanden mit Gerhardt ist er, wenn dieser „Gott gegen die negative Theologie als das bedeutungsvolle Weltganze auffasst und den Sinn des Sinns damit verbindet, dass uns das Weltganze nicht als schlechthin sinnlos erscheint“ (101 f.). Allerdings fügt er hinzu, „dass es kein Weltganzes gibt, weder ein sinnvolles noch ein sinnloses“ (102).

Probleme hat *Saskia Wendel* mit Gerhards Verständnis des Begriffs des Göttlichen, das ihrer Meinung nach „große Nähen zu pantheistischen Metaphysiken und Theologien aufweist“ (52). Sie selbst entwickelt ihren Gottesbegriff „weniger über einen pantheistischen Gedanken, sondern mittels einer bewusstseins- und freiheitstheoretischen Bestimmung des Begriffs des Unbedingten“ (52). Konkret bedient sie sich eines Analogieschlusses, der ausgeht von bedingtem Bewusstsein und Freiheit und zu einem schlechthin Unbedingten führt, „dem die gleiche Struktur zugesprochen werden muss, da es den Grund des Bedingten darstellt“ (ebd.). Positiv bewertet dagegen *Klaus Müller* Gerhards ‚Pantheistic turn‘. Ihm zufolge liefert dieser nämlich einen Beitrag zur Beantwortung der Frage, „ob pantheistische Konzeptionen die Dimension der Personalität des von ihnen gedachten göttlichen Wesens, die doch konstitutiv zur jüdischen, christlichen und islamischen Gottrede gehört, irgendwie zu integrieren vermögen oder doch mehr oder weniger beiläufig zum Verschwinden bringen und damit den Anspruch, einen konsistenten Beitrag zu christlicher Theologie zu liefern, einbüßen“ (80). Genau diese zentrale Frage nach dem Person-Sein des Göttlichen ziehe sich, so meint Müller, „wie ein roter Faden – bald explizit, bald subkutan – durch Gerhards

panentheistischen Traktat „Der Sinn des Sinns“ (ebd.). Zu Gerhardts Problemlösung merkt Müller an: Für Gerhardt gebe es eine „doppelte Matrix für das Aufkommen des Gedankens eines personalen Gottes: zum einen das Selbstverständnis und Selbstverhältnis des Menschen als einer Person und zum anderen ein Entsprechungsverhältnis zwischen dem Person-Sein und dem Göttlichen (an) der Welt“ (81). Sofern nämlich der Mensch sich seiner selbst als staunenswert gewahr wird, begegnet ihm nach Gerhardt „im Staunenswerten der Welt etwas Kongeniales oder Konnaturalales, das ihn ermutigt, eben jener Weltdimension Personalität zuzuschreiben“ (ebd.).

*Wilhelm Gräß* betont, Religion sei für Volker Gerhardt, worin er ihm nur zustimmen könne, „eine auch noch contra-faktisch am Sinn des Ganzen festhaltende Endlichkeitsverarbeitung“ (73). Mit einer Verehrung heiliger Dinge und einer Überhöhung endlicher Erfahrungen und Gegenstände ins Göttliche habe sie nichts im Sinn. Sie führe auch nicht zum Pantheismus, produziere kein absolutes Wissen, erlaube keine Welt- und Geschichtsformel und habe schließlich nicht den Charakter einer Ideologie oder einer Weltanschauung, die als Lehre formuliert werden könne. Konstitutiv für die Religion sei dagegen das „Gefühl eines letztlich unzerstörbaren Sinnvertrauens“ (74), das davon ausgeht, „dass wir in dieser Welt, ihrer Unendlichkeit und Unbegreifbarkeit zum Trotz, auf keinen Fall verlorengehen“ (ebd.).

Dass die existenzielle Seite der Religion auch anders gedeutet werden kann, macht *Georg Sans* deutlich, wenn er betont: „Der Gegenstand der Religion ist kein unpersönliches Ganzes, in dem der Einzelne seinen Platz einnimmt, sondern das Göttliche begegnet – ähnlich wie der geliebte Mensch – als ein Du. Der religiöse Glaube erschöpft sich nicht in irgendwelchen propositionalen Einstellungen, sondern der Gläubige setzt sein Vertrauen in den personalen Gott. An ihn wendet er sich in allen Lagen des Lebens mit Dank und Bitte, Lob und Klage.“ (60)

Nach *Micha Brumlik* macht Volker Gerhardt im Grunde nichts anderes, als eine in Antike und Spätantike, in der Stoa, im hellenistischen Judentum und im frühen Christentum betriebene Theologie zeitgemäß zu erneuern, so dass es auch „modern denkenden, aufgeklärten Köpfen möglich“ ist, „Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein“ (154). Brumlik fügt freilich hinzu: „Ob, wie, und mit welchen guten Gründen dieser Gott auch personal gedacht werden kann, steht ebenso wie die Frage, ob und wie man zu ihm [...] beten kann, auf einem anderen Blatt.“ (Ebd.)

Michael Kühnleins Reader kann wichtige Hinweise geben zur Sinnbezogenheit menschlichen Existierens, und er ermöglicht zugleich einen Einblick in die heute geführte Diskussion um das Pro und Kontra einer monistischen Absetzbewegung vom überkommenen theistischen Transzendenzdenken. H.-L. OLLIG SJ

STUMP, ELEONORE / GASSER, GEORG / GRÖSSL JOHANNES (HGG.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit*. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 372 S., ISBN 978-3-17-024154-1.

Die Leistung von Übersetzern werde oft verkannt, meint mit Recht Eleonore Stump in ihrem Vorwort (9–13) zu diesem lesenswerten Sammelband. Wer übersetzt, eröffnet denkerische Welten und braucht dazu „Kreativität und wissenschaftliche Kompetenz“, so die Herausgeberin, die zur Illustration das Beispiel des Boethius heranzieht, dessen „größter Beitrag zur westlichen Philosophie und Theologie nicht unbedingt seine eigene Schrift, der *Trost der Philosophie*, war, sondern die Entwicklung eines philosophischen Vokabulars, das es ermöglichte, das griechische Denken des Aristoteles lateinischen Denkern näherzubringen“ (13). Das Unterfangen, 14 Aufsätze des angelsächsischen Sprachraums zum Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit in deutscher Übersetzung vorzulegen (und davon zwölf erstmalig), ist also in sich verdienstvoll, und dafür gebühren den Beteiligten – neben den Mitherausgebern Georg Gasser und Johannes Grössl sind das Katharina Ebner, Juliane Eckstein geb. Rohloff, Anita Renusch und Christian Stein – Dank und Anerkennung. Selbst wenn der Vergleich mit Boethius leicht hinken mag, da doch die Philosophen heutiger Zeit der englischen Sprache nahezu ausnahmslos mächtig sind, stellt der Band beispielsweise für Lehrveranstaltungen an deutschsprachigen Fakultäten eine lohnende Fundgrube dar.

Die Aufsätze sind vier Abteilungen zugeordnet, die den wesentlichen Grundpositionen der Debatte zum Thema entsprechen: (1) Ockhamismus, (2) Äternalismus (oder, noch sehr

englisch anmutend, „Eternalismus“), (3) Molinismus und Thomismus sowie (4) Offener Theismus. Entstanden sind die Beiträge zum überwiegenden Teil in den achtziger und neunziger Jahren; der älteste – Nelson Pikes Klassiker über „Göttliche Allwissenheit und freies Handeln“ (47–67) – stammt dagegen bereits von 1965, während der jüngste – „Die Offenheit Gottes: Ewigkeit und Freier Wille“ (347–370) von *Eleonore Stump* – noch nicht einmal im Original veröffentlicht ist.

Interessant ist zu verfolgen, wie drei Aufsätze der ersten Abteilung eng zusammenhängen. Auf den schon genannten Beitrag von *Nelson Pike* (47–67) bezieht sich unmittelbar *Marilyn McCord Adams* mit „Ist die Existenz Gottes eine ‚harte‘ Tatsache?“ (69–82), und dem folgt, wenngleich mit größerem zeitlichen Abstand, die Kritik durch *John Martin Fischer* unter dem Titel „Freiheit und Vorherwissen“ (83–97). Fischers Überlegungen dürfen dabei auch für sich in Anspruch nehmen, die mysteriös klingende Rede von harten und weichen Tatsachen verständlich zu erläutern (bes. 87–93). Die innere Verbindung der Aufsätze lässt den Leser eine Idee davon gewinnen, wie eine philosophische Debatte, ein an der Sache orientiertes Streitgespräch, gelingen kann. Auch der umfangreiche Aufsatz von *Alvin Plantinga*, „Über Ockhams Ausweg“ (99–144), nimmt noch Bezug auf die drei vorhergehenden. Ausführlich behandelt er das bekannte Konsequenzargument, demzufolge das göttliche Vorherwissen die künftigen Handlungen und Geschehnisse notwendig mache (102 f.). Da Gottes Vorherwissen und seine früheren Überzeugungen jedoch vom Autor als weiche Tatsachen qualifiziert werden, bringen sie die menschliche Freiheit nicht in Gefahr.

Der Abteilung zum Äternalismus ist der ebenfalls viel beachtete Beitrag von *Eleonore Stump* und *Norman Kretzmann*, „Ewigkeit“ (147–182) zugewiesen. Er widmet sich der klassischen, durch Boethius vorgelegten Definition von Ewigkeit, streicht das Leben als wichtigen Bestandteil dieser Definition heraus und macht plausibel, dass dieses nicht, wie viele meinen, zwingend zeitlich gedacht werden muss: „Der Begriff eines unzeitlichen Geistes ist nicht *prima facie* absurd, und damit ist auch der Begriff eines unzeitlichen Lebens nicht absurd, denn jede Entität[,] die einen Geist hat oder ein Geist ist, muss *ipso facto* als lebendig betrachtet werden, welche Merkmale anderer lebender Wesen ihr auch fehlen mögen.“ (168) Diesem starken Plädoyer für einen äternalistischen Standpunkt stellen die Herausgeber die Argumentation von *David Widerker* unter dem Titel „Ein Problem für die Ewigkeitslösung“ (183–193) gegenüber. Seiner Überzeugung nach könne der Äternalist nicht anders, als gegen das Prinzip vom Festgelegt-Sein der Vergangenheit zu verstoßen (186). Zudem müsse eine Lösung des Problems von Gottes Vorauswissen und menschlicher Freiheit nicht nur logisch konsistent, sondern auch theologisch annehmbar sein; beidem werde, so Widerker, der Äternalismus nicht gerecht (192 f.). In ihrem erst 2011 im Original veröffentlichten Artikel über „Ewigkeit und Fatalismus“ (195–219) unterscheidet *Linda Zagzebski* sorgfältig die verschiedenen Spielarten des Fatalismusarguments, die zwar manche Ähnlichkeiten aufwiesen, aber auch jeweils besonderer Bearbeitung bedürften. Insgesamt eröffne die Überzeitlichkeit einen Ausweg aus dem Dilemma, genüge allein aber nicht (213). Einzelne Pfade werden skizziert, aber am Ende klingt es eher nach einem frommen Wunsch: „Menschliche Willensfreiheit sollte unbedingt mit unfehlbarem überzeitlichen Wissen vereinbar sein.“ (217)

Der Text von *Thomas Flint*, „Die Molinistische Vorsehungslehre“ (223–254), ist der über setzte Auszug aus der Monographie „Divine Providence: The Molinist Account“ (Ithaca 1998), und führt gut verständlich in die Positionen von Molinismus und Thomismus ein, denen die dritte Abteilung des Sammelbandes gewidmet ist. Dass Gott über Wissen im Sinne kontrafaktischer Freiheitskonditionale verfügt, unterscheide beide Lager noch nicht, sondern das gelte erst für die Frage, in welche Kategorie göttlichen Wissens – des natürlichen oder des freien oder in eine ganz eigene Kategorie – diese fallen (230 f.). Im Folgenden schildert Flint die molinistische *scientia media*, führt diese weiter in der Begrifflichkeit geschöpflicher Welttypen, die wiederum nach Galaxien möglicher Welten geordnet werden können. Auf Flints Darlegung folgt *Robert Merrihew Adams*, der „Ein anti-molinistisches Argument“ (255–267) präsentiert, dessen Auffassung nach „alle kontrafaktischen Freiheitskonditionale über mögliche, aber nicht-wirkliche Kreaturen ebenso falsch sind wie auch alle, die falsche Konsequenzen haben [...] [...] Im Falle sowohl der bloß möglichen als auch der falschen Konsequenzen] sind die konditional vorhergesagten Handlungen [...] nicht vorhanden, sodass eine [für ihr Wahrwerden erforderliche] Übereinstimmung eintreten kann, denn sie geschehen in Wirklichkeit niemals.“ (257) Das hier Gemeinte würde freilich

durch eine sachlich wie sprachlich treffendere Übersetzung noch deutlicher – sind doch jene Handlungen „nicht vorhanden, mit denen eine Übereinstimmung eintreten könnte“. Auf einen anderen kritischen Punkt weist *William Hasker*, „Ein neues anti-molinistisches Argument“ (269–278), hin. Er widerspricht der Einschätzung Flints, das göttliche Vorwissen, wie es Molina behauptete, habe keine kausalen Konsequenzen. Indem es Teil des prävolitionalen Wissens sei, steuere es – ganz im Gegenteil – maßgeblich die Entscheidung Gottes, eine bestimmte Welt zu schaffen (276). Deshalb sei es, entgegen der These des Molinismus, integraler Bestandteil des Weltprozesses. *Robert Koons* wiederum stellt in „Zweifache Akteurschaft: ein Thomistisches Modell von Vorsehung und menschlicher Freiheit“ (279–298) unter der leitenden Fragestellung, wie Gott die tatsächliche Gestalt kreatürlich-freier Handlungen kenne, den Vorzug eines thomistisch inspirierten Modells einer zweifachen Akteurschaft heraus: Die freie Entscheidung eines Menschen bewirke ebenso das Ereignis wie der entsprechende Wille Gottes (292 f.). Eine gewisse Plausibilität mag der Vorschlag durch die zu Grunde liegende Intuition einer göttlichen Immanenz im Weltlichen aufweisen, aber manches bleibt doch klärungsbedürftig. Das gilt für die Konsequenzen des Modells ebenso wie für die zwei Fragen – die an mehr als einen Autor gerichtet werden dürfen –, wer denn (1) eigentlich *der* Thomist ist, von dem gesprochen wird, und ob nicht (2) thomistische (oder molinistische usw.) Positionen so verkürzt wiedergegeben werden, dass sie mit dem, was ein Thomas von Aquin oder ein Luis de Molina und andere entfaltet haben, nicht viel zu tun haben.

Das Anliegen der Vertreter des Offenen Theismus wird deutlich, wenn *John R. Lucas* über „Die Verwundbarkeit Gottes“ (301–326) schreibt. Die biblische Offenbarung bezeuge, dass Gott Person ist und als solche handelt; deshalb müsse er zeitlich gedacht werden. Seine Vollkommenheit schmälere das nicht, und Lucas warnt davor, Gott hinsichtlich seines Wissens oder anderer Eigenschaften übereifrig Superlative zuzuschreiben (318 f.). In ähnlicher Weise wirbt *Richard Swinburne*, „Allwissenheit“ (327–346), dafür, die Kenntnis Gottes auf das zu beschränken, „was zu wissen logisch möglich ist“ (342), wobei es Gott selbst sei, der seine Allwissenheit aus Liebe zu seinen Geschöpfen einschränke (343–345). In „Die Offenheit Gottes: Ewigkeit und Freier Wille“ (347–370) setzt sich *Eleonore Stump* vor allem mit *William Haskers* These auseinander, dass Gott – selbst wenn das Dilemma von Vorwissen und Freiheit aufzulösen sei – das ihm eigene zeitlose Wissen nicht nutzen könne. Von einem äternalistischen Standpunkt aus legt Stump dar, dass eine zeitliche Relation von Ereignissen von einer kausalen unterschieden werden muss (364). Und es sei sehr wohl denkbar, dass ein ewiges Wissen Gottes, das logisch von den gewussten Ereignissen abhängt, damit einhergeht, dass Gott durch sein Handeln die Ereignisse selbst kausal beeinflusst (367).

Mit dieser natürlich voraussetzungsreichen These, die weitere Fragen aufwirft, die aber außerhalb des Themenfeldes von göttlichem Vorwissen und menschlicher Freiheit liegen, schließt diese gelungene und insgesamt sorgfältig erarbeitete Sammlung von Beiträgen zu einer faszinierenden Debatte ab. Kritisch zu vermerken bleiben einige Übersetzungsfehler (beispielsweise „allwissend“ statt irrtümlich „allmächtig“: 72, Z. 12; „an den Anfang von Abschnitt II zu springen“ anstelle von „den Anfang von Abschnitt II zu überspringen“: 106, Z. 24 f.) oder gewisse Ungeschicklichkeiten der Übertragung: Wenn Plantinga, die Terminologie des Thomas von Aquin übernehmend, eine „necessity of the consequent“ (*necessitas consequentis*) von einer „necessity of the consequence“ (*necessitas consequentiae*) unterscheidet, ist die Übertragung in „Notwendigkeit des [Neutrum!, JS] Konsequenz“ und „Notwendigkeit der Folge“ nicht gerade glücklich (101 f.). Warum nicht im ersten von einer „Notwendigkeit des Folgenden“ oder, falls missverständlich, von einer „Notwendigkeit des Consequens“ sprechen, wenn auch der Terminus „Antezedens“ (102) verwendet wird? Und leider wird mit der Übersetzung von Pikes Aufsatz über „Göttliche Allwissenheit und freies Handeln“, die schon für den von Christoph Jäger herausgegebenen Sammelband „Analytische Religionsphilosophie“ (Paderborn 1998) erstellt wurde, eine Dummheit übernommen, die man durch die Nachfrage bei einem beliebigen Schleiermacher-Experten hätte vermeiden können: Die von Pike herangezogene Ausgabe von „The Christian Faith“ (Edinburgh 1928) ist eine Übersetzung der zweiten Auflage von Schleiermachers „Glaubenslehre“ (1830/1831), und somit findet sich die Entsprechung des Zitats (60) selbstverständlich im deutschen Original (KGA, Band 13/1, 349). Dass der Übersetzer in Nöte gerät, wenn er irrtümlich die durchaus abweichende Erstauflage des Werks von 1821/1822 (KGA, Band 7)



bemüht, liegt auf der Hand. Nicht zuletzt wäre auch sonst mehr Aufmerksamkeit auf eine wirklich weiterführende Belegung von Textquellen wünschenswert gewesen. Die „Oratio catechetica magna“ des Gregor von Nyssa (325, Anm. 32) findet ein interessierter Leser nur, wenn er drei Bände von Mignes „Patrologia Graeca“ durchsucht, und ahnt dann noch nichts davon, dass es wenigstens zwei gut zugängliche Übersetzungen ins Deutsche gibt (K. Weiß in der „Bibliothek der Kirchenväter“, Band 56 aus 1927; J. Barbel, „Die große catechetische Rede“, Stuttgart 1971).

Dennoch lohnt sich die Mühe der Lektüre, die durch manch hilfreiche Hinweise der Übersetzer erleichtert wird. Abschließend ein Wort zur Einleitung in den Sammelband, die es als solche gar nicht gibt. G. Gasser und J. Grössl bieten „Anstatt einer Einleitung: Ein[en] Dialog über Gottes Allwissenheit und menschliche Freiheit“ (15–43). Während Einleitungen sich im Regelfall vor allem durch die Erzeugung von Langeweile beim Leser auszeichnen, liest sich der Dialog zwischen zwei Philosophiestudenten, Hans und Eva, und ihren verschiedenen Gesprächspartnern locker und zugleich informativ. Ob Studierende die formale Sprache verwenden – „Wenn x Gott ist und x die Eigenschaft F zukommt, dann muss x F maximal zukommen [...]“ (15) – oder tatsächlich von „kontrafaktischen Freiheitskonditionalen“ reden, um einen gut aussehenden Molinisten zu beeindrucken (27), bezweifelt der Rez. Dennoch kann der Dialog als Hinführung zum Thema nur begrüßt werden. Ähnlichkeiten zu lebenden Personen sind natürlich, wie immer, rein zufällig. J. STOFFERS SJ

SCHÜSSLER, WERNER / RÖBEL, MARC, *Liebe – mehr als ein Gefühl*. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften. Paderborn: Schöningh 2016. 442 S., ISBN 978–3–506–78513–8.

Hervorgegangen aus einer Vortragsreihe der Katholischen Akademie Stapelfeld, ergänzt durch schriftliche Beiträge, steht der Band unter dem Motto P. Ricceurs: „Parler de l’amour est trop facile ou trop difficile.“

I. Philosophie (17–158, 6 Beiträge). – Den Anfang machen die Herausgeber: *Werner Schüssler* (nach einem kurzen philosophiehistorischen Abriss) zu Sein und Liebe bei Tillich und Jaspers. Bei jenem steht über den drei menschlichen Formen Libido, Eros und Philia die Geist-gewirkte Agape; bei diesem führt Liebe aus der Einsamkeit heraus, zum Selbstwerden der Liebenden in „liebendem Kampf“, als „Band des Seienden“ und als „Seele der Vernunft“, auch zu Gott, dem selbst sie indes nicht eignet. – *Marc Röbel* befasst sich mit Scheler (inspiriert von Augustinus und Pascal), mit Wust („Erkenntnis der Unerkennbarkeit des Anderen“ [63]) und Frankl (im Horizont des Todes). – *Hans-Joachim Werner* verteidigt (rechtens?) Bubers Umgang mit dem Es. Liebe ist Wesenshaltung (ohne ein Wort zur drei-bestimmten Linie aus Menschen- und Gottesliebe bei ihm); sie hat kosmische Weite; das Für und Wider zur Mystik wäre distinguierend zu klären. – *Verena Meyer* geht anhand der Novelle „The Dead“ (J. Joyce) der „existentiellen“ Liebe in einer „Philosophie der Emotionen“ nach (belief, desire, caring, Vereinigung). – *Angelika Krebs*: Liebe und Gerechtigkeit. Verschmelzung, care, Dialog, das gute Leben (Aristoteles) ...: „Man sollte Vorsicht walten lassen, wenn man seine Selbständigkeit nicht verlieren und durch Dankbarkeit angebunden werden will“ (sic 134). – *Dennis Schilling* informiert über Liebesvorstellungen im antiken China: Kaum Gottesliebe, im Buddhismus Mitgefühl und Mitleid; leibliche Liebe = Selbstsucht.

II. Theologie (161–300, 6 Beiträge). – *Renate Brandscheidt* behandelt die Liebe zwischen Gott und Israel. Israels Verrat, Gottes Zorn und der Weg seiner unverbrüchlichen Liebe. – Was Liebe sei, erfragt *Hans-Georg Gradl* vom NT: am Leben Jesu (Reich Gottes und Vatergott, Liebe zum Nächsten und Feind, Abendmahl und Kreuzigung). Nach knappen Überblicken zu den Evangelien wird ausführlich 1 Kor 13,31–141 ausgelegt. Die Liebe, von Gott, zeigt sich menschlich, in der Kirche als Liebesgemeinschaft. – *Johannes Schelbas*: Ohne Liebe keine Hoffnung – ohne Hoffnung keine Liebe. Der Mensch sei die Antwort Gottes auf die Frage des Menschen nach Gott (statt dass der Mensch auf Gottes Frage antwortet?). – *Johannes Brantl* stellt sich dem Zusammenhang von Liebe und Leid. Liebe: Leiden mögen, bis zum „Drama des Todes“. – Das spirituelle Erbe Etty Hillesums stellt dankenswert *Alexandra Pleshoyano* vor (deutsch *K. Niewerth*). (Dass aber der Glaube an Gott den „Glauben an die Menschheit“ fordere [als genügte es nicht, Menschen zu lieben – 271], habe ich bei ihr nicht gelesen.) – *Mirijam Schaeidt* meditiert über Liebe als

göttliche Quelle. Licht von Anfang an, Weg, Wahrheit, Leben, hoffend, Pro-Existenz, zur Ruhe in Gottes Gegenwart; aus Fleisch und Blut; ewiges Leben, sieghaft; bezeugt durch Geist – Wasser – Blut.

III. Einzelwissenschaften (303–421, 5 Beiträge). – Der Pädagoge *Reinhard Uhle* schreibt über Liebe als Erziehungsmacht, „trotz des Gefährdungspotentials von Liebe in all seinen Facetten“ (305). Pädagogische Liebe zwischen platonischem Eros, Philia, Storge und Agape; sie als charismatische Macht oder Anspruch des Kindes; von ihr als Macht zu Liebe als (326) „Unterwerfung von Eltern unter einen pädagogischen Imperativ“. – Die Theologin und Lehranalytikerin *Elisabeth Grözinger* arbeitet heraus, dass bei Freud, Jung, Reich und Fromm die Liebe nicht bloß Trieb ist, dass in ihrer Therapie Schmerz und Gefährdung nicht ausgespart, aber erträglich werden. – *Alois Hahn*: Soziologie der Liebe, behandelt die Ehe als Vertrag „noch bei Kant“, als sittliches Verhältnis (Hegel), die Liebe als außereheliche Leidenschaft, den bürgerlichen Wandel im 18. Jhd., die heutige Spannung von „Intimsystem und Sexualesystem“ in entsprechenden Bindungsstufen und ihre „Veralltäglichsung“, Trennungswie schließlich Stabilitätsgründe („durch Illusionen“, 364–371). – Zwei Lektorinnen der Wiener Fakultät für Lebenswissenschaften, *Susanne F. Schmehl* und *Elisabeth Oberzaucher*: Geboren, um zu lieben, untersuchen die „evolutionsbiologischen Grundlagen von Bindungsverhalten und romantischer Liebe. Warum überhaupt Sexualität? Kooperation! Warum zwei Geschlechter?, Passungen? Männer über-, Frauen unterschätzen sich; Liebe unter Freunden; biologische Rahmenbedingungen und sozial-kulturelle Gestaltung. – Mit *Andreas Bartels*: Die Liebe im Kopf, kommt abschließend die „Neurobiologie von Partnerwahl, Bindung und Blindheit“ zu Wort. Was ist Liebe? Ihr Zweck (?) und die Scheu vor ihrer Erforschung „bis in die Mitte der 1960er Jahre“ (393). Biologische Gründe bei Wahl und Bindung; Hirnareale ..., 420: „Die Liebe. Nichts als ein biochemisch-neurales Konstrukt? Ja und nein.“

Im Anhang Verzeichnis der Autorinnen und Autoren, Personen- und Sachregister. Ein bunter Strauß: (W. Bergengruen:) „Nil pluriformius amore“. J. SPLETT

BÖHR, CHRISTOPH (HG.), *Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes*. Das Symbol, seine Anthropologie und die Kultur des säkularen Staates (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2016. 355 S., ISBN 978-3-658-11197-7.

Folgt man der deutschen Rechtsprechung, so ist das Kreuz ein religiöses Symbol, das dort nichts zu suchen hat, wo im Namen und Auftrag des Staates gesprochen wird. Wer jedoch fragt, ob dieses zweifellos religiöse Symbol nicht auch eine andere Bedeutung habe, und etwas im Bewusstsein einer Gesellschaft verloren gehe, wenn sie das Kreuz aus ihrer Mitte verbanne, findet in dem vorliegenden mit Informationen und Zitaten prall gefüllten Opus 13 Beiträge von qualifizierten Theologen, Historikern, Philosophen und Juristen, welche, ihrer Zuständigkeit entsprechend, verschiedene Gesichtspunkte berücksichtigen. Die meisten dieser Vorträge gehen zwar auf eine Tagung zurück, die schon im Jahr 2010 in der Katholischen Akademie Trier stattfand, aber das Thema ist weiterhin hochaktuell.

Ich empfehle, die Lektüre mit dem abschließenden Beitrag des Herausgebers *Christoph Böhr* zu beginnen, der eine zusammenfassende Antwort auf die zentrale Frage anbietet, ob das Kreuz vielleicht auch eine säkulare Semantik habe, die es erlaube, diese von der religiösen ausreichend zu unterscheiden. Seine Argumentation lässt sich mit folgenden Zitaten gut verständlich machen: 1. „Was be kräftigen oder bekämpfen wir, wenn das Zeichen des Kreuzes im öffentlichen Raum bekräftigt oder bekämpft wird“ (237)? 2. „Anders als oft vermutet, steht ein Symbol nicht für Allerweltplattheiten, sondern für oft schwierige, miteinander und ineinander verwobene mehrschichtige Botschaften, die zudem in der Regel einem geschichtlichen Wandel unterliegen“ (241). 3. „Die Symbolik des Kreuzes in ihrer kulturellen Semantik erinnert daran, dass sich die Schande nicht mit dem Kreuz, sondern mit der Verurteilung verbindet, welche der Kreuzigung vorhergeht“ (245). „In der Hinrichtung Jesu entdecken wir unsere eigene Mitwirkung an der Verfolgung Unschuldiger und dadurch einen ganz entscheidenden Gesichtspunkt menschlicher Lebensumstände“ (248). 4. „Nicht das Urteil, sondern der Mensch steht für die Wahrheit: Sie findet sich im Menschen – nicht immer in dem, was er sagt, aber immer in dem, was er ist“ (254 f.). 5. „Wo kommt uns Hilfe her, wenn klar wird, dass alle Urteile, die wir über Menschen fällen, immer nur problematische,

vorläufige [...] Urteile sein können“ (263)? „Die Vergegenwärtigung der Misshandlung von Menschen hier und heute ist die Botschaft dieses Symbols in seiner Bezugnahme auf die unaufhebbare Schwäche unserer Urteilskraft“ (264). „Das Symbol des Kreuzes versinnbildlicht beides: ein Fehlurteil mit tödlichem Ausgang und die Schlussfolgerung, die aus diesem Urteil zu ziehen ist: die Anerkennung der unantastbaren Würde jedes Menschen“ (267). 6. „War das Kreuz am Anfang noch den einen ein Ärgernis und den anderen Torheit, so wurde es schon bald für die europäische Tradition zur Signatur eines neuen Menschenbildes: Die Würde des Menschen gründet in der Weisheit Gottes“ (270). 7. „Auch das, was Moses Mendelssohn über die innere Würde des Menschen und das Leiden des Gerechten schrieb, bestätigt diesen Gedankengang“ (272). 8. Die kulturell-säkulare Symbolik des Kreuzes zielt also mitnichten auf ein Menschenbild, das dem Recht des Menschen einen höheren Rang zuweist als jedem anderen Recht“ (277). „Weil ein Kind die komplexe Symbolik des Zeichens nicht – oder nur in Teilen – versteht, fordern [die Richter] nicht die Aufklärung über das Symbol, sondern seine Verbannung“ (279). 9. „Statt sich um eine zeitgemäße Neubegründung zu bemühen, schiebt die europäische Debatte über Säkularität und Laizität immer noch mit beiden Augen auf ihre historischen Präzedenzen: insbesondere den Laizismus Frankreichs und den Säkularismus der Vereinigten Staaten“ (280). „In Europa rückt uns heute stärker in den Blick, dass staatliche Säkularität als Gewährleistung der Freiheit des Glaubens eine anthropologische Fundierung verlangt“ (281). „Das zweite Jahrtausend der europäischen Geschichte entwickelte ein Verständnis gesellschaftlicher Ordnung unter den Vorzeichen eines Gehorsam fordernden Paradigmas. Dieses Paradigma ist 1989 endgültig zerbrochen. Seitdem sucht Europa seinen Weg in die Freiheit“ (283). 10. „Im Kreuz findet sich der letzte Grund des Rechtes auf Selbstbestimmung – als Schutz vor der Vereinnahmung des Menschen durch ein Urteil im Namen einer höheren Wahrheit und einer in ihren Diensten stehenden Macht“ (284). „Das Kreuz ist als säkulares – anthropologisches und politisches – Symbol Sinnbild einer bestimmten, eben dem europäischen Selbstverständnis angemessenen Weise, wie der Mensch sich selbst denkt und deutet – nämlich transzendental in der neuzeitlichen Bedeutung des Begriffs: als Ort der Möglichkeit, die Bedingungen und Erfahrungen seines Lebens zu übersteigen, indem er eine Teilhaberschaft gewinnt am Denken des Unbedingten“ (286). „In der Enttäuschung fällt es besonders schwer, im Gegenüber immer noch den zu sehen, der Anspruch hat, wie ein Mensch behandelt zu werden. Und eben diese Botschaft versammelt sich im Zeichen des Kreuzes, als das säkulare Signifikat eines religiösen Symbols und als epistemologisches Emblem der Kultur einer liberalen Demokratie“ (293). „Warum bricht Europa nicht auf, um jetzt seinen eigenen Weg zu suchen und das Kreuz so zu verstehen, wie es seiner kulturellen Symbolik entspricht“ (294)? 11. Schluss: „Welche Botschaft verbirgt sich im Zeichen des Kreuzes? Und steht diese Botschaft in einem Verhältnis der Unstimmigkeit zum Gedanken der Freiheit“ (294)? „Das Kreuz gehört zu den ältesten Symbolen der Menschheit. Es ist so gut wie allen Kulturen bekannt. Und immer hat es, bei aller Vielschichtigkeit seiner Bedeutung, auch eine religiöse Konnotation, die freilich mit dem Aufstieg des Christentums nicht nur überwiegt, sondern auch deshalb prägend in den Vordergrund des Sinnverständnisses trat, weil das Kreuz zum Symbol des Bekenntnisses der Christen schlechthin wurde“ (295). „Freiheit ist die Folge einer Befreiung. Sie steht nicht am Anfang, sondern sie ist erkaufte: durch das Geschehen auf Golgotha. Die Begründung der Freiheit auch dort, wo uns diese Begründung nicht mehr vor Augen steht, geht von diesem Ereignis aus. Menschenwürde und Menschenrechte sind nämlich wiederhergestellt, weil Menschen sie in der höheren Wertschätzung anderer Güter achtlos beiseite schoben. Sie mussten und sie müssen deshalb neu in Kraft gesetzt werden“ (296). „Die Verbannung des Kreuzes aus Schulen und Gerichtssälen ist kurzsichtig, fahrlässig und gedankenverloren. Das Kreuz führt sichtbar vor Augen, dass unser Leben sich nicht nur in der Horizontalen abspielt, sondern immer auch von der Vertikalen berührt ist – ja, dass Horizontale und Vertikale einen gemeinsamen Ort der Begegnung haben und sich in der Berührung an ihrem Kreuzungspunkt verbinden. Dieser Knotenpunkt ist, ganz unabhängig von seiner christlichen Deutung, Sinnbild unseres Daseins als Mensch“ (298).

Die zwölf anderen Beiträge dieses Buches ergänzen und unterstützen die Thesen des Herausgebers in unterschiedlicher Weise. Die beiden ersten Kapitel beschreiben die heutige Situation der christlichen Kirchen. Hier geht es um die Überwindung der konfessionellen Gegensätze (*Hartmut Lehmann*) und um die Widersprüche zwischen Religion und Natur-

wissenschaften (*Hermann Lübbe*) – um ein Thema, welches der Autor seit etlichen Jahren bearbeitet, denn manche Religionskritiker haben noch nicht bemerkt, dass die Religionsphilosophie, die Theologie, ebenso wie die letzten Päpste, die Evolutionstheorie mit dem Schöpfungsglauben für vereinbar erklärten. – In den folgenden Beiträgen geht es darum, dass die Würde des Menschen den Inhalt der Politik zu bestimmen habe, der Staat also dieser Forderung gegenüber nicht neutral sein könne (*Georg Rees*), die Menschenwürde jedoch nicht wie ein oberstes Gesetz zu verstehen sei, sondern als übergeordnete Leitidee, durch welche die Gesetzgebung Realität werden solle (*K. H. Ladeur/Ino Augsberg*). Die Bemerkungen zum zeitgenössischen Verfassungsverständnis (*Chr. Hillgruber*) erläutern das verwirrend vielfältige Meinungsspektrum. Unter der Überschrift „Ikonographie des Kreuzes“ stehen Grundzüge einer theologischen Deutung des Todes Jesu (*Karl Wallner*) und Erinnerungen an frühchristliche Wurzeln der Kreuzestheologie als Zeichen des Widerspruchs (*Ferdinand R. Gahbauer*). Die „Ikonologie des Kreuzes“ zeigt hingegen, wie sich das unermesslich Heilige im Anblick des endlichen Geistes öffnet (*Jean-Luc Marion*) und wie eben dies noch genauer zu verstehen sei (*Hans Rainer Sepp*). Zur Anthropologie des Kreuzes erfährt der Leser, dass das Christentum eine „Religion der Angstüberwindung“ sei. Denn erst mit „Jesus brach sich die Erkenntnis Bahn, dass Freiheit kein Privileg Einzelner oder einzelner Gruppen, sondern das Anrecht eines jeden ist, der Menschenantlitz trägt“ (*Eugen Biser*). Umriss einer säkularen Symbolik des Kreuzes zeichnet eine philosophische Reflexion über das „Selbstverhältnis“ des Menschen (*Walter Schweidler*) und über das universale Symbol im Schnittpunkt von Horizontale und Vertikale (*Bertram Schmitz*).

Wohl jeder, der genügend Zeit hat, die Beiträge dieses vielschichtigen Buches zu studieren, wird dem Herausgeber für die sorgfältige und umfangreiche Darstellung der Problematik dankbar sein, auch für die Grundeinsichten, die gegebenenfalls dem Islam gegenüber ins Gespräch gebracht werden müssen. Die Vorträge möchten jedoch nicht bloß Kultur- oder Politikwissenschaftler und Publizisten interessieren, sondern alle, denen das Freiheitsverständnis und die gewachsene liberale Kultur unserer westlichen Zivilisation ein Anliegen sind. Schließlich wäre zu hoffen und zu wünschen, dass die augenblickliche Verbannung des Kreuz-Symbols aus Gerichtssälen und Schulen baldmöglichst beendet wird. Ob der eindrucksvolle Sammelband diese Hoffnung tatsächlich schneller ans Ziel bringen wird? Dafür scheint er mir stilistisch zu schwerfällig (Nominal-Stil) und akademisch-wissenschaftlich zu umfangreich zu sein. Dennoch: Die Probleme angesprochen zu haben ist allemal besser, als darüber zu schweigen.

F. J. STEINMETZ SJ

MAI, HELMUT, *Platons Nachlass*. Zur philosophischen Dimension der *Nomoi*. Freiburg i. Br.: Alber 2014. 230 S., ISBN 978-3-495-48682-5.

„Wer Platons Philosophie als Philosoph sucht, der kann sich die Mühe sparen, die dieses schwere Werk dem Leser bereitet“. So urteilt Ulrich von Wilamowitz über Platons Alterswerk. Seine Ansicht, dass es sich bei den *Nomoi* (= Gesetze) „um ein vom harten philosophischen Standpunkt aus minderwertiges Werk handelt“, ist noch immer wirksam (10). Will man trotz dieser Mängel an Platons Autorschaft festhalten, so scheinen sich nur Platons Altersschwäche oder sein Wille, durch eine populäre Darstellung einen größeren Leserkreis zu erreichen, als Erklärungen für den Charakter der Schrift anzubieten. Die vorliegende Mainzer Habilitationsschrift (Fachbereich Philosophie und Philologie), deren Gedanken im Heidelberger Kolloquium von Wolfgang Wieland angeregt wurden, argumentiert für eine dritte Möglichkeit: „Es könnte aber auch sein, dass diese gravierenden Abweichungen etwas mit einer neuen, veränderten Konzeption Platons von recht verstandener Rationalität zu tun haben“ (29). Diese veränderte Konzeption der Rationalität wird in Interpretationen entfaltet, die sich durch Sensibilität, Tiefe und Zusammenschau auszeichnen. Hier kann lediglich auf einige Akzente hingewiesen werden.

Kapitel 3 „Die *Nomoi* als politisches Werk“ zeigt, dass sich in den *Nomoi* „grundlegend zukunfts-fähige Lehren finden: Die Herrschaft der Gesetze, die Allgemeinwohl-Orientierung der Verfassung, das System der »gemischten« Verfassung und damit verbunden die gegenseitige Kontrolle wichtiger Verfassungsorgane“ u. a. m. (65). Aber die eigentlichen Gesetze der *Nomoi* sind „größtenteils inakzeptabel, weil sie grundlegend gegen die Menschenwürde verstoßen“. Das bedingt jedoch nicht die Ablehnung der in den Proömien zu den Gesetzen

enthaltenen Philosophie. Die *Nomoi* sind kein Gesetzeskodex und kein Lesebuch; der „Dialog, nicht das Schriftwerk, ist die Basis der *Nomoi*-Konzeption“ (76). – Das „Kernkonzept“ der *Paideia* in den *Nomoi* (Kapitel 4) ist der „aus Gesang und Tanz“ bestehende „Chorreigen“ (87) im Rahmen des Gottesdienstes; die „musische *Paideia* der *Nomoi* ist von Hause aus eine musisch-religiöse *Paideia*“ (98). – Kapitel 5 stellt den „Rationalitätsansatz in der *Politeia*“ dar, von dem Platon sich in den *Nomoi* teilweise distanziert. Das konkret *Sensible* scheint darin aufzugehen, „als mögliches Material für die mathematische Hypothesenbildung zu dienen“ (113); der „Umgang mit Abstraktionen“ ist „ein wichtiges Stück der Erziehung zur Rationalität“ (115); das Sichtbare am Himmel wird „benutzt als Anlass für Idealisierungen, mit deren Hilfe die Seele »gereinigt« werden soll, um so fähig zu werden, die in der Idealität angesiedelte Wahrheit zu erfassen“ (117); die „abstrakte Harmonik hat es als eine Spielart der Mathematik nicht eigentlich mit den gehörten Tönen und Liedern zu tun“ (118). Aber führt der Umgang mit reinen Begriffen und Abstraktionen nicht zur Trübung des Blicks auf die Wirklichkeit? In Platon muss in der Zeit nach Abfassung der *Politeia* die Einsicht in die Notwendigkeit „einer gleichsam vorlogischen Offenheit zur Welt gereift sein, die zur vernünftigen Erfassung der Vollrealität alle Seelenvermögen des leibhaftigen Menschen einbeziehen muss“ (121). – Erst die volle Integration der Emotionalität in das Erkenntnisgeschehen, so die These von Kapitel 6 „Emotionalität und Spiritualität in den *Nomoi*“, macht volles Wissen möglich: ohne Einklang keine Einsicht; Mai spricht von einer „»symphonischen« Rationalität“ (125). Sie ist, wie das Bild des Menschen als Marionette der Götter zeigt, nur mit göttlicher Hilfe möglich. Der Stellenwert, der in der *Politeia* der Gerechtigkeit zukommt, wird in den *Nomoi* der Besonnenheit zugesprochen; „so wie in der *Politeia* hinter der Gerechtigkeit die Idee des Guten steht, steht in den *Nomoi* hinter der Besonnenheit Gott“ (137). Die Teilnahme am Gottesdienst ist das wirksamste Mittel für ein glückliches Leben; das ergibt sich aus dem durch das Marionettengleichnis symbolisierten Konzept einer „liturgischen Rationalität“ (139). – Der Atheismus (Kapitel 7 „Der Gottesbeweis im X. Buch“) ist, obwohl die theoretische Auseinandersetzung mit ihm unverzichtbar ist, keine rein theoretische Angelegenheit; Mai spricht von einer „im vorintellektuellen Emotionalbereich liegenden Wurzel“ (156). Platons Position ist ein „»Monotheismus im Polytheismus«“ (182). Der polytheistische Zugang steht im Vordergrund, aber der *Nous* ist ein personales Vernunftwesen. – Der Schlussschnitt der *Nomoi* (960c ff.; Kapitel 8 „Modifizierte Rationalität am Ende des *Nomoi*-Gesprächs“) bestätigt die von Mai überzeugend verteidigte These, „dass sich in den *Nomoi* ein im Vergleich zur *Politeia* verändertes Verständnis von Rationalität ausspricht“. Dafür spricht vor allem die musisch-religiöse *Paideia*; zu nennen sind aber ebenso die hohe Stellung der Theologie, die Bedeutung der Erfahrung konkreter Realität bei der Betrachtung des Sternenhimmels und bei Singen und Tanz. „Es ist die ganze Seele und das heißt eben auch der ganze Leib, die er nun in das Unternehmen einer vernünftigen Weltausrichtung mit einbezieht“ (205).

F. RICKEN SJ

HAHMANN, ANDREE, *Aristoteles' „Über die Seele“*. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart: Reclam 2016. 264 S., ISBN 978-3-15-019390-7.

Aristoteles' kurze Abhandlung „Über die Seele“ stellt den Interpreten vor enorme Herausforderungen. Der Text gehört zu den schwierigsten, wenn nicht sogar dunkelsten der antiken Philosophie. Auf Grund seiner Komplexität wie auch auf Grund der philosophischen Bedeutung der behandelten Themen hat er von der Antike an bis heute eine vielfältige und reiche Kommentierung erfahren. Zugleich ist er für Philosophen wie für Theologen eine Schatzkammer von Argumenten und eine Quelle der Inspiration. Der hier von Andree Hahmann (= H.) vorgelegte Kommentar ist kein detaillierter Stellenkommentar (wie etwa Hicks 1907; Polansky 2007), sondern ein systematischer Kommentar: Der Gedankengang soll so kohärent wie möglich entwickelt werden, und zwar unter dem leitenden Gedanken, „dass Aristoteles mit seinem Text eine sinnvolle Theorie geliefert hat, die auch heute noch unter systematischen Gesichtspunkten beachtenswert ist“ (16). Dabei wendet sich H. an Leser ohne besondere Vorkenntnisse. Der Kommentar soll eben nicht vom Aristoteles-Text selbst wegführen, sondern will „eine erste Anleitung zur selbstständigen Lektüre und kritischen Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Text liefern und Hilfestellungen bieten“ (12). Ein wichtiges Ziel ist es, „die Bedingungen für eine eingehendere Beschäfti-

gung zu schaffen, indem die ersten Verständnishürden genommen werden. Auf diese Weise soll auch für Nichtspezialisten erkennbar werden, was etwa Denker wie Hegel in eine solche Begeisterung für diesen Text versetzt hat“ (15 f.). In seinem Aufbau folgt H. dem aristotelischen Text: Der Kommentar besteht aus neun Kapiteln unterschiedlicher Länge, wobei das erste Kapitel (aus gutem Grund) allein dem Proömium (*De an.* I 1) gewidmet ist. Die übrigen acht Kapitel beschäftigen sich mit folgenden Abschnitten: Aristoteles' Darstellung und Kritik der Vorgängerpositionen (*De an.* I 2–5), Definition der Seele (*De an.* II 1–3), Ausführungen über das Nährvermögen und das Wahrnehmungsvermögen mit seinen einzelnen Sinnen (*De an.* II 4–12), Aristoteles' Darlegungen zur Vollständigkeit der fünf Sinne im Hinblick auf Leistungen, die die Kompetenz der Einzelsinne als solche zu übersteigen scheinen (*koïna aïsthêta*, Wahrnehmung der Wahrnehmung, inter- und intra-generische Unterscheidungsleistungen: *De an.* III 1–2), Lehre von der *phantasia* (*De an.* III 3), Lehre vom *nous* und die kontroverse Frage nach der Unsterblichkeit der Seele (*De an.* III 4–8), Bewegungsfähigkeit der Seele (*De an.* III 9–13). Jedes dieser Kapitel beginnt mit einem knizsen Überblick über die jeweils behandelte Fragestellung: Diese wird in den bisherigen Gedankengang einbettet und genauer ausformuliert, zudem wird auf besonders wichtige Punkte aufmerksam gemacht, schließlich wird die Argumentation in einzelne Abschnitte gegliedert. Auf diese Weise kann Aristoteles' Vorgehen verständlich gemacht werden. Im Anschluss an diesen Überblick folgt jeweils der eigentliche Kommentar, in dem die einzelnen zuvor unterschiedenen Abschnitte genauer erläutert werden. Auf die Darstellung von Forschungskontroversen wird dabei verzichtet; im Mittelpunkt steht einzig und allein die argumentative Rekonstruktion des jeweiligen Textabschnitts. Der Kommentar schließt ab mit einem kurzen Blick auf die antike Kommentierung von *De anima*, wobei H. zwei Problempunkte (Wahrnehmung, Natur des *nous*) herausgreift, die einen besonderen Einfluss auf die spätantike und mittelalterliche Debatte um *De anima* hatten. Neben der klaren und nüchternen Weise, in der H. den Gedankengang für den Leser aufschlüsselt, ist als besonders positiv hervorzuheben, dass immer wieder der Zusammenhang mit den im Proömium aufgeworfenen Fragen (kategoriale Gattung der Seele, Teile der Seele, Definition, Abtrennbarkeit einzelner Vermögen) sowie mit der kritischen Diskussion der überlieferten Ansichten hergestellt wird. Auf diese Weise wird der rote Faden des Gedankengangs sichtbar.

Der Kommentar ist insgesamt überaus gelungen. Dennoch seien einige kritische Rückfragen erlaubt: (i) Etwas unklar bleibt, wie mit Aristoteles die Frage zu beantworten ist, welche philosophische Disziplin denn nun für die Erforschung der Seele zuständig ist (25, Fn. 3; 36). Aristoteles selbst sagt ausdrücklich, dass die Untersuchung der Seele, soweit sie nicht ohne Materie ist, in den Aufgabenbereich des Physikers fällt (*Met.* VI 1, 1026a5 f.; VII 11, 1037a14–17). Er lässt keinen Zweifel daran, dass die Physik (im Sinne einer Naturphilosophie oder „Zweiten Philosophie“) nicht die ganze Seele untersucht (*Part. an.* I 1, 641a32–b10); der *nous* scheint „einer anderen Gattung von Seele“ anzugehören (*De an.* II 2, 413b26; oder mit Lloyd Gerson: „seems to belong to a kind [...] different from soul“). Die Untersuchung der Seele gehört also in erster Linie zur Naturphilosophie, hat aber auch, insofern sie den *nous* untersucht, Anteil an der „Ersten Philosophie“ (zu dieser Zwischenstellung vgl. Ps-Simplikios). (ii) Am Anfang von *De an.* II 2 gibt Aristoteles einen kurzen Abriss seiner Definitionslehre (*An. Post.* II 10). Er unterscheidet zwischen Definitionen, die nur ‚das Dass‘ aufweisen, also Ausdruck von Konklusionen sind, und Definitionen, die auch die Ursache eines Sachverhalts enthalten, also einem Beweis entsprechen. Wird mit dieser Unterscheidung die in *De an.* II 1 entwickelte Definition der Seele „in ihrem Status noch einmal herabgesetzt“, wie H. schreibt? Nach H. sei „mit ihr nur das *Dass* dargelegt“ worden, nicht aber die Ursache, „aufgrund der die Seele das ist, was sie ist“ (83). Dagegen ist aber zu sagen, dass die Seele selbst Prinzip und Ursache ist; sie ist eine explanatorisch basale Entität, die für die Erkenntnis eines bestimmten Bereichs der *physis* den größten Beitrag leistet (*De an.* I 1, 402a1–6). Das eingangs skizzierte allgemeine Ideal einer Definition kann daher in diesem Zusammenhang nicht bedeuten, die Seele selbst aus weiteren Ursachen herzuleiten oder zu erklären, sondern nur, solche Definitionen zu liefern, in denen die Seele in ihrer ursächlichen Verflechtung mit den unterschiedlichen Phänomenen des Lebens erkennbar wird. Aus ihrer Definition müssen sich überzeugende Erklärungen der „an sich zukommenden“ Eigenschaften gewinnen lassen (vgl. *De an.* I 1, 402b25–403a2 zur explanatorischen Fruchtbarkeit von Definitionen).

(iii) Innerhalb des Zusammenspiels von seelischer Aktivität, Mittelcharakter des Körpers und Reizcharakter des äußeren Gegenstands im Fall der Wahrnehmung betont H. sehr stark das aktive Moment: Die Wahrnehmung setzt zwar eine körperliche Affektion des Wahrnehmungsorgans durch den äußeren Gegenstand voraus, sie ist aber nach H. „letztlich nichts anderes“ als eine vollkommene Aktivität (117). Der „eigentliche Akt der Wahrnehmung besteht nach Aristoteles im aktiv herauslösenden Erfassen der wahrnehmbaren Form“ (150); die Aktivität der Wahrnehmung bestehe „in der unterscheidenden Aufnahme der Form ohne die Materie des wahrnehmbaren Objekts“ (169; 240). Das aktive Element zu betonen, ist vollkommen richtig, und es ist auch interpretatorisch zu begrüßen, insofern damit auf die Komplexität des Wahrnehmungsvorgangs aufmerksam gemacht und eine Reduktion auf einen rein passiven Vorgang vermieden wird. Macht man dieses Moment aber zu stark, dann droht m. E. die Analyse des Wahrnehmungsvorgangs in zwei Komponenten zu zerfallen (körperliches Erleiden des Organs – vollkommene Aktivität des seelischen Vermögens [196]), womit aber die Pointe des Hylemorphismus verloren ginge. Das Organ ist als Organ immer schon beseelt; seine Affektion kann daher nicht real distinkt von der Aktivität des Vermögens sein. Vielmehr manifestiert sich in der *organischen* (und nicht bloß materiellen) Veränderung die Aktivität der Seele; *in* der vom äußeren Gegenstand verursachten Affektion des beseelten Organs verwirklicht sich das Vermögen. (iv) Bei den Erläuterungen zum Gemeinsinn hätte noch kurz auf die einschlägigen Aussagen zum Zentralsensorium in den *Parva Naturalia* aufmerksam gemacht werden können (*Somn.* 455a12–b2; *Juv.* 467b28 f.). (v) Bei den Literaturhinweisen von *nous* wären noch die für die Deutung des ‚aktiven Intellekts‘ wichtigen Arbeiten von M. Frede (*La théorie aristotélicienne de l’intellect agent*, 1996), V. Caston (*Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal*, 1999) und M. F. Burnyeat (*Aristotle’s Divine Intellect*, 2008) zu ergänzen.

Diese kritischen Anmerkungen sollen nicht im Geringsten die hohe Qualität des vorliegenden Kommentars schmälern. H. ist es gelungen, auf knappem Raum einen gut lesbaren und hilfreichen systematischen Kommentar zu verfassen, der den Leser zuverlässig durch einen nicht einfachen Text führt. Aus diesem Grund ist er für alle an Aristoteles’ Seelenlehre Interessierten sowie für den Gebrauch in Lektürekursen bestens geeignet. ST. HERZBERG

BROUWER, RENÉ, *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates* (Cambridge Classical Studies). Cambridge: Cambridge University Press 2014. X/ 230 S., ISBN 978–1–107–02421–2.

René Brouwer (= B.) unternimmt in dieser Untersuchung eine Rekonstruktion und Analyse des altstoischen Begriffs der Weisheit sowie des Ideals des stoischen Weisen. Zwei der vier Kapitel des Buches greifen dabei auf frühere Arbeiten B.s zurück und widmen sich zum einen dem Problem, wie man ein Weiser wird, zum anderen der Frage, ob für die Schulhüpter der alten Stoa (Zenon, Kleantes und Chrysipp) jemals ein Weiser existiert hat. Die neuen Untersuchungen, welche diese älteren Arbeiten einrahmen, widmen sich der Struktur und dem Inhalt der Weisheit einerseits, dem sokratischen Hintergrund des stoischen Weisheitsverständnisses andererseits. Zur Klärung dieser Fragen greift B. auch auf eine Reihe vernachlässigter und in die wesentlichen Fragmentsammlungen nicht aufgenommenen, jedoch sehr wichtiger Texte zurück, sodass seine Arbeit auch in dieser Hinsicht eine bedeutende Forschungsleistung darstellt.

In Kapitel 1 untersucht B. zwei überlieferte stoische Definitionen von ‚Weisheit‘ und ihr Verhältnis zueinander: Weisheit sei zum einen „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge (*theiōn te kai anthrōpinōn epistēmē*)“ (Aëtios 1. Prooemium 2 = LS 26A = SVF 2.35 = FDS 15), zum anderen „passende Sachkunde (*epitēdeia technē*)“ (ps.-Galen, *De historia philosophiae* 5.602.19–603.2 Diels, DG). Bei seiner Rekonstruktion der ersten Definition weist B. nicht nur den genuin stoischen Ursprung der Formel nach, sondern zeigt darüber hinaus auch überzeugend auf, dass für die alte Stoa Weisheit ein System von Kognitionen (*katalēpseis*) darstellt, deren Inhalt einerseits in der Erkenntnis der eigenen menschlichen Natur, das heißt in der Selbsterkenntnis, andererseits im Wissen um den eigenen Platz im Kosmos als Ganzem besteht. Eine zentrale These in B.s Überlegungen stellt dabei seine Beobachtung dar, dass die drei Elemente der ersten Definition von Weisheit (Erkenntnis – göttliche Dinge – menschliche Dinge) der Dreiteilung der stoischen Philosophie in Logik – Physik – Ethik entsprechen,

und die Bestandteile der Weisheitsdefinition genauso wie die Teilbereiche der Philosophie miteinander verknüpft sind und ineinandergreifen, sodass die Ethik nicht ohne die Physik als Erkenntnis der Natur des Kosmos auskommt und die Vernunft des Weisen die physiologische Fortsetzung der kosmischen, das heißt göttlichen Vernunft darstellt. So verlockend die Korrespondenz zwischen den Elementen der stoischen Weisheitsdefinition und den Teilgebieten der Philosophie auch sein mag – so würde das Studium der stoischen Philosophie zum Weg zur Weisheit –, erscheint sie mir doch problematisch. Zwar scheinen die göttlichen Dinge der stoischen Physik und die menschlichen Dinge der Ethik zu entsprechen, doch wird nicht ganz klar, wie genau die Korrespondenz zwischen Erkenntnis und Logik aussehen soll. Die Erkenntnis ist nicht in gleicher Weise Bestandteil der stoischen Definition von Weisheit, wie die göttlichen und menschlichen Dinge es sind – oder wie die Logik ein Teilgebiet der Philosophie ist –, sondern sie rangiert auf einer anderen Ebene als die göttlichen und menschlichen Dinge, insoweit sie das kognitive Erfassen dieser Dinge bestimmt. Auch B.s Überlegungen zum Ineinandergreifen der verschiedenen Bestandteile der Weisheitsdefinition und der Teilgebiete der stoischen Philosophie sind bisweilen etwas unpräzise und nicht vollständig entwickelt. So können B.s Ausführungen zur Rolle der Natur des Kosmos für die stoische Ethik nicht ganz befriedigen. In dieser lebhaften Debatte scheint sich B. auf die Seite derjenigen zu schlagen, die der Naturphilosophie eine grundlegende Funktion für die Ethik zusprechen. Allerdings gehen seine Überlegungen dazu nicht über eine Zusammenfassung der gegensätzlichen Positionen hinaus, und man würde sich eine umfassendere Sondierung der philosophischen Möglichkeiten wünschen, wie die Physik grundlegend für die Ethik sein kann. Hinsichtlich der für die Weisheit notwendigen physikalischen Kenntnisse ist B. sicherlich wieder zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass Weisheit nicht gleichbedeutend mit Allwissenheit sei und daher die Kenntnis der wesentlichen Prinzipien ausreiche, ohne dass man selbst noch das winzigste Detail der Naturphilosophie kennen müsse. Das Wissen um die wesentlichen in der Welt wirksamen Prinzipien reiche für die Weisheit als unerschütterliche Disposition aus, welche es dem Handelnden erlaube, irrtumsfrei an der göttlichen Gestaltung der Welt mitzuwirken. In diesem Sinne versteht B. auch die zweite Definition der Weisheit als ‚passende Sachkunde‘. Seine Sachkunde ermöglicht es dem Weisen, die göttliche Ordnung des Kosmos zu verstehen, an ihrer Erhaltung mitzuwirken und so ein glückliches Leben zu führen.

In Kapitel 2 wendet sich B. der Frage zu, wie sich die Stoiker den Moment des Wechsels (*metabolē*) von der Torheit zur Weisheit vorstellten. Dieser Umschlag vom einen Zustand in den anderen kann den Quellen zufolge vom Weisen selbst zunächst unbemerkt bleiben. B. stützt sich in seiner auf Grund der schwierigen Quellenlage notwendigerweise etwas spekulativen Interpretation insbesondere auf Plutarchs Synopse des Traktats ‚Die Stoiker reden paradoxer als die Dichter (*hoti paradoxotera hoi Stōikoi tōn poiētōn legousin*)‘, welche in keiner der gängigen Fragmentsammlungen enthalten ist, sodass B.s sorgfältige und ausführliche Interpretation dieses vernachlässigten Textes einen wertvollen Beitrag zur Stoaforschung darstellt. Der Übergang vom Status des Nichtweisen in den Status des Weisen wird dabei in physiologischen Begriffen als eine Verwandlung der Seele des Nichtweisen, die aus Luft und Feuer besteht, in reines Feuer interpretiert. Nach außen hin sind hernach die Handlungen des Weisen immer noch dieselben wie zuvor, doch handelt er von nun an auf Basis seiner unerschütterlichen, feurigen – das heißt göttlichen – Disposition vollkommen fehlerfrei und sicher. Er handelt stets richtig – aus den richtigen Gründen. Da der Weise immer noch so handelt, wie er als Nichtweiser gehandelt hat – nur jetzt vollkommen fehlerfrei –, weisen seine tugendhaften Handlungen nach außen hin keinen Unterschied zu seinen Handlungen als Nichtweiser auf, und die Veränderung seines Seelenpneumas kann ihm zunächst verborgen bleiben. Erst allmählich wird er sich seines Weiseseins in der Praxis bewusst werden. Das von B. vorgeschlagene physiologische Verständnis des Wechsels von der Torheit zur Weisheit wirkt allerdings auch einige Fragen auf, welchen weiter nachzugehen wäre. So scheint die physiologische Erklärung einen Gradualismus zu implizieren, demzufolge der Anteil der Luft in der Seele des auf dem Weg zur Tugend Fortgeschrittenen (*prokoptōn*) abnimmt, bis schließlich nur noch reines Feuer in der Seele des Weisen vorhanden ist und der qualitative Umschlag zur Weisheit sich ereignet. Es wäre in diesem Fall allerdings zu klären, ob diese graduelle Veränderung auch Auswirkungen auf den Grad und die Schwere der Verfehlungen des *prokoptōn* hat. Dies wäre allerdings mit der stoischen Lehre von der Gleichheit aller Verfehlungen (Cicero, *De finibus* 3.48 = SVF 3.530; 4.75–77 = SVF 3.531; D.L. 7.120 = SVF 3.527) unvereinbar.



Möglicherweise führt die qualitative Veränderung jedoch nur dazu, dass der Fortgeschrittene immer weniger Fehler macht. Oder bleibt der graduelle Wandel vollkommen folgenlos für das Handeln des Fortgeschrittenen? Eine Erörterung dieser verschiedenen Möglichkeiten wäre wünschenswert gewesen. Es scheint darüber hinaus überhaupt fragwürdig, wie der in der physiologischen Erklärung implizierte Gradualismus mit den Quellen vereinbar ist, welche den Wechsel vom Status des Nichtweisen in den des Weisen als einen Umschlag ins Konträre beschreiben, der sich plötzlich ereignet (Plutarch, *Synopsis* 1058B): Wer morgens noch der Schlechteste ist, ist mittags bereits der Beste; wer eben noch ein armer Sklave war, ist noch am selben Tag ein reicher König; vor Kurzem noch hässlich und ein wildes Tier, ist er plötzlich schön und ein Gott (siehe dazu auch Plutarch, *De communibus notitiis* 1062B = LS 61U = FDS 1235; *De profectibus in virtute* 75C = LS 61S = SVF 3.539). Obschon B. diese Texte und den darin geschilderten plötzlichen Umschlag ins Konträre zur Kenntnis nimmt, entwickelt er keinen Vorschlag, um die Spannung zwischen dem in seiner physiologischen Erklärung implizierten Gradualismus und der in den Quellen zu findenden instantanen Veränderung in einen konträren Zustand aufzulösen.

In Kapitel 3 versucht B. zu zeigen, dass sich erstens die Schulhüpter der alten Stoa nicht als Weise bezeichnet haben sowie zweitens spätere Stoiker der Überzeugung waren, dass vermutlich noch nie ein Weiser existiert habe. B. selbst scheint jedoch insofern gewisse Zweifel an der zweiten These zu hegen, als er anerkennt, dass zumindest eine Quelle (Tatian, *Oratio ad Graecos* 3.2, nicht in SVF) existiert, welche explizit belegt, dass Zenon Sokrates für einen Weisen gehalten hat, und andere Texte in entsprechender Weise interpretiert werden können. Daher legt er auch im abschließenden Kapitel den Gedanken nahe, dass die alten Stoiker Sokrates durchaus – zumindest gegen Ende seines Lebens – als einen Weisen betrachtet haben könnten.

In Kapitel 4 erörtert B. daher den sokratischen Hintergrund des stoischen Weisheitsbegriffs und des Ideals des stoischen Weisen. B. sieht die Wurzeln der stoischen Definition von Weisheit als „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge“ in Passagen aus Platons ‚Apologie‘ sowie in Xenophons ‚Memorabilien‘, insbesondere in den dort zu findenden Ausführungen über Frömmigkeit und Gerechtigkeit als Erkenntnis dessen, „was hinsichtlich der Götter gesetzlich ist“ (Xenophon, *Memorabilia* 4.6.4), beziehungsweise dessen, „was hinsichtlich der Menschen gesetzlich ist“ (ebd. 4.6.6). Neben den Wurzeln der stoischen Weisheitsdefinition im platonischen und xenophontischen Sokrates dürften B. zufolge auch der extrem anspruchsvolle Charakter der Weisheit sowie die äußerste Seltenheit des stoischen Weisen – „seltener als der äthiopische Phoenix“ (Alexander von Aphrodisias, *De fato* 199.14–22 = LS 61N = SVF 3.658) – von Sokrates' eigenem Streben nach Weisheit und seinem eigenen Bekenntnis des Nichtwissens motiviert sein. B. analysiert zur Untermauerung dieser Thesen das Porträt des Sokrates in Platons ‚Apologie‘ und im ‚Phaidros‘, wobei er insbesondere dem sogenannten Selbstporträt in ‚Phaidros‘ 229E–230A und dem dort zu findenden Wortspiel mit dem Namen Typhon große Aufmerksamkeit schenkt, um die epistemische Bescheidenheit des Sokrates und die Verbindung zum davon inspirierten stoischen Weisheitsideal aufzuzeigen. B.s Überlegungen hierzu erscheinen zwar nicht zwingend, aber dennoch sehr interessant, sodass sie, falls sie wahr sein sollten, ein eindrucksvolles Beispiel für die eingehende Beschäftigung der alten Stoiker mit sokratischem Denken und Schrifttum darstellen.

B.s Untersuchung stellt die derzeit beste und umfassendste Untersuchung zum stoischen Begriff der Weisheit und dem Ideal des stoischen Weisen dar. Daran ändern auch die angemerkt Schwächen, welche weiteren Forschungsbedarf anzeigen, nichts. Zu den Stärken des Buches zählen neben der klaren und differenzierten Argumentation und der vorsichtigen und gewissenhaften Interpretation der Quellen insbesondere die Hervorhebung des sokratischen Charakters des altstoischen Denkens, die Betonung der grundlegenden Funktion der kosmischen Natur für die stoische Ethik sowie das akribische Quellenstudium, welches auch über die existierenden Fragmentsammlungen hinausgeht und wichtige neue Texte zu Tage fördert, welche das Studium der Stoa bereichern und beleben. So ist eine hochinteressante und solide gearbeitete Untersuchung entstanden, welche spannende Einblicke in das stoische Weisheitsverständnis und seinen sokratischen Hintergrund sowie die daraus resultierenden Implikationen für die stoische (Moral-)Psychologie und Ethik bietet. Jeder mit einem ernsthaften Interesse an der Philosophie der alten Stoa wird dieses Buch mit Gewinn lesen.

M. S. HELD

HRUSCHKA, JOACHIM, *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*. Freiburg i. Br.: Alber 2015. 264 S., ISBN 978-3-495-48723-5.

Diese neun Essays des emeritierten Erlanger Rechtsphilosophen und Strafrechtlers zeichnen sich durch zwei Akzente aus: die systematische Interpretation mit Blick auf die gegenwärtige moral- und rechtsphilosophische Diskussion und durch detaillierte Forschungen zum historischen Hintergrund von Kants praktischer Philosophie. Beides sei durch jeweils zwei Beispiele kurz belegt.

Kant ist der Schöpfer des Rechtsstaatsgedankens, und der Rechtsstaat ist das eigentliche Anliegen von Kants Rechtsphilosophie (1. Kapitel). Gegen Hobbes vertritt Kant die These, dass der Mensch auch im Naturzustand Rechte hat. Die Funktion eines „rechtlichen Zustands“ (*status iuridicus*) oder des Rechtsstaates ist es, diese „provisorischen“ zu gesicherten Rechten zu machen. „Unsere Rechte sind demnach keine »Grundrechte«, die der Staat uns verleiht (und also auch wieder entziehen kann). Sie sind vorstaatliche Rechte, denen Rechtspflichten der anderen Personen entsprechen, die diese Rechte zu respektieren haben. Die Rechtspflicht, meine Rechte zu respektieren, trifft infolgedessen auch den Staat, dem keine höhere Autorität zukommt“ (18). Die »angeborene Gleichheit« bedeutet, dass „das Vermögen, andere zu verpflichten, jedem in derselben Weise zukommt“ (23). Die Gleichheit des Vermögens, andere zu verpflichten, ist von faktischer Gleichheit zu unterscheiden. Mit der Tradition unterscheidet Kant drei Staatsformen, die er „die »autokratische«, die »aristokratische« und die »demokratische Staatsform« nennt“ (35). Eine demokratische Staatsform ist „weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für einen Rechtsstaat“; auch ein autokratisch oder aristokratisch regierter Staat kann ein Rechtsstaat sein, und „eine demokratische Staatsform kann in eine Diktatur und in einen Unrechtsstaat führen“. Es ist wichtiger, „in einem Rechtsstaat als in einem Staat mit demokratischer Verfassung zu leben“ (38). Kant unterscheidet zwischen Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat. Der Wohlfahrtsstaat macht die Glückseligkeit der Bürger, der Rechtsstaat deren Recht zum Zweck des Staates. „Die beiden Zwecke schließen einander aus. Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat sind unvereinbar“ (39). „Ein Wohlfahrtsstaat tendiert zur Entmündigung seiner Bürger“ (40). Dass der (lächerliche) Vorschlag, die Bürger zu zwingen, am Donnerstag kein Fleisch zu essen, überhaupt gemacht werden konnte, „legt die in der heutigen Gesellschaft bestehenden Tendenzen zum Despotismus frei“. „Kant kennt das Wort »Utilitarismus« noch nicht [...] Aber er kennt die Formel vom größten Glück der größten Zahl“ (41). Eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Utilitarismus ist die Leugnung vorpositiver Rechte; Bentham erklärt diese Idee als „»Unsinn auf Stelzen«“. Ihre Leugnung „zeigt auch die Unmöglichkeit, Utilitarismus und Rechtsstaat zusammen zu denken“ (42). Der Rechtspositivismus, das heißt eine „»bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade, dass er kein Gehirn hat“ (43). Die kritische Funktion des Rechtsstaatsbegriffs ist unbequem. Ein raffinierter Versuch, diese Unbequemlichkeit loszuwerden, „ist Carl Schmitts Diktum »Jeder Staat ist ein Rechtsstaat“ (44). Der Begriff des rechtlichen Zustands bezieht sich nicht nur auf den Einzelstaat; Kant fordert vielmehr drei rechtliche Zustände. Neben dem Recht eines Einzelstaates in Beziehung auf seine eigenen Glieder „kennt er ein »Völkerstaatsrecht« und ein »Weltbürgerrecht“ (44).

Das siebte Kapitel „Die Würde des Menschen in der *Metaphysik der Sitten*“ geht aus von Kants Gegenüberstellung des Menschen „»im System der Natur«“ und des Menschen „als »Person«“ (169). Kant unterscheidet zwischen dem Menschen (1) als Sinnenwesen, das heißt als zu einer der Tierarten gehörend, (2) als vernünftigen Wesen, das heißt als lebendes Wesen, das mit theoretischer und praktischer, aber nur anderen Triebfedern dienstbarer Vernunft ausgestattet ist; (3) als Vernunftwesen, das heißt als Wesen mit für sich selbst praktischer, das heißt unbedingt gesetzgebender Vernunft. „Das Bewusstsein des moralischen Imperativs ist nicht bloß ein empirisches Datum, das die Psychologie, soweit sie sich als Erfahrungswissenschaft versteht, ausspähen könnte, sondern ein, wie Kant sagt, »Faktum der reinen Vernunft«. Dieses Faktum der Vernunft ist der Garant der Freiheit“ (177). Erhellend ist ein Vergleich dieses Faktums mit den Regeln der Logik. Sie lassen sich weder beweisen noch widerlegen, weil beides wiederum logische Regeln voraussetzt. Kant geht ein auf die Bedingungen, unter denen praktische Vernunft menschliches Handeln zu bestimmen vermag. Er arbeitet dabei „vor allem mit dem »Gewissen« und dem »moralischen Gefühl“ (180); beide werden ausführlich erläutert. „Mit Gewissen und moralischem Gefühl

fällt der Mensch aus dem »System der Natur« [...] heraus“ (185); ohne sie „würde sich »die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden«“ (186). Kant spricht deshalb von Menschenwürde. „Würde ist absoluter innerer Wert“, das heißt ein Wert, der gegen keinen anderen getauscht werden kann. „Aus der Würde der Person resultiert ein Anspruch auf Achtung, und wegen ihrer Würde ist die Person ein Zweck an sich selbst [...]. Würde kommt jedem Menschen zu, und zwar von der Zeugung an“ (190). Im Utilitarismus tritt an die Stelle der Würde „die Verrechenbarkeit des Menschen [...]. Utilitarismus behauptet zwar, eine »ethische« Theorie zu sein, doch ist genau das zu bezweifeln, weil Utilitarismus keine Möglichkeit hat, Pflichten des Menschen zu begründen. Utilitarismus ist vielmehr das, was herauskommt, wenn wir gerade keine Ethik mehr haben. Peter Singer hat Bentham's Utilitarismus aktualisiert [...]. Die Umsetzung dessen, was Singer vorträgt (und vieles wird bereits umgesetzt!), würde das Ende der Menschenwürde für das 21. Jahrhundert bedeuten“ (193).

Als Beispiele für die historischen Arbeiten seien die Kapitel 8 und 9 genannt. Kapitel 8 „Auf dem Weg zum kategorischen Imperativ“ interpretiert eine Passage aus Kants „Bemerkungen“ in seinem Handexemplar der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Die „Bemerkungen“ wurden wahrscheinlich 1764 und 1765 geschrieben, das heißt in einer der frühesten Phasen, in denen Kant sich mit moralphilosophischen Fragen befasst hat. Eine Handlung, so der Text, ist dann und deswegen als moralisch falsch zu beurteilen, wenn und weil sie einen Selbstwiderspruch enthält. Dieser Selbstwiderspruch tritt auf zwischen dem eigenen Willen eines Menschen und dem gemeinsamen Willen der Menschen (*voluntas communis hominum*). Kant übernimmt den Gedanken des gemeinsamen Willens, der letztlich auf Ulpian zurückgeht, und wohl auch das Kriterium des Selbstwiderspruchs von Pufendorf. Zu Kants Zeiten sind zwei Fassungen des Prinzips der Verallgemeinerung im Umlauf. Anhand eines Beispiels wird Kants Fortschritt in der Ausarbeitung des Selbstwiderspruchs gegenüber diesen Varianten und gegenüber Pufendorf gezeigt. – In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ kritisiert Kant die Goldene Regel. Kapitel 9 „Die Goldene Regel in der Zeit der Aufklärung und Kants Stellungnahme zur Goldenen Regel“ zeigt, dass alle „Argumente, die Kant gegen die Goldene Regel vorträgt, schon lange vor Kant, im Wesentlichen im 17. Jahrhundert, formuliert worden sind“ (226). „Bis in die Formulierungen hinein ist Kant von seinen Vorgängern abhängig“ (223). Sie sind in zwei Gruppen einzuteilen. Eine erste Gruppe schreibt in der Zeit vor 1705, dem Erscheinungsjahr der *Fundamenta* des Thomasius, von dem an die Goldene Regel zum Prinzip des Naturrechts erhoben wird, eine zweite Gruppe schreibt nach diesem Datum. F. RICKEN SJ

FEINENDEGEN, NORBERT, *Apostel der Skeptiker*. C. S. Lewis als christlicher Denker der Moderne. Dresden: Verlag Text & Dialog 2015. 399 S., ISBN 978–3–943897–22–7.

C. S. Lewis (= L.) ist jedem als Verfasser der phantastischen Narnia-Geschichten und als Literaturwissenschaftler und Freund von J. R. R. Tolkien bekannt. Weniger bekannt ist sein philosophisch-theologisches Werk, das Norbert Feindenegen in seiner umfangreichen Monographie aufschlüsselt. Man muss es so nennen, denn L. hat keine systematischen Werke verfasst, die in einer Gesamtausgabe vorhanden wären, sondern einige 120 Artikel, die verstreut erschienen sind und die zusammenzutragen allein schon ein Verdienst dieser Arbeit ist.

L. selbst hat immer betont, dass er kein Philosoph und Theologe vom Fach sei, aber seine Belesenheit diesbezüglich ist auch so bemerkenswert. Vor allem aber dürfen wir in der Darstellung von F. seinen Bildungsgang vom dezidierten Atheisten über den hegelianisierenden Pantheisten bis zum tiefgläubigen Christen nachverfolgen – ein Prozess, der über 32 Jahre dauerte, in denen es sich L. nicht leicht machte. Erwähnt soll auch werden, dass L. als Dichter ein begnadeter, nicht zuletzt auch *witziger und geistreicher* Schriftsteller ist, was für unwissenschaftlich zu halten ein schlechtes Licht auf das wirft, was wir heute allzu oft ‚Wissenschaft‘ nennen.

Wer aus dem traditionell christlichen Milieu stammt, wird den Glauben en bloc akzeptiert haben. Er wird vielleicht gar nicht bemerken, wie riskant, ungewöhnlich und keineswegs selbstverständlich die Glaubensinhalte sind und wie sie aufeinander aufbauen und sich wechselseitig stützen. Gerade in einer Welt, in der der Glaube marginal zu werden droht,

ist Lewis' Bildungsgang auch für den Nichtzweifler bedeutsam, um die Schwierigkeiten, die sich dem entgegenstellen, überhaupt zu bemerken.

Das Werk enthält fünf systematisch aufeinander aufbauende Kapitel:

I) Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs (19–84): 1) Vernunft als Voraussetzung für die Möglichkeit von Erkenntnis; 2) Die praktische Vernunft als Grundlage der Ethik; 3) Die Grenzen der Aufklärung *oder*: Die Vernunft durchschaut sich selbst.

II) Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung (85–134): 1) Die Welt als Bühne; 2) Das Verhältnis von Vernunft und Imagination als Grundlage aller Erfahrung; 3) Die Bedeutung der Sprache für die Wirklichkeitserkenntnis.

III) Die Erfahrung einer geistigen Sinn dimension der Welt (135–216): 1) Das Phänomen „Joy“ als die Erfahrung eines transzendenten Sinngrundes; 2) Subjektphilosophische Reflexionen auf die Frage nach der Einheit der Welt; 3) Transposition als Einheitsprinzip von Geistigem und Materiellem; 4) Der Mythos als Medium der Vermittlung des Universalen durch das Konkrete.

IV) Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte (217–288): 1) Die Unmöglichkeit, eine objektive „Philosophie der Geschichte“ zu schreiben; 2) Die Frage nach dem historischen Quellenwert der biblischen Texte; 3) Die philosophische Frage nach der Möglichkeit von Wundern.

V) Die Inkarnation als die zentrale Sinnoffenbarung der Weltgeschichte (289–372): 1) Die historische Rückfrage nach der Person Jesus von Nazareth; 2) Die Inkarnation als Mythos, der ein historisches Faktum wurde; 3) Christi Stellvertretung als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte.

Es versteht sich, dass ein Buch, das einen derart weiten Bogen schlägt, im begrenzten Rahmen einer Rezension nicht adäquat dargestellt werden kann. Es seien deshalb im Folgenden nur ganz bestimmte Punkte herausgegriffen, die sich auf Grund der Kapitel- und Unterkapitelüberschriften leicht lokalisieren lassen sollten. Ausgangspunkt für L. ist die Vernunft, und wenn er sich auch später auf christliche Offenbarungsmysterien bezieht, so ist er doch niemals bereit, die Vernunft als kritische Instanz aufzugeben.

Zunächst arbeitet er argumentativ die Eigenständigkeit menschlicher Vernunft gegenüber dem Empirismus und Neopositivismus heraus, die als spontan und nicht nur als rezeptiv gedacht werden muss. Dem gegenüber steht eine Natur, deren Erkennbarkeit eine *ideelle* Eigenschaft ihrer selbst ist. Diese metaphysisch-ontologische Eigenschaft muss auch in der Naturwissenschaft immer vorausgesetzt werden, und sie verdankt sich dem „Intellekt“ im Gegensatz zur rechnenden „Ratio“.

Diese Position setzt sich jeder rein evolutiven Erklärung entgegen, da sie von der Eigenständigkeit des Reichs der Gründe gegenüber dem der Ursachen ausgehen muss und weiter eine Top-down-Kausalität des Geistigen aufs Materielle impliziert. Dies heißt weiter, dass Natur (als Objekt der Naturwissenschaft) nicht alles sein kann. Etwas rasch wird dann von dieser Ontologie auf die Existenz Gottes als Möglichkeitsbedingung geschlossen.

Bezüglich der ethisch-praktischen Vernunft geht L. davon aus, dass Moralität sich diachron und synchron in der ganzen Welt nicht so wesentlich unterscheidet, wie oft angenommen wird. Gut und Böse sind objektive Gegebenheiten in allen Kulturen im Sinn eines Naturrechts, das von einer göttlichen Quelle herrührt, die er auch das „Tao“ nennt.

Glaubt man an einen wertdurchdrungenen Kosmos, so stellt sich das Theodizeeproblem. Dieses löst sich nicht durch die Abschaffung Gottes, weil mit ihr die gesamte normative Hintergrundfolie unseres Handelns zugleich kollabieren würde.

Die allgemeine Analyse der Erfahrung besteht nach L. in ihrem zweipoligen intentionalen Charakter: „enjoyment“ und „contemplation“. Damit ist einmal die subjektive Erlebnisqualität und dann die objektive Gegebenheit gemeint, was impliziert, dass eine rein naturwissenschaftliche Theorie der Erfahrung immer zu kurz greift, da sie überdies in ihrem Allgemeinen das Konkrete, Einzelne ausschließt. Dies beides zusammenzusehen, erfordert „Imagination“, die nicht abstrakt ausgedrückt werden kann. Deshalb bestreitet L. bezüglich der Sprache, dass sie rein objektivierend, univok vorgehen kann. Auch die wissenschaftliche Sprache ist von Metaphern durchdrungen und hat ihre Höchstform in der Poesie.

Über die Brücke des „enjoyment“, oder kurz „joy“, gelangt L. zur persönlichen Transzendenzerfahrung, die jetzt nicht mehr philosophisch ableitbar ist, sich aber im Sinn von „contemplation“ auf einen Sachverhalt beziehen muss, der den ursprünglich von ihm vertre-

tenen rein immanenten Hegelianismus sprengt und eine Verschränkung von Transzendenz und Immanenz impliziert. Dies zeigt weiter, dass die Aktivität Gottes und die des Menschen nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen: Sie wachsen zugleich.

Um seine Vernunftontologie mit der Transzendenz zu verbinden, entwirft er das Prinzip der „Transposition“. Es besagt, dass ein höheres System in einem niedrigeren repräsentiert werden kann, ohne dessen Binnenrationalität aufzuheben, und dies gilt dann sowohl in Bezug auf das mundane Verhältnis zwischen Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, als im Verhältnis zwischen Natur und Gnade. Die Repräsentation ist aber eine „many-to-many“-Relation, die jeden Reduktionismus ausschließt und die starke Emergenz in Bezug auf die diachrone Entwicklung verständlich macht. Auf diese Art werden das Entstehen des Lebens und die Inkarnation zu analogen Phänomenen, die gleichermaßen symbolisch aufgeladen sind, was zu einem „sakramentalen Charakter der Schöpfung“ führt, der sich eher in mythischen Erzählungen als in wissenschaftlichen Theorien ausdrückt. Aber wie verhält sich der Mythos zur Geschichte?

Geschichte lässt sich von sich her laut L. nicht als gerichtet verstehen wie bei Carlyle, Novalis oder Hegel. Ihr Geheimnis zeigt sich erst in der Offenbarung, aber nur so, dass man ihre Faktizität zugleich ernst nimmt. Die Bibel enthält also zugleich reale Geschichte, Mythos und Offenbarung, doch so, dass der sinnstiftende Mythos realgeschichtlich wird. Später wird er die Inkarnation einen „Mythos, der ein historisches Faktum wurde“, nennen. Aber was ist dann mit den Wundern? L. besteht darauf, dass zumindest einige Wunder Realität waren.

Als singuläre Ereignisse fallen sie nicht in den Kompetenzbereich einer aufs Allgemeine gehenden Naturwissenschaft. Diese bezieht sich auf Naturgesetze, die nicht durchbrochen werden können, während der Kausalzusammenhang der Natur davon unberührt bleibt. *Dieser* Zusammenhang kann aufgehoben werden, was auch schon in jedem Freiheitsgeschehen deutlich wird.

L. ist inzwischen überzeugter Christ geworden, aber er macht es sich nicht leicht. Die Figur Jesu ist von ihrem Anspruch her so ungewöhnlich aus dem Rahmen fallend, dass man ihre Glaubwürdigkeit überprüfen muss. Sie liegt in der Reinheit seines Wirkens, in der Übereinstimmung von Leben und Lehre.

Obwohl das Sühnopfer Christi heute gerne als eine überholte Vorstellung angesehen wird, möchte L. im rechten Verständnis an ihr festhalten. Sie ruht auf heidnischen Vorstellungen von den sterbenden und wiederauferstehenden Göttern auf, die eine Vorahnung des Christlichen sind.

Auch hier bewährt sich die Denkfigur der Transposition: Tod und Auferstehung sind eine Abwärts- und Aufwärtsbewegung, bei der der Auferstandene die niedere Ebene zugleich bewahrt und ‚aufhebt‘. Letztlich ist das Prinzip des Sterbens und Wiederaufstehens ein fundamentales Prinzip allen Seins.

So wie sich L. vor nichts herumdrückt, weder um den Begriff des ‚Sühnetodes‘ noch um den eines ‚Wunders‘, so nimmt er auch die Möglichkeit der Hölle ganz ernst. Sie liegt in der Freiheit des Menschen, sich der Gnade zu entziehen.

Feinendegens Buch ist viel reichhaltiger, als hier auf engem Raum dargestellt werden kann. Wen aber das Referierte neugierig gemacht hat, der wird sein Buch als Ganzes lesen wollen. Von Bedeutung hier ist, dass L. nicht a priori von der Wahrheit des Glaubens ausgeht, sondern ganz im Gegenteil von der Annahme, er sei *falsch* und dass er von dieser Voraussetzung aus sich Schritt für Schritt seinen Inhalt erkämpft. H.-D.MUTSCHLER

## 2. Biblische und Historische Theologie

DIETRICH, WALTER / MATHYS, HANS-PETER / RÖMER, THOMAS / SMEND, RUDOLF, *Die Entstehung des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 594 S., ISBN 978-3-17-020354-9.

Das Einleitungswerk „Die Entstehung des Alten Testaments“ ist eine Neuauflage des gleichnamigen Lehr- und Studienbuchs von Rudolf Smend, das zwischen 1978–1989 in vier Auflagen erschienen ist. Seitdem hat sich in den Einleitungswissenschaften zum Alten Testament viel getan. Die zweite Ausgabe will daher auch den neuen Erkenntnissen der

Forschung seit 1989 Rechnung tragen. Im Unterschied zur Erstausgabe gibt es nicht nur einen Autor, sondern – entsprechend dem Aufbau der Zweitausgabe – vier Autoren.

*Rudolf Smend* selbst hat den ersten Teil „Das Alte Testament“ (A.) verfasst. Dieser führt in grundlegende Aspekte des Kanons ein. Im Fokus steht der jüdische Bibelkanon, der vom umfangreicheren christlichen (katholischen) Kanon abgegrenzt wird. Im ersten Kapitel (A.I.) skizziert Smend Umfang, Entstehung und Textüberlieferung der Hebräischen Bibel. Darauf folgt die Vorstellung der wichtigsten antiken Übersetzungen (A.II.), wobei die Ausführungen einen Schwerpunkt setzen auf Entstehung und Umfang der Septuaginta. Damit ist das dritte Kapitel (A.III.) „Die deuterokanonischen Schriften („Apokryphen“)<sup>4</sup>“ vorbereitet, welches sich inhaltlich mit dem größeren Umfang des griechischen (und lateinischen) Alten Testaments befasst. Knapp und prägnant werden Inhalt und Entstehungszeit der einzelnen Schriften vorgestellt.

Der Aufbau des Studienbuches orientiert sich an der Struktur der Hebräischen Bibel. Die Überschriften der Buchteile lehnen sich an jüdische Begrifflichkeiten an – mit Ausnahme des zweiten Teils, der seltsamerweise nicht mit „Die Tora“, sondern mit „Der Pentateuch“ (B.) überschrieben ist. Zudem wird der Kanonteil „Propheten“ (Nebiim) durchaus stimmig in zwei Teilen präsentiert: „Die Vorderen Propheten“ (C.) und „Die Hinteren Propheten“ (D.). Der letzte Teil (E.) behandelt „Die Ketubim“ (= „Schriften“).

Die Hauptabschnitte stammen von unterschiedlichen Autoren: *Thomas Römer* hat den Teil zum Pentateuch verfasst, *Walter Dietrich* die Ausführungen zu den Vorderen und Hinteren Propheten und *Hans-Peter Mathys* den Teil zu den Ketubim (E.). Die Begrenzung auf wenige Autoren (in Entsprechung der Dreiteiligkeit des hebräischen Kanons) ist der Übersichtlichkeit und Konsistenz der Ausgabe förderlich.

Die Hauptteile sind jeweils mit einer ausführlichen Einführung in den jeweiligen Kanonteil versehen. Hierbei werden klassische Einleitungsfragen erörtert, wie beispielsweise die Vierquellentheorie zum Pentateuch und deren kritische Infragestellung (B.I.), die unterschiedlichen Theorien zum deuteronomistischen Geschichtswerk (C.I.), das Phänomen der alttestamentlichen Prophetie im Allgemeinen (D.I.) oder typische Merkmale der hebräischen Poesie (E.I.).

Im Anschluss an die einführenden Worte stellen die Autoren jeweils die einzelnen Schriften eines jeden Kanonteils vor. Dabei ist ein ähnliches Schema zu erkennen: Nach der Präsentation von Aufbau und Inhalt des Buches folgen Ausführungen zur Entstehung. Die Erörterung diachroner Fragestellungen ist stark redaktionsgeschichtlich ausgerichtet. Methodisch setzen die Autoren bei den Schlussredaktionen der jeweiligen Schrift an, das heißt, Ausgangspunkt der entstehungsgeschichtlichen Fragestellung ist die kanonisch gewordene Endgestalt des Textes. Von dort aus gehen die Autoren auf mögliche Vorstufen des Textes zurück – mitunter bis hin zu den ersten mutmaßlichen Quellen. Die Entstehung wird also, angefangen von den jüngsten Redaktionen, „von hinten nach vorne“ aufgerollt. Damit wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass die Rekonstruktion von Quellen und redaktionellen Vorstufen viel spekulativer ist als die Erörterung der Redaktionen der textlichen Endgestalt. Die Endgestalt und deren Redaktion(en) stehen folglich im Fokus der Erörterung. Hierin unterscheidet sich das Lehrbuch von vielen anderen Studienbüchern, die meist die Entstehung des Textes, angefangen von den ersten mutmaßlichen Quellen über mögliche Vorstufen bis hin zur Endredaktion des Textes, rekonstruieren (vgl. beispielsweise E. Zenger/C. Frevel, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 9. Auflage 2016).

Sehr hilfreich für Studierende ist die kompakte Darstellung der Forschungsgeschichte sowie der aktuellen Forschungsdiskussion, wie sie insbesondere in den Einführungen der jeweiligen Kapitel präsentiert wird. Vertreter unterschiedlicher Meinungen und Positionen kommen zu Wort, wenngleich die Forschungsmeinung der jeweiligen Autoren zumindest in der Gesamtanlage dominiert.

Im Unterschied zur Erörterung diachroner Fragestellungen fällt die synchrone Betrachtung der einzelnen Schriften meist sehr knapp aus. Aufbau und Inhalt werden in der Regel in aller Kürze präsentiert und dienen mehr als Vorspann für die Behandlung entstehungsgeschichtlicher Fragen. Zum Beispiel umfasst die Gliederung des Buches Josua weniger als eine halbe Seite (vgl. 193). Darauf folgt unmittelbar die Abhandlung redaktioneller Aspekte. Ein Unterpunkt „Theologie“ kommt bei der Vorstellung der jeweiligen Schriften überhaupt nicht vor (vgl. dagegen das Einleitungswerk von *Erich Zenger u. a.*).

Das Lehr- und Studienbuch „Die Entstehung des Alten Testaments“ ist – wie der Name eben schon nahelegt – fokussiert auf entstehungsgeschichtliche, insbesondere redaktionsgeschichtliche Fragestellungen. Textstruktur und vor allem Theologie stehen dagegen weniger im Vordergrund. Durch den Schwerpunkt auf die Redaktionsgeschichte unterscheidet sich „Die Entstehung des Alten Testaments“ aber gerade von anderen Einleitungswerken und stellt somit eine willkommene Ergänzung zu anderen Lehr- und Studienbüchern dar.

Eher am Rande skizziert werden deshalb auch hermeneutische Fragestellungen wie beispielsweise der methodische Umgang mit der Bibel, insbesondere hinsichtlich ihrer unterschiedlichen kanonischen Konzeptionen. Das Verhältnis von jüdischer und christlicher Bibel wird nicht explizit thematisiert; vielmehr wird die Kenntnis darüber vorausgesetzt. Vorausgesetzt werden außerdem gute historische Grundkenntnisse. Die Ausführungen zur redaktionellen Entstehungsgeschichte einer jeden Schrift sind in der Regel ohne geschichtliches Vorwissen kaum nachvollziehbar.

Das Studienbuch ist gut geeignet für fortgeschrittene Studierende, die sich bereits in Methodik, Hermeneutik und in der Geschichte Judas und Israels auskennen und darüber hinaus an entstehungsgeschichtlichen, insbesondere redaktionsgeschichtlichen Fragen zum Alten Testament interessiert sind. Sehr hilfreich sind auch die ausführlichen Bibliographien, die den Kapiteln und Abschnitten vorangestellt sind. Dies ermöglicht es Studierenden, einzelne Themen durch weitere Sekundärliteratur zu vertiefen. M. PRETZ

LOHFINK, GERHARD, *Im Ringen um die Vernunft*. Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung. Freiburg i. Br.: Herder 2016. 560 S., ISBN 978-3-451-31239-7.

Der Verf., viele Jahre als Professor für neutestamentliche Exegese in Tübingen, schließlich und bis heute als Theologe in der „Katholischen Integrierten Gemeinde“ (= KIG) tätig, hat erneut ein sehr bemerkenswertes Buch vorgelegt. Bemerkenswert und in seiner Weise die Grenzen des Üblichen überschreitend ist es insofern, als es ein Mit-, ja Ineinander von wissenschaftlich hoch qualifizierter theologischer Reflexion einerseits und persönlichem und furchtlosem Glaubenszeugnis andererseits darbietet. Es ist kein Zufall, dass die insgesamt 22 Texte, die Lohfink (= L.) in diesem Band vorlegt, ursprünglich als lebendige Rede vor Zuhörern konzipiert worden waren. Er hat die Spuren des Zugehens auf die Adressaten nicht nur nicht getilgt – im Gegenteil: Sie durchziehen die Texte und haben zur Folge, dass sich auch der Leser, der sie nun in diesem Buch vorfindet, persönlich angesprochen, eingeladen und herausgefordert erlebt. So ergibt sich über alle natürlichen Grenzen hinweg in ganz eigener Weise ein Gespräch zwischen dem Verf. und dem Leser. Was L. anbietet, ist nicht nur in der Studierstube erarbeitet worden, sondern auch auf einem persönlichen Glaubensweg, der die Züge der in der „Integrierten Gemeinde“ gelebten Spiritualität erkennen lässt, erprobt worden. Über diesen persönlichen Glaubensweg gibt der Verf. in einer berührenden Weise ganz konkret im Nachzeichnen der entscheidenden Lebensetappen und -entscheidungen Rechenschaft. Dies ist der Inhalt des letzten der in den Band aufgenommenen Texte – „Warum ich an Gott glaube“ (495–518).

Das Spektrum der in den anderen „Reden“ erörterten Themen ist recht breit. Sie stimmen darin überein, dass sie der Selbstvergewisserung der Christen dienen wollen, die in der heute weitgehend säkularisierten Welt in ihrem Glauben stark herausgefordert sind. Dabei haben sie sich in ganz neuer Weise am Zeugnis der Bibel zu orientieren. Und so nimmt der Verf. seine Hörer/seine Leser mit auf den Weg einer oft ungewohnten, aber doch immer gut begründeten und mitvollziehbaren Sicht auf die Texte der Bibel sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Dabei setzt er nachdrücklich voraus, dass beide Testamente eine Einheit bilden. L. folgt dem Ansatz der „kanonischen Exegese“, die den Sinn der biblischen Einzeltexte und -motive nicht ohne einen Blick auf ihre Eingefügtheit in die ganze Bibel erhebt. Das hat auch zur Folge, dass der Autor die „diachronen“ Formen der Deutung der Texte zu Gunsten der „synchronen“ zwar nicht ausschließt, aber doch weniger betont. Was auch immer der Verf. thematisch vorlegt: Es ist immer dadurch bestimmt, dass der argumentative Weg auch israeltheologisch gebahnt wird. Das schließt durchgehend ein, dass die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit des Sprechens über Gott und seine Geschichte

mit den Menschen in der Welt der Religionen herausgestellt wird. Und stets liegt L. daran, die Ausrichtung der gemeinsamen Lebenspraxis im Volk Gottes an der Torä zu betonen.

Die alle Ausführungen des Verf.s kennzeichnende Einbeziehung der Israel-Perspektive ist sicherlich auch eine Folge seiner Deutung der Aussagen des Paulus, die sich im 9.–11. Kapitel des Römerbriefs finden. Dort entfaltet Paulus eine grundlegende, hochdifferenzierte, aus christlicher Sicht sich ergebende Israel-Theologie. Darum geht es L. vor allem in dem Text „Antijudaismus bei Paulus?“ (335–366). Ein Motiv, das für das biblische Bild des von Gott erwählten Volkes kennzeichnend ist, läuft unter dem Begriff „Völkerwallfahrt“. Es taucht sowohl in alttestamentlichen als auch in neutestamentlichen Texten ausdrücklich oder einschliessweise immer wieder auf. Und es findet dann auch in den Ausführungen des Verf.s eine starke Beachtung. Es lässt daran denken, dass der Gott der Bibel alle Menschen im Blick hat und zur Teilhabe an dem führen möchte, was er dem von ihm erwählten Volk Israel und der um den Messias Jesus versammelten Kirche geschenkt und anvertraut hat. Die Menschen in Gottes Volk sind aufgerufen, als Brüder und Schwestern zu leben, Gerechtigkeit zu üben, den Armen und Bedürftigen beizustehen und so die Gottesherrschaft aufscheinen zu lassen. Wenn sie einen solchen Entwurf von Gesellschaft verwirklichen, darf gehofft werden, dass die Völker aufbrechen und sich dem von Gott erwählten Volk anschließen, das schliesslich in Jesus, dem Messias, seine von Gott von Ewigkeit her vorgesehene Mitte gefunden hat. Der Missionsauftrag der Kirche hat demzufolge primär den Sinn, die Christen zu einem überzeugenden Leben im Zeichen der Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit aufzurufen. Darauf weist L. in dem Text „Wie missioniert die Kirche?“ (397–409) hin.

In der Perspektive der angedeuteten exegetischen und theologischen Grundentscheidungen hat der Verf. noch weitere, auf den ersten Blick recht disparate Themen erörtert, so zum Beispiel „Die neutestamentliche Basis des priesterlichen Amtes“ (410–460) oder „Marienverehrung – überflüssig oder wesentlich?“ (461–477) oder „Wie löst die Kirche ihre Konflikte?“ (384–396) oder „Worum es im Vaterunser geht“ (292–301) oder „Erb-sünde – das einschichtigste Dogma der Kirche“ (263–291). Mehrere andere, sehr anregende Ausführungen gelten der Frage, wie die Kirche sich als Gottes messianisches Volk in der modernen Gesellschaft verstehen und verhalten sollte, so zum Beispiel „Ist die Kirche zur Aufklärung gezwungen worden?“ (11–46) oder „Trinitätsglaube und Imperialer Monotheismus“ (143–164) oder „Mord im Namen Gottes?“ (187–206), – um nur einige Beispiele zu nennen. Alle vom Verf. angebotenen Texte atmen einen entschiedenen und zugleich weiten katholischen Geist. Dies kann vereinzelt auch Abgrenzungen zur reformatorisch bestimmten Sicht der Dinge implizieren.

Insgesamt bietet dieser Sammelband eine Fülle von Anregungen. Wer sich ihnen öffnet, erlebt sich sowohl intellektuell als auch spirituell auf das Reichste beschenkt.

W. LÖSER SJ

HUNT, STEVEN A. / TOLMIE, D. FRANCOIS / ZIMMERMANN, RUBEN (EDS.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 314). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 724 S., ISBN 978-3-16-152784-5.

Seit geraumer Zeit setzt sich in der neutestamentlichen Forschung die Tendenz durch, Texte synchron, das heisst textimmanent auszulegen. Verschiedene Ansätze sind hier möglich. In der Evangelienforschung hat sich stark die Erzählanalyse durchgesetzt. Von diesem Ansatz her ist auch das vorliegende Buch zu verstehen. In 62 Einzelaufsätzen werden hier „Charaktere“ (Personen oder Personengruppen) im Johannesevangelium untersucht, insgesamt 70 solcher Einzelpersonen oder Gruppen. Die Herausgeber sind ein internationales Team und stammen, ebenso wie die Autorinnen und Autoren, vorwiegend aus englischsprachigen Ländern: Steven A. Hunt aus den Vereinigten Staaten von Amerika, Francois Tolmie aus Südafrika, Ruben Zimmermann, der jedoch gute Kontakte zum englischen Sprachraum unterhält, dagegen von der Universität Mainz in Deutschland. So sind auch alle Einzelbeiträge auf Englisch geschrieben, obwohl das Buch in Tübingen erscheint (eine Entscheidung, über die man auch diskutieren könnte).

Das Buch beginnt nach dem Vorwort mit einer ausführlichen Einleitung in Thema und Methode des Sammelbandes, für die die drei Herausgeber verantwortlich zeichnen. Nach



einer Einführung in Charakterstudien allgemein wird ein Überblick über solche Studien in der Bibelwissenschaft gegeben und der Fokus dann noch einmal eingengt auf Untersuchungen zu den Evangelien und der Apostelgeschichte. Der letzte Abschnitt behandelt „Character and Characterization in the Gospel of John“ (23–33). Hier tauchen neben englischen durchaus auch deutsche Namen auf, und neben evangelischen auch katholische. Die neue Forschungsrichtung zeigt also ein Bemühen um internationale und ökumenische Öffnung.

Wer ist ein „Character“? Das ist natürlich eine Schlüsselfrage. Die Herausgeber verstehen den Begriff eher in einem weiteren Sinne. Es geht also nicht nur um Einzelpersönlichkeiten im johanneischen Text, sondern auch um Gruppen, wobei im Einzelnen die Zuschreibung auch Gegenstand von Rückfragen sein könnte. So sehen die Herausgeber und Verfasser zum Beispiel die „Welt“ als einen solchen „Character“, da sie ja als handelndes Subjekt auftritt, aber auch die „Juden“, so schillernd der Begriff bei Johannes auch sein mag, sowie die „Volksmenge“. Dabei wird großer Wert darauf gelegt, dass auch Nebenrollen bei Johannes im Einzelnen dargestellt werden (wie die verschiedenen Akteure bei der Hochzeit von Kana oder der Sohn des königlichen Hauptmanns und seine Diener). Monotonie wird dadurch verhindert, dass die Autorinnen und Autoren ihre je eigene Methode verwenden und auch von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen. So fällt zum Beispiel auf, dass vereinzelt Autoren durchaus einen Wachstumsprozess im Johannesevangelium voraussetzen (wie *Paul N. Anderson* in seinem Beitrag zu Philippus, 168–188), während die Mehrzahl der Autorinnen und Autoren davon absieht. Unterschiedlich wird auch die Frage der Textpragmatik oder Leserlenkung gesehen. Einzelne Autoren führen ausdrücklich dazu hin und fragen nach der Bedeutung der dargestellten Charaktere für die Glaubensentscheidung der Lesergemeinde, andere tun dies weniger. Ein positives Beispiel ist dabei der Beitrag von *Cornelis Bennema* zur „Menschenmenge“ bei Johannes (347–355). Der Verf. fragt hier ausdrücklich nach dem „plot“ der von ihm untersuchten Texte. Er besteht in der Hinführung zum Glauben an Jesus, den die Menge immer wieder vermissen lässt. C. Bennema (wohl selbst Südafrikaner) ist für die vorgelegte Studie insofern von besonderer Bedeutung, als sich die Herausgeber, Autorinnen und Autoren von Anfang an auf seine Vorarbeiten beziehen.

Die ausgewählten Texteinheiten werden in Großaufnahme studiert, wobei dann der Kontext zunächst außer Betracht bleibt. Das kann gelegentlich zu Korrekturen durch den nachfolgenden oder vorausgehenden Kontext führen. So vermutet C. W. *Skinner* in seinem Beitrag über die „Welt“ bei Johannes, dass das Urteil der Pharisäer in Joh 12,19: „Die Welt läuft ihm nach“ im abschätzigen Sinn vom Verf. eher geteilt werde (66 f.). Anders sieht es *Sherry Brown* in ihrem Artikel zu den „Griechen“ bei Johannes. Sie erkennt in dem Verse eine Vorbereitung der Szene von Joh 12,20–36, in der Griechen kommen, um Jesus zu sehen (397 f.). Das Wort der Pharisäer würde dann in johanneischer Ironie auf die folgende Szene vorausweisen. Diese Sicht erscheint überzeugender.

Auch unter anderer Rücksicht verlangt die Konzentration auf die Charaktere bei Johannes ihren Preis. Nach einem groben Raster untersucht die Erzählanalyse Szenen nach dem Gesichtspunkt von Zeit, Ort, Personen und Handlung. Wenn alle Aufmerksamkeit auf den Personen (oder Personengruppen) liegt, dann bleiben Angaben zu Zeit, Ort und Handlung zunächst außer Betracht. In der Tat spielt der Gesamtplan des Johannesevangeliums, in dem die Pilgerreisen Jesu nach Jerusalem eine wichtige strukturelle Bedeutung zu haben scheinen, keine erkennbare Rolle. Diese Feste geben ja Orientierungen nach Raum und Zeit. So müsste einem auffallen, dass Jesus zu dem Paschafest von Joh 6,4 offenbar nicht nach Jerusalem pilgert, sondern dieses Fest in Galiläa feiert, wobei dann hier und nur hier Elemente aus dem „christlichen Pascha“, der Eucharistie, eingeblendet werden. Wie vom Rez. (und nicht nur von ihm) vorgeschlagen, hätten wir es dann in Joh 6 mit einer christlichen „relecture“ des Pascharahmens im Johannesevangelium zu tun (vgl. zuletzt J. Beutler, Das Johannesevangelium, Freiburg i. Br., 2. Aufl. 2016, z. St.). Das hätte dann Auswirkungen auf die Rolle des Petrus in Joh 6. Auch der Beitrag zu Petrus im vorliegenden Band von *Michael Labahn* (151–167) spürt die Schwierigkeit, die sich durch die positive Rolle des Petrus in dessen stellvertretendem Glaubensbekenntnis zu Jesus in Joh 6,68f. ergibt – wird doch Petrus im übrigen Johannesevangelium von Joh 1 bis 20, vor allem in der Passionsgeschichte ab Joh 13, eher als unverständlich und unzuverlässig geschildert. Das Rätsel dieses „ambiguous character“ löst sich, wenn man in Joh 6 eine spätere Fortschreibung des johanneischen Kontextes sieht und das Kapitel stärker an Joh 21 heranrückt. Nicht nur der See

von Tiberias, sondern auch die Stellung des Petrus sprechen für die Nähe der beiden Kapitel. Zu den Befürwortern dieser Sicht gehört auch der zuvor genannte Paul N. Anderson (s. o. zu seinem Beitrag zu Philippus).

Bis in die Gegenwart wird die Frage nach dem Zweck des Johannesevangeliums diskutiert. Vor allem in der evangelischen Forschung sieht man diesen Zweck klar angegeben in Joh 20,30f.: Glaube an Jesus als Christus und Gottessohn. So auch durchgängig im vorliegenden Band. Dies zeigt sich etwa in der Kennzeichnung des Nikodemus durch R. Alan Culpepper (249–259). Im Vordergrund steht der fragende Nikodemus von Joh 3,1–10. Er versteht Jesu Botschaft nicht und kommt zu keiner Art von Glaubensbekenntnis an Jesus. Wenn Nikodemus in Joh 7,50f. Gerechtigkeit für Jesus im Hohen Rat einfordert und in Joh 19,39f. den Leichnam Jesu salbt, der zuvor von Josef von Arimathäa von der Besatzungsmacht erbeten worden war, wird dies zwar als mutiges Verhalten gewürdigt, aber nicht als Zeichen eines Glaubens an Jesus gewertet, der sich dann eben eher in Taten als in Worten äußert. Eine ähnliche Sicht zeigt sich bei der Darstellung des geheilten Gelähmten von Joh 5. Nach Joh 5,15 teilt der Geheilte den „Juden“ mit, es sei Jesus gewesen, der ihn geheilt habe. Dies wird oft als eine Denunziation Jesu verstanden, zumal der Geheilte zu keinem ausdrücklichen Bekenntnis eines Glaubens an Jesus gelangt. Doch auch hier ist Vorsicht geboten, wie es J. R. Michaels in seinem diesbezüglichen Artikel (337–346) ebenfalls sieht. Das vom Evangelisten gewählte Verb *anangellein* heißt eigentlich eher „verkünden“, und dann könnte es auch positiv verstanden werden. Nach Michaels bleibt es freilich nur „a feeble parody of a real confession“ (345). Die Frühe Kirche sah es eher anders und erblickte in dem am Teich Geheilten wie in demjenigen von Joh 9 und Lazarus Beispiele der Rettung und Vorläufer der späteren Gläubigen, wie das Vorkommen des Motivs in frühchristlichen Katakomben und auf Sarkophagen belegt.

Herausgebern wie Autorinnen und Autoren gebührt Anerkennung für diesen neuen methodischen Ansatz. Er führt zu ersten Ergebnissen, aber auch zu neuen Fragen. Für beides darf man danken. J. BEUTLER SJ

ESTLER, MICHAEL, *Rigans montes* (Ps 104,13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256 (Stuttgarter Biblische Beiträge; 73). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2015. 415 S., ISBN 978–3–460–00731–4.

Der Name des wohl berühmtesten Dominikaners, Thomas von Aquin (1224/1225–1274), ist unverbrüchlich mit der Rezeption des neuen Aristoteles im 13. Jhd. verbunden. Aus diesem Grund wird selbst seine Theologie hauptsächlich vom metaphysischen Ansatz her interpretiert. Die biblischen Grundlagen seines Denkens scheinen in der Forschung kaum beachtet worden zu sein. Daher ist die vorliegende Studie von großer Bedeutung, weil es ihr zu zeigen gelingt, dass das Denken des Thomas und sein Selbstverständnis als Magister zutiefst in der Auslegung der Heiligen Schrift begründet ist. Michael Estler (= E.) befasst sich in seiner Monographie mit der Antrittsvorlesung des Thomas, die dieser an der Universität in Paris im Jahr 1256 ausgehend vom Psalmvers „Rigans montes“ (Ps 104,13) gehalten hat (31–36). Die zwei Textstücke, aus denen sich die Antrittsvorlesung zusammensetzt, lassen sich in die literarische Gattung *principium* einordnen (42–56). In drei Teile gegliedert, entfaltet darin Thomas sein Verständnis von der Heiligen Schrift (Principium I, Teil A, und Principium II, Teil B) und präsentiert eine Einteilung der biblischen Bücher (Principium II, Teil C). Im Laufe der Studie verdeutlicht E. überzeugend, dass die Antrittsvorlesung des Thomas, seine beiden *principia*, nicht nur den Beginn seines theologischen Wirkens markieren, sondern jene theologischen Prinzipien darlegen, die seine späteren Werke (172–174, 185–187, 199–202, 213–216), einschließlich der *Summa Theologiae* (328–342), nachhaltig prägen.

Die Untersuchungen von E. zeichnen sich durch eine dezidiert quellenorientierte Vorgehensweise aus, die sich im Aufbau der Studie widerspiegelt. Nach dem einleitenden Kap. 1 (13–39), das den Stand der Forschung referiert, Methode und Zielsetzung skizziert und über die biographischen Eckdaten im Hinblick auf die Antrittsvorlesung informiert, beginnt die eigentliche Darlegung des Gegenstandes in Kap. 2 („Antrittsvorlesung und Fragen zum Text“, 40–127) mit der Untersuchung der vier Handschriften, die den Text der Antrittsvorlesung überliefern (57–82), und mit der Erstellung eines Arbeitstextes zusammen

mit einer Übersetzung (83–108). Auf dieser aus den Quellen gesicherten Grundlage kann eine detaillierte Interpretation der Texte in Kap. 3 und 4 („Principium I [Auslegung Teil A]“, 128–244 und „Principium II [Auslegung Teil B und C]“, 245–319) erfolgen. Im letzten Kap. 5 („Würdigung der Antrittsvorlesung“, 320–378) zieht E. Schlussfolgerungen für die aktuelle Lage der Theologie. Dieser Überblick zeugt von einer durchdachten Struktur, die in Details jedoch nicht immer konsequent durchgeführt wird. Gemäß der zu begrüßenden Entscheidung, die Antrittsvorlesung ausgehend von den Textträgern zu erschließen, wäre zu erwarten, dass Kap. 2 mit den Handschriftenbeschreibungen beginnt, um darauf folgend die Befunde auszuwerten. Stattdessen stehen direkt am Anfang des Kapitels Überlegungen zur Gattungsbestimmung, etwa zu *sermo, prologus, principium* (40–56), die aber erst dann nachvollziehbar werden, wenn auch der Leser die verschiedenen Überlieferungskontexte in den Handschriften kennenlernt, wie es anschließend tatsächlich geschieht (60–65, 66–68, 71–74, 77). Ebenso finden sich in den Auslegungsteilen (Kap. 3 und 4) an manchen Stellen vorschnelle Aktualisierungen, für die Kap. 5 den Platz bietet. Zum Beispiel wird die Verbindung von Lehre und Leben als Voraussetzung für die Authentizität der Verkündigung mit Beiträgen von Ruth C. Cohn u. a. belegt (vgl. 193), wobei eine Bezugnahme auf die benediktinische Prägung des Thomas, die E. durchaus zu würdigen weiß (129), dem Stand der Darlegungen mehr entsprochen hätte (ähnlich auch 218).

Eines der großen Verdienste der Studie besteht darin, dass sie einen zuverlässigen Text der Antrittsvorlesung zur Verfügung stellt (83–108). Bei diesem Text, der „kritische Arbeitstextgrundlage“ genannt wird, handelt es sich um einen *textus historicus*, in dem der Text einer einzigen Handschrift in seiner realen Erscheinungsform wiedergegeben wird. E. begründet seine Wahl der Florentiner Handschrift *Conventi Soppressi* G IV.936 mit einem präzisen Vergleich aller vier Textzeugen (109–118). Die texttreue Wiedergabe (zu den Richtlinien der Edition siehe 80–82) ermöglicht es auch dem heutigen Leser, den Text des Thomas so wahrzunehmen, wie er sich den historisch konkreten Lesern im Mittelalter darbot. Die Übersetzung und die eingefügten Überschriften sind willkommene Lesehilfen.

Der sorgfältige Umgang mit dem Text prägt auch die folgenden Auslegungen. Mit einer umsichtigen Analyse erarbeitet E. die Struktur der drei Teile der Antrittsvorlesung (119–127), die er dann seiner Interpretation zu Grunde legt. Schon die formale Gliederung lässt erkennen, dass der Argumentationsgang des Thomas zutiefst von der Heiligen Schrift abhängt: „Die Struktur der Bibel ist das Strukturelement der Antrittsvorlesung des Thomas.“ (127)

Die umfangreichsten Kap. 3 und 4 (128–319) erschließen die drei Teile der Antrittsvorlesung in aller Genauigkeit. Es lohnt sich, die Geduld und die Mühe aufzubringen (siehe den Hinweis bereits 27), um sich in die präzise durchgeführte Rekonstruktion des Gedankengangs mit den zusätzlichen Exkursen zu vertiefen. Im Verlauf der Interpretation leuchtet ein, dass im Text des Thomas jedes Wort mit Bedacht gewählt ist und in der Argumentation am richtigen Platz steht.

Der erste Teil der Antrittsvorlesung (*Principium I*, Teil A), dessen *Initium* der Psalmvers 103,13 LXX ist (Kap. 3.1, 128–135), beinhaltet eine Empfehlung der Heiligen Schrift (*commendatio*) und hat die Vermittlung der *sacra doctrina* zum Thema (Kap. 3.2, 136–166, besonders 138, 144, 165). Thomas entwickelt seine Gedanken in vier Schritten. Erstens befasst er sich mit der Höhe der *sacra doctrina* (Kap. 3.3: „De superioribus suis“, 167–181): Sie besteht darin, dass der Ursprung der heiligen Lehre im Wort Gottes begründet ist (168), dass ihr Gegenstand erhaben ist, dessen Erkenntnis sich auf unterschiedlichen Stufen vollzieht (169–174) und sich in verschiedenen, miteinander zusammenhängenden Wissensformen artikuliert (177–181). Das Ziel der *sacra doctrina* bestimmt Thomas im Heil des Menschen (180 f.). Im zweiten Schritt kommt Thomas auf die Lehrer zu sprechen (Kap. 3.4: *montes*, 182–207), die für die Vermittlung (*conversatio, communicatio*, 183 f.) der Offenbarung verantwortlich sind (185–187) und denen die Verteidigung des rechten Glaubens als Aufgabe zukommt (187–189). Daraus folgt der hohe Anspruch an die heiligen Lehrer, die für die Auslegung der Heiligen Schrift zuständig sind; diese Anforderungen konkretisieren sich in den drei Aufgaben eines Theologen im 13. Jhd.: *praedicatio* (191–197), *lectio* (197–204) und *disputatio* (204–207). Drittens beschreibt Thomas die Beschaffenheit der würdigen Hörer der *sacra doctrina* (Kap. 3.5: *Satiabitur terra*, 208–218): Demut, „Richtigkeit der Sinne“ in der Wahrheitssuche und Fruchtbarkeit (209 f.). Diesen drei Eigenschaften entsprechen drei Lernprozesse: *disciplina* (211–213), *iudicium* (213–216) und *inventio* (216–218). Im vierten Schritt widmet sich Thomas der Ordnung der

„Hervorbringung“ (Kap. 3.6: *De fructu operum tuorum*, 219–236) und bedenkt die Art und Weise der Kommunikation, das heißt der Vermittlung der *sacra doctrina*, die er von Seiten der Hörer als *sufficiencia*, die Aktualisierung der Potenzialität (226), von Seiten der Lehrer aber als *ministerium* betrachtet (227–230).

Der zweite Teil der Antrittsvorlesung (Principium II, Teil B) bezieht sich auf das Wort Baruch 4,1 (245 f.) und erweist sich ebenso als eine *commendatio sacrae scripturae* (245). Es geht hier um drei Kriterien, die die Heilige Schrift zur „vollkommensten Gestalt der Rede“ von Gott machen (248 f.): Autorität, die auf dem Ursprung aus Gott baut (250–257); Wahrheit, die sich aus dem Inhalt der Schrifttexte ableitet (257–259) und Nutzen, da die Heilige Schrift auf das ewige Leben zielt (259–261).

Der dritte Teil der Antrittsvorlesung (Principium II, Teil C) bietet eine Einteilung der Heiligen Schrift (*divisio*, 262), bei deren Ordnungsprinzip sich Thomas vom Nutzen der Heiligen Schrift leiten lässt: Es handelt sich um das Leben, zu dem die Bibel verhilft. So weist Thomas aus gnadentheologischer Sicht einem jeden Buch in der Heiligen Schrift seinen Platz zu. Dabei wird auch die spannende Frage nach dem Kanon angesprochen (266–273 u. ö.).

Kap. 5 fasst die Themen der Antrittsvorlesung zusammen und vermittelt überzeugend, dass diese die heutige Theologie auf eine innovative Weise inspirieren können: Offenbarungsverständnis (321–342), die Auffassung von Lehramt als Dienstamt (342–346) und eine missionarische Bestimmung der Theologie (347–361). Indem E. die Überlegungen des Thomas mit den Aussagen der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils konfrontiert, treten frappierende Übereinstimmungen zu Tage. Es wird einmal mehr deutlich, dass das Konzil die einengenden Theorien (zum Beispiel das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis) dadurch überwunden hat, dass es Konzepte aus den vortridentinischen Jhdtn. zu rezipieren verstanden hat. Wenn die Antrittsvorlesung beispielsweise die Offenbarung als Kommunikationsgeschehen beschreibt (*communicatio spiritualis sapientiae*) und dabei in Christus den Offenbarer und Vermittler schlechthin erkennt (339 f.), dann sind bei Thomas die Grundlagen von *Dei Verbum* erkennbar.

Schließlich gelingt es E., die Einheit von Leben und Werk des Thomas nachzuzeichnen (362–378). So entsteht das Profil eines Theologen, der seine Lehre aus den Quellen der Heiligen Schrift entfaltet (363): terminologisch, inhaltlich, methodisch und systematisch (363–370), und der bereit und fähig ist, seine Lehre bis zur letzten Konsequenz des radikalen Loslassens von allem selbst Geleisteten zu leben (375–378).

Diese Monographie, die vielfältige Kompetenzen in sich vereint (paläographische Untersuchungen, exegetische Arbeit, philosophiegeschichtliche Reflexionen, theologisches Problembewusstsein), enthält einen Reichtum an Einsichten: allen voran in die biblische Fundierung der Theologie des Thomas, die auch sein Gesamtwerk in ein neues Licht rückt, und in die tiefe Verwurzelung des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Theologie des Mittelalters, vertreten nicht zuletzt durch Thomas von Aquin. Solche Erkenntnisse sollte die Forschung als anregende Ansätze aufgreifen und weiterführen. M. ZÁTONYI OSB

BLUM, DANIELA, *Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen*. Paderborn: Schöningh 2016. 221 S., ISBN 978–3–506–78238–0.

Im Herbst 2017 jährt sich zum 500. Mal das Ereignis, das im Leben Martin Luthers und in der Folge in der Geschichte der abendländischen Christenheit symbolisch die Wende markierte, die als Reformation bezeichnet wird: die Veröffentlichung der Ablassthesen. Dieser Akt hatte im Leben und Denken Martin Luthers, des Reformators, seine Vor- und auch Nachgeschichte. Diese Geschichte war vielfach mit der Gesellschaft und der Kirche, wie sie sich im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit darstellten, vernetzt. Diese Lebensgeschichte war in vielerlei Hinsicht eine katholische. Dadurch, dass der junge Martin Luther sich für ein Leben in einer Klostersgemeinschaft entschied und dann die Aufgabe eines Lehrers der katholischen Theologie wahrnahm, vertraute er sich einem katholischen Lebenskonzept an. Und auch, als er dann Wege beschrift, die ihn theologisch und existenziell von den kirchlich eingespielten Bahnen wegführten, folgte er Einsichten, die er im Studium anerkannter Lehrer der Theologie und des geistlichen Lebens gewonnen hatte. Welche Dimensionen dies offen oder verdeckt hatte, trat zu einem guten Teil erst in späteren Jahren, ja Jahrhunderten, ans Licht – dann nämlich, als Theologen sich erneut mit dem Leben und dem Denken Martin Lu-

thers auseinandersetzen. Die sich auf diese Weise zeigenden Dimensionen des Katholischen im Leben, Denken und Wirken Martin Luthers aufzuspüren, ist das Thema des vorliegenden Buches. Dabei spielt der Begriff des „Lebenszusammenhangs“ eine entscheidende Rolle. Er wurde von Otto Hermann Pesch in die theologische Diskussion eingeführt und weist darauf hin, dass eine Zugehörigkeit zum Katholischen primär im vielgestaltigen Lebensvollzug angesiedelt ist. Aber bei Martin Luther geriet eben diese vieldimensionale Zugehörigkeit nicht nur in Bewegung, sondern sie bekam Risse, welche in seinen Konflikten mit der verfassten Kirche und ihrer Theologie ihren Grund hatten.

Die Verf.in (= B.) bearbeitet ihr Thema in drei Kapiteln. Im ersten Kapitel „Vor Luther: Prägungen“ (19–90) zeichnet sie die Geschichten und die Gedanken einiger katholischer Gestalten nach, mit denen Martin Luther sich befasst hat und die seine Lebensentscheidungen ebenso wie seine Gedankenwelt tief beeinflusst haben. Es handelt sich um Johann von Staupitz, Johannes Tauler, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und schließlich Augustinus. Sie alle waren in der katholischen Kirche beheimatet. Gleichwohl war das Spektrum ihrer Lebensentwürfe breit. Die Autorin hat das jeweilige Charisma herausgearbeitet und dargestellt, wann und wie Martin Luther sich davon inspirieren ließ. Dabei zeigt sich, dass sich auch die Einsichten und Entscheidungen, die ihn dann in seinen Konflikt mit der Kirche, der er einstweilen zugehörte, brachten, zumindest in Teilen schon im Blick auf diese Gestalten und in der Rezeption ihrer Gedanken anbahnten.

Das zweite Kapitel ist überschrieben „Mit Luther: Begegnungen“ (91–136). Hier erinnert B. an einige Zeit- und Weggenossen Martin Luthers. Diese waren auch mit den Gesprächen betraut, zu denen Martin Luther vorgeladen worden war und die zum Ziel hatten, die Differenzen, die zwischen ihm und seiner Kirche aufgebrochen waren, nach Möglichkeit zu beheben. Bei den Vermittlern handelte es sich um Johannes Tetzels und Silvester Prierias, sodann um Thomas von Cajetan und Johannes Eck. Sie alle waren auf je ihre Weise in der katholischen Kirche beheimatet; sie lebten und vertraten die Lehre der Kirche. Martin Luther klärte und vertiefte seine Einsichten, indem er sich ihnen stellte. Sein Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade und seine Entscheidung, nun auch persönlich neue Wege außerhalb des Klosters, ja außerhalb der katholischen Kirche zu gehen, nahmen in diesen Auseinandersetzungen Gestalt an. Der Raum dieser Begegnungen war in eigener Weise aber immer noch die katholische Kirche der damaligen Zeit – was für den Verlauf und die Ergebnisse der Gespräche nicht ohne Bedeutung bleiben konnte.

Das letzte, dritte Kapitel schließlich – „Nach Luther: Rezeptionen“ (137–182) – lenkt die Aufmerksamkeit auf Persönlichkeiten, die der katholischen Kirche angehörten und sich um eine Deutung und Wertung des Weges und des Erbes Martin Luthers bemüht und verdient gemacht haben. Der erste unter ihnen war noch ein Zeitgenosse Martin Luthers: Johannes Cochlaeus. Die anderen lebten und wirkten später – Ignaz von Döllinger, Heinrich Denifle und schließlich Otto Hermann Pesch. Sie alle waren auf je ihre Weise von der Absicht bestimmt, das Leben und Wirken des Reformators vertieft zu verstehen und neu zu bewerten. Die Bandbreite dessen, was sie auf diese Weise erarbeitet haben, ist beträchtlich. Wichtig ist aber auch – so die Autorin –, dass die ernste Befassung mit Martin Luther erkennbare Spuren in ihrem eigenen Denken hinterlassen hat. So treten wie in Spiegeln innere Dimensionen und Akzente des Lebens und Denkens des Reformators hervor, und sie weisen in eigener Weise katholische Dimensionen auf. Konkret geht es dabei immer darum, die vertikale Beziehung des Menschen zu Gott und seine horizontale Beziehung zur Kirche in rechter Weise zusammenzuführen. Dies hatte die katholische Theologie der früheren Jahrhunderte nur stückweise zustande gebracht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat an dieser Stelle neue Wege geöffnet. In diesem Sinne kann es auch als eine späte katholische Reaktion auf Martin Luthers Einsprüche und Aufbrüche gelesen werden.

Ist es im Sinne der Verf.in nach all ihren Ausführungen möglich und sinnvoll, Martin Luther heute als Gestalt der katholischen Kirche zu verstehen? Einiges spricht dafür, anderes spricht dagegen. Es ist von daher nachzuvollziehen, dass B. die Frage offen hält und ihr Buch mit den Sätzen beschließt: „Ganz am Ende steht [...] kein [...] Urteil, ob Luther denn nun katholisch war oder ist, sondern nur die Demut, ein solches Lutherbild angesichts der langen Verketzerungs- und Bewunderungsgeschichte nicht zu schnell zu zeichnen.“ (188) Dieses nicht ohne Grund ein wenig schwankend bleibende Resümee entspricht ganz und gar den Eindrücken, die der Leser der in diesem Buch entfalteten Reflexionen gewinnt.

W. LÖSER SJ

CLAUSSEN, JOHANN HINRICH, *Reformation*. Die 95 wichtigsten Fragen. München: Beck 2016. 175 S., ISBN 978-3-406-69731-9.

Am 31. Oktober 1517 veröffentlichte Luther seine 95 Thesen. Dieses Datum hat eine (weitere) Geschichte, welche sich bei Luther (gleichsam plakativ) an den Reformationsjubiläen zeigen lässt, die jeweils im Jahr 17 eines jeden Jahrhunderts gefeiert wurden. Sie hatten immer – hier folge ich Peter Neuner in seinem soeben erschienenen Buch „Martin Luthers Reformation“, Freiburg i. Br. 2017 – einen anderen Luther und damit eine andere Deutung der Reformation im Blick: 1617 den Repräsentanten der wahren Lehre; Luther erschien als der quasi unfehlbare Prophet der neuen Orthodoxie. – 1717 (im Rahmen des Pietismus) trat die Lehre in den Hintergrund. Luther wurde gefeiert als das religiöse Genie, das die christliche Botschaft in ihrer Mitte in Christus konzentriert. – 1817 (im Banne der Aufklärung) wurde Luther gepriesen als Held der Gewissensfreiheit und Repräsentant des Lichts der Vernunft gegen päpstlichen Aberglauben und ein finsternes Mittelalter. – 1917 (mitten im Ersten Weltkrieg) wurde Luther als der wahre Deutsche beschworen, der dem römischen Papst und dem spanischen (also nicht deutschen) Kaiser widerstanden hatte und damit ein Vorbild war für die Deutschen in den Schützengräben in Frankreich und an der Heimatfront. – Wie heißt nun die Generalüberschrift für eine Deutung Luthers und der Reformation im Jahr 2017? Genauer: Welche Überschrift gibt der Autor des vorliegenden Buches? Ich meine, dass die entsprechende Überschrift lauten könnte: „Von der Reformation zur Ökumene!“ Um dies zu beweisen, versuche ich nun, den Inhalt der vorliegenden Arbeit darzustellen. Sie stammt von Johann Hinrich Clausen (= Cl.), dem Kulturbeauftragten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). In der Zählart hält sich Cl. an die 95 Thesen Luthers; inhaltlich geht es ihm um heutige Fragen an die Reformation von damals. Ich will hier aus den 95 Quästionen die folgenden zehn Streitfragen auswählen und auflisten: 1. Hat die Reformation mit Luther begonnen? (Vgl. 17 f.). Ja, am Anfang war Martin Luther (1483–1546). „Luther war eine epochale Gestalt, einer der wenigen Menschen, die den Beginn einer neuen Zeit markiert haben.“ (17) Aber natürlich kam Luther nicht aus dem Nichts. Er hatte viele Vorläufer. Cl. nennt zwei: John Wyclif (ca. 1328–1384) und Jan Hus (ca. 1369–1415). – 2. War die Kirche vor der Reformation wirklich so verdorben? (Vgl. 23 f.) Und: Womit hat die Reformation angefangen? (Vgl. 29–32) Gleich zur zweiten Frage: Johann Tetzel predigte den Ablass und war in seinen Mitteln nicht zimperlich. So soll er (vgl. 30) gepredigt haben, er hätte die Gnade und Gewalt vom Papst, wenn einer gleich die heilige Jungfrau Maria, Gottes Mutter, hätte geschwängert, so könnte er's vergeben, wo derselbe in den Kasten legt, was sich gebührt. Er hätte mit Ablass mehr Seelen erlöst, als der hl. Petrus mit seinen Predigten. Ebenso, wenn einer Geld in den Kasten legt für eine Seele im Fegefeuer: Sobald der Pfennig auf den Boden fiel und klingelte, so führe die Seele heraus gen Himmel. Diesen Thesen musste Luther widersprechen. – 3. Was erlebte Luther im Turm? (Vgl. 32–34) Zur Reformation kam es, weil die (damalige katholische) Kirche reformbedürftig war. Hinzu kam noch eine besondere „reformatorische Entdeckung“. „Luther wirkte wie der Funke, der einen Flächenbrand auslöste. Ohne trockenes Land und bereitliegenden Brennstoff hätte er nicht gezündet, ohne seinen Funken jedoch wäre vielleicht nichts geschehen.“ (32) Wie hieß dieser Funke? Luther benennt ihn (mit Röm 1,17) so: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben.“ Erst durch ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes fand Luther Erlösung und Befreiung. Diese Gerechtigkeit ist kein Maßstab, nach dem Gott den Menschen beurteilt (und verurteilt), sondern ein anderes Wort für seine Gnade, mit der er aus freien Stücken gerecht spricht. Diese Einsicht formulierte Luther dann in seiner Lehre von der Rechtfertigung theologisch aus. – 4. Warum hat Luther den Papst so gehasst? (Vgl. 34) Als Luther erleben musste, dass die kirchliche Obrigkeit (und nach Lage der Dinge: vor allem der Papst) auf seine Kritik nicht mit Reform reagierte, sich von ihm nicht überzeugen ließ, sondern ihn verketzerzte, da wurde aus Luthers Liebe zur Kirche ein Hass auf die Kirche und vor allem auf den Papst. „Für die weitere Geschichte der Reformation [...] sollte dieses Wechselspiel von Hass und Gegenhass furchtbarste Folgen haben. Denn von nun an musste die Auseinandersetzung um das Wesen des Christentums zu einem apokalyptischen Krieg, einem Kampf auf Leben und Tod werden“ (34). – 5. War Luther der erste Übersetzer der Bibel? (Vgl. 40–42) Eine große Leistung Luthers bestand darin, dass er

(zunächst allein) das Neue Testament und danach (mit einem Team) das Alte Testament ins Deutsche übersetzt hat. Aber auch schon vor Luther (und Zwingli, auf den die „Zürcher Bibel“ zurückgeht) gab es Übersetzungen der Hl. Schrift. Man zählt etwa 18 vorreformatorische Volltextausgaben und zahllose Teilausgaben. Das zeigt, wie groß das Interesse war, die Bibel selbst lesen zu können. Erste bruchstückhafte Ansätze gab es schon im 9. Jhd. Vor allem die für Gottesdienst und Frömmigkeit so wichtigen Psalmen wurden in die Volkssprache übertragen. Erste vollständige Übersetzungen wurden im 15. Jhd. angefertigt, zum Beispiel die sogenannte „Münchener Bibel“ von 1472. Hier half natürlich der gerade erfundene Buchdruck. Besondere Verbreitung fand eine in Nürnberg verlegte Bibel von 1483. – 6. Bilden Lutheraner und Calvinisten eine gemeinsame Konfession oder zwei getrennte? (Vgl. 84–86) Über lange Zeit waren Lutheraner und Calvinisten fast noch schlimmer miteinander verfeindet als die Protestanten insgesamt mit den Katholiken. Zumeist werden theologische Gründe dafür vorgebracht, zum Beispiel die unterschiedlichen Lehren über das Abendmahl oder die Prädestination, also die Vorstellung, dass Gott schon vor Ewigkeiten bestimmt habe, welche Menschen das Heil empfangen werden und welche nicht. Die Spaltung der Protestanten in Lutheraner und Calvinisten hat lange und fatal gewirkt. Nach der Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongress (1814/1815) verordnete der preußische König Friedrich Wilhelm III. 1817 die Vereinigung von Calvinisten und Lutheranern in Preußen. Doch letztlich entstand damit in Deutschland nur eine dritte protestantische Konfession: die Union. Diese Spaltung ist inzwischen weitgehend überwunden. In Deutschland gibt es zwar immer noch nebeneinander lutherische, reformierte und unierte Landeskirchen, doch sie sind seit 1948 in der EKD verbunden. Mit der Leuenberger Konkordie schlossen sich 1973 fast alle lutherischen, reformierten und methodistischen Kirchen Europas zusammen. – 7. Hat die Reformation den christlichen Glauben arm und hässlich gemacht? (Vgl. 127 f.) An diesem Punkt zeigt Cl. eine erstaunliche Offenheit für die katholische Kirche. Er unterscheidet zwischen Katholizismus (= Institution) und katholischer Kirche (= Form der Frömmigkeit). Auch wenn man Papsttum, Priesterherrschaft und überzogene Sakramentenfrömmigkeit ablehnt, kann man sich als religiös „musikalischer“ Mensch zur katholischen Kirche hingezogen fühlen, weil sie Dinge bereithält, die schön sind, einen rituellen Reichtum besitzen und der persönlichen Erbauung dienen. Mit alledem hat die Reformation leider (so Cl.) Schluss gemacht. „Mit einem Schlag wurde das europäische Christentum entkleidet, ausgezüchtet, entzaubert, versachlicht. Der Glaube sollte sich von nun an nur noch an sich selbst entzünden und nicht mehr abhängig sein von vermeintlich heiligen Dingen“ (128). – 8. Was soll man heute von Luther und der Reformation halten? (Vgl. 158–160) Auch hier kommt Cl. der katholischen Kirche (und Lehre) weit entgegen. Er zeichnet den Reformator als eine geschichtliche Gestalt mit zwei Gesichtern. Wollte ein Künstler heute ein Luther-Bild entwerfen, so müsste er dem Reformator einen Januskopf auf die Schultern setzen. Ebenso wie der römische Gott des Übergangs in der Antike mit zwei Gesichtern dargestellt wurde, von denen das eine nach vorn und das andere nach hinten schaut, müsste deutlich werden, dass Luther ein Bürger zweier Welten war, der dem Mittelalter verhaftet blieb und gleichzeitig der Neuzeit entgegen sah. Das heißt jedoch nicht, dass man heute als Protestant nicht mehr mit Grundimpulsen von Luthers reformatorischen Einsichten weiterarbeiten könnte. Nach dem Ende der konservativen und der liberalen Identitätspolitik muss man jetzt auf eigene Rechnung dasjenige auswählen, übersetzen und umformen, was man an seiner Lehre für wertvoll hält. Man sollte sich dabei an die Maxime des Apostels Paulus halten, alles zu prüfen und das Gute zu behalten. „Dies wäre das Ergebnis eigenständigen Nachdenkens und die Entscheidung eines mündigen Gewissens.“ (159) Und wäre dies nicht „gut lutherisch“? – 9. Wie sollte man heute den Reformationstag feiern? (Vgl. 160–163) Zu Luthers Lebzeiten und noch lange danach spielte der 31. Oktober keine Rolle. Das änderte sich erst 1617. Damals suchte Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz eine Gelegenheit, die Erfolge der katholischen Erneuerung zu neutralisieren und den Zusammenhalt der untereinander zerstrittenen Protestanten zu fördern. Da erinnerte er sich an den Thesenanschlag und machte ihn zu einem Schlüsselereignis. Dieser erste Reformationstag 1617 zeigte schon die Schattenseiten des Festes. Die Feier war von lutherischem Triumphalismus und konfessioneller Intoleranz geprägt. Man feierte Luther als von Gott gesandten Propheten; s. o. – Nun lässt sich der Reformationstag heute nicht einfach wieder abschaffen. Aber vielleicht könnte

man diesem Tag eine etwas andere Richtung geben. Heutige Protestanten sind Glaubende und Zweifelnde zugleich. Darin mag man eine Schwäche sehen. Darin steckt aber auch eine Stärke, nämlich die Fähigkeit, aufgeklärt und erwachsen die Talente und die Kehrseiten der eigenen Konfession zu bedenken. „Es wäre zu fragen, ob Luther nicht interessanter wird, wenn man ihn als zerrissene Gestalt sieht, in der das Licht des Evangeliums und gefährliches Denken eine widersprüchliche Einheit bilden. Reformationsgedenken als Einübung in ein differenzbewusstes Christentum – das wäre ein sinnvolles Vorhaben. Man würde den Reformatoren dadurch die Ehre geben, dass man über sie streitet, an ihnen selbst Wesentliches von Unwesentlichem, Bleibendes von Zeitbedingtem scheidet, um sich dann auf den Kern, die Neuentdeckung des Evangeliums, zu konzentrieren.“ (163) – 10. Würde ich mich heute noch als „protestantisch“ bezeichnen? (Vgl. 163–167) Mit dieser sehr persönlichen Frage schließt Cl. sein Buch ab. Luther „erinnert mich an Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens, die mir immer noch wichtig sind. Da ist zunächst die ungeheure religiöse Dringlichkeit, die massive Sehnsucht nach einem zugewandten Gott, die sich mit nichts anderem zufrieden gibt als mit der Erlösung und dem Erlöser selbst. Damit ist verbunden ein unverfälschter Sinn für die Spannungspole des Glaubens: die strahlende Freude des Erlösten wie das nackte Gottesgrauen des Angefochtenen. Das erzeugt eine große innere Unruhe, eine religiöse Gespanntheit, Faszination und Lebendigkeit.“ (165 f.)

Ich habe dieses Buch mit Gewinn gelesen. Es ist flott geschrieben, ganz unpolemisch, sachlich und kenntnisreich. Besonders gefallen hat mir die Tatsache, dass Cl. in seiner Arbeit eine „Kehre“ (im Sinne von Heidegger) vornimmt. Schauten die früheren Reformationsjubiläen (s. o.) zurück, eben auf Luther und die Reformation, so richtet unser Autor seinen Blick ganz entschieden nach vorn, eben auf eine (mögliche) Ökumene. R. Sebott SJ

FRIEDRICH, MARKUS, *Die Jesuiten. Aufstieg – Niedergang – Neubeginn*. München [u. a.]: Piper 2016. 727 S., ISBN 978–3–492–05539–0.

In den letzten Jahren sind mehrere Gesamtdarstellungen der Geschichte der Gesellschaft Jesu erschienen. Vom wissenschaftlichen Wert her reichte keine an die bisher beste, leider nicht ins Deutsche übersetzte von Bangert aus dem Jahr 1986 heran. Dreißig Jahre danach setzt nun diese Publikation einen neuen Maßstab. Nachdem der Autor sich durch mehrere Vorarbeiten profiliert hat, vor allem über Verwaltung und Kommunikation in der alten GJ (*Der lange Arm Roms?*, Frankfurt am Main 2011), hat er nun ein Werk geschaffen, das seinen Rang als beste ausführliche Gesamtdarstellung der alten Jesuitengeschichte (bis zur Aufhebung 1773) wohl für längere Zeit behaupten dürfte. Nachdem es bereits im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ) vom 10.12.2016 durch den Rez. besprochen worden ist, soll hier eine längere und ausführlichere kritische Würdigung folgen.

Auf fast 600 Textseiten tritt vor allem die ungeheure Vielfalt und Bandbreite jesuitischen Lebens und Wirkens hervor. Gerade dies betont der Autor (= F.) gleich zu Beginn: „Es gab und gibt nicht *den* Jesuiten, und es gab und gibt auch, vom juristisch-institutionellen Sinn einmal abgesehen, nicht *den* Jesuitenorden.“ (23) Untypische Beispiele finden ebenso ihren Platz wie oft tief greifende inner-jesuitische Kontroversen. Die verschiedenen Nationen und Sprachbereiche mit ihren häufig unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen sind einigermaßen gleichmäßig berücksichtigt (bei einem leichten Übergewicht des französischen Bereichs), gestützt auf die freilich immense und in vielen Ländern verstreute neuere Literatur, für deren Herbeischaffung der Autor seinen Mitarbeitern ausdrücklich dankt (594); in vielen Fällen zitiert er auch aus eigenen Quellenstudien. Auch bietet das Buch gute Erklärungen für Leser, die mit dem Jesuitenorden oder überhaupt mit kirchlichen Einrichtungen wenig oder gar nicht vertraut sind. Immer wieder werden die einzelnen Kapitel und Abschnitte durch interessante Begebenheiten und Einzelfälle eingeleitet, die einen guten Einstieg in historische Gesamtsituationen vermitteln. In der Darstellung wird das Werk sowohl dem Selbstverständnis der Jesuiten gerecht wie auch der soziologischen, politischen und kulturellen Einbettung ihrer Aktivitäten, die oft aus dem Gewollten etwas anderes machte oder es nur „gebrochen“ zur Geltung kommen ließ. Zweifellos schreibt der Autor aus einer Grundsympathie für den Orden, was ihn freilich nicht hindert, problematische



Seiten gleichermaßen anzusprechen wie Scheitern und Enttäuschungen von Lebenswegen, die ebenso zur Geschichte gehören (27 f.).

Schon die Gliederung ist originell. Sie ist, abgesehen von dem Prolog („Ignatius gründet einen Orden“, 9–25) und dem letzten Teil, der sich mit dem Kampf gegen den Orden, seiner Aufhebung und Wiederherstellung befasst, nicht zeitlich, sondern schreitet thematisch in konzentrischen Kreisen voran, gleichsam von innen nach außen: vom Innenleben und den Strukturen des Ordens geht es zu seiner (im engeren Sinne) kirchlich-seelsorglichen Wirksamkeit („Der Orden, die Kirchen und die Gläubigen“), zu seiner Beziehung zur (europäischen) „Welt“ („Saeculum und Reich Gottes: Die Jesuiten ‚in der Welt‘“) und schließlich zur außer-europäischen Mission unter Nichtchristen („Der weltumspannende Orden“).

Der erste Teil „Innenleben und Strukturen des Ordens“ (26–128) liefert sowohl einen äußeren Rahmen wie eine Innensicht. Er behandelt die Etappen des Wachstums in den einzelnen Ländern Europas, dann die Fragen „Wie wurde man Jesuit? Wer und wie trat man ein?“, schließlich die Spiritualität des Ordens und seine rechtlich-organisatorischen Strukturen, nicht zuletzt aber auch in einem Schlusskapitel die inner-jesuitischen Diskussionen und Unzufriedenheiten (115–128).

Der zweite Teil „Der Orden, die Kirchen und die Gläubigen“ (129–248) beginnt mit dem Verhältnis zur Hierarchie, konkret zunächst zum Papsttum und zur römischen Kurie, dann zu den Apostolischen Vikaren (in den Missionen) und den Nuntien (zu ersteren eher gespannt, zu letzteren eher positiv), weiter zu den anderen Orden und zu den Bischöfen. F. stellt dann jesuitische Seelsorge innerhalb der Gesamtpalette katholischer Religiosität dar (wobei hier auch das Verhältnis zum Hexenglauben zur Sprache kommt: 155–157). Tendenziell dominierte in der Seelsorge der Jesuiten das Bestreben, eine positive Grundstimmung („consolatio“) zu erzeugen, Glauben als Frohbotschaft zu präsentieren (152, 165), und dies getragen von einem letztlich optimistischen Menschenbild (173). Entsprechend standen bei der Beichte die seelsorgliche Hilfe und der tröstliche Aspekt im Vordergrund: Man wollte gerade nicht „wie ein Inquisitor“ vorgehen (203–206). In diesem Kontext behandelt der Autor auch die schwierigen theologischen Gnaden- und Moralstreitigkeiten, in welche der Orden verwickelt war, vor allem die Auseinandersetzung mit dem Jansenismus, die freilich für die Jesuiten auch als fatale Folge eine Verengung des theologischen Problembewusstseins bewirkte (178). Viel erfährt man über die einzelnen Sparten der Seelsorge, so über die Seelsorge an Randgruppen wie Prostituierte, Soldaten, Sträflinge (180–194), über die (umfangreiche, aber meist wenig behandelte) jesuitische Predigtstätigkeit (195–202), schließlich über Exerzitien und Marianische Kongregationen. Am Ende dieses Hauptteiles geht es schließlich um das Verhältnis zu den Protestanten (234–248). Der Kampf der Jesuiten gegen die protestantische „Häresie“ ist sicher von Intoleranz und Kompromisslosigkeit gezeichnet, stellt jedoch nur eine Seite dar: Gegenüber den konkreten Protestanten dominierte der individuell-seelsorgliche Zugriff; und letzten Endes war für das Verhältnis zu ihnen die konkrete Alltagssituation bestimmender als allgemeine Prinzipien (247 f.).

Im dritten Hauptteil „Saeculum und Reich Gottes – Die Jesuiten ‚in der Welt‘“ (259–392) geht es um die Beziehungen zu Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft und Kunst. Dazu gehört die Beziehung zum Adel und den Fürsten, aber auch die geographische Platzierung in den Städten. Es gehört dazu die ökonomische Aktivität der Jesuiten und die damit zusammenhängenden Probleme der Ordensarmut. Es folgt das Thema der Jesuiten an den Höfen, beziehungsweise der Hofbeichtväter (272–280). Manche von ihnen waren mächtig, andere wurden eher manipuliert oder standen am Rande, was in erster Linie von den Herrschern abhing. Von einer diesbezüglichen einheitlichen jesuitischen Politik kann jedenfalls keine Rede sein. „In kaum einer der großen politischen Krisen der Frühen Neuzeit zogen die Ordensmitglieder deshalb auf gesamteuropäischer Ebene wirklich an einem Strang. Zu keinem Zeitpunkt verfolgten die politisch involvierten Ordensmitglieder ein kohärent formuliertes, gar von Rom zentral vorgegebenes Ziel“ (277). Eher geriet der Orden in viele Antinomien und Loyalitäts-Konflikte. „Jeder Monarch der Frühen Neuzeit forderte vielmehr von ‚seinen‘ Jesuiten unbedingte Loyalität, und dies sorgte dafür, dass die Jesuiten an verschiedenen Höfen unterschiedliche, oftmals entgegengesetzte Ziele vertreten mussten“ (ebd.). An dieses Thema schließt sich das der jesuitischen Theorien zur politischen Herrschaft (*Potestas indirecta*, Tyrannenmord etc.) an. Es folgt das weitgespannte Thema der „Kollegen“, also der Schulen und ferner der Jesuiten als Träger früh-neuzeitlicher

Wissenskultur. Gerade hier liegt ein besonderer Schwerpunkt des Werkes. Die Jesuitenkollegien waren für ihre Zeit Forschungszentren und Knotenpunkte früh-neuzeitlicher Gelehrsamkeit, außerdem infolge der (vom örtlichen Interesse her oft beklagten) Mobilität und häufigen Versetzung Teile eines globalen Netzwerkes – auch wenn dies wieder dahingehend eingeschränkt werden muss, dass viele Kollegien sehr provinziell waren (318–320). Es war dabei die Synthese von Späthumanismus und Spätscholastik (die vom Humanismus den Quellenbezug übernahm), aus der die Jesuiten lebten. Ein extremer, aber doch irgendwie typischer Exponent dieser Wissenskultur, die weltliches und religiöses Wissen zu einer Synthese brachte, ist Athanasius Kircher (327 f.), etwa mit seinen exakten Berechnungen zur Arche Noah. Und trotz aller Spannung zwischen Forschung und offiziellen Vorgaben gehörten die Jesuiten bis mindestens um 1700 zur wissenschaftlichen Spitze Europas (353). Es wäre auch falsch, von vornherein von einem pauschalen Gegensatz von Jesuiten und „Aufklärung“ auszugehen (335–340). Jedoch wurde die neue Wissenskultur der Aufklärung, wie sie sich schon in der zweiten Hälfte des 17. Jhdts. abzeichnete, „nie in dem Maße Teil des allgemeinen Selbstverständnisses und der kollektiven Identität des Ordens, wie es die späthumanistisch-spätscholastische Synthese gewesen war“ (340). Die offizielle Linie des Ordens blieb zurückhaltend bis ablehnend. Die 1599 fixierte „Ratio studiorum“ wurde nicht an die neue Kultur angepasst. Erst ab der Mitte des 18. Jhdts. bildete sich eine klare Polarisierung, in welcher die Jesuiten in die Rolle der Aufklärungsgegner beziehungsweise des „parti anti-philosophique“ rückten (340 f.). – Das nächste Teilkapitel ist dem Bereich der Künste gewidmet („Durch die Sinne zu Gott“: 355–392). Hier finden sich die Ausführungen über das Jesuitentheater, Jesuiten als Dichter, Musiker, Architekten und Maler, schließlich über Kunst und Architektur der Kollegien und Jesuitenkirchen.

Der vierte Hauptteil schließlich, „Der weltumspannende Orden“ (393–523) behandelt die überseeischen Missionen, aber auch den (nicht nur religiös-missionarischen) Wissenstransfer nach Europa. Dieser Teil enthält zunächst einen Überblick über die Entwicklung der Jesuitenmissionen jeweils im portugiesischen, spanischen und französischen Patrons- beziehungsweise Kolonialbereich. Interessant sind dabei unter anderem die mehrfachen Betonungen des fließenden Übergangs zwischen der Seelsorge an der „ungebildeten“ Landbevölkerung in Europa und den Missionsmethoden in Übersee: Für die Jesuiten war es jedes Mal „Mission“ einer noch nicht oder kaum erst christlichen Bevölkerung. Es folgen vertiefende thematische Darstellungen. Im Kapitel „Die Jesuiten in der Kolonialgesellschaft“ (434–447) geht es um „Kooperation und Konflikte“: Die Interessen waren nicht identisch, brachen immer wieder in partiellen Konflikten auf, mussten dann jedoch meist irgendwie zusammenfinden. Dies gilt auch für das Thema „Jesuiten und Sklaverei“ (440–447): Eine prinzipielle Ablehnung stieß sich an den wirtschaftlichen Zwängen; was blieb, war eine aus seelsorglichen, häufig aber auch aus wirtschaftlichen Gründen gebotene Milderung. In dem folgenden Teilkapitel „Die Bekehrung der ‚Heiden‘: Jesuiten als Missionare“ (447–513) werden vier Fallbeispiele einer jeweils durch viele Erfahrungen gewachsenen planvollen Mission vorgestellt. Dies ist 1. die Huronenmission im damals französischen Kanada (1634–1649). Nach dem Scheitern der „Wandermission“ bei den nomadisierenden Stämmen wählte sie den Weg der Ansiedlung an Orten und der Isolierung von den europäischen Siedlern. Am Beispiel des Indianers Pastedechouan (459–461), der sich schließlich vom Christentum abwandte, wird dabei auch die kulturelle Kluft deutlich. Die Jesuiten mussten lernen, dass Annahme des Glaubens ein sehr langer und komplizierter Prozess war. – 2. Das Fallbeispiel Mexiko (464–477). Es war ein „Weg der kleinen Schritte“ (470), was die Toleranz heidnischer Bräuche in sich schloss, letzten Endes aber durch die Faszination der höheren Kultur zum Erfolg führte. – 3. Die Reduktionen in Paraguay (477–489). Sie bildeten eine „Mischform aus traditioneller und europäischer Sozialordnung“ (482). Letztlich sind sie ein Ergebnis eines langwierigen historischen Lernprozesses der Kombination globaler Erfahrungen mit lokaler Anpassung (488). Zu Recht wendet sich der Autor hier ebenso wie bei der Jesuitenmission in China gegen ein unhistorisches Hineinlesen moderner Sozial- und Inkulturations-Vorstellungen. – 4. Die China-Mission als „Kulturaustausch auf Augenhöhe“ (489–506). Dabei versäumt der Autor nicht, auch auf die andere Seite hinzuweisen: dass die meisten Jesuiten in China nicht in Beijing lebten, sondern in der Mission in den Provinzen und häufig auf dem Lande engagiert waren (501), und dass für die Verbreitung des Glaubens der Anteil nicht nur der Missionare, sondern auch der chinesischen Laien höher zu veranschlagen ist,

als dies meist geschieht (504). Immerhin ist es eine beachtliche Leistung, dass den Jesuiten trotz aller Begrenzungen der Spagat zwischen den verschiedenen Kulturen gelang (505). Jesuitische „Anpassung“ ist dabei nicht ideologisch, sondern pragmatisch zu sehen, hat freilich zu tun mit der Indienstellung alles Geschaffenen für Gott, zusammen mit einer Seelsorge, die auf das Subjekt abzielt, und einem positiven Menschenbild, ferner mit einer humanistischen Kultur, die am Beispiel der europäischen Antike gewohnt war, die Brücke zu einer nicht-christlichen Kultur zu schlagen (508). – Durch Briefe, Bücher, Zeitschriften und mannigfache Kontakte waren die Jesuitenmissionen in Europa schließlich „Motor frühneuzeitlicher Globalisierung“ (513–523). Denn in den Strukturen des Jesuitenordens floss Wissen um die ganze Welt wie sonst in keinem Medium. Wer etwas über fremde Länder oder Kulturen, ja Fauna und Flora wissen wollte, dem standen Informationen zur Verfügung, die direkt oder indirekt durch jesuitische Kanäle vermittelt waren (516).

Unter diesen vier Rubriken gelingt es, irgendwie die ganze Bandbreite jesuitischer Tätigkeit einzufangen, freilich manchmal verteilt in verschiedenen Kapiteln. So sind die Informationen über die Theologie der Jesuiten an vier verschiedenen Stellen zu finden: im 2. Teil unter den Gnaden-, Moral- und Jansenismus-Kontroversen (166–178) sowie im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Protestanten über die Kontroverstheologie (238 f.), im 3. Teil einerseits im Rahmen der Staatsideen (280–284), andererseits der Spätscholastik (329–334). Manche Aspekte fallen dadurch weg, so zum Beispiel die Rolle der Jesuitentheologen auf dem Trienter Konzil. Die Darstellung ist durchweg differenziert, im historischen Urteil ausgewogen und dem neuesten Forschungsstand entsprechend. Nur in einzelnen Punkten dieser ersten vier Teile scheinen dem Rez. Korrekturen oder kritische Fragen angebracht. Nicht zutreffend sind einige Bemerkungen über die gregorianische Kalenderreform von 1582. Dass der julianische Kalender „die astronomischen Zyklen von Mond und Sonne nur ungenügend miteinander harmonisieren konnte“ (343), war nicht das Problem, sondern dass die Jahr-Tage-Relation nicht mehr stimmte. Und der gregorianische Kalender hat nicht „das System der Schaltjahre ein[ge]führt“ (ebd.), sondern es modifiziert, indem drei Viertel der runden 100 Jahre keine Schaltjahre mehr waren. – Die Zahl von 800.000 japanischen Christen auf dem Höhepunkt 1626 (403) ist wohl nach allen soliden Schätzungen zu hoch gegriffen: Es dürften zwischen den Jahren 1600 und 1614 (als die konsequente Verfolgung einsetzte) 2 bis 300.000 gewesen sein. – Ob man in der Urbanistik der Indianerreduktionen die beiden durch den großen Platz geschiedenen Bereiche als Lebensräume der Indianer einerseits, der „Europäer und Geistlichen“ andererseits bezeichnen kann (so 479 f.), erscheint zweifelhaft. Denn zu letztgenanntem Bereich gehörten Kirche, Schule und Werkstätten. Besser spricht man, analog zur Wirtschaftsstruktur, vom privaten Wohnbereich („Abambae“) einerseits, dem sakralen Gemeinde-Bereich („Tupa-mbae“) andererseits, in dem auch die Jesuiten wohnten. – Von „den riesigen wilden [Rinder-]Herden“, von denen die Reduktionsindianer lebten, zu sprechen (485), ist missverständlich. In Südamerika gab es nie Wildrinder wie die Bisons in Nordamerika. Es handelt sich um das „ganado cimarrón“, das auf den Versorgungsgütern der Reduktionen halbwild gehaltene Vieh, das deshalb auch nicht den „eigenen Herden“ gegenübergestellt werden kann.

Der fünfte Hauptteil „Eine Welt ohne Societas Iesu: Feindschaft, Aufhebung, Neubeginn“ (524–565) umspannt schließlich die Entwicklung des Antijesuitismus vom Beginn des Ordens an über den Kampf gegen ihn, seine päpstliche Aufhebung, sein „Überwintern“ im Russischen Reich und dann auch anderswo, bis zu seiner gesamtkirchlichen Wiedererichtung. Er stellt die Langzeitstrukturen des Antijesuitismus dar, dann die historischen Faktoren, die ihn nach 1700 förderten: bei den Gebildeten eine neue und „regulierte“ Frömmigkeit, die Nüchternheit und Strenge wollte; die allmählich wachsende Kluft zwischen Jesuiten und „Aufklärern“; die Unangepasstheit des jesuitischen Bildungssystems. Hinzu kam, dass es den Jesuiten nicht gelang, den Anschluss an eine neue Form öffentlicher gebildeter Auseinandersetzung zu finden, was schon in den Antworten auf Pascal deutlich wurde: „Das Feld gefälliger Literatur haben die Jesuiten nie bestellt“ (531). Und in den entscheidenden Jahren des Kampfes gegen den Orden fehlte überhaupt eine gemeinsame Verteidigungsstrategie (541 f.). Hier möchte der Rez. noch einen Faktor stärker gewichten, den der Autor zwar auch berührt, jedoch nicht näher ausführt: die Verbindung von (Spät-)Jansenismus und „katholischer Aufklärung“. Obwohl das pessimistische Menschenbild des (ursprünglichen) Jansenismus in diametralem Gegensatz zur Aufklärung stand, gab es

eine Reihe von Schnittmengen. Dies waren vor allem die Tendenz zu einer „gereinigten“ Frömmigkeit, der autoritäts- und traditionskritische Akzent und die kirchenreformerische Tendenz im Sinne der Rückkehr zur „Alten Kirche“. All dies stand in Kontrast zu den jesuitischen „Regeln zum Fühlen in der Kirche“. Dieses Gemisch ist für die Gesellschaft Jesu tödlich geworden.

Vom Titel des Buches her würde man eine entsprechend gleichwertige Darstellung der neuen Gesellschaft Jesu seit 1814 erwarten. Jedoch ist nur ein Epilog von 27 Seiten (566–593) dem neuen Orden gewidmet, die allerdings immer noch einen guten Überblick vermitteln und selbst für das 19. Jhd. die Pluralität und das moderate Aufgreifen moderner Anliegen hervorheben. Mehr dürfte bisher nicht möglich sein: Nur wenige Regionen des Ordens bieten Vorarbeiten, die Material für eine ähnlich umfassende wissenschaftliche Gesamtdarstellung liefern. Eine solche für die neue GJ dürfte ein dringendes Desiderat für die kommenden Jahrzehnte sein. Aber auch die letzten Seiten, nicht zuletzt der Schlusspassus über Papst Franziskus als Integrationsfigur in der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie (591–593), sind lesenswert.

33 zum Teil farbige Illustrationen in der Mitte des Buches (zwischen den Seiten 384 und 385) lohnen, den Blick auf sie zu werfen und auch je nachdem die Lupe in die Hand zu nehmen, um die zugehörigen Texte zu entziffern. Am Eingang und Ende des Buches findet man Karten: zu den Niederlassungen des Ordens in Europa bis 1615, den Reduktionen in Südamerika und den Niederlassungen in Indien bis um 1700. Aus welchen Gründen auch immer sehr lückenhaft ist das Namensregister geraten. Speziell vom Kapitel über die Jesuiten und die Künste an und für den ganzen 4. Hauptteil über die Missionen ist es ausgesprochen nachlässig verfertigt. Man vermisst im Register bedeutende, im Text durchaus gebührend gewichtete Namen wie Alexander de Rhodes (404 f.), Alonso de Sandoval (441 f.), Ruiz de Montoya (477 f.), Torres Bollo (483), Schall von Bell (497 f.), Giuseppe Castiglione (388 f., 495), Joachim Bouvet (499 f.), Martino Martini (511), Niccolo Paccanari (562 f.), von vielen nur nebenbei erwähnten Jesuiten nicht zu reden; nicht-christliche Herrscher und sonstige Personen wie der mehrfach im Text erwähnte chinesische Kaiser Kangxi kommen hier erst recht nicht vor. Auch wäre neben dem Personenregister ein Sachregister angebracht gewesen, um – zumal in Anbetracht der eigenwilligen Gliederung – bestimmte Tätigkeitsbereiche oder Fragepunkte leicht zu finden.

Bei alledem ist es doch, wie bereits eingangs erwähnt, bisher die beste wissenschaftlich ausführliche Gesamtdarstellung der Geschichte der alten Gesellschaft. Und diese unterscheidet sich dadurch von der neuen, dass sie auch die Geschichte und Kultur des ganzen katholischen Europa (und Lateinamerika) über zwei Jahrhunderte geprägt hat. So ist das Werk nicht nur für den Kirchen- und Ordenshistoriker, sondern für jeden früh-neuzeitlichen Historiker unverzichtbar.

KL. SCHATZ SJ

### 3. Systematische Theologie

GALLEZ, JEAN-POL, *La théologie comme science herméneutique de la tradition de foi. Une lecture de Dieu qui vient à l'homme* de Joseph Moingt (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 275). Leuven: Peeters 2015. XIX/476 S., ISBN 978-90-429-3179-4.

Bereits ein erster Blick auf die Einleitung macht deutlich, von welcher Grundüberzeugung sich J.-P. Gallez (= G.) bei seiner Lektüre von J. Moingts (= M.s) dreibändiger theologischer Summe *Dieu qui vient à l'homme* (2002–2007) leiten lässt: In einem gesellschaftlichen und universitären Umfeld, das der Theologie ihren Status als Wissenschaft zunehmend abspricht, sieht sich letztere herausgefordert zu zeigen, inwiefern „la raison humaine est engagée dans l'acte de la foi“ (1). Der Versuch, Theologie als Humanwissenschaft zu profilieren, kann zwar auf der Linie der klassischen Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gelesen werden; allerdings haben sich die Gewichte angesichts der Diversifikation der Wissensformen deutlich verschoben. Die kulturellen Herausforderungen einer pluralen Weltgesellschaft konfrontieren die Gläubigen ebenso wie die Theologie mit der

Notwendigkeit „de quitter le simple plan de l’histoire du développement du dogme – et donc d’une simple *logique* de la foi – pour se tourner vers une véritable *intelligence* de la foi qui implique de justifier au présent l’acte de croire sur fond d’une enracinement scripturaire et donc d’interroger les Écritures et la Tradition“ (5). G.s Projekt einer Rekonstruktion von M.s hermeneutisch gewendeter Theologie als kritischer Glaubenswissenschaft, die sich einem *humanisme évangélique* ebenso wie ihrer eigenen Verwurzelung in einer lebendigen Tradition reflektierter Glaubenspraxis verpflichtet weiß, lässt sich in vier Etappen unterteilen, die im Folgenden kurz vorgestellt werden.

Im ersten Hauptteil (vgl. 17–85), der als ausführliche Problemskizze gelesen werden kann, zeichnet G. die jüngeren Entwicklungen im Ringen um eine sich ihrer Grenzen zunehmend bewussten Vernunft nach. Die mit dem hermeneutischen Zeitalter der Vernunft einhergehende Verflüssigung des Denkens spiegelt sich auch in neueren philosophischen und theologischen Ansätzen wider, weshalb deren grundlegende Entwicklungsdynamiken – allerdings aus einem stark frankophon akzentuierten Blickwinkel – gerafft vorgestellt werden. Dieser breit angelegte *status questionis* (vgl. 17–50) mündet in einen ersten Aufriss von M.s theologischer Summe (vgl. 51–85), die als „récit de la révélation de la Trinité dans l’histoire appréhendée à partir de sa manifestation en Jésus conféssé comme Christ“ (51; vgl. 63) näher bestimmt wird. In der Verbindung von Geschichte und Offenbarung deutet sich bereits eine grundlegend fundamentaltheologische Orientierung an, die durch eine Präzisierung der Gottesfrage als Frage nach dem Glauben an Gott nochmals geschärft wird. Angesichts dessen ist es nur konsequent, wenn G. seine dynamisch angelegte Rekonstruktion mit der Frage nach den grundlegenden Kategorien eines christlichen Offenbarungsverständnisses einsetzen lässt. Die epistemologische Fundierung des Konzepts der Offenbarung und des Glaubensaktes zielt darauf ab, „à établir en raison les coordonnées d’une pensée théologique de la foi en Dieu à partir de la christologie“ (52). Damit kann auch der eigentliche Gegenstand der Theologie, nämlich der „Dieu révélé dans la foi au Christ“ (52; vgl. 55), gegenüber der philosophischen Gottesfrage, die vielen modernen Menschen zunehmend unverständlich oder absurd erscheint, auf eine konstruktiv-kritische Weise neu profiliert werden, ohne deshalb berechnete Grundanliegen einer philosophischen Gotteslehre theologisch zu übergehen. Die prekäre Stellung der Gottesfrage muss im Gegenteil ihrerseits im Spannungsfeld von *deuil* und *dévoilement* – den beiden zentralen Stichworten der ersten beiden Kapitel – historisch eingeordnet und theologisch reflektiert werden (vgl. 57 f.; 64). Als explizit hermeneutische Wissenschaft hätte Theologie insgesamt an die narrative Struktur der Evangelien anzuknüpfen. Sie kann nur dann hoffen, wahrheitsgetreu zu sein, wenn ihre Sprache der geschichtlichen Logik der Offenbarung – wie sie von M. in den Kapiteln 3 und 4 entfaltet wird (vgl. 64–70) – entspricht. Selbst „[l]’être trinitaire de Dieu ne se dit bien que lorsque son histoire est racontée par un discours de foi qui montre aussi son sens comme histoire des hommes, selon un coïncidence de l’éternité et de temps“ (64). Dieser äußerst knappe und dichte Durchgang durch grundlegende Fragestellungen und Dynamiken der Argumentation lässt nach G. bereits einige Rückschlüsse auf die theologische Methode von M. zu: Er geht grundsätzlich narrativ und induktiv vor. In seiner Argumentation verbindet M. Elemente einer positiven Theologie mit fundamentaltheologischen Reflexionen zu einer neuen Form von Apologetik, die sich (selbst)bewusst als radikal theologische versteht, ohne dabei den kritischen Anfragen der Humanwissenschaften auszuweichen oder die diachrone Dimension theologischer beziehungsweise philosophischer Debatten zu vernachlässigen und dabei zu Tage tretende Diskontinuitäten unkritisch zu überspielen (vgl. 70–76). Weil das Konzept der Offenbarung nach M. für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft von zentraler Bedeutung ist, werden die Grundlinien seines Profils in kritischer Bezugnahme auf die Entwürfe von Barth, v. Balthasar, Rahner und Tillich abschließend nochmals geschärft (vgl. 76–85).

Im zweiten Hauptteil *Paradigmes théologiques et hypothèse de travail* (vgl. 89–191) geht G. auf die innere Dynamik der Wechselbeziehung von Fundamentaltheologie und Dogmatik (vgl. 91–147) ein. Dies geschieht in zwei Schritten, in denen „[...] on rattache la théologie fondamentale à une pensée de la révélation de Dieu et qu’on la juge inséparable de son acte de réception dans la foi dont rende compte, entre autres, la théologie dogmatique“ (89). Ausgehend von der erkenntnistheoretischen Frage nach einem möglichen Zugang zum trinitarischen Gott werden drei Paradigmen diskutiert, anhand derer M. das Prinzip eines

hermeneutischen Verständnisses des Dogmas im Licht der Geschichte der Offenbarung näher entfaltet. Mit Blick auf die auch theologisch hochbrisante Frage nach dem Verhältnis von Zeit/ Ewigkeit und ihrer konkreten Bedeutung für die Identität des Sohnes – von denen das christologische Dogma spricht – mit dem konkreten Menschen der Evangelien arbeitet G. zum einen nicht nur ein differenziertes Verständnis der Inkarnation (vgl. 96–98) heraus. Zum anderen skizziert er auch M.s theologische Grundoption für eine „intelligence de l’historicité de la foi pascale“ (111), die sich in ihrer Wertschätzung von Schrift und lebendigem Glauben zwar kritisch von der klassischen dogmatischen Theologie absetzt, ohne sie deshalb gering zu achten (vgl. 116) – eine Dynamik, die anhand der beiden Paradigmen Geschichte/ Sein und Glaube/ Religion noch weiter vertieft wird. Schon hier zeigt sich, wie wichtig in einer geschichtsbewussten und pluralistischen Gesellschaft ein relationales Verständnis von Person und Erfahrung für die theologische Reflexion ist. Weil aber Offenbarung nicht ohne *traditio fidei* gewusst werden kann, muss in einem zweiten Schritt (vgl. 149–191) eine Hermeneutik der Rezeption entwickelt werden, die das Konzept der Tradition näher bestimmt und nach legitimen Formen ihrer kritischen Interpretation fragt. Theologie kann angesichts der damit verbundenen Herausforderungen als „herméneutique phénoménologique de la tradition de foi“ (166) bestimmt werden. Dabei wird deutlich, dass „l’immuabilité de l’acte de foi et la diversité des systèmes de pensée convoqués pour en rendre compte“ (182) auf unterschiedlichen Ebenen stehen und in der theologischen Reflexion daher entsprechend differenziert zu deuten sind.

Der dritte Hauptteil thematisiert den Status der Theologie als Wissenschaft (vgl. 195–307) und fragt nach der Plausibilität des Wahrheitsanspruchs der Offenbarung *ad extra* (vgl. 197–258), also mit Blick auf andere Wissenschaften, sowie *ad intra* (vgl. 259–307) im Zusammenspiel der einzelnen theologischen Teildisziplinen. Angesichts der Pluralität von Rationalitäten muss jede Disziplin neben ihren materialen Gehalten auch von ihrem „objet formel, compris comme lieu de son unification“ (199; vgl. 250) Rechenschaft geben können. Die konkreten Auswirkungen dieser zugleich kritischen und hermeneutischen Wende der Vernunft auf das Selbstverständnis der Theologie werden in historischer und systematischer Perspektive behandelt. Während die historische Kritik das Verhältnis des einen Glaubens zu den vielen Erzählungen (vgl. 200) aufwirft, stellen die Naturwissenschaften jede Beziehung von Natur und Heilsgeschichte (vgl. 208) grundsätzlich in Abrede, und die Humanwissenschaften bestreiten die praktische Relevanz eines *humanisme évangélique* (vgl. 218–220). Ohne M.s ebenso dynamische wie kreative Integration dieser fundamentalen Kritik in seine theologische Argumentation nachzeichnen zu können, fällt auf, welch zentrale Rolle darin der Beziehung von Gott zum Menschen als seinem Geschöpf zukommt. Trotz des modernen Atheismus bleibt in all den Bemühungen zur Stützung des Wahrheitsanspruchs der Theologie die Philosophie – insbesondere in ihrer phänomenologischen (Merleau-Ponty) und hermeneutischen (Gadamer) Ausrichtung – unbestritten ihr wichtigster Gesprächspartner, ohne dessen Hilfe sich eine erfahrungsgesättigte, phänomenologisch-hermeneutische „théorie théologique de la vérité“ (255) nicht entwickeln ließe. In einem zweiten Schritt fragt G. vor dem Hintergrund der Vielzahl theologischer Teildisziplinen nach der grundlegenden Einheit der Theologie, die letztlich „épistémologiquement à cette conception non numérique de l’unité divine“ (261; vgl. 263), also in der dynamischen Einheit der Trinität, zu verorten ist. Von hier aus kann nicht nur die spezifische Stellung der Exegese am Schnittpunkt von Innen- und Außenperspektive näher bestimmt, sondern auch die Bedeutung der grundlegenden Spannung zwischen dem einen Glauben an den dreieinen Gott und dessen Ausfaltung in einer Vielzahl theologischer Disziplinen fruchtbar gemacht werden – wie nicht zuletzt die weiterführenden Überlegungen zu Natur, Quellen, Gegenstand und Methoden der Theologie sowie deren kritische Relecture vor dem Hintergrund einer Typologie zeitgenössischer Paradigmen der Einheit (C. Theobald; vgl. 300–307) zeigen.

Der abschließende vierte Hauptteil *La théologie et le Dieu de l’histoire* (vgl. 311–409) behandelt das epistemologische Grundproblem des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte. Ausgehend von der klassischen Frage nach der Gotteserkenntnis rekonstruiert G. eine „théologie en action au cœur du monde en analogie avec le caractère opératoire qui est le sien parmi les autres rationalités“ (311). Dabei werden nicht nur die grundlegenden Prinzipien, die bereits für die vorhergehenden Kapitel leitend gewesen sind, mit Blick auf neuere theologische Entwürfe – zu nennen wären insbesondere v. Balthasar, Rahner, Jün-

gel sowie Theobald – in eine systematische Ordnung gebracht, sondern auch die tragende Rolle der Christologie nochmals präzisiert. Dabei ist es wesentlich „l'intériorité mutuelle de la Trinité et du monde, définitivement révélée en Jésus, et représentée par le paradigme être – histoire, qui préside à la pensée d'une détermination théologique du moment présent“ (311). In einem weiteren Schritt können auf dieser Basis die Grundlinien der politischen Theologie von M. beziehungsweise dessen Verständnis eines *humanisme évangélique* (vgl. 350) weiter entfaltet werden. Die daran anknüpfende Fundamentelekklesiologie „repose sur une conception trinitaire de la communication dont la concrétisation ecclésiale apparaît comme la condition *sine qua non* d'une insertion chrétienne effective et crédible qu'appelle la Révélation au cœur du monde“ (311; vgl. 363) – womit der politische Charakter der Ekklesiologie mit der grundlegend politischen Ausrichtung der Theologie verbunden wäre, ohne dabei die interne Krise der Kirche und ihre Auswirkungen auf ihre Sendung in der Welt vernachlässigen zu dürfen.

Mit seiner ebenso sorgfältigen wie detaillierten Rekonstruktion der grundlegenden Argumente von *Dieu qui vient à l'homme* legt G. die erste umfassende Darstellung der theologischen Summe des französischen Jesuiten und Theologen J. M. vor. Die darin leitende Überzeugung eines ebenso engen wie dynamischen und fruchtbaren Verhältnisses der menschlichen Vernunft zum konkreten Glaubensakt kann sich nach G. zum einen auf den *humanisme évangélique* und zum anderen auf M.s konstruktiv-kritische Reinterpretation der Tradition, die für eine jede Aneignung des Glaubens in unserer pluralistischen Weltgesellschaft unabdingbar geworden ist, stützen. Nur über diesen Umweg kann es gelingen, den Glaubensakt selbst und damit die theologische Reflexion insgesamt aus doktrinalen Engführungen herauszulösen und für einen kritischen Dialog, der sich allein auf die allgemein menschliche Vernunft berufen kann, vorzubereiten. M.s Verständnis der Theologie als phänomenologische Hermeneutik des Glaubensaktes, die sowohl dem Anspruch der Kritik wie demjenigen der Zugehörigkeit zu einer Bekenntnisgemeinschaft gerecht zu werden versucht, ist letztlich im Prozess der Inkarnation und in dem darin zum Ausdruck gebrachten Beziehungsdynamik des trinitarischen Gottes zu seinem Geschöpf grundgelegt. G. arbeitet in dieser umfangreichen, sorgfältigen und textnahen Studie nicht nur die grundlegenden Argumente M.s in überzeugender und gut nachvollziehbarer Weise heraus; er setzt sie darüber hinaus auch in kritische Beziehung zu den prägenden theologischen Entwürfen des 20. Jhdts., wodurch das spezifische Profil dieses im Kontext der deutschsprachigen Theologie leider kaum wahrgenommenen Ansatzes nochmals deutlicher zur Geltung gebracht wird.

P. SCHROFFNER SJ

HANGLER, RAINER, *Juble, Tochter Zion*. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien; Band 9). Regensburg: Pustet 2016. 335 S., ISBN 978-3-7917-2766-0.

Zu den nicht gerade zahlreichen Theologen, die in den letzten Dezennien Beiträge zur Mariologie erbracht haben, zählt vor allem Joseph Ratzinger. Da es bisher zu diesem Thema keine Monographie gab, welche die diesbezügliche Vielfalt von Büchern, Aufsätzen, Vorträgen und Predigten zusammenfasste und diskutierte, unternimmt es die vorliegende, bei Roman Siebenrock in Innsbruck angefertigte Dissertation, diese Lücke zu schließen. Nach einer Einleitung (Teil 1) und einer kurzen Skizze der Mariologie des II. Vaticanum (Teil 2), dessen Entscheidung, die Behandlung Marias in die Kirchenkonstitution zu verweisen, für Ratzinger die „Bedeutung einer geistigen Wasserscheide hatte“ (12), folgt in Teil 3 die Darlegung einiger biographischer Stationen und theologischer Grundlinien Ratzingers, in denen dessen mariologische Beiträge eingebettet sind. Eine besondere Rolle spielen dabei die „mariologischen Hörermitschriften aus der Freisinger Dozentenzeit“ (1954–1957). In ihnen werden bereits die für Ratzinger spezifischen mariologischen Akzente deutlich, die später zwar teils überarbeitet wurden, aber teils auch „mit sehr hoher Ähnlichkeit bis hin zu gleichklingenden Sätzen“ fortgeführt wurden (62). Denn obwohl diese Vorlesungen einem Aufbau folgen, wie er sich auch in Dogmatiken von Schmaus, Premm, Ott u. a. findet, führt der Dozent deren „Privilegienmariologie“ nicht weiter, sondern nimmt seinen Ansatz „vom Glauben Mariens her, der sie zur wahren Tochter Zion macht“ (63 f.). Das besagt zugleich, „dass der mariologische Zugang von J. Ratzinger nicht der Dynamik des Konzils entspringt, sondern früher einer biblischen Grundlegung“ (70). In

diesem Aufweis scheint mir das eigentliche Novum und die Bedeutung der vorliegenden Dissertation zu liegen. Allerdings ist die Hörermitschrift weder autorisiert noch als solche freigegeben. Ihr kann darum für die Dissertation „nur eine vorläufige und bedingte Zulässigkeit [Druckfehler? Zuverlässigkeit?] zugesprochen werden“ (71). Der folgende Teil 4 „Die Mariologie von J. Ratzinger – systematisch“ ist der zentralste. Hierin zeigt sich der Glaube Marias (beziehungsweise ihr Ja-Wort) als Grundkategorie, die als solche Maria auch in den Raum des glaubenden Israel und der glaubenden Kirche hineinstellt, ja, damit identifiziert. „Maria ist in dem Augenblick ihres Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person“, lautet in diesem Zusammenhang eine zentrale Aussage Ratzingers, die in den Abschnitten „Maria im Glauben der Kirche“, „Mariologie und Eschatologie“ sowie über die „Immaculata“ und „Assumpta“ weiter entfaltet wird. So sehr in all diesen Punkten die Darlegungen des Verf.s auch überzeugen: In einer wissenschaftlichen Arbeit würde man gern erfahren, welches die Quellen für den spezifischen Ansatz Ratzingers sind. Nur „nebenher“ wird als „Bestätigung“ von dessen Position kurz L. Bouyer erwähnt (83), und in Anmerkungen werden als „Vorbereitung“ St. Lyonnet und R. Laurentin genannt (97<sup>153</sup>; 149<sup>502</sup>). Man erfährt aber nicht präzise, ob und inwieweit dies „Quellen“ sind oder nur „Gewährleute“ (zumal auf S. 284 die Beziehung von Lk 1,28 zu Zef 3,16 Ratzinger selbst und nicht Lyonnet/Laurentin zugeschrieben wird). Mit dieser Unklarheit hängt noch eine weitere zusammen: Vor allem in diesem zentralen Teil 4 werden neben Ratzinger viele weitere Autoren angeführt (nicht selten mit Artikeln aus dem „Marienlexikon“), bei denen sehr oft nicht klar ist, was ihre Nennung eigentlich bezweckt. Soll Ratzinger damit eingefügt werden in das mariologische Denken der Gegenwart, oder sollen die genannten Autoren seine Position bestätigen oder gar begründen? Letzteres scheint auf den Seiten 168<sup>612</sup>, 191<sup>752, 753</sup> u. ö. der Fall zu sein, Ersteres auf Seite 144, 153<sup>518</sup>, 163<sup>581, 582</sup>, 170 ff., 185 f. u. ö. Doch spricht gegen Ersteres, dass wesentliche Standardwerke wie die von A. Müller, P. Hofmann, A. Ditttrich u. a. keinerlei Erwähnung finden. Die gleiche Unklarheit herrscht hinsichtlich der Anführung von Väterzitaten. Ist es Ratzinger, der bereits die angeführten Texte zitiert oder erst der Verf.? Siehe zum Beispiel die Seiten 167<sup>606</sup>, 177 ff., 185. Das Ganze spitzt sich im letzten Abschnitt über „marianische Spiritualität“ zu: Die Seiten 211 ff. bleiben in ihrer Zuordnung zu Ratzinger völlig rätselhaft. – Teil 5 der Arbeit „Marianische Zeugnisse von Benedikt XVI. an den großen Wallfahrtsorten der Welt“ referiert aus Predigten, die an bekannten Marienwallfahrtsorten gehalten wurden; er enthält keine bedeutenden theologischen Aussagen.

Trotz der genannten formalen Schönheitsfehler gibt die Arbeit einen sehr guten Einblick in das mariologische Denken Ratzingers. Sie informiert sachlich, klar und – bei aller erkennbaren Sympathie zum behandelten Autor – in einer wohlthuend schnörkelfreien Sprache über das Spezifikum dieses Entwurfs, über dessen Begründung und innere Kohärenz. Der Leser kann sich gewissermaßen darauf „verlassen“, dass er hier dem authentischen Werk Ratzingers begegnet. Dagegen fehlt jedoch fast jede kritische Auseinandersetzung. Nur ganz wenige zurückhaltende Notizen (303 f., 307) deuten an, dass es offene Fragen gibt. Insofern ist mit dieser Arbeit das Thema gewiss nicht abgeschlossen. G. GRESHAKE

HOFMANN, PETER, *BildTheologie*. Position – Problem – Projekt (ikon Bild + Theologie). Paderborn: Schöningh 2016. 220 S., ISBN 978–3–506–78449–0.

Es geht nicht um eine Theologie des Bildes, sondern um (so der Titel) *Bildtheologie*, Theologie im Medium des Bildes. Nizäa I (325) widmet sich Jesus Christus als lebendigem Bild Gottes, Nizäa II (787) den Bildern und ihrer Verehrung. Aber die Bildfrage selbst bleibt ungelöst. So „koexistieren Bilder unterschiedlichster Art und mit ihnen die einander oft widersprechenden Bildkonzepte.“ (Ikone, Idol, Illustration) „Das erschwert es Kunstwissenschaftlern wie Theologen, die Aura der unnahbaren Bilder plausibel zu machen, mehr noch den Betrachtern, mit Kunstwerken oder Kultbildern angemessen umzugehen.“ (14) Auch der Augsburger Fundamentaltheologe (= H.) kann uns, nach mehrjähriger Arbeit, keine Bildtheologie vorlegen, sondern nur, wie der Untertitel anzeigt, drei Vorklärungen dazu.

„I. Position. Bild und Theologie: Vom Eikon [? ἡ εἰκόv] zum Logos und zurück“ (17–66). – 1. Bilddiskurse zwischen Anschauung und Begriff. Bild als Illusion? Von einem schlichten Bildverbot für Israel kann keine Rede sein. Wie aber kann ein Bild (als [Hegel]



„sinnliches Scheinen der Idee“) das Unsichtbare Gottes zeigen? Daher die Suche nach einem „acheiropoieton“. Und was bringt der *iconic turn*? Die Rückübersetzung in Text hat Grenzen, ebenso die Heuristik von Bild, Medium und Körper, und die Frage nach dem (H. Belting) „echten Bild“? Dessen „virtuose Recherche“ (26) bringt den Theologen in Verlegenheit: Eine wirklich theologische Bildtheorie über Chr. Schönborns „Christus-Ikone“ hinaus gibt es auch bei A. Stock und R. Hoeps nicht (26). Die Präsenz im Bild ist dreistellig: a) dessen, was sich im Bild zu sehen gibt, b) des Sehenden vor dem Bild, c) materiell die des Bildes selbst. In platonischer Tradition ist „durch das Bild hindurch das [zu] erkennen, was das Bild gerade nicht ist“ (34). Dazu passt die „ikonoklastische Tendenz“ der modernen Kunst, „die Abbilder zerbricht, um das nicht Abzubildende als Bild erscheinen zu lassen“ (35). – 2. Zwischenüberlegung: Zum theologischen Status des Bildes. Der Mensch ist als Kultbild in den Tempel der Schöpfung gestellt (42). In Entsprechung, die zwei Modelle ausschließt: reine *dissimilitudo*, die Gott aus der Welt verbannte, wie reine *similitudo*, die Gott im Bild aufgehen ließe. Und Christus ist die Sichtbarkeit des unsichtbaren Vaters. – 3. Kultbild und Offenbarung. „Die ‚Leere‘ des Kultraums markiert nicht, wie eine missverständliche negative Theologie meinen könnte, die Abwesenheit Gottes, sondern verwirklicht die von ihm gewollte Bedingung seines Erscheinens.“ (53) So ist „Offenbarung“ die „Grundkategorie des Bildes“ (55). Und Gott offenbart „nicht nur etwas, sondern sich“ (61). „Logos und eikon gehören also zusammen.“ (63) Das Bild ist nicht Gott. „Aber als Bildträger zeigt es Gott, wie dieser sich selbst zeigt.“ „Nicht die Kultbilder werden gemacht – sie werden ‚entdeckt‘ und ‚erkannt‘ –, sondern erst der Bildkult wird kirchlich reguliert.“ (65) „Das Problem des wahren Bildes, der *vera eikon*, stellt sich analog zum Problem, wie Offenbarung in der Hl. Schrift inspiriert und somit legitim kirchlich bezeugt wird.“

„II. Problem. Der Logos als Eikon: Nikaia II und der Bildstatus“ (67–128). – 1. Ratzinger stellt (gegen die Libri Carolini sowie die Synoden von Frankfurt und Paris) „die entschiedene Forderung nach einer wirklichen Rezeption des siebten ökumenischen Konzils“ (69), das sich nicht (platonisch, plotinisch) auf eine „prototypische Idee“ bezieht, „sondern auf den inkarnierten und mit dem Vater wesensgleichen Logos“ als „Eikon des Vaters“ (75). – 2. Zwischenüberlegung: Christologie zwischen Negativität und Affirmation. Gegen diese (2 Kor 1,19) steht das „Evangelium vom fremden Gott“; „Negative Theologie hat Konjunktur“ (80), in Übernahme von Canettis „Gottprotz“ (81). Das Cedo indes ist positiv (83). Christus ist [nicht „Eben-“, sondern] „Bild des Unsichtbaren“ (Kol 1,15). „Die ‚Ikone des Gott-Menschen ist das Sichtbare der unsichtbaren Gottheit.“ „Sie offenbart zugleich das ‚Bild‘ des Menschen.“ (86) Gottes Ja und Amen – so „auch in der gesamten Handlung der eucharistischen Liturgie“ (87). – 3. H. sammelt „Streiflichter“ zum Bild-Denken neuerer Theologie: R. Guardini, K. Rahner, von Balthasar, östlich: P. Florenskij, S. Bulgakov, P. Evdokimov, schließlich Jean-Luc Marion: Schauen wir das Bild an oder werden wir von ihm angeschaut? Der Ikonoklast deckt dessen Unwirklichkeit und Leere auf; der Ikonodule steht in Gefahr, „dem Bild selbst die Macht zuzuschreiben, die es auf ihn ausübt“ (120). Bild ist die Öffnung des Sichtbaren auf das Unsichtbare. Marion nennt dieses Geschehen „Gebung“. Die Ikone verdient „die Verehrung, weil sie Glanz und Aufschein der Heiligkeit des Heiligen bewahrt und zeigt“ (124). – Nachbemerkung: Nach dem Bild ist vor dem Bild. „Die Frage über die *loci theologici* und die Ambivalenz der [westlichen] theologischen Aussagen führt wieder zurück zur eigentlichen Bilderfrage, [...] keine Stilfrage nach einer möglichen Form unter anderen, sondern die Frage nach dem Logos als Eikon selbst.“ (128)

„III. Projekt. Ikonologie angesichts eines Leitbildes“ (129–204). – 1. Vor das Bild hintreten. Die Geschichte der Bilder: eine Geschichte der Versuche, „von ihnen unter allen Umständen Besitz zu ergreifen und sie ästhetisch zu kolonialisieren“ (130)? G. Didi-Hubermann spricht in Berufung auf Hegel von der Musealisierung der Kunst, auch des Kultbilds und der Ikone. H. Belting plädiert dafür, die Ikone nicht nur als Kunst zu verhandeln, sondern auch nach ihrem liturgischen Ort. Nikolaus Cusanus kommt mit seinem Bildtraktat *De visione Dei* zu Wort. H. formuliert fünf Punkte zur Ikonologie der *vera eikon* (139 f.): a) „Die ikonoklastische Topik verfehlt die christologische Pointe.“ (139) b) Nizäa vertritt keine „vage Urbild-Abbild-Topik“. c) Der Bildträger ist „kein räumlicher Gegenstand, sondern ein flächiges Nichts“. d) Das Bild ist „der Rahmen eines Erscheinens“, nicht dieses selbst. e) Wie das Schrift-Wort bedarf auch das Bild „einer regulierten oder kanonischen Form des Erscheinens“. – 2. Vor dem Bild stehen. Die römische Veronika. H. lässt Goethe

zu Wort kommen („Tuch der Tücher“ im Reim zum „Buch der Bücher“); Dante mit dem kroatischen Pilger und seinem eigenen Getroffensein von Christi Blick; die *Legenda aurea*. Im Evangelium gibt es die Bilddialektik von Gottes- und Kaiserbild. Ambivalent bleibt die Veronika, „weil sie als Bild Reliquie ist und umgekehrt“ (162). – 3. Projekt einer Bildtheologie. a) Phänomen, Sache und Praxis des Bildes. b) „Es nimmt mit all seiner *virtus* einen markanten Platz *innerhalb* der Kirche ein.“ (173) Aus der neuplatonischen Bild-Sicht wird eine „strikt personal erfasste Typos-Antitypos-Relation“ (175) – siehe das Mandylion aus Edessa. c) Ort der Bilder ist die Liturgie, die selbst ein Bild ist (194: Beispiel Kirchweihe). Natürlich „kann auch der liturgische Bildakt idolatrische Züge annehmen“ (197). Das führt zum Thema Liturgie und Ethik, zur Ikone der Nächstenliebe und schließlich zur Würdigung des Betrachters als seinerseits Ikone: „Vor dem wahren Bild sind alle angesehen: wenn sie dessen Blick erwidern, sehen sie mit ihm auch einander an.“ (204)

205: „Ein offener Schluss, kein Fazit“ (was dem Dargelegten widerspräche). H. zitiert Kafkas Parabel „Von den Gleichnissen“. – Dann folgen (207–215) das gegliederte Literaturverzeichnis und ein Namenregister. Umfasst aber („bedeckt“) ist der Text von den Bildern auf dem Buch-Umschlag: Vorderseite: *Vera effigies sacri vultus domini nostri Jesu Christi* – Rückseite: „die zugehörige Authentifizierung dieses ‚wahren Bildes‘“ (H.: 18) durch den *Sacrosanctae Basilicae Principis Apostolorum de Urbe Canonicus*. J. SPLETT

SENN, ISABELLE, *Gottes Wort in Menschenworten*. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung (Innsbrucker theologische Studien; Band 91). Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2016. 474 S., ISBN 978-3-7022-3538-3.

In der vorliegenden Dissertation widmet sich die Theologin Isabelle Senn (=S.) dem christlichen Verkündigungsgeschehen aus fundamentaltheologischer Perspektive. Sie wagt sich damit auf fragiles Terrain. Denn in der kirchlichen Verkündigungspraxis wird besonders massiv die geringe theologische und eben nicht zuletzt katechetische wie homiletische Anschlussfähigkeit an zeitgenössische Kommunikationsformen sichtbar. Zugleich fällt auf, wie wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit und Reflexion dieses zentrale Moment christlichen Selbstverständnisses erfährt.

Zunächst erfolgt eine bibeltheologische Fundierung, in der S. mit Hilfe zentraler biblischer Begriffe die Grundform vor allem neutestamentlichen Verkündigungsgeschehens in dem Verweis-Charakter des Boten auf seinen Initiant und in seiner wirkmächtigen, Realität prägenden Kraft erarbeitet. Sie umreißt damit den Anspruch an kirchliche Verkündigung, performative Kommunikation zu sein. Bedauerlich ist, dass dabei der Begriff der *Parrhesia* nur am Rand thematisiert wird, könnte doch gerade mit ihm und der wechselhaften theologiegeschichtlichen Entwicklung der freien Rede eine hilfreiche Neubestimmung kirchlicher Verkündigungspraxis ermöglicht werden, wie dies in jüngerer Zeit von Karl Lehmann oder Stephan Goertz gezeigt wurde.

In einem nächsten Schritt wird das kirchliche Verkündigungsverständnis der jüngeren Geschichte dargestellt und in seiner Neigung zur verengten Fokussierung auf Predigt und Katechese angemessen problematisiert. Dies gilt insbesondere für die aus der liturgischen Bewegung um Odo Casel und Romano Guardini erwachsene Mysterientheologie, wie auch für die Auseinandersetzungen um die Innsbrucker Verkündigungstheologie um Josef Andreas Jungmann mit ihrem Bemühen um eine kerygmatische Theologie. Gerade in deren Verdienst, den Verkündigungscharakter jeder wissenschaftlichen Theologie in Erinnerung zu rufen, werden Übertragungspotenziale für die Gegenwart erkennbar. Hilfreich sind hierbei die Impulse evangelischer Theologie, vor allem Rudolf Bultmanns und Gerhard Ebelings, und die Frage nach deren katholischer Rezeption, insbesondere im Ansatz des exhibitiven Wortes bei Karl Rahner. In der Darstellung des Rahnerschen Ansatzes mit seinen trinitätstheologischen, gnadentheologischen und sakramententheologischen Implikationen bietet die Arbeit – zumal sie auch in sprachphilosophische Bezüge der Sprechakttheorie gestellt wird – einen hervorragenden Überblick, der anschließend auf das Zweite Vatikanische Konzil hin fortgeführt wird. Erste Konkretionen ergeben sich in der Durchsicht missionstheologischer, kirchenrechtlicher und homiletischer Fachdiskussionen, mit denen zu einer Grundlagenreflexion übergeleitet wird, die auf der beobachteten Verschiebung von der „instruktions- zur kommunikationstheoretischen Perspektive“ (254) aufbaut. Mit

Hilfe der Formel „Gotteswort im Menschenwort“ geht der zweite Teil des Buches dem pneumatologischen Geschehen der Verkündigung nach.

Insbesondere in der Darstellung der theologischen Entwicklungen des 20. Jhdts. und den Ansätzen für eine neu zu bestimmende Verkündigungstheologie hat S. eine Arbeit vorgelegt, die schnell zum Grundlagenwerk avancieren dürfte. Gleichwohl ist zu fragen, wie diese theologiegeschichtlichen Anläufe für eine Verkündigungstheologie der Gegenwart unter Berücksichtigung ihrer postmodernen Kontexte in säkularen Gesellschaften weiterentwickelt werden können. Hier ist in besonderer Weise eine Auseinandersetzung mit der weithin desolaten Situation kirchlicher Verkündigung notwendig. Diese Infragestellung belässt S. lediglich im Bereich pastoraltheologischer und homiletischer Diskussionen (vgl. 240). Selbst in den als „Spannungsfeldern“ aufgezeigten praktisch-theologischen Perspektiven des dritten Teils werden viele Leserinnen und Leser die Diskrepanz zwischen den vorgestellten theologisch fundierten Idealszenen zur persönlich erlebten und nicht selten erlittenen Predigtrealität als Einwurf zur Sprache bringen.

In den theologischen Neubestimmungen der Verkündigung im 20. Jhd. kommt es zwar, wie S. zeigt, zu einer Wertschätzung gegenüber dem Predigtgeschehen, mit dem die belehrende Predigtausrichtung der Aufklärung überwunden wird. Zugleich wirken jedoch problematische Verengungen bis in die kirchliche und theologische Gegenwart weiter. Erfreulich ist deshalb zwar der Hinweis auf die Zeitbedingtheit und Kontextualität der Verkündigung. Damit legt sich jedoch die Frage nahe, weshalb in der vorliegenden Studie zentrale Themenstellungen der Gegenwart nicht profiliert herausgearbeitet werden. Dass sich Theologie insgesamt dem Verkündigungsauftrag und damit dem Kerygma zu stellen hat, hat bereits Karl Rahner in seiner Ablehnung einer spezialisierten Verkündigungstheologie verdeutlicht. Gerade deshalb ist es zu würdigen, dass sich S. mit der vorliegenden Arbeit dem Anliegen der fundamentaltheologischen Vergewisserung stellt.

Fragwürdig erscheint indes das schier unbegrenzte Zutrauen in die Potenziale des Wortes, vor allem im Rahmen seiner performativen Wirkung. Die Begrenztheit des Wortes, seine manipulativen Abgründe wie auch seine Konfrontation mit der Sprachlosigkeit angesichts der Größe Gottes wie auch der Theodizee-Frage scheinen sich dem Ansatz zu entziehen (vgl. 292). Ohne diese massiven Anfragen und die durch sie bewirkten Irritationen entsteht eine allzu bruchlos aufgehende Theologie.

Eine Verkündigungstheologie kann nur dann derart elegant aufgehen, wenn sie diese dunkle Seite des Wortes und seiner Missbräuche in der kirchlichen Verkündigung unterschätzt. Gerade in diesen Wahrnehmungen jedoch hätte sie die Chance zu einer theologischen Solidarisierung mit den Opfern einer für Machtmechanismen instrumentalisierten und zu Drohbotschaften pervertierten Verkündigungspraxis geboten. Diese Problematik deutet S. lediglich im Zusammenhang des „Menschenwortes“ und seiner ermöglichenden Berufung an, ohne sie als umfassende Anfrage wahrzunehmen und sie zum Ausgangspunkt einer theologischen Neubestimmung zu machen.

Wenn S. das Gelingen der Verkündigung selbst dann vor allem in seiner Potenzialität würdigt, wo diese in ein instruktionstheoretisches Verständnis zurückfällt (vgl. 359), also eine Wirkung des Verkündigungsgeschehens erkennen möchte, wo dies nicht intendiert ist, scheint es zwar für sich genommen schlüssig, verhindert jedoch die Analyse scheiternder Verkündigung und verschließt damit ein theologisches System gegen die Verunsicherung durch Kontexte und Gegenwartswahrnehmungen. Hier erschwert offenbar der klassische Zugang zur Thematik über eine Vergewisserung der biblischen Grundlagen und die Beobachtung der Wirkmächtigkeit der Verkündigung die Wahrnehmung einer zentralen Anfrage: das Scheitern kirchlicher Verkündigung. In dieser Leerstelle wird die Studie zu einem Beispiel einer in sich gelungenen, im Konstrukt einer abgeschlossenen Theologie durchaus stimmigen Theologie – allerdings ohne die Bereitschaft, heilsamen Irritationen und Anfragen aus dem Erleben des Volkes Gottes zuzulassen. Dass dies jedoch gerade in der theologischen Reflexion der Verkündigung zum Problem wird, erfahren Predigerinnen und Prediger permanent: Gerade die erfahrene und zur Sprache gebrachte Ratlosigkeit einer Theologie, die nicht restlos aufgeht, findet Gehör. Eine Theologie, der es schwerfällt, die fragmentierten Details einer Postmoderne zu integrieren, entwickelt in ihrer eingestanden Hilfllosigkeit kontextuelle Anschlusspotenziale. Eine Theologie der Verkündigung hingegen, die ausschließlich auf der Sicherheit ihrer eigenen Wirkmächtigkeit aufbaut, wirkt schnell

grotesk und anachronistisch. Erst wo Theologie nicht (mehr) perfekt aufgeht, elegant und bis ins Detail schlüssig ist, erlangt sie die Autorität der Gottsucherin und nimmt ihren eigenen Verweis-Charakter ernst. Und dies hätte gerade eine Theologie der Verkündigung in der Gegenwart zu realisieren, die sich auf das Feld größter kirchlicher und theologischer Verunsicherung vorwagt.

Vor diesem Hintergrund ist nachvollziehbar, dass die Auseinandersetzung mit der Entwicklung moderner Kommunikationsmittel und das praktische Feld digitaler Medien in der vorliegenden Arbeit keine Rolle spielen. Der Dialog mit den Ansätzen einer digitalen Theologie, wie sie von Johanna Haberer vorgelegt worden ist, wäre hier allerdings weiterführend. Denn gerade in der theologischen Bearbeitung digitaler Medien wäre, sofern sie nicht bloß als neue Instrumentarien und Mittel pastoralen Agierens wahrgenommen werden, auch für die fundamentaltheologische Reflexion eine Chance enthalten: Hier erfährt sich nicht nur die Praxis kirchlicher Verkündigung als verunsichert und weithin marginalisiert. Hier wäre ein Impuls für eine aus der Verunsicherung statt aus der Wirkmächtigkeit heraus zu entwickelnden Verkündigungstheologie zu finden. Könnte es als fataler Nebeneffekt der unterschiedlichen, konfessionell variierenden Ansätze einer Rede von der performativen beziehungsweise exhibitiven Kraft des Wortes Gottes in der Theologie des 20. Jhdts. anzusehen sein, dass sie die Möglichkeit einer scheiternden Verkündigung und eines wirkungslosen Wortes nicht zu denken vermag? Und könnte gerade auch angesichts der Rahnerschen Engführung seiner sakramententheologischen und ekklesiologischen Bezüge mit dem Wort Gottes außerhalb und jenseits von Kirchlichkeit zu rechnen sein, das sich dort vorfinden und entdecken ließe? Die Gefahr einer vorausgesetzten Perforation liegt gerade in jener Tendenz, das Ausbleiben der (angestrebten) Wirkung nicht denken zu können. In ihr liegt die vielleicht größte Kränkung von Theologie und Verkündigung, die in der vorliegenden Arbeit nur zaghaft eingeflossen ist.

Zu fragen ist auch, ob menschliches Wort nicht gerade dort zum Gotteswort wird, wo es den Sprachlosen und Entrechteten, den Marginalisierten und Leidenden eine Stimme verleiht und sich darin mit ihnen solidarisiert. Wo dies geschieht, kann das Wort Gottes zum anklagenden Protest werden – auch gegenüber Gott. Darin wendet sich das Zeugnis für den menschengewordenen Gott als „Menschenwort“ in die Anfrage an Gott und zur Parrhesia gegenüber Gott. Ein derart gewendetes Verständnis des Gotteswortes scheint für eine an Karl Rahner orientierte Konzeption kaum integrierbar, in der der Mensch primär Hörerin/Hörer ist und das Empfangene weitergibt. Hier wäre das Potenzial vorhanden für die Konzeption des Gotteswortes als ein unerbetenes, lästiges Wort an Gott: der Mensch als Hörender von stummen Schreien und das Menschenwort als Unerhörtheit. Wenn S. das Wort des Menschen vorrangig als Antwort auf das empfangene und in Zeugnis und Verkündigung zu teilende Wort Gottes versteht, bleibt die Chance zu einem derart geweiteten Verständnis des Wortes ungenutzt. Gerade dieses geweitete Verständnis ist aber nötig, wenn in der christologischen Betrachtung Jesu als Wort Gottes dessen anklagender Schrei am Kreuz integriert wird und sich das gesprochene Wort zur Anfrage wandelt.

Aus den Impulsen der Theologie Karl Rahners entwickelt S. „Spuren für eine Theologie“ der Verkündigung, die im dritten Teil der Arbeit in praktisch-theologische Perspektiven überführt werden. Fortzuführen wären diesen „Spuren“ in der kontextsensiblen Theologie, in der sich die Verkündigung ihre Inhalte, ihre Formen und nicht zuletzt ihre Ausrichtung auf Mensch und Gott, von der „je jetzigen“ Gegenwart vorgeben lässt. Gerade in derartigen Weitungen werden instruktionstheoretische Verkündigungsvverständnisse überwinden und Ansätze für ein dialogisches Verkündigungsgeschehen fundamentaltheologisch begründet. Hier wäre der Fortgang einer Verkündigungstheologie denkbar, die den Widerspruch, das Hadern und Klagen wie auch das Scheitern integrieren und als Gottes Ermöglichung denken kann und dabei an den von S. gelesenen und ausgesprochen fundierten „Spuren der Theologie der Verkündigung“ mutig weitersucht. Weiterzuführende Ansätze dazu zeigt S. auf, indem sie etwa die Praxis von Predigt und Katechese als eine Vergegenwärtigung in den gesellschaftlichen Kontexten skizziert, in denen die Auslegung des Wortes Gottes erst zu einer wirksamen Verkündigung wird. Dass diese Kontexte für sie im Status von Resonanzräumen der Verkündigung verbleiben, offenbart zugleich ihre eigene Bindung an die Theologie Karl Rahners wie auch den hier notwendigen Mut der theologischen Weiterentwicklung. Eine Fortschreibung der Verkündigungstheologie wäre aus eben diesen Konkretionen heraus

(und nicht nur auf sie hin) zu entwickeln. Sie hätte neben dem Feld digitaler Medien, mit dem gerade nicht bloß neue Instrumentarien der Verkündigung, sondern auch inhaltliche Anfragen und positive Verunsicherungen verbunden sind, ebenso in der Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit postmodernen Ansätzen liegen können. Darin bestünde die Chance zu einer „Theologie der Verkündigung“, die gerade nicht harmonisierend restlos aufgehen muss. Für eine derartige postmoderne Theologie der Verkündigung hat S. mit der vorliegenden Studie eine ausgezeichnete Grundlage geschaffen. W. BECK

#### 4. Praktische Theologie

FRÖHLING, CHRISTIAN, *Bild und Bildung*. Die Relecture der Mystagogie Meister Eckharts. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 240 S., ISBN 978-3-17-026287-4.

Wie kaum ein anderer mittelalterlicher Autor übt Meister Eckhart auf Grund seines überaus komplexen, in philosophisch-theologischer wie mystischer Hinsicht gleichermaßen anspruchsvollen Denkansatzes eine besondere Faszination auf seine Leser aus. Außerhalb der akademischen Fachkreise, die Eckhart unter germanistischen, historischen, philosophischen oder theologischen Gesichtspunkten erforschen, findet der Thüringer Dominikaner auch ein immer größer werdendes Publikum von Nichtfachleuten, deren Interesse an seiner mystischen Lehre primär lebenspraktisch-existenzieller Natur ist. Außer diesen zwei Grundformen einer rein theoretisch-wissenschaftlichen und einer rein praktisch-spirituellen Herangehensweise an Meister Eckhart gibt es jedoch nur wenige Interpretationsansätze, die sein Denken unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Theorie der Praxis im allgemeinen Sinne reflektieren, das heißt einer Praxis, die nicht schon von vornherein auf religiöse oder spirituelle Vollzüge im engeren Sinne festgelegt ist, sondern das Menschsein als Ganzes in den Blick nimmt.

Die vorliegende Monographie von Christian Fröhling (= F.) stellt sich die Aufgabe, dieses Desiderat unter religionspädagogischen Gesichtspunkten zu erfüllen. Im Mittelpunkt steht dabei die Absicht, den in unserer Zeit durch zahllose Schul- und Hochschulreformen problematisch gewordenen Bildungsbegriff auf seine mittelalterlichen Ursprünge hin zu untersuchen und vor dem Hintergrund von Meister Eckharts besonders gearteter Bildmetaphysik einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Das Buch umfasst eine Einleitung sowie drei Hauptteile, von denen der erste einer eingehenden Darstellung der wichtigsten Grundmodelle der gegenwärtigen Religionspädagogik gewidmet ist, während der zweite die metaphysischen Voraussetzungen von Eckharts mystagogischem Bildbegriff analysiert. Im dritten und letzten Teil erörtert der Autor die Schwachstellen und Aporien der im ersten Teil besprochenen Entwürfe im Licht des eckhartschen Ansatzes und entwirft zum Abschluss einen kritischen Ausblick, der die Leitlinien für eine künftige Religionspädagogik skizziert.

In der Einleitung erörtert F. eine Grundschwierigkeit des traditionellen Modells der Wissensvermittlung. Ausgangspunkt ist dabei das sogenannte didaktische Dreieck, das den Eindruck erweckt, die zu lehrende Sache solle unter Anleitung des Lehrers im Kopf des Schülers „gespiegelt“ beziehungsweise „abgebildet“ werden. Ist diese Konzeption schon im Bereich der allgemeinen Didaktik fragwürdig, so verschärft sich diese Problematik im Bereich der Religionsdidaktik insofern, als nach christlichem Verständnis der Glaube grundsätzlich nicht durch bestimmte Techniken herbeigeführt werden kann, sondern als gnadenhaftes Geschenk für den Lehrenden wie für den Lernenden unverfügbar bleibt.

Im ersten Hauptteil des Buches analysiert F. zunächst drei religionsdidaktische Grundmodelle, nämlich die Korrelationsdidaktik von Baudler und Englert, die Symboldidaktik von Halbfas und Biehl sowie die semiotische Didaktik, die am Ansatz von Meyer-Blank erläutert wird. Dem erstgenannten Modell zufolge bewegt sich alle religiöse Unterweisung in der polaren Spannung zwischen der (objektiven) Glaubensüberlieferung und der (subjektiven) gegenwärtigen Erfahrung der Schüler. Das pädagogische Ziel besteht in diesem Fall darin, sich in einem unaufhörlichen Prozess des Übergangs zwischen diesen beiden Polen hin und her zu bewegen und sie immer neu miteinander zu vermitteln, ohne je eine der beiden Seiten zu verabsolutieren. Problematisch an dieser Konzeption ist allerdings,

dass sie die Möglichkeit religiösen Lehrens und Lernens immer schon voraussetzt, ohne sie als solche zu hinterfragen. Im Unterschied dazu verzichtet das zweite, symboldidaktische Modell darauf, die historische Glaubenstradition in ihrer Positivität zum Ausgangspunkt eines didaktischen Spannungsverhältnisses zu machen. Stattdessen setzt sie direkt am Symbolsinn des Menschen an, der zu einer universalanthropologischen Konstante erklärt und zum Ausgangspunkt einer natürlichen Theologie gemacht wird. Damit wird allerdings die für die Religionsdidaktik so bedeutsame Einsicht in die Unverfügbarkeit des Glaubens unterlaufen, so dass auch dieser Ansatz keine wirklich befriedigende Lösung darstellt. Der dritte, semiotisch geprägte Ansatz versucht, die dem symboldidaktischen Ansatz zu Grunde liegende, aber nicht als solche problematisierte Frage nach dem Wesen von Zeichen überhaupt in den Mittelpunkt zu rücken. In Abgrenzung zu allen ontologisch fundierten Semiotikmodellen, die Zeichen stets als Verweise auf eine von ihnen unterschiedene Wirklichkeitsebene verstehen, will die semiotische Didaktik religiöse Zeichen vor allem in ihrer geschichtlich-kommunikativen Funktion betrachten. Allerdings unterstellt dieser Ansatz, dass der Lehrende bereits ein sicheres Wissen darum besitzt, was religiöse Zeichen im engeren Sinne sind. Alle drei Didaktikmodelle krankten somit daran, dass sie ihre eigenen Voraussetzungen nicht hinreichend reflektieren und das Ziel religiöser Unterweisung als bekannt voraussetzen.

Im Anschluss an diese Analysen beschreibt F. drei verschiedene Bildungsentwürfe, die auf jeweils unterschiedlichen anthropologischen und metaphysischen Voraussetzungen beruhen. Der strukturalistisch-dialektische Ansatz von Kunstmann geht davon aus, dass sowohl die Religion als auch die Bildung von einem teils platonisch, teils hermeneutisch-ästhetisch definierten Bildbegriff her bestimmt werden müssen. Religiöse Bildung ist demnach ein Wiedererwecken der Erinnerung an ein Urbild, dessen Existenz der postmoderne Mensch vergessen hat. In ähnlicher Weise versteht Peukert Bildung als ein bewusstes Gegenprojekt zur neuzeitlichen, von Entfremdung und Entzweiung gekennzeichneten Situation des Menschen. Seinem Ansatz zufolge ist Bildung wesentlich Begegnung und gegenseitige Anerkennung endlicher, menschlicher Freiheiten, die einen eschatologischen Vorgriff auf die absolute, freisetzende Freiheit Gottes zulassen, ohne die Aporien des Menschseins dadurch aufzuheben. Der dritte bildungstheoretische Ansatz von Zilleßen unterscheidet unter Rückgriff auf lacansches Gedankengut zwischen zwei Formen von Religion, nämlich der auf Ordnung, Bindung und Sicherheit abzielenden Bedürfnisreligion und der trennenden, befreienden, alle Bilder überschreitenden Fremdreigion. Die christliche Religion besteht nach Zilleßen in einem beständigen Oszillieren zwischen diesen beiden Polen, die sich einer harmonisierenden Vermittlung entziehen. Was gelehrt werden kann, ist somit nicht der Glaube als solcher, sondern nur die Fähigkeit, sich in der Vieldeutigkeit des Lebens zu orientieren. Damit wird der Bruch zwischen Lehren und Lernen ausdrücklich anerkannt und als konstitutiv für jeden Lernprozess angesehen.

Im abschließenden Kapitel des ersten Teils analysiert F. die Rezeption, die Meister Eckhart in verschiedenen religionspädagogischen Ansätzen gefunden hat. Die Stellungnahmen reichen dabei von einer entschiedenen Ablehnung von Eckharts angeblich „dualistischer“, „leibfeindlicher“ und „weltflüchtiger“ Anthropologie (Dohmen, Rupp) bis hin zu einer begeisterten Übernahme seines Bildbegriffs im Rahmen eines nichtfunktionalen, auf dem Gedanken der Unverfügbarkeit beruhenden Bildungsverständnisses (Kunstmann, Schambeck). Gerade der von Eckhart-Kritikern so gern vorgebrachte Vorwurf einer „platonischen“ beziehungsweise „neuplatonischen“ Ausrichtung seines Denkens dient als Übergang zum zweiten Hauptteil des Buches, in dem F. die pädagogisch und didaktisch besonders relevanten Aspekte von Eckharts henologisch geprägter Bildmetaphysik analysiert.

F. umreißt sehr treffend Eckharts philosophisch-theologisches Profil, das sich maßgeblich in der Auseinandersetzung mit dem damaligen aristotelisch-averroistischen Denken entwickelt hat. Im Mittelpunkt der Averroismusproblematik steht die Frage, ob die menschliche Glückseligkeit unter Umständen schon auf Erden mittels theoretisch-philosophischer Erkenntnis erreicht werden kann. Eckhart antwortet auf dieses ebenso vernunftoptimistische wie elitäre Modell menschlicher Selbstvervollkommnung mit einer Konzeption des Lehrens und Lernens, die vom Gedanken performativer Unmittelbarkeit geprägt ist. Von zentraler Bedeutung ist hierbei der Begriff der „Geburt“, der von Eckhart als unmittelbare, auszeugende Weitergabe der Form verstanden wird. Dies gilt, wie F. anhand von verschiedenen

Kernpassagen aus Eckharts lateinischen Werken treffend darlegt, nicht nur im Bereich der Natur, sondern ebenso auch in dem der Kunst sowie der intellektuellen Wissensvermittlung.

Der Begriff der Geburt zeichnet sich dadurch aus, dass er die asymmetrische Dualität von Aktivität und Passivität beziehungsweise von Ursache und Wirkung überwindet, die im Bereich der Pädagogik oft mit der Grundhaltung des Lehrers beziehungsweise des Schülers synonym gesetzt wird. Dabei leugnet Eckhart keineswegs, dass jeder Lernprozess eine Phase der Übung und mühseligen Aneignung voraussetzt. Allerdings geht es dabei nicht um ein äußerliches „Eintrichtern“ von vorgefertigten Wissensinhalten, sondern vielmehr darum, dass der Lernende sich von der zu erkennenden Sache so „überformen“ lässt, dass er seinerseits zum spontanen Ursprung neuer, formgeprägter Erkenntnisse und Werke werden kann. Eckhart deutet den Wissenserwerb also nicht länger als Ergebnis einer direkten Einwirkung des Lehrers auf den Schüler, sondern vielmehr als Ergebnis eines bestimmten „Sein-Lassens“, das sich sowohl auf die Person des Schülers als auch auf die zu erkennende Sache bezieht. Wer sich eine Kunst oder Wissenschaft aus utilitaristischen Gründen aneignet will, ist in Eckharts Augen kein wirklich gebildeter Mensch. Erst wenn Lehrer und Schüler die Erkenntnis „ohne Warum“, das heißt um ihrer selbst willen lieben, wird auch die daraus entspringende Bildung von allen direkten Beeinflussungs- und Vermittlungsschemata befreit, die das Lehrer-Schüler-Verhältnis in ungebührlicher Weise hypostasieren oder als Entfremdungsbeziehung deuten.

Eckharts Anthropologie ist wesentlich vom Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen bestimmt. Allerdings denkt er die *imago Dei* gerade nicht als ontologisch schwächeres Abbild eines feststehenden, definierbaren Urbildes, sondern betrachtet alle Menschen kraft ihrer Vernunft als ein und dasselbe Bild des unsichtbaren Gottes (vgl. Kol 1,15). Es gibt somit keine Urbild-Abbild-Relation zwischen feststehenden Instanzen; vielmehr bildet sich der Mensch zu dem, was er sein soll, indem er seiner Offenheit für das Unverfügbare und intentional nicht Anvisierbare – die Wirklichkeit Gottes – innewird. So kann F. den ebenso überraschenden wie zutreffenden Schluss ziehen, dass gerade Eckharts viel geschmähte „neuplatonische“ Einheitsmetaphysik emanzipatorischen Charakter besitzt, da sie den Menschen nicht in vorgegebene, mit seiner Individualität erst nachträglich zu vermittelnde Ordnungsstrukturen einfügt, sondern ihn aus seiner unmittelbaren, nicht weiter zu begründenden Lebenseinheit mit dem Absoluten heraus begreift.

Im dritten und letzten Teil seines Buches geht F. nochmals auf die im ersten Teil erörterten Bildungskonzeptionen und religionsdidaktischen Modelle ein und deutet ihre Schwachstellen im Licht der von ihm analysierten eckhartschen Bildmetaphysik. Dabei plädiert er nicht nur dafür, Didaktik, Bildung und Religion zu entflechten, sondern auch dafür, alle drei Termini nicht länger als Substanz-, sondern vielmehr als Relationsbegriffe zu deuten. Alle eingangs analysierten religionsdidaktischen Entwürfe krankten daran, dass sie stets in der einen oder anderen Weise von einem Urbild-Abbild-Schema ausgehen und den Begriff der Bildung in voluntaristischer Weise als bewusste Umsetzung eines vorgegebenen Ideals verstehen. Dagegen empfiehlt F. unter Berufung auf Meister Eckhart, die dem Lernprozess innewohnende Transformation des Menschen in ihrer grundlos-zweckfreien Unverfügbarkeit ernst zu nehmen und den Begriff der Bildung dadurch von jedem Anschein einer direkt gewollten, kausalen Einwirkung des Lehrers auf den Schüler zu reinigen.

Gerade weil Eckharts besonders geartete Mystagogie vom Gedanken der unmittelbaren, liebenden Einheit von Erkennendem und Erkanntem getragen ist, darf die Didaktik gar nicht versuchen, diese Einheit unmittelbar „erzeugen“ zu wollen, sondern hat sich vielmehr als Kunst des Mittelbaren zu verstehen, deren Intention nicht direkt auf den Schüler gerichtet ist, sondern vielmehr auf die Sache selbst. Unter dieser Voraussetzung besteht gelingende Bildung nicht etwa darin, dass ein bestimmter urbildlicher Gegenstand möglichst adäquat im Kopf des Schülers abgebildet wird. Vielmehr soll der Gegenstand selbst zum Ort werden, an dem sowohl der Lehrer als auch der Schüler das Urbild-Abbild-Schema als solches übersteigen und letztlich auch den Gegenstand als solchen „sein lassen“ können.

Dem vorliegenden Buch kommt das große Verdienst zu, Meister Eckharts Bildmetaphysik, die gemeinhin als äußerst spekulativ und anspruchsvoll gilt, auf ihr praktisch-pädagogisches Potenzial hin zu untersuchen und dabei etliche eingefleischte Vorurteile zu korrigieren. Besonders begrüßenswert ist der Umstand, dass F. sich die in der gegenwärtigen Theologie beinahe schon stereotype Abwehrhaltung gegenüber jeder Form von „Platonis-

mus“, „Neuplatonismus“ oder „Einheitsmetaphysik“ nicht zu eigen macht, sondern sie in grundlegender Weise revidiert. Es gelingt ihm auf überzeugende Weise, den befreienden Charakter der eckhartschen Henologie herauszustellen, die den Bezug von Gott und Mensch wie auch den zwischenmenschlichen Bezug von Lehrendem und Lernendem nicht länger nach dem Muster einer hierarchischen Urbild-Abbild-Relation, sondern als immanentes, vom Gedanken der Form bestimmtes Ursprungs- und Geburtsgeschehen begreift. Wie F. sehr treffend gesehen hat, eignet sich Eckharts Konzeption eines grund- und intentionlosen Wirkens „ohne Warum“ außerdem in besonderer Weise dazu, die utilitaristischen und voluntaristischen Verengungen in der gegenwärtigen religionspädagogischen Debatte aufzubrechen und in Frage zu stellen.

Im zweiten Hauptabschnitt des Buches hätte man sich eine etwas genauere Analyse des semantischen Feldes gewünscht, das bei Meister Eckhart mit dem Begriff des Bildes verknüpft ist. So spricht der Thüringer Dominikaner nicht nur vom Menschen als „Bild Gottes“ und von der Notwendigkeit, alle „kreatürlichen Bilder“ zu lassen, sondern verwendet eine Vielzahl von verwandten Ausdrücken wie „entbilden“, „einbilden“ und „überbilden“, die allesamt Teil des mystagogischen Prozesses der Selbstwerdung sind. Insbesondere hätte eine präzisere Unterscheidung zwischen der sinnlichen *species* und der intelligiblen *forma* beziehungsweise *idea* dazu beitragen können, Eckharts Bildungsverständnis noch schärfer herauszuarbeiten, das die Vermittlung sachhaltigen Wissens im Bereich der Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften keinesfalls ablehnt, sondern die intelligiblen Erkenntnisinhalte, Strukturen und Gesetzmäßigkeiten lediglich dynamisieren und auf ihren göttlichen Grund hin transparent machen will.

Gerade die Originalität der Herangehensweise lässt beim Leser den Wunsch aufkommen, dass der Autor bei der positiven Auswertung von Eckharts Ansatz für eine künftige Religionspädagogik weniger zurückhaltend gewesen wäre. So sehr man F.s Bestreben verstehen kann, den Rückfall in eine substanzialistisch-affirmative Religionspädagogik zu vermeiden, so interessant hätte es doch sein können, Meister Eckhart nicht nur als Negativfolie für die gegenwärtige Debatte heranzuziehen, sondern zumindest ansatzweise aufzuzeigen, inwiefern Eckharts glaubensdidaktische Bemühungen, wie sie etwa in seinen deutschen Predigten deutlich erkennbar werden, auch als konkretes Vorbild für den heutigen Religionsunterricht dienen könnten.

Die verarbeitete Primär- und Sekundärliteratur ist treffsicher ausgewählt und überaus reichhaltig. Beanstanden mag man allenfalls, dass in der Bibliographie – abgesehen von sechs Einträgen in englischer Sprache und einem einzigen Titel in französischer Sprache – kaum fremdsprachige Literatur zu finden ist. Dies ist umso bedauerlicher, als gerade in der französischsprachigen Eckhart-Forschung die Thematik des Bildes sowie die damit verbundenen anthropologischen und metaphysischen Fragestellungen besonders intensiv erforscht worden sind.

Ungeachtet dieser kleinen Schwachpunkte ist dem Buch nur zu wünschen, dass es unter praktischen Theologen und Religionspädagogen eine möglichst weite Verbreitung finden möge, um Meister Eckharts originellen Denkansatz einem breiteren Publikum bekanntzumachen und der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion philosophisch-theologisches Niveau und anthropologischen Tiefgang zu verleihen. M. ROESNER

DAUSNER, RENÉ / ECK, JOACHIM (HGG.), *Theologien in ihrer kulturellen Prägung*. Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland (Eichstätter Studien, Neue Folge; Band 72). Regensburg: Pustet 2014. 266 S., ISBN 978-3-7917-2626-7.

Der vorliegende Band enthält die Beiträge eines interfakultären Symposiums von Professoren der theologischen Fakultäten der Universität Eichstätt-Ingolstadt und der päpstlichen Hochschule Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune, Indien, das am 8. und 9. Januar 2013 unter dem Titel „Interreligiöser Dialog aus indischer und deutscher Perspektive“ in Eichstätt stattfand. Das Thema ist angesichts der heutigen Lage in beiden Ländern von höchster Bedeutung. Obwohl die Kontexte sehr unterschiedlich sind, wird das eine wie das andere Land von den Autoren des Bandes als Musterfall des religiösen Zusammenlebens betrachtet. Obwohl die Beiträge sehr divergent sind, haben sie ein gemeinsames Thema. Alle bieten



Ansätze für eine interkulturelle Theologie und Kommunikation. In den drei Teilen des Buches werden deren Grundlagen, Probleme und Chancen behandelt.

Im ersten Teil, „Grundlagen“, beschäftigt Burkhard M. Zapff und Christoph Böttigheimer sich mit dem Thema ‚Toleranz‘. Zapff („Zwischen exklusivem und inklusivem Monotheismus. Alttestamentliche Ansätze zur Integration der Religiosität fremder Völker“: 17–27) setzt sich mit der These des Ägyptologen Jan Assmann auseinander, monotheistisches Denken beinhalte auf Grund der Unterscheidung zwischen wahrem Gott und falschen Götzen, Wahrheit und Unwahrheit ein erhebliches Gewaltpotenzial und sei damit für religiös motivierte Intoleranz, Krieg und Gewalt bis in jüngste Zeit hinein verantwortlich. Texte wie Dtn 7,1–5 geben nach Assmann genügend Hinweise zu dieser Behauptung. Zapff möchte anhand einiger anderer Text-Beispiele zeigen, dass der alttestamentliche Monotheismus nicht notwendigerweise exklusiver Monotheismus ist. Auch wenn dem Alten Testament eine ausdrückliche Form des inklusiven Monotheismus, nach dem zwar nur *ein* Gott existiert, dieser sich aber durchaus in Gestalt verschiedener Gottheiten ausdrücken kann, fremd ist, gibt es dort Ansätze, die Götter der anderen Völker nicht in ihrer Gesamtheit zu verwerfen, sondern von ihnen aus eine Brücke zum Glauben Israels an den einen Gott zu schlagen.

Christoph Böttigheimer („Recht auf Freiheit in religiösen Dingen. Gewissens- und Religionsfreiheit als Erbe christlicher Tradition“: 28–39) weist nach, dass die christliche Tradition neben kirchlicher Intoleranz gegen Andersgläubige auch den Gedanken der Rücksicht und des Verständnisses für Menschen und Völker anderen Glaubens kennt. Auch wenn der Durchbruch erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil („Dignitatis humanae“; „Gaudium et spes“) erreicht wurde, zeigt die Kirchengeschichte, dass es in der Kirche solche Strömungen immer gegeben hat. Schon der Apostel Paulus hat die christliche Freiheit und die Bedeutung des Gewissens hervorgehoben, und frühe Väter wie Justin, Tertullian, Laktanz usw. lehnen Gewalt in religiösen Dingen entschieden ab und setzen auf die freie Zustimmung zur Wahrheit. Die spätere Aufwertung des Christentums zur exklusiven Staatsreligion hat diese Toleranzbereitschaft geschwächt; Ketzerverfolgung und Inquisition waren ihre Tiefpunkte. Aber auch in ihren Zeiten gab es den Toleranzgedanken, etwa bei Nikolaus von Kues, der nach Verständigung zwischen den Religionen strebte und jede Gewaltanwendung im Namen der Religion verurteilte. Im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelte sich der Toleranzbegriff weiter fort und wurde zu einer bürgerlichen Grundhaltung, nicht nur in religiösen, sondern in allen Bereichen.

Die folgenden zwei Artikel sind dem jüdisch-christlichen Dialog gewidmet. Joachim Eck („The Prophecy of the Nations’ Pilgrimage to the Mount of Zion (Isa. 2.2–4). Its Reception by Ernst Bloch and the Question of Differing Religious Beliefs“: 40–58) analysiert einen der wichtigsten Texte aus dem Alten Testament, der statt der verbreiteten ablehnenden Haltung Israels gegenüber anderen Nationen und Kulturen einen positiven Ansatz wählt. Der Autor betrachtet diesen als geeigneten Ausgangspunkt für einen fruchtbaren Dialog nicht nur zwischen Juden und Christen, sondern auch mit anderen Religionen, Kulturen und ideologischen Bewegungen. Nach einer detaillierten Exegese des Jesaja-Textes wird gezeigt, wie dieser eine Inspiration für moderne Denker geworden ist. So regte er den jüdischen Marxisten und Atheisten Ernst Bloch zur Entwicklung seines Konzepts der sozialen Utopie an. In seinem Werk „Das Prinzip Hoffnung“ versucht Bloch, eine Vorstellung von Hoffnung zu entwickeln, die unabhängig von einem transzendenten Wesen ist, aber doch in der Lage, zu einer neuen Realität, dem utopischen Sozialismus zu führen. Eck zeigt, wie ein Dialog trotz verschiedener religiöser Überzeugungen oder unterschiedlicher ideologischer Verpflichtungen möglich ist und wie er beiden Seiten dabei hilft, sich der Stärken und Schwächen der eigenen Position und der des Gesprächspartners bewusst zu werden.

Der nächste, von René Dausner stammende Artikel: „Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen. Ein Plädoyer für die Intensivierung des jüdisch-christlichen Gesprächs mit Impulsen aus ‚Evangelii Gaudium‘“ (59–80), plädiert, wie der Titel ausdrückt, für ein intensiveres Gespräch zwischen Juden und Christen im Sinne von Papst Franziskus, der dieses als einzigartig bezeichnet, nicht als einen Teil der Ökumene oder des interreligiösen Dialogs. Der besondere Grund dieser Einzigartigkeit liegt in der Bedeutung der Bibel Israels als Heilige Schrift von Juden und Christen. Sie ist die Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, wobei dieser Dialog nicht nur biblisch begründet werden kann, sondern bereits in der Bibel selbst ansetzt. Von dieser Grundlage aus kommt Dausner auf die

Situation und die Verantwortung der Christen und Juden in der pluralistischen Gesellschaft Deutschlands zu sprechen. Die Anerkennung ihrer Gemeinsamkeiten, die in der Anbetung und Verehrung desselben Gottes, in der konstitutiven Lektüre derselben Heiligen Schrift und der Akzeptanz der biblischen Ethik bestehen, führt zur gemeinsamen Verantwortung für die Welt. Außerdem bietet sie eine Möglichkeit für eine Öffnung des Dialogs zwischen Juden und Christen gegenüber dem Islam als weitere monotheistische Religion. Nach Dausner ist die jüdisch-christliche Beziehung für das Gespräch mit anderen Religionen nicht belanglos, „wenn es zutrifft, dass Pluralität nicht von außen an das Judentum und das Christentum herangetragen wird, sondern konstitutiv zum jeweiligen jüdisch-christlichen Selbstverständnis hinzugehört. Von der Einzigartigkeit der Beziehung zwischen Judentum und Christentum aus könnte die Beziehung zum Islam in den Blick genommen werden“ (74 f.). Trotz erkennbarer Fortschritte gibt es auch Irritationen im jüdisch-christlichen Gespräch, ausgelöst durch die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden durch Papst Benedikt XVI. Die Impulse von Papst Franziskus durch sein Schreiben „*Evangelii gaudium*“ bieten eine neue Chance für die jüdisch-christlichen Beziehungen.

Im zweiten Teil des Bandes werden wichtige Probleme des interreligiösen Dialogs vorgestellt, die sowohl die Frage der Legitimität als auch die Frage der Wahrheit betreffen. *Jürgen Bärsch* („Antijudaistische Deutungen liturgischer Vollzüge im Mittelalter und in der frühen Neuzeit“: 81–94) zeigt anhand zweier historischer Beispiele, wie die christliche Liturgie negative Wertungen der Juden und des Judentums gefördert hat. Das erste Beispiel ist die von der zweiten Hälfte des 8. Jhdts. bis ins 20. Jhd. vorgesehene Unterlassung der Kniebeuge bei der Karfreitagsfürbitte für die Juden. Auch das zweite Beispiel hat einen Bezug zu den Kartagen: Die verschiedenen hier genannten Rituale hatten eine klare antijudaistische Deutung. Die römische Liturgie unterscheidet sich dabei von den orientalischen Liturgien dadurch, dass sie immerhin ein jährlich wiederkehrendes fürbittendes Gedenken für die Juden kennt.

*Selva Rathinam SJ* („Insights from the Interaction between the two Testaments for Interreligious Dialogue“: 95–108) leitet aus der Bibel weitere Erkenntnisse für den interreligiösen Dialog ab. Der interreligiöse Dialog hat im Wesentlichen zwei Inhalte: Identität und Mission. Beides war für das frühe Christentum im Alten Testament verwurzelt, aber zugleich von ihm unterschieden, und das muss auch heute eine Lektion für die Annäherung an die nichtchristlichen Religionen sein. *Thomas Kuracose SJ* („The Response of Interreligious Dialogue in the Face of Religious Extremism“: 109–120) befasst sich mit dem zeitgenössischen Phänomen des religiösen Extremismus und macht, unter Bezug auf Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung, den Vorschlag, auch auf diesen die Prinzipien des interreligiösen Dialogs anzuwenden.

*Job Kozhamthadam SJ* („Science-Religion Dialogue. A Catalyst for Effective Interreligious Dialogue“: 121–135) stellt fest, dass Erfahrungen, die im Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religionen gesammelt werden konnten, auch im interreligiösen Gespräch erfolgreich angewendet werden können. Der ‚Science-Religion Dialogue‘ solle dabei dem interreligiösen Dialog als Plattform dienen. Dass dieser Ansatz neben Vorteilen auch Grenzen hat, ist dem Autor bewusst. *Nishant A. Irudayadason* („An Indian Paradigm for Interreligious Dialogue“: 136–146) präsentiert den französischen Benediktiner Swami Abhishikhananda (Dom Henri LeSaux), ein legendäres Beispiel für christlich-hinduistische Begegnung, als Modell für den interreligiösen Dialog.

*Mohan Doss SVD* („An Asian Vision of Interreligious Dialogue“: 147–178) untersucht den Weg der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) und ihre Beiträge zum interreligiösen Dialog. Asien mit seiner Koexistenz aller Religionen der Welt und säkularer Ideologien wie der des Kommunismus ist in besonderer Weise geeignet, ein Paradigma für den interreligiösen Dialog zu bieten. Zudem ist das Christentum in den asiatischen Ländern, abgesehen von den Philippinen, wegen seines Minderheitenstatus von diesem Dialog abhängig, wenn es überleben will. Der Artikel ist eine ausgezeichnete Zusammenfassung des Beitrags der asiatischen Kirche zum Thema – eines Beitrags, der weltweit erfolgreich rezipiert worden ist.

Im dritten Teil werden die Chancen in den Blick genommen, die der interreligiöse Dialog bietet. *Paul Fernandes SJ* („Living and Working Together ‚With an Olive Branch‘ in Diversity and Harmony“: 179–205) betont die Rolle der christlichen Botschaft in der

globalisierten und technisierten Welt. Der Autor sieht den interreligiösen Dialog im Geist der Harmonie als Instrument für die Erneuerung der Religion und die Einrichtung von Gerechtigkeit in der Welt.

Bischof *Valerian D'Souza* („Die Menschen erreichen – überall“: 206–215) vermittelt die zentrale Botschaft des Buchs. Das Konzil und die Päpste der nachkonziliaren Zeit haben alles getan, um diese Botschaft zu verwirklichen. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es heute keine Evangelisierung und Verkündigung ohne Dialog gibt. Der Autor zitiert Benedikt XVI., der für die Kirche drei Dialogfelder von gleicher Bedeutung sieht: Dialog mit den Staaten, Dialog mit der Gesellschaft und Dialog mit den Religionen.

*James Ponniah* („Popular Religious Practices: Alternative Grounds for Inter-Religious Dialogue“: 216–226) sieht Volksreligiosität als Schmelztiegel für die religiöse Vielfalt, vor allem in einem Land wie Indien. Der Autor weist zu Recht darauf hin, dass das Potenzial dieser Religiosität für den Dialog zwischen den Religionen nicht ausreichend untersucht worden ist, weil sie heute noch als Überbleibsel von Aberglaube und religiöser Unwissenheit gesehen wird. Tatsache ist, dass Volksreligiosität, an der sich Menschen unterschiedlichen Glaubens beteiligen, ein Fenster zu anderen Traditionen ist; sie ist eine Form des interreligiösen Dialogs, ein Dialog auf unterer Ebene. Während die institutionellen Religionen Grenzen zwischen den Religionen ziehen, zeichnet das einfache Volk diese Grenzen durch seine religiöse Praktiken neu. Dies ist nicht zuletzt ein Mittel gegen den religiösen Fundamentalismus.

Der Beitrag von *Stephen Chundamtham SJ*, „Desire, Asceticism, Transcendence and Bliss“ (227–241), ist ein Versuch, die Spiritualität des Yoga als Medium des Dialogs im Rahmen des multi-religiösen Kontexts von Indien zu verstehen. Er stellt eine analytische Studie der Spiritualität und der interreligiösen Dimension der Wissenschaft des Yoga auf der Grundlage der alten religiösen Texte Indiens dar. Yoga, das von seiner Tradition her mit dem religiösen Hinduismus verbunden ist, wurde seit der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. ein Werkzeug für spirituelle Sucher auf der ganzen Welt. Der vorliegende Artikel ist eine gute Informationsquelle für Yoga und seine philosophischen, spirituellen, asketischen und physischen Dimensionen. Der Autor teilt die schon von westlichen Missionaren des 17. Jhdts. vertretene Überzeugung, dass Yoga ein gutes Medium des interreligiösen Dialogs ist.

*Erwin Møde* („Religiosität / Spiritualität vor dem Problem der ‚schlechten Unendlichkeit‘“: 242–246) gibt Impulse für ein religiöses Verständnis der Transzendenz als eines qualitativen, spirituellen Umschwungs vom „endlos“ Menschlichen und Weltlichen zum Absoluten und Göttlichen. Nach Møde gäbe eine neue Diskussion über die ganze Problematik der Transzendenz uns neue Möglichkeiten für den Dialog mit den Weltreligionen.

Der Artikel „From Dialogue to Co-Pilgrim. A Spirituality in the Context of Many Religions“ (247–266) von *Ambrose Jeyaraj SJ* ist wieder ein Plädoyer dafür, eine asiatische Spiritualität zu entwickeln, die die religiöse Vielfalt berücksichtigt und ernst nimmt. Nach einer kritischen Würdigung der christlichen Geschichte empfiehlt der Autor der Kirche, Folgendes als Tatsache zu akzeptieren: Im gegenwärtigen Augenblick der Geschichte der Menschheit ist die Kirche eine Mit-Pilgerin neben Anhängern vieler nichtchristlicher Religionen, die mit ihr gemeinsam auf der Suche nach Gott sind, in der Kraft des Geistes, des Bewegers der menschlichen Herzen. Eine Spiritualität, die für einen Mit-Pilger geeignet ist, ist eine Spiritualität der authentischen Gott-Erfahrung; die Lebensregel eines Mit-Pilgers ist Mitgefühl gegenüber allen.

Die verschiedenen Artikel des Bandes sind von unterschiedlicher Qualität. Das gemeinsame Thema des interreligiösen und interkulturellen Dialogs aber wird in jedem einzelnen aus jeweils neuer Perspektive behandelt. Die biblischen und theologischen Grundlagen des Dialogs, die durch das Zweite Vatikanische Konzil klar dargelegt wurden, werden deutlich benannt. Die indischen Autoren können das asiatische Modell des interreligiösen Dialogs präsentieren, das auch für die universale Kirche von großem Wert ist. Während aber weltweit schon viel erreicht worden ist, was den interreligiösen Dialog angeht, müssen im gegenwärtigen Szenario des ernsthaften Zusammenpralls der Religionen und Kulturen mehr praktische Schritte durchgeführt werden. Dafür sind Projekte wie dieses von erheblicher Bedeutung.

I. PADINJAREKUTTU

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**

**Hermann-Herder-Str. 4**

**D-79104 Freiburg**

**Telefon: +49 761/2717-200**

**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Δικαιοσύνη – πίστις – νόμος

### Paulinische Rechtfertigungslehre und biblischer Kanon

VON MARKUS LERSCH

Im Kontext der Auseinandersetzungen um die biblischen Grundlagen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999<sup>1</sup> ist auch in der systematischen Theologie einmal wieder die Frage nach der paulinischen Rechtfertigungslehre, ihrer Konsistenz, ihrem Stellenwert im Gesamt der Theologie des Apostels und mehr noch ihrer Kompatibilität mit dem übrigen biblischen Kanon aufgekommen. Eberhard Jüngel etwa hat hier eindeutig Position bezogen, indem er einerseits die Einheitlichkeit und systematische Zentralstellung der paulinischen Konzeption im Sinne der lutherischen Standarddeutung („Glaubensgerechtigkeit versus Werkgerechtigkeit“, „Gnade versus Leistung“ beziehungsweise „Evangelium versus Gesetz“) betont und andererseits die Frage nach der Verträglichkeit des *articulus stantis et cadentis* mit anderen Theologien der Heiligen Schrift als letztlich nachrangig abgetan beziehungsweise negiert hat. So schreibt er in einer polemischen Auseinandersetzung mit der berühmten Barthschen Relativierung der Rechtfertigungslehre:

Wohl wahr! Die Botschaft des Jakobusbriefes ist mit der paulinischen Rechtfertigungslehre ganz gewiß nicht zur Deckung zu bringen. Und die des Matthäusevangeliums wohl nur mit äußerster Mühe. Aber selbst wenn das auch für die „sonstigen Bestandteile des neutestamentlichen Zeugnisses“ gelten sollte, bleibt doch zu fragen, ob diese Feststellung als *Argument* in Betracht kommen kann. Das neutestamentliche Christuszeugnis läßt sich immerhin noch sehr viel weniger mit den meisten Bestandteilen des von Barth so hoch geschätzten alttestamentlichen Zeugnisses zur Deckung bringen.<sup>2</sup>

Freilich steht die von Jüngel so vehement verteidigte lutherische Standarddeutung der paulinischen Theologie schon länger in der Kritik: So sind bereits vor dem Aufkommen der *New Perspective on Paul* („NPP“: James D. G. Dunn, Richard B. Hays, Paul Sanders, Nicholas Thomas Wright

<sup>1</sup> Die 2012 nachgereichte ökumenische Studie zur exegetischen Fundierung der „Gemeinsamen Erklärung“ (W. Klaiber [Hg.], *Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre*. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig/Paderborn 2012) ist als Reaktion auf ein dringliches Desiderat entstanden und hat sicher auch manches geklärt, verbleibt aber in entscheidenden Fragen ähnlich irenisch-unentschieden wie die „Gemeinsame Erklärung“ selbst.

<sup>2</sup> E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 16. Jüngel bezieht sich hier auf K. Barth, KD IV/1, 583 f.: „Hat man mit der bekannten Behauptung, daß es sich im Jakobusbrief geradezu um eine Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre handle, mindestens vorsichtig umzugehen, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß sich nicht nur seine Botschaft, sondern auch die der synoptischen Evangelien, der johanneischen Schriften und der sonstigen Bestandteile des neutestamentlichen Zeugnisses mit der paulinischen Rechtfertigungslehre, so gewiß sie in ihr nicht ausgeschlossen ist, so gewiß man sie in ihr weithin eingeschlossen finden kann, nicht einfach zur Deckung zu bringen sind.“

und andere)<sup>3</sup> und der auf sie folgenden *New View on Paul* (John Goodrich Gager, Mark D. Nanos, Stanley Stowers, Peter J. Tomson und andere)<sup>4</sup> im Laufe des 20. Jahrhunderts zahlreiche Arbeiten erschienen, die einer Neuinterpretation Bahn gebrochen haben: Neben Beiträgen aus der liberalen Theologie und der religionsgeschichtlichen Schule (vor allem von Albert Schweitzer und William Wrede)<sup>5</sup> sind hier auch die Paulusstudien von William David Davies, Claude G. Montefiore, George Foot Moore, Johannes Munck, Julius H. Schoeps und Krister Stendahl zu nennen.<sup>6</sup> Die unterschiedlich gewichteten Anfragen an die lutherische Interpretation kreisen allesamt um die These, Paulus greife mit seiner Rechtfertigungslehre in erster Linie den vermeintlichen frühjüdisch-rabbinischen Nomismus und dessen Modell von Werkgerechtigkeit an: Ist damit überhaupt die Stoßrichtung der paulinischen Aussagen zur Rechtfertigung getroffen? Behandeln diese primär das Verhältnis von Gnade und menschlicher Leistung oder aber Qualität und bleibende Gültigkeit der Tora und des Toragehorsams? Sieht und konzipiert Paulus wirklich eine radikale Dialektik zwischen jüdischem ‚Gesetz‘ auf der einen und Christus beziehungsweise ‚Evangelium‘ auf der anderen Seite? Und macht er diese Dialektik zum womöglich zentralen Gegenstand seiner beziehungsweise aller christlichen Verkündigung – wie Gerhard Ebeling mit Martin Luther erkennen zu können glaubt?<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Die Literatur zur „New Perspective“ (der Begriff geht auf James Dunn zurück, Nicholas Thomas Wright bevorzugt den Titel „fresh perspective“) ist mittlerweile recht umfangreich, hier seien exemplarisch genannt: *M. Bachmann* (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen 2005; *I. Bendik*, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“*, Stuttgart 2010; *D. A. Carson/P. O’Brien/M. Seifrid* (Hgg.), *The Complexities of Second Temple Judaism*, Tübingen 2001; *dies.* (Hgg.), *The Paradoxes of Paul*, Tübingen 2004; *S. Kim*, *Paul and the new perspective. Second thoughts on the origin of Paul's gospel*, Tübingen 2002; *J.-Ch. Maschmeier*, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Perspektiven*, Stuttgart 2010; *St. Meißner*, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, Tübingen 1996; *J. Thiessen*, *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive*, Frankfurt am Main 2014; *St. Westerholm*, *Perspectives old and new on Paul. The „Lutheran“ Paul and his critics*, Grand Rapids/Mich. [u. a.] 2006.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu etwa *M. Bachmann*, „The New Perspective on Paul“ und „The New View of Paul“, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 30–38; *M. Zetterholm*, *Approaches to Paul. A student's guide to recent scholarship*, Minneapolis 2009, v. a. 127–163.

<sup>5</sup> *I. Pollmann*, *Gesetzskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus*, Göttingen 2012, 13: „Das entlutheranisierte Paulusbild der ‚New Perspective‘ ist forschungsgeschichtlich gesehen ein Wiederaufleben des Paulusbilds der liberalen Theologie Anfang des 20. Jahrhunderts.“

<sup>6</sup> Auf das Vorliegen entsprechender Paulusinterpretationen bereits in der Patristik verweist *M. Meiser*, *Phil 3,7–11 im Horizont der New Perspective on Paul und der patristischen Exegese*, in: *M. R. Hoffmann/F. John/E. E. Popkes* (Hgg.), *Paulusperspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2014, 146–173.

<sup>7</sup> *G. Ebeling*, *Luther. Einführung in sein Denken*, herausgegeben von *A. Beutel*, Tübingen 2006, 128 f.: „Christliche Verkündigung – das ist das Geschehen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. [... Es] ereignet sich also darin, daß zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden wird, das Heil“. Vgl. *ders.*, *Dogmatik des christlichen Glaubens 3: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979, 288–295. Ebeling nimmt hier Bezug auf Luthers bekanntes Diktum, dass die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung den Theologen ausmache: „Qui igitur bene

Die lutherische Standarddeutung gerät bereits dadurch ins Wanken<sup>8</sup> – und dies ist ein nicht zu leugnendes Resultat der genannten Bemühungen um ein neues Verständnis der paulinischen Theologie und, wenigstens was die Durchsetzung dieser Einsicht betrifft, auch das größte Verdienst der *New Perspective on Paul* –, dass die vermeintliche ‚frühjüdische Werkgerechtigkeit‘ im Sinne eines durchgängigen Phänomens als Pappkamerad entlarvt worden ist. Ob es nun stattdessen einen einheitlichen alttestamentlichen oder frühjüdischen ‚Bundesnomismus‘ (Sanders: „covenantal nomism“) <sup>9</sup> gegeben hat oder nicht, kann hier offen bleiben, die überwältigende Zahl der zeitgenössischen Quellen jedenfalls bezeugt den Primat des göttlichen Gnadenhandelns beziehungsweise die logische wie chronologische Priorität des Indikativs *göttlichen* gegenüber jedem Imperativ *menschlichen* Bundeshandelns.<sup>10</sup> Hat Paulus also das zeitgenössische rabbinische Judentum missverstanden oder sich – angesichts von dessen mittlerweile erwiesener Diversität und Heterogenität<sup>11</sup> – bloß gegen eine bestimmte ‚werkgerichte‘ Gruppierung gerichtet? Oder zielt seine Rechtfertigungslehre auf etwas anderes ab und ist daher durchaus kompatibel mit einer bestimmten, inkludierenden Interpretation

---

novit discernere Evangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum“ (*Martin Luther*, In Epistolam Pauli ad Galatas [2,14]: WA 40/I, 207,17 f.). Zum Ganzen vgl. auch *Ch. Schwöbel*, Gesetz und Evangelium, in: RGG<sup>4</sup> 3 (1999) 862–867. Als exegetische Vertreter einer solch radikalen Dialektik seien exemplarisch genannt: *O. Hofius*, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: *Ders.*, Paulusstudien, Tübingen 1989, 75–120; *ders.*, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ebd. 50–74; *P. Stuhlmacher*, ‚Das Ende des Gesetzes‘. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in: ZThK 67 (1970) 14–39. Explizit gegen diese Lesart votiert etwa *V. Stolle*, Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538, in: *Bachmann* (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive, 41–67, hier 66.

<sup>8</sup> Inwieweit die Vertreter der NPP die lutherische Standarddeutung als ‚alte‘ und überholte Perspektive völlig zurückweisen, ist eine strittige Frage, vgl. den Sammelband *Bachmann* (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. James Dunn hat das ihm unterstellte Programm eines „delutheranizing Paul“ zurückgewiesen (*J. D. Dunn*, The Dialogue Progresses, in: Ebd. 389–430, hier 389) und auch Nicholas Thomas Wright hat mittlerweile versöhnlichere Töne angestimmt (vgl. *N. Th. Wright*, Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus, dt. von *R. Behrens*, herausgegeben und bearbeitet von *B. Hallensleben* und *S. Dürr*, Münster 2015; engl. Orig.: *Ders.*, Justification. God’s Plan and Paul’s Vision, London 2009).

<sup>9</sup> Vgl. v. a. *E. P. Sanders*, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, dt. von *J. Webert*, Göttingen 1985 (engl. Orig.: *Ders.*, Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion, London 1977); vgl. auch *F. Mußner*, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: *K. Kertelge* (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1986, 28–45.

<sup>10</sup> Vgl. neben *Sanders*, Paulus, etwa auch *M. Bachmann*, Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus, Fribourg 1999; *H.-J. Schoeps*, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959; *J. Thiessen* (Hg.), Das antike Judentum und die Paulusexegete, Neukirchen-Vluyn 2016; *M. Tiwald*, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch, Stuttgart 2016; *G. Stemmerger*, Was there a „Mainstream Judaism“ in the Late Second Temple Period?, in: *Review of Rabbinic Judaism* 4/2 (2001) 189–208.

<sup>11</sup> Diese Heterogenität hat in der jüngeren Forschung (etwa bei *Jacob Neusner*) zu dem Vorschlag geführt, für die Zeitenwende besser von mehreren „Judentumen“ zu sprechen, vgl. hierzu etwa *G. Boccaccini*, Multiple Judaisms. A new understanding of the context of earliest Christianity, in: *Bible Review* 11 (1995) 38–41 und 46; *Sanders*, Paulus, 401.

der Tora und auch mit der – bei Paulus ja deutlich bezeugten – Vorstellung eines ‚Gerichtes nach Werken‘? Stimmt womöglich gar die These Nicholas Thomas Wrights, der Skopos der Rechtfertigungslehre sei die Ekklesiologie (nämlich die Öffnung des Gottesvolkes über Israel hinaus) und nicht die Soteriologie?<sup>12</sup>

In diesem Beitrag wird in loser Anlehnung an die unüberschaubar gewordene neuere Paulusforschung und im Aufgriff der wieder erinnerten ‚jüdischen Situierung‘ der paulinischen Rechtfertigungslehre der Versuch unternommen, diese aufs Neue ‚kanonisch‘ zu lesen. Dabei ist weniger an offenbarungstheologische oder methodologische Prämissen des sogenannten *canonical approach* gedacht denn an eine Interpretation dreier paulinischer Zentralbegriffe auf der Basis ihrer – von Paulus selbst immer wieder explizit betonten – alttestamentlichen Hintergründe. Eine Interpretation, die dann eher als Nebeneffekt in Richtung einer weit größeren Kompatibilität der paulinischen Rechtfertigungslehre mit dem Alten Testament und auch mit anderen neutestamentlichen Theologien weisen könnte, als dem gängigen Klischee entspricht. Diese Interpretation könnte vielleicht auch vermeintliche Aporien innerhalb der kanonischen Paulinen hinsichtlich des Verhältnisses von ‚Rechtfertigung allein aus Glauben‘ und ‚Gericht nach Werken‘ sowie hinsichtlich des paulinischen Gesetzesverständnisses wenigstens entschärfen. Im Folgenden soll vor dem Hintergrund eines möglichen Grundfehlers im abendländischen Verständnis des paulinischen Gerechtigkeitsbegriffs (Kapitel 1) dieser Begriff selbst im Ausgang von der alttestamentlichen Wortgruppe קָדַשׁ her entwickelt werden (Kapitel 2). Darauf aufbauend können dann Folgerungen für das paulinische Glaubensverständnis (Kapitel 3) und abschließend auch für sein schillerndes Gesetzesverständnis (Kapitel 4) gezogen werden.

### 1. Δικαιοσύνη ἢ ἰσότης: Gerechtigkeit als juristisches Prinzip der Ausgewogenheit und Gleichheit im Abendland

Vielleicht ist etwas dran an „der – wohl nicht mehr lange provozierenden – Feststellung“ Otto Hermann Peschs bezüglich des paulinischen Gerechtigkeitsbegriffs, „daß wir Kinder der abendländischen Theologiegeschichte in diesem Punkte alle verbildet sind“,<sup>13</sup> dass die westliche Theologie also einem Missverständnis aufgesessen ist, welches laut Nicholas Thomas Wright zugleich zur „Tragik eines Großteils der reformatorischen Paulusdeutung“ geworden ist. Laut Wright besteht dieses Missverständnis „darin, dass die Rede von der Gerechtigkeit Gottes bei dem nutzlosen Versuch verschlissen wurde, jemandes Gerechtigkeit zu finden, um sie dem Glaubenden zuzu-

<sup>12</sup> Wright, Rechtfertigung; vgl. ähnlich K. Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“ für die Völker. Ein Versuch, Röm 3,21–31 anders zu lesen, in: *Ders./G. Saß* (Hgg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels, Neukirchen-Vluyn 1998, 139–151, hier 141.

<sup>13</sup> O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1983, 193 (im Original kursiv).



rechnen, als ob es bei Gerechtigkeit überhaupt in erster Linie um Zurechnung ginge<sup>14</sup>.<sup>14</sup> Und in der Tat, der griechisch-römische Gerechtigkeitsbegriff ist vom Gedanken der Zurechnung beziehungsweise des quasi-mathematischen Ausgleichs geprägt.<sup>15</sup> Schon Platon versteht unter Gerechtigkeit „geometrische Gleichheit“ (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ)<sup>16</sup>, während Aristoteles die „besondere Gerechtigkeit“<sup>17</sup> als Distributiv- oder Kommutativgerechtigkeit<sup>18</sup> beschreibt, die „einem jeden das Seine und gesetzlich Zustehende“<sup>19</sup> beziehungsweise „das Gesetzliche und Gleiche“<sup>20</sup> zuspricht. Diesem letztlich juristischen Verständnis von Gerechtigkeit, das unserem heutigen Rechtsempfinden weitgehend entspricht, liegt eine abstrakte Norm, eben die Idee der Gleichheit beziehungsweise des Ausgleichs zugrunde – ob nun als zwei-stellige Relation wie bei der Kommutativ- oder vierstellig wie im Falle der Distributivgerechtigkeit.

Stark pauschalisierend lässt sich sagen, dass die abendländische Soteriologie bei ihrer Paulusdeutung ebendiesen forensischen Gerechtigkeitsbegriff abstrakter Gleichheit übernommen hat, als paradigmatisch hierfür gilt in aller Regel (ob zu Recht oder zu Unrecht, sei einmal dahingestellt) die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury. Hier in holzschnittartiger Verkürzung: Die geschöpfliche Sünde ist eine Verletzung der ausgewogenen Ordnung und des Rechtsverhältnisses zu Gott, die notwendig einen Ausgleich – Strafe oder Genugtuung – verlangt, und zwar in angemessener (in diesem Fall: unermesslicher) Höhe. Die angemessene Strafe der Menschheit für ihr Vergehen ist der Tod, Erlösung von dieser zugeteilten Strafe geschieht durch den göttlichen Liebesentschluss zu stellvertretender Genugtuung beziehungsweise stellvertretendem Ertragen der Strafe durch den Gottmenschen am Kreuz, wodurch der Ausgleich geleistet und die rechte Ordnung im Sinne abstrakter Gleichheit wiederhergestellt ist. Die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Liebe beziehungsweise des Erbarmens treten dabei dem Anschein nach in einen verhängnisvollen Konflikt. Solche Soteriologie geht durch den Gedanken einer *stellvertretenden* Übernahme des Ausgleichs (und das durch den Geschädigten selbst!) zwar über das griechisch-römische Modell von

<sup>14</sup> Wright, *Rechtfertigung*, 197.

<sup>15</sup> Vgl. K. Grünwaldt, *δικαιοσύνη*, in: TBLNT (2014) 729–741, hier 730 f.; R. Hauser, *Gerechtigkeit I*, in: HWP 3 (1974) 329–334; J.-Cb. Merle, *Verteilungsgerechtigkeit*, in: HWP 11 (2001) 958–962.

<sup>16</sup> Platon, *Gorgias* 508a.

<sup>17</sup> Aristoteles, EN V,5, 1130b: κατὰ μέρος δικαιοσύνη. Diese ist (als deren Teil) von der Gerechtigkeit im Allgemeinen als Inbegriff aller Tugenden (συνληβδὴν πᾶς ἀρετῆς bzw. ὅλη ἀρετή; Ebd. 1129b–1130a) zu unterscheiden.

<sup>18</sup> Distributivgerechtigkeit meint die von Rang und Verdienst abhängige, wohlberechnete Zuteilung (διανομή) bestimmter materieller wie immaterieller Gaben an die Bürger der Polis durch das Gemeinwesen, Kommutativgerechtigkeit den ausgewogenen Gütertausch, die ausgleichende Gestalt (εἶδος [...] διορθωτικόν) der Gerechtigkeit in Vertragsbeziehungen (συναλλάγμασι) zwischen Gleichrangigen, vgl. ebd. 1130b.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Rhet.* I,9, 1366b: τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος.

<sup>20</sup> Aristoteles, EN V,2, 1129a: τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον.

Gerechtigkeit hinaus, bricht aber nicht grundsätzlich mit ihm. Auch Martin Luther, der mit seinem Modell der *iustitia salutifera* die Logik der Distributivgerechtigkeit hinsichtlich der Zuteilung an den Sünder überwindet, bleibt doch – entgegen der Meinung zahlreicher seiner Interpreten<sup>21</sup> – in ihr gefangen, denn der ‚wunderbare Tausch‘ zwischen Christus und mir beinhaltet, dass dieser den notwendigen Ausgleich herbeigeführt, das heißt für mich die Strafe getragen beziehungsweise (positiv formuliert) den Himmel verdient hat, während dann in der Tat bei der Imputation der Gerechtigkeit in mir der Grundsatz der gleichen und gerechten Zuteilung außer Kraft gesetzt ist.<sup>22</sup>

Doch ist dieses Modell der *ισότης*-Gerechtigkeit beziehungsweise der Satisfaktionstheorie der Denkrahmen der paulinischen Rechtfertigungslehre? Pesch merkt hierzu treffsicher an:

Mit Paulus hat dieses Konzept nur Anfang und Ende gemein: die Liebe Gottes als Quelle und die Gerechtigkeit des Sünders als das, was aus ihr fließt. Nicht aber die Interpretamente dazwischen.<sup>23</sup>

Wie jene ‚Zwischeninterpretamente‘ der paulinischen Soteriologie eigentlich lauten könnten, wird erst Gegenstand des übernächsten Kapitels sein, scheinen sie doch im Begriff der *πίστις* zu konvergieren. Vorab aber ist zunächst einmal in Erinnerung zu rufen, welche Vorstellung beziehungsweise Konzeption von Gerechtigkeit das Denken des Juden Paulus prägt, und diese ist eben in der alttestamentlich-(früh)jüdischen Tradition zu suchen.

## 2. Δικαιοσύνη – קְדָיָה / הַקְדָּיָה: Gerechtigkeit als universale gott-menschliche Sozialharmonie und Gemeinschaftstreue

Es war Hermann Cremer, der (nachdem Ludwig Diestel bereits 1860 daran erinnert hatte, dass Gottes Gerechtigkeit bei Paulus heilsstiftende Gabe, nicht aber strafendes Tun ist<sup>24</sup>) Anfang des 20. Jahrhunderts den Weg zu einer Wiederentdeckung des eigentlich paulinischen Wortfeldes Gerechtigkeit durch dessen Reintegration in den alttestamentlich-frühjüdischen Rahmen mit der

<sup>21</sup> Als Beispiel sei hier Ulrich Wilckens genannt, der in seinem Römerbriefkommentar zwar ebenfalls den satisfaktionstheoretischen Denkrahmen als abendländisches soteriologisches Missverständnis benennt (vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer. Teilband 1. Röm 1–5, Neukirchen-Vluyn 1987, 195 f.), Luther aber hiervon ausnimmt bzw. ihm gar die Überwindung dieses Missverständnisses zuschreibt: „Der Gedanke des Paulus, daß im Sühnetod Christi Gottes Gerechtigkeit Gottes Zorn in sich aufgehoben hat, ist eben dort nicht erfaßbar, wo iustitia Dei strukturell griechisch als *ισότης* verstanden wird. Paulus in diesem entscheidenden Punkt erstmals verstanden zu haben ist das theologisch entscheidend Neue in *Luthers Theologie*“ (ebd. 226). Eine soteriologische Überwindung der Distributivgerechtigkeit durch Luther vertritt etwa auch Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“, 139.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Pesch, *Frei sein*, 194: „Denn *einen* hat die gerechte Strafe der Sünde erteilt, die eigentlich alle verdient haben: Christus. Damit stehen wir beim Konzept der ‚Genugtuungslehre‘, die auf Anselm von Canterbury zurückgeht und an der auch Luther festhält – allen Abschirmungsversuchen mancher Lutherforscher zum Trotz.“

<sup>23</sup> Pesch, *Frei sein*, 195 (im Original kursiv).

<sup>24</sup> Vgl. B. Johnson, קְדָיָה *sādaq* II–VII, in: ThWAT 6 (1989) 903–924, 903.

Wortgruppe  $\text{קָדַשׁ}$  angebahnt hat.<sup>25</sup> Das dem paulinischen Gerechtigkeitsbegriff unter anderem zugrundeliegende Nomen  $\text{הַקְדָּשׁ}$  sei als vorrangig sozialer „Verhältnisbegriff“<sup>26</sup> strikt von der abstrakten griechisch-römischen *iustitia distributiva* zu unterscheiden.<sup>27</sup> Cremers Vorschlag wurde aufgegriffen und ausgebaut von Karl Hjalmar Fahlgren, der  $\text{הַקְדָּשׁ}$  als „Gemeinschaftstreue“<sup>28</sup>, „Gemeinschaftsnorm“ oder „Bundestreue“<sup>29</sup> übersetzt hat, worin sich ihm etwa Walter Eichrodt, Klaus Koch, Ludwig Köhler, Gerhard von Rad („Es gibt im Alten Testament keinen Begriff von so zentraler Bedeutung schlechthin für alle Lebensbeziehungen des Menschen“)<sup>30</sup> und schließlich auch Vertreter der NPP angeschlossen haben. Zu differenzieren und doch nicht zu trennen vom femininen Nomen  $\text{הַקְדָּשׁ}$  als der einzelnen ‚Gerechttat‘ beziehungsweise der Gerechtigkeit des Individuums ist das maskuline Pendant  $\text{קָדַשׁ}$ , das sozusagen das Ergebnis der individuellen Gerechtigkeiten zum Ausdruck bringt, nämlich den ‚gerechten‘ Zustand des Gemeinwesens<sup>31</sup> – in der Prophetie oft mit sozialkritischer Konnotation als Überwindung von Armut und Ausbeutung.<sup>32</sup> Beide, individuelle Gerechtigkeit ( $\text{הַקְדָּשׁ}$ : Gemeinschaftstreue) wie soziale Gerechtigkeit ( $\text{קָדַשׁ}$ : harmonische Gemeinschaft) stehen im kollektivistisch orientierten Denken des AT in Interdependenz: Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Einzelnen haben neben den individuellen auch (teils unübersehbare) Folgen für das Kollektiv, wie umgekehrt der Zustand des Ganzen auf die Einzelnen zurückwirkt. In gewisser Hinsicht steht hier also die Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs an der Stelle der Distributivgerechtigkeit.<sup>33</sup> Fahlgren bezeichnet diesen Zusammenhang als Israels

<sup>25</sup> Vgl. S. Fischer, Gerechtigkeit/Gerechter/gerecht (AT) (2015), in: *Wiblex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316>; letzter Zugriff: 05.09.2016); *Grünwaldt*, δικαιοσύνη; *Johnson*, קָדַשׁ *šādaq*; *K. Kertelge*, δικαιοσύνη, in: *EWNT* 1 (1980) 784–796; *ders.*, δικαιοσύνη, in: *EWNT* 1 (1980) 796–807; *K. Koch*, קָדַשׁ *šdq* gemeinschaftstreu/heilvoll sein, in: *THAT* 2 (1976) 507–530; *G. Schrenk*, δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦ, δικαιοῦμα, δικαιοσύνη, δικαιοκρσία, in: *ThWNT* 2 (1935) 180–229.

<sup>26</sup> *H. Cremer*, δικαιοσύνη, in: *Ders.*, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, herausgegeben von *J. Kögel*, Gotha<sup>10</sup>1915, 311–317, hier 311; vgl. *ders.*, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh<sup>2</sup>1900, 1–42.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 19.

<sup>28</sup> *K. H. Fahlgren*, *š’dākā*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, dt. von *K. Flex*, Uppsala 1932, 97–106 et passim.

<sup>29</sup> Ebd. 79.

<sup>30</sup> *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments* 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München<sup>3</sup>1961, 368.

<sup>31</sup> *Johnson*, קָדַשׁ *šādaq*, 916: „Obwohl *šādaq* und *š’dāqāh* in vielen Fällen austauschbar sind, können sie nicht als Synonym behandelt werden. Mask. *šādaq* wird gewählt, wenn es sich um Richtigkeit und Ordnung handelt. Bei *š’dāqāh* liegt der Ton auf dem Handeln und Tun, nicht auf einem Zustand, *š’dāqāh* ist *šādaq* in Funktion.“ Vgl. *K. Koch*, *Tempelinsassliturgien und Dekaloge*, in: *R. Rendtorff* (Hg.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen-Vluyn 1961, 45–60, hier 45: „[D]ie hebräische Wortwurzel *šdq*“ drückt „gemeinschaftsgemäßes Verhalten [ $\text{הַקְדָּשׁ}$ ; M. L.] und heilvolles Ergehen [ $\text{קָדַשׁ}$ ; M. L.] zugleich“ aus.

<sup>32</sup> Es muss daher nicht überraschen, dass  $\text{הַקְדָּשׁ}$  als Gerechttat in rabbinischer Zeit als Synonym für Almosen fungieren kann, vgl. *Klaiber*, *Biblische Grundlagen*, 79.

<sup>33</sup> *Wilckens*, Römer 1, 221, konstatiert ebendies bzgl. des paulinischen Begriffes der δικαιοσύνη.

„[s]ynthetische Lebensauffassung“<sup>34</sup>, Klaus Koch<sup>35</sup> und Gerhard von Rad<sup>36</sup> sprechen von „schicksalswirkende[r] Tatsphäre“, die ebenso Schadens- wie Heilssphäre sein könne und letztlich die ganze Schöpfung und damit auch die Gottheit betreffe; all dies Vorstellungen, die im Alten Orient durchaus verbreitet sind.<sup>37</sup>

Überhaupt werden  $\text{קָדַשׁ}$  und  $\text{הַקְדָּשׁ}$  im AT sowohl über geschöpfliche Wirklichkeiten als auch über Gott ausgesagt. Es gilt natürlich schon alttestamentlich, dass die „Gottesgerechtigkeit [...] nicht durch menschliche Maßstäbe verengt werden“<sup>38</sup> darf und „unermesslich größer [ist] als alle menschliche Gerechtigkeit[;] aber beide werden  $\text{שָׁדָּק}$  genannt“.<sup>39</sup> Menschliche Gerechtigkeit – wo sie nicht zur egoistisch aufgeblähten ‚Eigengerechtigkeit‘ (vgl. Ijob 32,1; Jes 57,12; 64,5, Röm 10,3; Phil 3,9) pervertiert wird – steht also nicht in Dialektik, sondern in (intrinsischer) Analogie zur göttlichen.<sup>40</sup> Mehr noch, sie wird teils in wechselndem reziprokem Bedingungsverhältnis mit dieser gesehen, sodass sich gar von einer „Zirkulation von göttlicher und menschlicher  $\text{שֶׁדָּאָה}$ “ sprechen lässt.<sup>41</sup> Gerechtigkeit erscheint mal als Gabe/Gnade, mal als Aufgabe/Gebot, wobei (mit überwiegender Priorität der Gnade) beide einander hervorrufen können. Eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Quelle der Gerechtigkeit ist dabei der Kult als wirkmächtige Zueignung der *göttlichen* Gerechtigkeit.<sup>42</sup> Hans Heinrich Schmid folgert daraus, dass die alte Streitfrage, welcher Genitiv die Wendung ‚Gerechtigkeit Gottes‘ bestimme,

<sup>34</sup> *Fahlgren*,  $\text{שֶׁדָּאָה}$ , 50–54.

<sup>35</sup> *K. Koch*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *Ders.*, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, 130–181, hier 160 u. ö.; *ders.*,  $\text{קָדַשׁ}$ , 517.

<sup>36</sup> *Von Rad*, Theologie des Alten Testaments 1, 382. Von Rad vergleicht die Folgen einer Tat mit dem Effekt, den ein ins Wasser geworfener Stein auslöst.

<sup>37</sup> Vgl. *H. H. Schmid*, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, Tübingen 1968; *ders.*, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas, in: *J. Friedrich [u. a.]* (Hgg.), Rechtfertigung, Tübingen 1976, 403–414, hier 405 f. Im Umfeld des AT ist etwa an Ägypten und das Gerechtigkeitskonzept der ‚Maat‘ zu denken; vgl. auch *Fischer*, Gerechtigkeit.

<sup>38</sup> *B. J. Hilberath*, Gnadenlehre, in: *Tb. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1995, 3–46, hier 7.

<sup>39</sup> *Johnson*,  $\text{קָדַשׁ שָׁדָּאָה}$ , 920.

<sup>40</sup> Vgl. *Schmid*, Rechtfertigung, 413 f.: „Daß kein Leben, kein Heil sein kann, wo keine Gerechtigkeit ist, und daß keine Gerechtigkeit sein kann, wo Unrecht und Schuld ist, war den Menschen aller Zeiten klar. Ebenso war bekannt, daß die Frage nach der Gerechtigkeit nicht isoliert als die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen gestellt werden kann, sondern daß darin auf dem Spiele steht, ob Gott Gott und die Welt Gottes Schöpfung sei. [...] Es wird deutlich, daß in der biblischen Tradition am Thema der Gerechtigkeit Gottes vom Problem der Gerechtigkeit der Welt gesprochen wird; von jenem Problem, das den Menschen aller Zeiten aufgegeben war und aufgegeben bleibt.“ Zum Begriff der Analogie vgl. *M. Lersch*, *Triplex Analogia – Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br./München 2009; *ders.*, Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“? Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr, in: *ThPh* 85 (2010) 379–388.

<sup>41</sup> *Koch*,  $\text{קָדַשׁ}$ , 521.

<sup>42</sup> Vgl. *Wilckens*, Römer 1, 213: „Wahrscheinlich ist darum der Kult der Ort innerhalb des Lebensbereichs Israels, an dem Gerechtigkeit als Wirklichkeit von Jahwe auf die Menschen übergeht und als Macht auf das soziale Leben gleichsam ausstrahlt.“

nicht eindeutig zu beantworten sei, weil *genitivus subiectivus*, *obiectivus* und *auctoris* hier ineinander übergangen.<sup>43</sup>

Die Wortgruppe findet wider Erwarten in aller Regel keine Verwendung in Gesetzestexten und entzieht sich heutiger juristischer Logik – trotz ihrer Verwendung in forensischem Kontext oder zusammen mit  $\text{טָשָׁה}$  und  $\text{טִפְּחָה}$ : Das typische israelitische Gerichtsverfahren („Gericht im Tor“) hat Gerechtigkeit zum Ziel, aber nicht als abstrakte Wahrheitsfindung, Aufklärung des Sachverhalts oder als unparteiische Zumessung von Strafe oder Entschädigung/Wiedergutmachung, sondern als Wiederherstellung der sozialen Harmonie, als Überwindung gemeinschaftswidriger Verhaltensweisen oder Tatbestände.<sup>44</sup> Angesichts der engen Verbindung der Gerechtigkeit mit der Gottheit überrascht es nicht, dass Prozesse immer auch religiösen Status und kultische Konnotationen haben: Gerichtet wird durch die Versammlung der rechts-, weil kultfähigen Männer<sup>45</sup> und ein konkretes, von der Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit untrennbares Ziel des Prozesses ist die Wiederzulassung zum Kult, der ja seinerseits wiederum die göttliche Gerechtigkeit vermittelt. Umgekehrt nimmt die rituelle Zulassung zum Kult durch den Priester ihrerseits im Rahmen der Tor-, Vorhof- beziehungsweise Tempel-einlassliturgien am vorexilischen Tempel gerichtliche Züge an und hat die Gerechterklärung zum Inhalt (vgl. Ps 15,2; 24,5; Jes 33,15).<sup>46</sup>

Der alte Streit, ob Gottes  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$  auch strafende Züge annehmen kann (für Gerhard von Rad ist bekanntlich schon der „Begriff einer strafenden  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$  [...] eine *contradictio in adiecto*“)<sup>47</sup> oder ob es eine einseitige Verkürzung ist, sie einfach mit Heil und göttlichem Gnadenhandeln zu identifizieren (so etwa der Vorwurf lutherischer Exegeten an die Adresse der NPP), scheint daher von vornherein obsolet: Gottes heilvolle Gemeinschaftstreue zielt auf universale Sozialharmonie, und da diese nun einmal auf Widerstände und Störungen stößt, muss sie auch gegen diese durchgesetzt werden. Vielleicht ist es sinnvoll, den Kompromissvorschlag Hans Heinrich Schmid<sup>48</sup> zu überneh-

<sup>43</sup> Vgl. Schmid, Rechtfertigung, 407: „So läßt sich etwa, wenn in diesem Zusammenhang von der Gerechtigkeit Gottes gesprochen werden soll, der Genitiv in dieser Formel nicht von einem Entweder-Oder von *genitivus subjectivus*, *genitivus obiectivus* oder *genitivus auctoris* her auflösen. Alle drei Aspekte liegen eng beieinander: Weil Gott in seiner Funktion als Wahrer der Weltordnung Gerechtigkeit zuzusprechen ist, ist es seine Gerechtigkeit, die er dem übereignet, der seinerseits Gerechtigkeit tut.“

<sup>44</sup> Vgl. hierzu H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1970; Koch, קדש, 513 f.; F. Stolz, Exegetische Anmerkungen zum Aufsatz von H. Bianchi: „Das Tsedeka-Modell als Alternative zum konventionellen Strafrecht“ (ZEE 1974, S. 89 ff.), in: ZEE 18 (1974) 246 f.

<sup>45</sup> Vgl. Koch, קדש, 514.

<sup>46</sup> Vgl. etwa Koch, *Tempel-einlassliturgien*. Gerhard von Rad (Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: ThLZ 76 [1951] 129–132) hat diese Liturgien als Hintergrund sowohl der Anrechnung zur Gerechtigkeit in Gen 15,6 als auch der paulinischen Konzeption der Gerechtersprechung ausgemacht.

<sup>47</sup> Von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, 375.

<sup>48</sup> Vgl. Schmid, Gerechtigkeit, 179: „Das Anliegen der neueren Autoren, die Betonung des heilvollen Charakters von  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$ , ist festzuhalten. Ihre Sicht ist jedoch gegenüber den älteren

men, der קדִּיץ als rechte Ordnung beziehungsweise „Ordnungsgemäßheit“<sup>49</sup> verstanden wissen möchte. Dies ist freilich nur zielführend, wenn Ordnung wiederum nicht als abstrakte Norm (Gleichheit oder Ähnliches) verstanden wird, sondern als harmonischer, fried- und heilsvoller Zustand der Gemeinschaft, zunächst (und vermeintlich ganz profan) als „maximaler Zustand des allgemeinen öffentlichen Einvernehmens und der Wohlfahrt“<sup>50</sup> beziehungsweise „das Leben selbst in all seinem Reichtum und seiner Fülle“<sup>51</sup> beziehungsweise als „höchste[r] Lebenswert“ und „das, worauf alles Leben, wenn es in Ordnung ist, ruht“<sup>52</sup>.

Da diese Ordnung wie das Sozialleben Israels überhaupt<sup>53</sup> aber immer auch religiös-kultisch konnotiert und intrinsisch mit Gott verbunden ist, überrascht es nicht, dass die Wortgruppe קדִּיץ häufig zusammen mit Heils- oder Gnadentermini<sup>54</sup> steht und geradezu als Synonym des Heils und Friedens verwendet werden kann: „Es begegnen einander Huld [קִּדְוָה] und Treue [אֱמֻנָה]; Gerechtigkeit [קִּדְוָה] und Friede [שְׁלוֹמִים] und küssen sich“ (Ps 85,11). Dabei wird diese Heils-קדִּיץ bei den Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Hosea, Joël und Micha sowie in vielen Psalmen als zukünftige, teils endzeitliche Gabe Gottes erwartet.<sup>55</sup> So ist קדִּיץ Heilszustand, „Sphäre von heilswirkender Guttat“<sup>56</sup>, „die im Bund geltende Lebensordnung, der von Gott gewährte Lebensraum“<sup>57</sup>; „eine Lebensordnung, in welcher jeder den ihm zukommenden Anteil an Leben erhält, die also umfassendes Heil vermittelt“<sup>58</sup>. קדִּיץ meint damit göttliches und menschliches Verhalten der Gemeinschaftstreue, das solchem Zustand dient/entspricht beziehungsweise diesen herbeiführt; קדִּיץ ist, wer sich dementsprechend verhält.

---

etwas zu kurz: Sie vermögen heilvolle und strafende ‚Gerechtigkeit‘ nicht als Einheit zu sehen. Die Aufdeckung des Ordnungscharakters von קדִּיץ könnte hierzu vielleicht wieder neu helfen.“

<sup>49</sup> Ebd. 184.

<sup>50</sup> Koch, קדִּיץ, 514

<sup>51</sup> Fahlgren, ṣdākā, 1.

<sup>52</sup> Von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, 368.

<sup>53</sup> Wilckens, Römer 1, 212 f.: „Da das soziale Leben Israels grundlegend und in all seinen Bereichen konkret bestimmt ist durch das Gottesverhältnis, hat alle Gemeinschaftstreue innerhalb Israels immer auch eine Relation zu Gott. Die soziale Ausbeutung [...] ist als solche Frevel gegen Jahwe. Denn Jahwe schafft und gibt die Möglichkeit von Gemeinschaftstreue.“

<sup>54</sup> Fahlgren nennt im Rahmen seiner lexikographischen Analyse als mit קדִּיץ verwandt oder synonym: מִשְׁפָּט, טָהוֹר, אֱמֻנָה, רִתְּמִים, קְבוֹד, שְׁלוֹמִים und טוֹב sowie בְּרִיָּה; vgl. Fahlgren, ṣdākā, 120–174.

<sup>55</sup> Schmid (Rechtfertigung, 412) sieht in der Hoffnung auf zukünftige Herstellung der Gerechtigkeit durch Gott den problemgeschichtlichen Hintergrund des Aufkommens der Hoffnung auf Auferstehung.

<sup>56</sup> Koch, קדִּיץ, 525.

<sup>57</sup> Kertelge, δικαιοσύνη, 790.

<sup>58</sup> Stolz, Exegetische Anmerkungen, 246.

Die Analyse der paulinischen Verwendung des Wortfeldes – kulminierend in den beiden alttestamentlichen Referenzzitaten der paulinischen Rechtfertigungslehre schlechthin, Gen 15,6<sup>59</sup> und Hab 2,4<sup>60</sup> – zeigt, dass Gerechtigkeit bei Paulus in der Tat auf den קָדָשׁ-Heilszustand abzielt und Rechtfertigung Hineinnahme in diesen Zustand meint. Der Gerechtigkeitszustand bei Paulus ist dahingehend modifiziert, dass er nunmehr durch das Christusgeschehen eschatologisch und ein für alle Mal herangebrochen ist, sich die prophetischen Verheißungen einer zukünftigen Durchsetzung der Gerechtigkeit durch Gott also erfüllt haben, und dass die durch קָדָשׁ bezeichnete soziale Heilsharmonie nunmehr eindeutig universal zu verstehen ist, sich also auf den neuen Bund, die ganze erlöste Menschheit aus Juden wie Heiden erstreckt. Insofern kann Gerechtigkeit für Paulus ebenso Synonym des Erlösungszustands sein wie die semantisch wohl weitestgehend deckungsgleichen Begriffe „Friede“, „Reich Gottes“ (Röm 14,7; 1 Kor 6,9f.; 1 Kor 15,50; Gal 5,21)<sup>61</sup> und „ewiges Leben“ (Röm 2,7; 5,21; 6,22; Gal 6,8), womit sich die Nähe dieses Heilskonzeptes zu jenen der synoptischen und johanneischen Tradition unbeschadet unterschiedlicher Nuancierungen im Verständnis dieser Begriffe schon lexikalisch aufdrängt: „[D]enn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,7); „so soll auch die Gnade herrschen [βασιλεύσῃ!] und durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben führen, durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 5,21).

Wie kommt es nun aber dazu, dass das *Christusereignis* in einer von der Sünde beherrschten Welt (vgl. Röm 7), in der *de facto* auch nicht einer gerecht ist (vgl. Röm 3,10.23), Gerechtigkeit im Sinne universaler Sozialharmonie zwischen Gott und Menschen bewirkt, und wie wird der gottlose Mensch (vgl. Röm 4,5) in diesen Heilszustand aufgenommen, das heißt gerechtfertigt? Oder, anders und nochmals mit Pesch, was sind die ‚Zwischeninterpretamente‘ zwischen der göttlichen Liebesreaktion auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt einerseits und der Erlösung des Einzelnen andererseits?

### 3. Πίστις – אֱמוּנָה: Der Glaube als Akt der Gemeinschaftstreue und (Heils-) Weg zur universalen gott-menschlichen Sozialharmonie

Die Soteriologie des Paulus belegt aufs Neue die alttestamentliche Verwurzelung seines Gerechtigkeits- beziehungsweise Heilsverständnisses: Das Christusereignis ist performativ wirklichkeitsändernde Offenbarung der

<sup>59</sup> „Und Abram glaubte [אָמַן] dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit [קָדָשׁ] an“ (Gen 15,6, s. Röm 4,3.9; Gal 3,6; vgl. Jak 3,23).

<sup>60</sup> „Sieh her: Wer nicht rechtschaffen ist, schwindet dahin, der Gerechte [קָדָשׁ] aber bleibt wegen seiner Treue [אֱמוּנָה] am Leben“ (Hab 2,4, s. Röm 1,17; Gal 3,11; vgl. Hebr 10,38).

<sup>61</sup> M. A. Seifrid, Paul’s Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background, in: Carson/O’Brien/Seifrid (Hgg.), *The Paradoxes of Paul*, 39–74, hier 56: „The early Christian correlation of the *salvific* righteousness of God with the *kingdom* of God, which Matthew’s Gospel attributes to Jesus himself, is based upon the same biblical, creational theology as that of Paul.“

Gerechtigkeit Gottes im Sinne seiner Gemeinschaftstreue (vgl. Röm 1,17). Die Hingabe Jesu Christi am Kreuz (im *genitivus subiectivus* und *obiectivus*, vgl. Phil 2,8) und ihre Annahme durch den Vater im Auferweckungshandeln deutet Paulus nicht mit satisfaktionstheoretischen Mitteln als Wiederherstellung von Gleichheit durch Genugtuung und Strafe, sondern im alttestamentlichen Denkraum der  $\rho\tau\zeta\eta$  /  $\eta\rho\tau\zeta\eta$  mit dessen Schemata: Christi stellvertretende Tat und sein Geschick sind quasi-kultische Sühne ( $\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ : Röm 3,25) zur Durchbrechung des unheilvollen Tun-Ergehen-Zusammenhangs der Sünde (zu der Jesus ja gleichsam geworden ist: 2 Kor 5,21), sie sind erlösendes Tragen des Gesetzesfluches über den Sünder (Gal 3,10 = Dtn 27,26), Gehorsamstat (Röm 5,19) zum Loskauf von der Sünde (1 Kor 7,23 und öfter) beziehungsweise – dazu mehr im nächsten Kapitel – Gesetzeserfüllung (Röm 10,4; vgl. 13,8; Gal 5,14), die zum Leben führt (vgl. Röm 10,5b/Gal 3,12b = Lev 18,5; vgl. Röm 2,13).

Diese Zusammenhänge dürften exegetisch völlig unstrittig sein, während systematisch-theologisch teils die aktive Rolle und der Gehorsam, die Gerechttat,  $\eta\rho\tau\zeta\eta$ , des Menschen Jesus bestritten und das erlösende Christusgeschehen als alleinig göttliche Tat gedeutet werden.<sup>62</sup> Auch in der Exegese herrscht allerdings Uneinigkeit darüber, inwieweit Jesu aktive Selbsthingabe beziehungsweise sein Gehorsam (Philipper-Hymnus) als  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  gedeutet, die Wendung  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$   $\text{Ἰησοῦ}$  ( $\text{Χριστοῦ}$ ) (Röm 3,22.26; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9; vgl. Gal 2,20)<sup>63</sup> also als *genitivus subiectivus*, als ‚Treue Jesu Christi‘, zu lesen ist.<sup>64</sup> Eine solche Lesart, die sich jeweils aus dem Kontext (vgl. etwa Röm 3,25), aber auch schon rein sprachlich nahelegt (man vergleiche nur die Wendung  $\epsilon\kappa$   $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$   $\text{Ἀβραάμ}$  in Röm 4,16)<sup>65</sup>, vertreten schon früh zum Beispiel Karl

<sup>62</sup> So etwa durch Eberhard Jüngel, vgl. hierzu und zum womöglich zugrundeliegenden Monothelismus bzw. Monenergismus Martin Luthers *M. Lersch*, „Alleinwirksamkeit Gottes“ oder „direkte Proportionalität“? Zur „Sakramentalität“ als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz, in: *B. J. Claret/J. Knop/M. Lersch* (Hgg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Regensburg 2015, 355–376, 367 f.

<sup>63</sup> Der Sache nach lässt sich diese Vorstellung etwa auch 2 Kor 1,18–22 finden.

<sup>64</sup> Vgl. zum Streit *M. D. Hooker*, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in: NTS 35 (1989) 321–342; *K. Kertelge*, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967, 162–166; *B. Schließer*, Abraham's faith in Romans 4. Paul's concept of faith in light of the history of reception of Genesis 15:6, Tübingen 2007, 67–77; *K.-F. Ulrichs*, Christusglaube. Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung, Tübingen 2007. Eindeutig gegen diese Lesart und für eine Deutung als *genitivus obiectivus* sprechen sich z. B. Hofius, Thiessen und Wolter aus (*O. Hofius*, Wort und Glaube bei Paulus, in: *Ders.*, Paulusstudien, Tübingen 1989, 148–174, hier 154 f.; *Thiessen*, Gottes Gerechtigkeit, 169; *M. Wolter*, Glaube/Christusglaube, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 342–347, 343 f.).

<sup>65</sup> Zur weitaus detaillierteren Begründung vgl. die Dissertation *R. B. Hays*, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, Grand Rapids, Mich., 2002.



Barth<sup>66</sup>, Gabriel Hebert<sup>67</sup>, Thomas F. Torrance<sup>68</sup> und Pierre Vallotton<sup>69</sup>; aus jüngerer Zeit seien James D. G. Dunn<sup>70</sup>, Lloyd Gaston<sup>71</sup>, Richard B. Hays<sup>72</sup>, Morna D. Hooker<sup>73</sup>, Christian Strecker<sup>74</sup> und Nicholas Thomas Wright<sup>75</sup> genannt. Ivana Bendik fasst diese Lesart wie folgt zusammen:

Die im Evangelium offenbar werdende Gerechtigkeit Gottes ist durch die πίστις Jesu Christi [...] erwirkt worden (Röm 3,21–26). Jesu πίστις unterstellte sich dem Willen Gottes, indem er, „der von keiner Sünde wusste“ (2 Kor 5,21), stellvertretend den Fluch der Tora auf sich nahm und damit Sünder und Gottlose vom Fluch – den die Tora über den Sünder bzw. Übertreter ausspricht – loskaufte (Gal 3,13). Durch die πίστις Jesu Christi ist die Verheissung an Abraham und ihn, seinen Samen (Singular! Gal 3,16), zur Erfüllung gekommen. Sie bildet zusammen mit der *Gerechtigkeit Gottes* das Offenbarungsgeschehen im Evangelium.<sup>76</sup>

Die Lesart eröffnet interessante Perspektiven für eine mit Chalkedonense und Constantinopolitanum III ernstmachende, dyotheletische Christologie, insofern hier beiden Naturen Jesu Christi eine konstitutive Rolle für das Heilsgeschehen zugesprochen werden kann (und zwar jeweils mit demselben Begriff!) und so verstehbar wird, warum Gott die Menschheit *als Mensch* erlöst hat: Das Christusereignis ist der Ineinsfall von gemeinschaftstreuem Ja Gottes zum Menschen und gemeinschaftstreuem Amen des Menschen zu Gott<sup>77</sup>, also sozusagen ein reziproker gott-menschlicher Akt der Liebe<sup>78</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. K. Barth, Der Römerbrief, 12. unverä. Nachdr. d. neuen Bearb. v. 1922, Zürich 1978, 70–72.

<sup>67</sup> Vgl. G. Hebert, „Faithfulness“ and „Faith“, in: *Theology* 58 (1955) 373–379.

<sup>68</sup> Vgl. T. F. Torrance, One Aspect of the Biblical Conception of Faith, in: *The Expository Times* 68 (1956/57) 111–114.

<sup>69</sup> Vgl. P. Vallotton, Le Christ et la foi. Étude de théologie biblique, Genève 1960, hier v. a. 93–106.

<sup>70</sup> Vgl. etwa J. D. G. Dunn, Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in: *Hays, The Faith*, 249–271.

<sup>71</sup> Vgl. L. Gaston, Paul and the Torah, Vancouver 1987, 12.

<sup>72</sup> Vgl. Hays, *The Faith*.

<sup>73</sup> Vgl. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ. Hooker ergänzt allerdings durchaus mit Recht (vgl. ebd. 341), dass auch Adolf Deissmanns Vorschlag der Deutung als „mystische[r] Genitiv“ (*A. Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen <sup>2</sup>1925, 127) im Sinne eines mystisch an Christus partizipierenden Glaubens möglich ist.

<sup>74</sup> Vgl. Ch. Strecker, Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der „Annahme“ bei Paulus, in: *Bachmann* (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive*, 223–250, hier 245.

<sup>75</sup> Vgl. Wright, *Rechtfertigung*, 135, 161 und 181 f.

<sup>76</sup> Bendik, *Paulus*, 186.

<sup>77</sup> Vgl. Torrance, One Aspect, 113 f.: „[T]he *pistis Jesou Christou* does not refer either to the faithfulness of Christ or to the answering faithfulness of man, but is essentially a polarized expression [...]. He [Jesus Christ; M. L.] is not only the Righteousness of God, but the embodiment and actualization of man's *pistis* in covenant with God. [...] Jesus Christ is not only the faithful *Yes* of God to man, but is also the faithful *Amen* of man to God. He offers to God for us, and is toward God in His own person and life, our human response of obedience and faithfulness.“ Vgl. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 335: „Paul sees Christian faith/faithfulness as a sharing in the faith/faithfulness of Christ“; vgl. ebd. 340: „Believing faith depends on the faith/faithfulness of Christ; it is the response to Christ's faith, and claims it as one's own.“

<sup>78</sup> Vgl. W. Gutbrod, νόμος B–D, in: *ThWNT* 4 (1942) 1016–1084, hier 1068: „[E]s ist zwar bei Paulus nicht direkt in diesem Sinn ausgeführt, liegt aber in der Konsequenz der Sache, daß das Kreuz des Christus auch insofern Erfüllung des Gesetzes ist, als dessen zentrale Absicht in ihm zur

Exegetisch wiederum unstrittig ist der klare Konnex zwischen der individuellen Anrechnung dieser Gerechtigkeit Christi und dem ‚Glauben‘, wobei Paulus bewusst zwei alttestamentliche Stellen (unter anderen möglichen) zitiert, die Gerechtigkeit und Glauben, also die Wurzeln צדק und אמן, korrelieren. Das Nomen אמונה und das zugehörige Verb אמן (wie auch das ebenfalls zur Wortgruppe gehörige, zentrale Gottesprädikat der אמת) tauchen im AT in aller Regel in religiöser Verwendung auf und bezeichnen Wahrhaftigkeit, Treue, Vertrauen, „Sichfestmachen“<sup>79</sup> oder eben ‚Glauben‘ im Sinne bestimmter Haltungen und entsprechender Handlungen als „Verhalten der ganzen Person, die, durch אמת bestimmt, in אמונה handelt“<sup>80</sup>. So deutet Jepsen Hab 2,4 wie folgt:

„Der Gerechte (צדק) wird leben באמונתו.“ Hier heißt אמונה schwerlich nur „fromme Biederkeit“ [...], aber auch kaum „Glaubenstreue“ [...], sondern ist eben das der אמת entsprechende Verhalten, das Wahrhaftigkeit, Treue, Verlässlichkeit und Beständigkeit einschließt. Solche אמונה ist dem צדק eigen und sie führt ihn zum Leben.<sup>81</sup>

Und er ergänzt zu Gen 15,6 (Abraham wird sein Glauben als Gerechtigkeit angerechnet):

So wird an dieser Stelle deutlich, was im Sinne dieser Erzählung das rechte Verhalten (צדקה) Gott gegenüber ist: das Zutrauen zu ihm, das Sich-Verlassen auf seine Verheißung, ohne Zweifel, ja gegen allen Augenschein.

Die anschließende Frage, was „es mit solchem ‚Glauben‘ auf sich hat“, hat in der Tat „im Gespräch mit dieser Stelle Juden und Christen immer wieder beschäftigt (vgl. im NT Röm 4,3; Jak 2,23)“<sup>82</sup> und tut dies noch. Aber unabhängig davon, ob die Aussage über Abrahams ‚Glauben‘ nun prospektiv auf zukünftige Gehorsamstaten (etwa die צדקה, die Opferung Isaaks in Gen 22; so zumeist die jüdische Sicht und jene in Jak 2,21) oder retrospektiv auf den bereits mit dem Aufbruch Abrahams (vgl. Gen 12) gegebenen Vertrauensakt verbunden wird<sup>83</sup>, jenes ‚Glauben‘ ist im Sinne aktiven Gehorsamsverhaltens (הקדק meint *Gerechttat!*) wider Wissen und Evidenz zu verstehen: Koch kann von dem „Glaubensakt der *s̄dāqā*“<sup>84</sup> als Lebenstat Abrahams sprechen und sich dabei auf Gerhard von Rad berufen<sup>85</sup>, Grünwaldt spricht von „*Gerecht-*

Erfüllung kam. Das Kreuz ist die Vollendung des Gehorsams gegen Gott (Phil 2,5ff) und gleichzeitig die vollendete Liebe zu den Menschen (R 8,34ff). Und das eben ist ja das Ziel des Gesetzes.“

<sup>79</sup> Vgl. H.-J. Kraus, *Das Telos der Tora. Biblisch-theologische Meditationen*, in: I. Baldermann [u. a.] (Hgg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3. Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen-Vluyn 1988, 55–82, hier 77.

<sup>80</sup> A. Jepsen, אמן, אמונה, אמת, in: ThWAT 1 (1973) 313–348, hier 342.

<sup>81</sup> Ebd. 343.

<sup>82</sup> Ebd. 328.

<sup>83</sup> Vgl. Klaiber, *Biblische Grundlagen*, 87 f.

<sup>84</sup> Koch, צדק, 522.

<sup>85</sup> An der angegebenen Stelle (Von Rad, *Die Anrechnung*, 132) zitiert dieser allerdings seinerseits R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Leipzig/Tübingen 1899, 393: „dagegen war Abrahams Glaube die Leistung seines gesammten Lebens“. Von Rad selbst (*Die Anrechnung*, 132) spricht von der „subjektive[n] Stellungnahme Abrahams zu Jahwes Verheißung“.

tat (hier im Sinne von ‚Heilstat‘)<sup>86</sup>. Seifrid hingegen will an dieser Stelle mit Paulus (und ganz im Sinne der lutherischen Alleinwirksamkeitsthese) eine unmittelbar göttliche Erschaffung des Glaubens Abrahams erkennen, bleibt dafür aber eine überzeugende und textimmanente Begründung schuldig.<sup>87</sup>

Hiermit sind wir an einer zentralen Weichenstellung für das Verständnis nicht nur des paulinischen Glaubensbegriffes, sondern seiner Rechtfertigungslehre überhaupt angelangt: Schon vom explizit benannten alttestamentlichen Hintergrund her kann der paulinische Begriff der πίστις im Sinne der *fides qua creditur* nur als Gehorsam<sup>88</sup> aufgrund einer „Anordnung Gottes“<sup>89</sup>, als Entscheidung<sup>90</sup>, „Freiheitsstat“<sup>91</sup> und Glaubensakt gedeutet werden, der freilich erst durch das Christusereignis und in der Begegnung mit der christlichen Verkündigung (vgl. Röm 10,17) möglich ist. Ein Akt, der in unterschiedlicher Gewichtung, aber doch in Reziprozität göttliches und menschliches Handeln umfasst.<sup>92</sup> Dass Paulus die πίστις – ganz wie das übrige neutestamentliche Schrifttum – mit Gehorsam, mit der Annahme des Kerygma und mit Metanoia korreliert (vgl. etwa Röm 1,5.8; 3,25; 10,3.16f.; 11,20f.; 15,18; 16,19.26; 1 Kor 15,14.17; 2 Kor 10,6; Gal 5,7; 1 Thess 1,8), hat Rudolf Bultmann in seinem epochalen ThWNT-Artikel in aller Breite aufgezeigt und belegt:

Dadurch wird völlig deutlich, daß πίστις die schlechthinige Hingabe des Menschen an Gott ist, und zwar eine Hingabe, zu der sich der Mensch nicht etwa von sich entschließen kann – er würde dann in der Sphäre der ἔργα bleiben –, sondern die nur Hingabe an Gottes Gnade, also nur Antwort auf Gottes Tat sein kann [...]. Ebenso deutlich ist aber auch, daß diese Hingabe eine Bewegung des Willens ist, und zwar die radikale Entscheidung des Willens, in der sich der Mensch selbst preisgibt. Sie ist Tat, in der der Mensch wirklich ist, während er beim ἔργον immer neben dem steht, was er zu Wege bringt. Bei Paulus kommt der *Tatcharakter der πίστις* einerseits dadurch zum Ausdruck, daß er die πίστις als ὑπακοή versteht [...], andererseits ganz ungewollt dadurch, daß er die πίστις nie, wie etwa Augustin [...], als inspiriert bezeichnet; dem Glaubenden wird der Geist geschenkt, aber die πίστις ist nicht Gabe des Geistes [...]. Wird die Paradoxie, daß die πίστις als Bewegung des Willens die Verneinung des Willens selber ist, nicht verstanden, so wird die Antithese πίστις – ἔργα νόμου leicht mißverstanden, als ob die πίστις doch wieder ein Werk, eine Leistung sei.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> Grünwaldt, δικαιοσύνη, 732.

<sup>87</sup> Seifrid, Paul's Use, 61 f.: „It is equally critical for Paul that God's word of promise to Abraham not only determines, but in fact creates his faith. [...] Abraham's faith was only the effect of the divine promise performing its work.“

<sup>88</sup> Vgl. R. Smend/U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981, 137 (Luz): „Die Erkenntnis, daß Glaube entscheidend Handeln, Gehorsam gegenüber Gottes Willen ist, ist gemein-neutestamentlich, auch paulinisch. Versteht sich Glaube so als Gehorsam, Evangelium als Forderung, so ist das keineswegs Werkgerechtigkeit und auch nicht Rejudaisierung, es sei denn, im besten Sinne.“

<sup>89</sup> Gutbrod, νόμος, 1063.

<sup>90</sup> Kertelge, „Rechtfertigung“, 172: „Zwei wesentliche Elemente [im Original gesperrt] des paulinischen Glaubensbegriffes sind also zu erkennen: Der Glaube ist auf das christliche Kerygma gerichtet, und er hat Entscheidungscharakter.“

<sup>91</sup> Klaiber, Biblische Grundlagen, 129.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu J.-Cb. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Perspektiven. Stuttgart 2010, 186. Maschmeier betrachtet diese Reziprozität als unerlässlich zur Wahrung der Würde des Menschen.

<sup>93</sup> Bultmann, Pistis, 221 (Hervorhebung im Original). Vgl. ders., Erziehung und christlicher Glaube, in: Ders., Glauben und Verstehen; Band 4, Tübingen 1965, 52–55, hier 53 f.: „Christlicher

Bultmann unterstreicht also, dass der Glaube für Paulus kein hervorbringendes Tun (ποίησις) ist, sondern ‚Selbsttat‘ (πραξις) im höchsten Sinne,<sup>94</sup> und dies nicht aus eigenen Kräften und als Verdienst des Menschen, sondern als Antwortgeschehen auf das göttliche Geschenk.

Gerade an diesem Begriff des Geschenks lässt sich nun aber auch die abweichende Deutung der paulinischen πίστις durch die lutherische Standarddeutung im Sinne der alleinigen Urheberchaft (Alleinwirksamkeit) Gottes auch für den Glauben aufzeigen.<sup>95</sup> Ein typischer Vertreter ist hier etwa Gerhard Friedrich, der (mit Hermann Binder und anderen) Gott als einziges Subjekt des Glaubens bei Paulus bezeichnet, jegliche menschliche Aktivität bei dessen Zustandekommen bestreitet und den Glauben, den das ‚Wort‘ wirkt, sogar als Heilsbedingung ausschließt.<sup>96</sup> Allerdings, und diese mangelnde Konsistenz (die im Übrigen teils auch die BSELK prägt)<sup>97</sup> wirft ihm Otfried Hofius als Vertreter einer vollendeten alleinwirksamkeitslogischen Paulusdeutung vor<sup>98</sup>, kann er den Glauben als Geschenk bezeichnen, das der Mensch ablehnen kann.<sup>99</sup> Melanie Beiner hat die Unvereinbarkeit des Geschenkparadigmas mit der Alleinwirksamkeitsthese deutlich ins Wort gefasst:

Genau an diesem Punkt hinkt jedoch der Vergleich der Gnadengabe Gottes mit der Geschenksituation. Ein Geschenk kann – wenn es auch de facto wohl nur selten geschieht – abgelehnt werden; der Glaube jedoch kann weder willentlich angenommen noch abgelehnt werden. Als eine Einsicht über die eigene Situation erschließt er sich unwillkürlich – ohne eine Zustimmung oder Ablehnung abzuwarten.<sup>100</sup>

---

Glaube ist ein Akt des Willens, ein Entschluß, genauer gesagt: eine Entscheidung, nämlich die Antwort auf das Wort Gottes, die Annahme der Einladung Gottes – einerlei, in welcher Weise der Ruf zum Glauben dem Menschen begegnet. Dies ist gesprochen vom menschlichen Gesichtspunkt aus; vom Gesichtspunkt des Glaubens selbst aus ist der Glaube ein Geschenk Gottes. Nun versteht es sich von selbst, daß von einer Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes nur die Rede sein kann, wenn der Mensch den Ruf versteht, wenn er sich in seiner ganzen Existenz angederert weiß.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> Gegen ein solches, poetisches Verständnis des Glaubens bei Paulus richtet sich auch Heinrich Schlier in seinem Galater-Kommentar (*H. Schlier, Der Brief an die Galater*, Göttingen 1965, 134), nicht aber gegen den Tat- und Entscheidungscharakter der πίστις überhaupt, wie *U. Wilckens, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*, in: NTS 28 (1982) 154–190, hier 168, insinuiert.

<sup>95</sup> Vgl. *Lersch, „Alleinwirksamkeit Gottes“*, 361–363.

<sup>96</sup> Vgl. *G. Friedrich, Glaube und Verkündigung bei Paulus*, in: *F. Hahn/H. Klein* (Hgg.), *Glaube im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982, 93–113.

<sup>97</sup> Neben der völligen Negation einer menschlichen Beteiligung an der Rechtfertigung (vgl. etwa Apol. XVIII = BSELK 311–313; SD II,59 = BSELK 894–896) kennen die BSELK sehr wohl die Möglichkeit eines Glaubensabfalls, vgl. CA XII,7 f. = BSELK 67; Apol. IV,219.222 = BSELK 201 f.; Art. Smalc. III,3,42 = BSELK 448; GK IV,82 = BSELK 707. Dieselbe Dialektik, wenn nicht Paradoxie scheint mir auch die lutherische Präzisierung zu Punkt 4.1 („Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“) der „Gemeinsamen Erklärung“ zu prägen, vgl. GER Nr. 21.

<sup>98</sup> Vgl. *Hofius, Glaube und Wort*, 157 f.

<sup>99</sup> *Friedrich, Glaube und Verkündigung*, 112. Friedrich geht – entgegen den BSELK – sogar von einer Ablehnbarkeit des Glaubensgeschenkes vor dem Zustandekommen des Glaubens aus.

<sup>100</sup> *M. Beiner, Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die Theologische Anthropologie*, Marburg 2000, 280 Anm. 2. Nebenbei bemerkt zeigt sich im letzten Satz des Zitats, dass Teile der neueren lutherischen Systematik (hier ist etwa zu denken an I. Dalferth, W. Härle, E. Herms, Ch. Schwöbel und K. Stock) die *fides quae* bei Paulus nicht mehr mit dem Christuskerygma, dem Herrsein oder dem Kreuzestod

Hofius hingegen schließt mit jeglichem ‚Synergismus‘ beim Zustandekommen wie Bewahren des Glaubens eindeutig auch dessen Geschenkcharakter aus und fasst dies in der polemischen Frage zusammen (deren rhetorischen Charakter schon das Satzzeichen verrät): „Denn was wäre das im Ernst für eine ‚Kraft Gottes‘, die erst dadurch wirksam wird, daß der Mensch sie für sich wirksam werden läßt!“<sup>101</sup> Nun – um einmal ebenso polemisch zu antworten –, vielleicht wäre es die Kraft eines *liebenden* Gottes, der die Freiheit seiner Geschöpfe achtet und um deren Liebe wirbt, der „sich lieber kreuzigen lässt[,] als irgendetwas – und wenn es auch das objektiv Beste wäre – mit Gewalt durchzusetzen“.<sup>102</sup>

Unbeschadet gewisser prädestinationischer Untertöne an anderer Stelle (vgl. Röm 8,28–30; 9,19; 11,7) vermögen die Argumente für die paulinische Annahme einer rein göttlichen Verursachung des Glaubens (Luther: „in nobis et sine nobis“)<sup>103</sup>, etwa die entsprechende Deutung von Stellen wie Röm 10,17, Gal 3,2.5.23.25 und 2 Kor 3,2; 4,5f. oder der Verweis darauf, Glaube tauche bei Paulus nie im Imperativ auf<sup>104</sup>, angesichts der oben aufgezeigten überwältigenden Evidenz der Korrelation von πίστις mit Gehorsam, Kerygmaannahme und Metanoia nicht zu überzeugen. Glaube ist für Paulus durch die Verkündigung ermöglichter, menschlicher Akt der Gemeinschaftstreue, also nicht Akt Gottes und auch nicht (Dies gälte allenfalls für das paulinische Damaskuserlebnis, aber nicht idealtypisch für das Christwerden allgemein!) „Widerfahrnis einer persönlichen Entscheidung“.<sup>105</sup> Als gemeinschaftstreuer Akt ist die πίστις – ähnlich wie נֶאֱמַר und נֶאֱמַר, die im AT sowohl über Gott als auch über den Menschen ausgesagt werden können – reziprokes Geschehen, was Bendik als zentrales Argument für ihre Deutung der πίστις Ἰησοῦ als *genitivus subiectivus* anführt: „Aus der traditionsgeschichtlichen Perspektive betrachtet ist die πίστις ein reziproker Begriff [...]; Treue, die sowohl

---

und der Auferstehung Jesu Christi identifizieren, sondern mit einem neuen Existenzverständnis, einer neuen Wirklichkeitsgewissheit bzw. transzendentalen Erschlossenheit des Gläubigen, was allerdings mehr mit Friedrich Schleiermacher als mit dem Völkerapostel zu tun haben dürfte. Zur Kritik dieses neuen Paradigmas aus exegetischer Sicht vgl. *St. Alkier*, Konstruktionen des Glaubens. Terminologische, philosophische und theologische Probleme in Michael Wolters Konzept des Glaubens als Wirklichkeitsgewissheit, in: *J. Frey/B. Schließer* (Hgg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Neukirchen-Vluyn 2013, 81–113; vgl. *Wilckens*, Römer 1, 211.

<sup>101</sup> Hofius, *Wort und Glaube*, 158, mit Bezug auf Röm 1,16b.

<sup>102</sup> *K.-H. Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 28.

<sup>103</sup> WA 6, 530,18.

<sup>104</sup> Vgl. *Friedrich*, *Glaube*, 111, mit Verweis auf Fritz Neugebauer. Warum aber auch sollte Paulus zum Glauben auffordern, schreibt hier doch nicht der Missionar an Heiden, sondern der Apostel anderen Glaubenden!

<sup>105</sup> *Strecker*, *Fides*, 247, Anm. 92. Ähnlich irenisch bis paradox formuliert auch *Ch. Burchard*, Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?, in: *Ders.*, *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, herausgegeben von *D. Sänger*, Tübingen 1998, 230–240, hier 241, Anm. 2: „Glaube ist Gehorsam, aber gleichwohl gottgewirkt.“

geleistet als auch empfangen wird.“<sup>106</sup> Und auch Christian Strecker kann auf diesem Hintergrund das tiefste Ziel des Missionars Paulus mit der ambig verwendeten πίστις zusammenfassen, bestehe dieses doch in der „gehorsame[n] Ergebung der Völker in den eschatologisch qualifizierten Machtbereich des jüdisch-messianischen Kyrios im Vertrauen (πίστις) auf dessen Loyalität und Treue (πίστις)“.<sup>107</sup>

Strecker weist in seinem Beitrag wohl zu Recht (vgl. etwa Röm 1,5; 16,26: ὑπακοή πίστεως oder Röm 15,8: ὑπακοή ἔθνῶν) auf eine mögliche zusätzliche Beeinflussung des paulinischen πίστις-Verständnisses durch den römischen *fides*- beziehungsweise nichtjüdisch-hellenistischen πίστις-Begriff hin, der im römischen Reich der Zeitenwende eine zentrale politische, soziologische und soziokulturelle Rolle im Sinne eines *identity markers* spielte.<sup>108</sup> Die Schlussfolgerungen, die Strecker daraus zieht, liegen jedoch erstaunlich nahe bei den obigen: *Fides* / πίστις erscheint so als reziprokes Annahmegeschehen in Treue, Gehorsam und Unterwerfung, zumeist in Gestalt eines performativen Sprech-, nicht aber eines förmlichen Rechtsakts – römischerseits zur Ausweitung des Imperiums, bei Paulus als Ausweitung der jüdischen Heils- und Bundesgeschichte auf die Völker. Übereinstimmend damit kann Klaus Wengst entsprechend der Ausgangseinsicht der NPP schreiben, dass das Thema von Röm 3,21–31 nicht der Gegensatz von Gnade und Leistung (beziehungsweise Gesetzeswerken), sondern das Hinzukommen der Völker ist,<sup>109</sup> eben die Erreichung weltumspannend universaler קִדְּוָה.

Glaube ist also der Akt der Gemeinschaftstreue, der zur קִדְּוָה führt. Was aber hat der Glaube mit Ethik zu tun, was mit dem ‚Gericht nach Werken‘, und wie lässt sich all dies mit dem für Paulus ungebrochenen Israel-Bund und vor allem mit der Tora vereinbaren? Die Besinnung auf die alttestamentliche Verwurzelung der Rechtfertigungslehre des Paulus könnte auch hier zu einem vertieften Verständnis führen und manche Aporie lösen, was nun abschließend skizziert werden soll.

#### 4. Νόμος – תּוֹרָה: Das Gesetz als Weg zur Gerechtigkeit bei Paulus

Wie oben angeführt, hat die lutherische Standarddeutung der Rechtfertigungslehre des Paulus diese als dialektischen Gegensatz von Glauben und Gesetz beziehungsweise Gesetzeswerken (ἔργα νόμου: Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,10) betrachtet und den Glauben dabei teils so stark vom menschlichen Werk abgehoben, dass er keine Entscheidung, keine Tat des Menschen, sondern letztlich Tat Gottes am und im Menschen ist. Damit verbunden sind der Glaube und mit ihm die ‚Heilsdinge‘ / *spiritualia* als unfreie Widerfahrnisse

<sup>106</sup> Bendik, Paulus, 186.

<sup>107</sup> Strecker, Fides, 245; vgl. hierzu Röm 15,18.

<sup>108</sup> Vgl. Strecker, Fides, 223–249.

<sup>109</sup> Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“, 141.

vom untergeordneten Bereich der ‚Welt Dinge‘ / *inferiora* abgeschnitten worden, dem allein Phänomene wie Freiheit, Ethik und Gesetz zugehören.<sup>110</sup> Und schließlich war damit drittens eine bestimmte Positionierung gegenüber der Hebräischen Bibel beziehungsweise dem AT und gegenüber dem Judentum verbunden, das als vermeintlich werkgerechte Gesetzesreligion (siehe oben) mitsamt diesem Gesetz als in Jesus Christus überwunden und als überholter Heilsweg betrachtet wurde.

Diese Deutung wird allerdings schon dadurch in Frage gestellt, dass der paulinische Gesetzesbegriff mindestens so stark schillert und changiert wie der alttestamentliche<sup>111</sup> und frühjüdische<sup>112</sup>. Das Gesetz kann bei Paulus den ganzen Tanach meinen (Röm 3,19; 1 Kor 14,21), nur den Pentateuch (Röm 3,21), innerhalb seiner als Mitte den Dekalog (Röm 7,7), einzelne Gesetzesforderungen (Röm 2,13b.14.25.27; 4,15 und vielleicht die *ἔργα νόμου*) oder aber in ganz allgemeinem Sinne ein Gesetz oder Prinzip. *Nóμος* / *ἐντολή* ist für Paulus geoffenbarter Gotteswille (Röm 2,17f.), Gotteswort (Röm 3,2), Israel auszeichnende Gabe (Röm 9,4), Naturrecht (*sit venia verbo!*) beziehungsweise natürliche Offenbarung in Kosmos (Röm 1,20) und menschlichem Gewissen (Röm 2,14f.), schließlich gar Maßstab des Endgerichts (Röm 2, 6–13; Gal 5,19–23).<sup>113</sup> Entsprechend wird schon lange um die Einheitlichkeit des paulinischen Gesetzesverständnisses gestritten<sup>114</sup>, wenigstens aber eine nicht unerhebliche Entwicklung<sup>115</sup> dieses vielleicht „komplizierteste[n] Lehrstück[s] seiner Theologie“ (Hans-Joachim Schoeps) angenommen.<sup>116</sup>

In jedem Fall sticht eine scheinbar zweifache,<sup>117</sup> mal positive, mal negative Verwendung des Gesetzesbegriffes ins Auge, vereinzelt sogar verdichtet in

<sup>110</sup> Die Frage nach dem *tertius usus legis* (*in renatis*) sei hier einmal ausgeklammert. Vgl. zum Ganzen *Lersch*, „Alleinwirksamkeit“, 358–368.

<sup>111</sup> Vgl. zum Ganzen *Gutbrod*, νόμος; *Hübner*, νόμος; *F. García López*, תּוֹרָה *tôrāh*, in: *ThWAT* 8 (1995) 597–637. Bezüglich des alttestamentlichen Gesetzesbegriffs schreibt García López (ebd. 631): „Die verschiedenen Konnotationen und Formulierungen des Terminus *tôrāh* lassen Versuche, sein Bedeutungsspektrum einzuschränken, nicht zu. *tôrāh* umfasst eine sehr komplexe Größe.“

<sup>112</sup> Vgl. *Twald*, Das Frühjudentum, 266; *M. Wolter*, Gesetz/Werke des Gesetzes, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 358–362, 358.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu *J. Frey*, Der Jude Paulus und der Nomos, in: *Thiessen* (Hg.), Das antike Judentum, 47–93, hier 85. Die These, dass in Röm 2 von *Heidenchristen*, nicht aber Heiden im Allgemeinen die Rede sein soll, vermag mich mit Blick auf den Kontext nicht zu überzeugen; vertreten wird sie etwa von *R. Bergmeier*, Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der jüdenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke, Neukirchen-Vluyn 2010, 152; *J. Thiessen*, Die Rechtfertigung aus Gnade und der Lohngedanke bei Paulus, in: *Ders.* (Hg.), Das antike Judentum, 95–130; vielleicht auch von *K. Finsterbusch*, Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik, Göttingen 1996, 185.

<sup>114</sup> Vgl. hierzu etwa *Kertelge* (Hg.), Das Gesetz, darin (88–127) v. a. *J. Lambrecht*, Gesetzesverständnis bei Paulus, dt. von *R. Bieringer*. Bestritten wird die Einheitlichkeit etwa durch *H. Räisänen*, Paul and the law, Tübingen 1987; kritisch dazu *T. E. van Spanje*, Inconsistency in Paul? A critique of the work of Heikki Räisänen, Tübingen 1999.

<sup>115</sup> Vgl. *Wilckens*, Zur Entwicklung; *Hübner*, νόμος, 1170, vermutet unterschiedliche Gesetzesbegriffe in Gal und Röm bei identischer Rechtfertigungslehre, allerdings dürfte eine solche Entkoppelung von Gesetzes- und Rechtfertigungsverständnis unmöglich sein.

<sup>116</sup> *Schoeps*, Paulus, 174.

<sup>117</sup> Vgl. *Bergmeier*, Gerechtigkeit, 153; Vgl. *Kertelge*, „Rechtfertigung“, 205.

einem einzigen Vers (etwa Röm 3,21; 7,23; 8,2). Für Paulus ist das Gesetz einerseits „Gebot zum Leben“ (Röm 7,10: ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν) und er kann davon sprechen, dass das Gesetz durch den christlichen Glauben nicht außer Kraft gesetzt, sondern aufgerichtet ist (vgl. Röm 3,31); dass es „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12: ἀγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή) ist; dass nicht, wer es hört, sondern nur, wer es beziehungsweise sein Werk (τὸ ἔργον τοῦ νόμου!) tut, gerecht ist (vgl. Röm 2,13–15); dass die Gesetzesgerechtigkeit Leben spendet (Röm 10,5; Gal 3,12 = Lev 18,5); dass es schließlich einzig darauf ankommt, die Gebote Gottes zu halten (1 Kor 7,19),<sup>118</sup> wobei Paulus wiederholt einzelne solcher Gebote auflistet und mit dem ‚Gericht nach Werken‘ verbinden kann. Andererseits ist ihm das Gesetz „Gebot zum Tod“ (ebenfalls Röm 7,10: ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς θάνατον), das denjenigen, der es nicht vollständig erfüllt, verflucht (Gal 3,10 = Dtn 27,26; vgl. Gal 5,3); dessen Werke niemanden gerecht machen (vgl. Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,11); von dessen Fluch (vgl. Gal 3,13) beziehungsweise Herrschaft (vgl. Röm 7,6; Gal 3,23–25) der an Christus Glaubende befreit, weil dem Gesetz gestorben ist (vgl. Röm 7; Gal 2,19); das unfähig/ohnmächtig ist (Röm 8,3: ἀδύνατον; vgl. Gal 3,21), das Leben zu spenden; das stattdessen die Sünde entlarvt und anklagt und so letztlich zu Verurteilung und Tod führt (vgl. Röm 7,7–13).

Lassen sich diese beiden Aussagenreihen synchron miteinander vereinbaren, ohne von Widersprüchen oder von einem erheblichen Wandel des paulinischen Gesetzesverständnisses auszugehen? Lässt sich die Überzeugung Ulrich Wilckens’ und Ivana Bendiks auf all diese Stellen übertragen, nämlich „dass es sich bei den Gesetzen *der Sünde und des Todes* sowie *des Geistes des Lebens* (Röm 8,2) um ein und dasselbe Gesetz in verschiedenen Kontexten handelt“?<sup>119</sup>

Dies scheint in der Tat möglich unter Bezugnahme auf das paulinische Heils- beziehungsweise Gerechtigkeitsverständnis (siehe Abschnitt 2): Auch für Paulus ist das eigentliche Ziel des Gesetzes Leben in Fülle und universaler Sozialharmonie (קָרֶבֶת),<sup>120</sup> und daher ist das Gesetz für ihn genau dort (und zwar zuhöchst!) positiv konnotiert, wo es diesem Ziel dient, und negativ, wo es ihm im Wege steht. Positiv bewertet wird das Gesetz als Mittel zur

<sup>118</sup> Vgl. hierzu *Wilckens*, Zur Entwicklung, 159: „[S]o ungeschützt jüdisch wie in 1 Kor. 7. 19 drückt sich Paulus in dieser Sache später nicht wieder aus.“

<sup>119</sup> *Bendik*, Paulus, 192; vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer. Teilband 2. Röm 6–11, Neukirchen-Vluyn 1980, 121–123.

<sup>120</sup> Vgl. *Kraus*, Das Telos, 56 (Hervorhebungen im Original): „Doch die Tora als ‚Weisung‘ (mit allen ihren verschiedenartigen Inhalten, auch denen geschichtlicher, prophetischer, kultischer und weisheitlicher Provenienz) hat ein konkretes Ziel, das in der kontemporären jüdischen Tradition mit dem Begriff קָרֶבֶת angezeigt ist: *Gerechtigkeit*, und zwar *Gerechtigkeit* Israels wie auch jedes einzelnen Israeliten und, von Israel ausgehend, *Gerechtigkeit* der Völker.“ Vgl. ähnlich *Bendik*, Paulus, 190 (Hervorhebungen im Original): „Einerseits bezeugt die Tora Gottes rettende *Gerechtigkeit* und trägt auch die Intention dieser *Gerechtigkeit*, nämlich Leben aufgrund der *Gerechtigkeit*, in sich, hat jedoch selbst keine aktive Rolle in Bezug auf das In-Erscheinung-Treten der *Gerechtigkeit* Gottes am Ende der Zeit. Bei der gespaltenen Rolle der Tora gegenüber der *Gerechtigkeit* Gottes handelt es sich auf keinen Fall um eine Abwertung derselben.“



πῆξ, das heißt als Bekundung des göttlichen Willens beziehungsweise als gute und unwiderrufliche Gabe Gottes, die bei Annahme und vollständiger Gebotserfüllung πῆξ zur Folge hätte haben können (wären nicht *de facto* alle hinter den Forderungen des Gesetzes zurückgeblieben: vgl. Röm 3,23). Zu kritisieren aber ist das Gesetz (oder präziser seine Adressaten!), wenn es als Anlass zum Selbstruhm und Egoismus missbraucht wird oder zur Ab- und Ausgrenzung anderer aus dem Heilskollektiv führt, so namentlich der Heidenchristen. Von dieser Überlegung her leuchtet eine Reduktion der abzulehnenden ἔργα νόμου auf ‚identity and boundary markers‘ (Dunn) beziehungsweise „Kult- und Reinheitsfragen“ (Tiwald)<sup>121</sup> durchaus ein, aber auch deren breitere Interpretation als Gesamt der Gebote, sofern diese mit der falschen Intention (‚Selbstrechtfertigung‘, ‚Eigengerechtigkeit‘, ‚Sich-Rühmen‘)<sup>122</sup>, niemals vollständig oder – ἐν τῷ νῦν καιρῷ – unter Verkennung der universalen propitiatorischen Valenz des Christuserignisses vollbracht werden.<sup>123</sup> Klar dürfte jedenfalls sein, dass es sich bei der Ablehnung der ἔργα νόμου weder um eine *abrogatio legis* beziehungsweise um Antinomismus handelt noch um eine Leugnung der aktiven Beteiligung des Sünders bei seiner Rechtfertigung im Glauben, „sodass der ‚Basissatz von der Rechtfertigung‘ und die paulinischen ἔργα-νόμου-Formulierungen nun wohl nicht mehr einfach als (ein keinerlei Fragen erlaubendes) Schibboleth (vgl. Ri 12,5f.) zwischen Protestanten und Katholiken fungieren“ dürften.<sup>124</sup>

Ist für Paulus aber das Gesetz *de iure* der Weg zur πῆξ, der *de facto* durch seine Adressaten verfehlt worden ist, erklärt sich auch, dass er die Gesetzeserfüllung dem Geiste nach über die rigoristisch-wortwörtliche Erfüllung dem Buchstaben nach stellt (vgl. Röm 2,27–29; 7,6; 2 Kor 3,6b), dass er selektiv und unterschiedlich gewichtend mit den Geboten umgehen kann (je nach ihrer Bedeutung für die universale Sozialharmonie), und schließlich, dass er die letzte Erfüllung (Gal 5,14: πεπλήρωται) beziehungsweise Zusammenfas-

<sup>121</sup> Vgl. Tiwald, *Das Frühjudentum*, 299: „Eine auf Kult- und Reinheitsfragen zugespitzte Gesetzesinterpretation, wie er sie früher als ‚Pharisäer nach dem Gesetz‘ (Phil 3,5) praktizierte, erscheint ihm nun als ‚Unrat‘ (Phil 3,8). Gültig aber bleibt für Paulus eine nicht-kultische Interpretation der Tora – etwa als Erfüllung der ‚von Gesetz und Propheten bezeugten‘ Heilsverheißungen Gottes an den Menschen (vgl. Röm 3,21) oder als ethisches Grundgesetz in der Interpretation als Liebesgebot (vgl. Röm 13,8 und Gal 5,14). Eine solche Unterscheidung zwischen ‚Zeremonialgesetz‘ und ‚Sittengesetz‘ gab es damals zwar auch nicht *expressis verbis*,[] allerdings *inhaltlich* sehr wohl.“

<sup>122</sup> Vgl. etwa Bultmann, *Pistis*, 221: „Auch ist klar, daß [...] die ἔργα νόμου nicht hinsichtlich ihres Inhalts (als Mose-Gesetz), sondern hinsichtlich der Art ihrer Erfüllung abgelehnt werden. [...] D]er Weg der ἔργα νόμου ist deshalb der falsche Heilsweg, weil auf ihm der Mensch sein καὶχμα, seinen Anspruch vor Gott, begründen will.“

<sup>123</sup> Lambrecht, *Gesetzesverständnis*, 125: „Die menschliche Leistung, die sich müht, Gesetzeswerke hervorzubringen (Beschneidung, Reinheitspraktiken, Kalendertreue), ist, was die Rechtfertigung betrifft, machtlos, nicht etwa weil sie in ihrem positiven Streben selbst verkehrt wäre[], sondern weil der Mensch durch Übertretung anderer Vorschriften dem Fluch des Gesetzes nicht entgehen kann und natürlich auch weil ‚post Christum crucifixum‘ dieses Streben nach eigener Gerechtigkeit Gottes Initiative verkennt.“

<sup>124</sup> M. Bachmann, *Lutherische oder Neue Paulusperspektive? Merkwürdigkeiten bei der Wahrnehmung der betreffenden exegetischen Diskussionen*, in: BZ 60 (2016) 73–101, hier 100.

sung (Röm 13,9: ἀνακεφαλαιοῦται) des Gesetzes im Liebesgebot Lev 19,18b erkennt: „Die Fülle [πλήρωμα] nämlich des Gesetzes ist die Liebe [ἀγάπη]“ (Röm 13,10). Hier zeigt sich, wiederum bei allen Unterschieden im Detail, eine deutliche Nähe zu der zu präsumierenden jesuanischen Gesetzeseinstellung wie auch zu den entsprechenden Positionen der Synoptiker.<sup>125</sup>

Und hier liegt auch die Brücke zur Ethik und zum ‚Gericht nach Werken‘: Wenigstens für den Fortbestand<sup>126</sup> der πίστις als gemeinschaftstreuem Gehorsam ist womöglich ein bestimmtes, nämlich gemeinschaftstreu (Liebes-) Verhalten geboten und ein (schlimmstenfalls mit der Sanktion des Selbstausschlusses aus der Gemeinschaft verbundenes) gemeinschaftswidriges Verhalten verboten. Vielleicht ist die Liebe als Summe und Erfüllung des Gesetzes, die ja größer ist als der Glaube selbst (vgl. 1 Kor 13,13), sogar schon für dessen Zustandekommen erforderlich. Das hieße, dass ein echter (und nicht bloß ‚dämonischer‘, vgl. Jak 2,19) Glaubensakt immer auch inchoativer Akt der Liebe sein müsste, sodass das *participium coniunctum* ἐνεργουμένη in Gal 5,6 konditional zu lesen wäre, der Glaube also in Christus Jesus gilt, falls beziehungsweise sofern er in der Liebe *wirksam* beziehungsweise *wirklich* ist.<sup>127</sup> Freilich wäre auch ein solcher Akt kein Verdienst, sondern nichts als die Annahme der göttlichen Gnade in der Erfüllung des doppelten Liebesgebots (als ‚Gesetz Christi‘ [Gal 6,2]?) mit dem Glauben anstelle der Gottesliebe.<sup>128</sup> Dass sich damit das Konzept einer ‚fides caritate formata‘ und die Jüngelschen Invektiven gegen dieses aufdrängen, dürfte auf der Hand liegen. Allerdings ist damit auch der Weg zu einer Harmonisierung der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der soteriologischen Emphase auf die Liebe und das ihr entsprechende Tun bei den Evangelisten geebnet.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Vgl. hierzu etwa G. Dautzenberg, Jesus und die Tora, in: E. Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1996, 345–378; ders., Jesus und die Tora, in: Orientierung 55 (1991) 229–232; ders., Frühes Christentum – Gilt die Tora weiterhin?, in: Orientierung 55 (1991) 243–246.; ders., Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, in: Kertelge (Hg.), Das Gesetz, 46–70; H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart 1983, v. a. 121–128.

<sup>126</sup> Sanders unterscheidet bekanntlich ein ‚getting in‘ als Eintritt in das Gottesvolk durch den Glauben allein vom ‚staying in‘, dem anschließenden Verbleiben im Gottesvolk durch Liebeswerke; vgl. auch M. Konradt, Law, Salvation and Christian Identity in Paul and Matthew, in: M. Welker/G. Etzelmüller (Hgg.), Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology, Tübingen 2013, 181–204, hier 195: „Moreover, Paul too knows the ideal of a judgment according to works – and this not marginally. The complex issue of the reception of quite different conceptions of judgment in different communicative contexts cannot be extensively delineated here. [...] In short and somewhat simplified: A Christian cannot obtain salvation, he receives it as a gift; but he can forfeit it by the notorious transgression of God’s will. Paul can express greatest confidence in salvation (cf. e.g. Rom 8:28–39), but there is no guarantee for salvation – not even for Christians (cf. e.g. 1 Cor 10,1–12).“

<sup>127</sup> Vgl. etwa F. Mußner, Der Galaterbrief, Freiburg i. Br. [u. a.] 1974, 353. Schlier (Galater, 235) übersetzt „der in der Liebe wirksam und so wirklich ist.“

<sup>128</sup> Vgl. Wilckens, Zur Entwicklung, 175: „Denn die Stelle der Gottesliebe nimmt der Glaube an Christus als den Sohn Gottes ([Gal] 1. 6; 4. 4) ein.“

<sup>129</sup> Vgl. etwa zur diesbezüglichen Nähe bei allem Unterschied zwischen Paulus und Matthäus Konradt, Law, 203 (Hervorhebungen im Original): „It is not possible to harmonize the soteriologies of Paul and Matthew. Again, however, their different attitudes towards the Torah do not go hand

Ist mit der soteriologischen Rolle des Christuserignisses und des Glaubens nun aber Gottes ursprünglicher Heilsplan mit seinem Bund, dem Gesetz und den alttestamentlichen Verheißungen (die Paulus ja auch als Gesetz bezeichnen kann) gescheitert? Zwar ist durch Jesus Christus  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$  νόμου (Röm 3,21), das heißt auch „außerhalb des Geltungsbereichs der Tora“<sup>130</sup> die Gerechtigkeit Gottes erschienen, aber doch nicht unabhängig von dieser, hat Jesus Christus schließlich als Gerechter nach der Tora und durch das vollständige Tun der Tora das Leben erstritten beziehungsweise ihren ‚Fluch‘ stellvertretend für die Sünder getragen. Von hier aus wird dann auch deutlich, dass er, Christus, für Paulus so etwas wie der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des AT ist, der die erkenntnisverhüllende Decke über der Tora hinweghebt (vgl. 2 Kor 3,14).<sup>131</sup> An ihm wird ersichtlich, was der Geist hinter dem Buchstaben, was das eigentliche Ziel hinter den vielen Einzelgeboten des Gesetzes ist. Und, wichtiger noch, dass Christus τέλος νόμου (Röm 10,4)<sup>132</sup> nicht als Ende und Außerkraftsetzung, sondern vielmehr als Ziel

---

*in hand with diametrically opposed soteriological conceptions.* Both show a deep concern for ethics. For both, the moral conduct of the believers is soteriologically relevant. And not only Matthew, but also Paul has recourse to the theme of judgement. [...] It would be more than oversimplifying to juxtapose a Pauline *sola fide* and *sola gratia* with a Matthean concept of righteousness by works.“

<sup>130</sup> Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“, 142. Strecker (Fides, 247) übersetzt  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$  νόμου mit „abseits jener [sc. der Tora; M. L.] rechtlichen Ordnung“.

<sup>131</sup> Hier ist gegen die an dieser Stelle wohl falsch präjudizierende EÜ (und mit TOB, KJV und LUT sowie Bultmann, Barth, Oepke, Schmeller u. a.) hervorzuheben, dass sich das  $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha$  in 2 Kor 3,14 auf die verhüllende Decke über dem Alten Bund und nicht auf diesen selbst bezieht: Der Alte Bund ist  $\epsilon\nu$  Χριστῷ nicht aufgehoben, sondern allererst verstehbar geworden; vgl. hierzu R. Bring, Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus, in: KuD 5 (1959) 1–22, 9: „In Jesus Christus, so könnte man sagen, begegnet Paulus einer neuen Gestalt des Gesetzes, nämlich der erklärten Gestalt.“ Zur hermeneutischen Schlüsselfunktion Jesu Christi gegenüber dem AT vgl. auch R. Badenas, Christ, the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective, Sheffield 1985, 149 f.; Th. Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1. 2 Kor 1,1–7,4. Neukirchen-Vluyn 2010, 218; M. Wolter, Christus – Ende des Gesetzes, in: F. W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, 362–365, hier 365.

<sup>132</sup> Zur alten Streitfrage, ob τέλος in Röm 10,4 mit Ende oder mit Erfüllung/Ziel zu übersetzen ist, vgl. etwa K. Haacker, „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? (Röm 10,4). Zur Diskussion zum τέλος νόμου in Röm 10,4, in: Wengst/Saß (Hgg.), Ja und nein, 127–138; U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 383 f.; P. von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Göttingen 1975, 250–256; Wolter, Christus. Im Sinne von ‚Ziel‘ oder ‚Erfüllung‘ lesen etwa K. Barth, KD IV/1, 592; Bendik, Paulus, 189; Bergmeier, Gerechtigkeit, 123; R. Bring, Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus, in: KuD 5 (1959) 1–22; Ch. Burchard, Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus, in: Ders., Studien zur Theologie, 241–262, hier 254; F. Flückiger, Christus, des Gesetzes τέλος, in: ThZ 11 (1955) 153–157; Haacker, „Ende des Gesetzes“; H. Hellbardt, Christus, das Telos des Gesetzes, in: EvTh 3 (1936) 331–346; Kraus, Das Telos; G. S. Oegema, Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hgg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und christlicher Tradition, Tübingen 1996, 229–261, hier 250; Schoeps, Paulus, 188; Von der Osten-Sacken, Römer 8. Besonders zu erwähnen ist die detailreiche und überzeugende Studie Badenas, Christ, die breit belegt, dass die Übersetzung mit ‚Ende‘ erst seit der Reformationszeit üblich geworden ist. – Anders (im Sinne vom ‚Ende‘) votieren etwa G. Dellling, τέλος, in: ThWNT 8 (1969) 50–58, hier 57; E. Gräßler, Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1. 1,1–7,16, Gütersloh 2002, 139; Hofius, Gesetz; O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen<sup>12</sup>1963, 255; Schrenk, δίκη, 204;

beziehungsweise Ans-Ziel-Kommen, als letzte Erfüllung (*tora impleta*)<sup>133</sup>, Fleischwerdung<sup>134</sup> und heilbringende Verwirklichung der Tora ist. So dass, mit den Worten Wrights, „*der eine-Plan-durch-Israel-für-die-Welt immer dazu gedacht war [...] in den einen-Plan-durch-Israels-treuen-Repräsentanten-für-die-Welt verwandelt*“ und durch diesen erfüllt zu werden“.<sup>135</sup>

In der Sicht des Paulus steht also der Gekreuzigte in konsequenter Kontinuität zum Heilshandeln Gottes an Israel. Das Gesetz wird, wenngleich seine Funktion neu definiert wird, nicht außer Kraft gesetzt. Die Bundesschlüsse werden, wenngleich sie anders gewichtet werden, nicht aufgekündigt. Die Erwählung Israels wird nicht aufgehoben; sie kommt in Christus gerade zur Erfüllung, so daß auch die Heiden – entsprechend der prophetisch-eschatologischen Vision – hinzukommen.<sup>136</sup>

Karl-Heinz Menke zieht hieraus die Konsequenz, dass die Tora durch (ihr Wirksamwerden in) Christus zum Sakrament geworden ist<sup>137</sup>; für Paulus jedenfalls gilt die Tora als Ganze für Israel fort und sie gilt in Teilen (eben in auf Sozialharmonie und Gemeinschaftstreue zielenden Geboten wie dem Dekalog und dem Liebesgebot) auch noch für die Christenheit<sup>138</sup>.

Schließen wir mit Heinrich Schlier, der manches in diesem Beitrag Ausgeführte bereits in seinem Galater-Kommentar (erstmalig erschienen 1949) vorweggenommen hat:

Fordert so das Gesetz in allen seinen Geboten die Gerechtigkeit, die die Liebe ist, und die Liebe, die die Gerechtigkeit ist, und fordert es sie mit dem Ziel, daß sich diese gerechte Liebe bis in das Handeln des Menschen hinein realisiert, so ist es verständlich, daß Paulus vom Gesetz vom Gebot sagen kann, daß es ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν ist, Röm 7.<sup>10</sup> Seine Intention, und das heißt: der in seinen Forderungen waltende Wille Gottes, geht auf ‚Leben‘. [...] Erst dadurch, daß die Forderung der Gerechtigkeit Gottes von Jesus Christus für uns erfüllt ist und uns als für uns erfüllte im Geist zugesprochen wird,

*P. Stuhlmeier*, „Das Ende des Gesetzes“. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in: ZThK 67 (1970) 14–39; *Wülckens*, Römer 1, 206.

<sup>133</sup> Vgl. *Kraus*, Das Telos, 81: „Für Paulus ist Christus Jesus die ‚Tora impleta‘ in Person, die ‚erfüllte Tora‘, die die alttestamentliche ‚Tora implenda‘, die ‚zu erfüllende Tora‘, gleichsam in sich aufnimmt.“ Vgl. im Kontrast hierzu *E. Wolf*, Gesetz V. Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich, in: RGG<sup>3</sup> 2 (1958) 1519–1526, hier 1523: „G[esetz] im strengen Sinne ist für Luther immer *lex non impleta, lex accusans*.“

<sup>134</sup> Vgl. *K.-H. Menke*, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln 1995, 113: „Jesus intendiert nicht die Aufhebung oder Überbietung der Tora, sondern deren Übersetzung in das eigene Fleisch.“

<sup>135</sup> *Wright*, Rechtfertigung, 186 (Hervorhebungen im Original).

<sup>136</sup> *H. Merklein*, Impliziert das Bekenntnis zum Gekreuzigten ein Nein zum Judentum? (1 Kor 1,18–25), in: *Wengst/Saß* (Hgg.), Ja und nein, 111–126, hier 124.

<sup>137</sup> *Menke*, Jesus, 113: „Die Tora erhält durch das Christusereignis den Charakter eines Sakramentes. Denn die Tora ist Realsymbol eben des Logos, durch den und auf den hin alles geschaffen wurde und der in Jesus Christus Fleisch angenommen hat. Wer die Tora erfüllt, hat immer schon – bewusst oder unbewusst – Gemeinschaft mit dem Mittler zum Vater.“

<sup>138</sup> Vgl. *Oegema*, Versöhnung, 247 f.: „Fassen wir zusammen, dann können wir feststellen, daß es keine gravierenden Unterschiede zwischen den jüdischen und den christlichen Auslegungen von Lev 19,18b gibt und daß in beiden Fällen das Nächstenliebegebot (zusammen mit dem Gebot, den Herrn zu lieben) als die ‚Summe der Tora‘ bzw. die ‚Goldene Regel‘ verstanden wird. So spiegelt Paulus in Röm 13,9 und Gal 5,14 die gängige Auslegung seiner Zeit wider, und es steht außer Diskussion, daß das ‚Gesetz‘, zusammengefaßt im Doppelgebot und spezifiziert in den noachitischen Geboten, auch für die Christen aus den Heidenvölkern gilt.“ Vgl. ähnlich *Finsterbuch*, Die Thora, 186 u. ö.

erst dadurch also, daß sie in Christi Gerechtigkeit wieder als Anspruch eines Zuspruches Gottes laut wird, begegnet das Gesetz – als ‚Gesetz Christi‘ – wieder in seinem ursprünglichen Sinn, nämlich als Anweisung zugewiesener Gerechtigkeit Gottes. Als solche begegnet sie dem, der sich ihr im gehorsamen Glauben an die Gerechtigkeitsstat Gottes in Christus unterwirft und überläßt, darin aber endlich sich und seine Eigen-gerechtigkeit verläßt. Er, der im Glauben von der Selbstsicherung und Selbsterhöhung freigekommen ist, vernimmt und tut gehorsam wieder das freigelegte Gesetz. So dient der Kampf des Apostels Paulus gegen das Gesetz und die Gesetzeswerke ebenso wie die unerbittliche Betonung der Notwendigkeit des Glaubens zum Eintritt in die Gerechtigkeit Gottes letztlich der Restituierung der ursprünglichen Tora: der gnädig fordernden Weisung Gottes zum Leben.<sup>139</sup>

## Summary

Over the past decades the standard Lutheran interpretation of the Pauline doctrine of justification in the sense of a radical opposition between gospel and law/faith and works has frequently been called into question. A consequent canonical interpretation of the central concepts of justice, faith, and law in the Jewish and Old Testament mental horizon of Paul opens new perspectives that could help resolve some internal and external aporias of his theology within in the context of the New Testament. The starting point of this new interpretation is the overcoming of the occidental model of justice that implies abstract equality in favour of a deeper understanding of justice in the sense of universal faithfulness to community or social harmony between God and men. On the basis of this interpretation concepts like faith and law, or justification *sola fide*, and judgment according to works, could turn out to be quite compatible.

---

<sup>139</sup> Schlier, Galater, 180 bzw. 187 f.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**

**Hermann-Herder-Str. 4**

**D-79104 Freiburg**

**Telefon: +49 761/2717-200**

**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Was ist Freiheit?

### Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse

VON MARTIN BREUL UND AARON LANGENFELD

#### 1. Absicht und Methode

Der Freiheitsbegriff hat in der gegenwärtigen theologischen Debatte Konjunktur. Er findet Anwendung im Kontext der theologischen Erkenntnislehre und in der Reflexion des Offenbarungsverständnisses hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Glaube und freier Vernunft sowie der Annahme der Offenbarung Gottes in Freiheit.<sup>1</sup> Ebenso spielt er häufig eine zentrale Rolle für die konkrete theologische Anthropologie und die Fragen nach Sünde<sup>2</sup>, Gnade<sup>3</sup> und Erlösung<sup>4</sup> zum Beispiel im Hinblick auf Überlegungen zum Verhältnis von menschlicher Freiheit und Zurechenbarkeit der Sünde, zur Beteiligung des Menschen am Gnaden- und Erlösungshandeln Gottes oder zu Fragen der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit im Blick auf die Begnadung des Menschen durch Gott. Auch für die Christologie ist der Freiheitsbegriff relevant, etwa in Bezug auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit Jesu,<sup>5</sup> da die zeitgenössische Theologie die Göttlichkeit Jesu zumeist nicht in supranaturalen Erweisen, sondern

<sup>1</sup> Vgl. *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012; *K. Rabner*, Theologie der Freiheit, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 6, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 215–237; *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2002, 151–206. Vgl. auch *B. Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003; *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003; sowie die Beiträge in *M. Laube* (Hg.), Freiheit, Tübingen 2014.

<sup>2</sup> Vgl. *G. Essen*, „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer ...“. Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsündentheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem, in: *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 2, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 1092–1157; *H. Hoping*, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck/Wien 1990; *J. Knop*, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007; *Ch. Schwöbel*, Sünde – Selbstwiderspruch im Widerspruch gegen Gott. Annäherungen an das Verständnis eines christlichen Zentralbegriffs, in: *G. Linde* [u. a.] (Hgg.), Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken, Marburg 2006, 285–307.

<sup>3</sup> Vgl. *G. Greshake*, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972; *K.-H. Menke*, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003; *J. Werbick*, Gnade, Paderborn [u. a.] 2013.

<sup>4</sup> Vgl. *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991; *D. Sattler*, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997; *A. Langenfeld*, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie, Paderborn [u. a.] 2016, 155–293.

<sup>5</sup> Vgl. *G. Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001; *M. Lersch*, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015; *Ch. Danz*, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013.

in der Konkretheit der Geschichte Jesu und damit auch in seiner Freiheitsgeschichte sucht. Dies wirft zugleich trinitätstheologische Anschlussfragen<sup>6</sup> auf. Nicht weniger zentral ist die Kategorie der Freiheit in der Gotteslehre wie zum Beispiel in der Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses, in der Frage nach dem Handeln Gottes und der damit verbundenen Theodizeefrage<sup>7</sup> sowie in der Frage nach den Prädikaten Gottes wie etwa Allmacht, Allwissenheit und Liebe. Nicht zuletzt ist Freiheit auch Thema der Religionstheologie<sup>8</sup> und der Ekklesiologie<sup>9</sup> und darum von religionspolitischer und kirchenpolitischer Brisanz, weil mit ihr die Fragen nach Religionsfreiheit und zugleich nach Autonomie innerhalb der Kirche sowie einer autonomen Begründung theologischer Ethik beziehungsweise der Bedeutung des Freiheitsprinzips für die Theologische Ethik<sup>10</sup> ins Blickfeld rücken.

Angesichts dieser zahlreichen Anwendungsbereiche ist es kaum verwunderlich, dass es mitunter zu Missverständnissen in der Anwendung des Freiheitsbegriffes kommt, was wohl auch wesentlich damit zusammenhängt, dass die philosophischen Voraussetzungen und Implikationen des Begriffgebrauchs im jeweiligen Kontext fast nie geklärt werden. Mehr oder weniger stillschweigend werden ganze Begriffssysteme vorausgesetzt, was eher nicht zur Klarheit im eigenen Ansatz beiträgt, sondern zu Streitigkeiten zwischen Verfechtern verschiedener Theorielayouts führen kann.

<sup>6</sup> Vgl. *B. Nitsche*, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre, Regensburg 2008; *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.

<sup>7</sup> Vgl. *K. v. Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006; *S. Wendel*, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes, in: *ZKTh* 135 (2013) 414–423.

<sup>8</sup> Vgl. *K. v. Stosch*, Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen, in: *Ders./K. Bergdolt* (Hgg.), Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen, Paderborn [u. a.] 2009, 9–23; *S. Wendel*, Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt, in: *M. Heimbach-Steins/H. Bielefeldt* (Hgg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010, 167–178.

<sup>9</sup> Vgl. *M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2013; *H.-J. Höhn*, Fremde Heimat. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012; *S. Wendel*, Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen, in: *M. Heimbach-Steins [u. a.]* (Hgg.), ‚Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch‘. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011, 91–99; *dies.*, Aggiornamento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche, gemeinsam mit *M. Eckholt*, in: *HerKorr* 65 (2011) 82–87.

<sup>10</sup> Vgl. *E. Schockenhoff*, Theologie der Freiheit, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007; *St. Goertz*, Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, München 1999; *ders.*, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg 2004; *Ch. Hübenal*, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes, München 2006; *M. Junker-Kenny*, Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Stuttgart 1998; *D. Mieth*, Autonomie, in: *NHThG* 1 (2005) 139–147.



Der vorliegende Beitrag will den Versuch wagen, eine philosophische Topologie des Freiheitsbegriffs zu erstellen. Dabei geht es nicht um eine Untersuchung all jener Fälle, in denen dieser in der theologischen Debatte Anwendung findet (was zweifellos zur genauen Klärung in einem zweiten Schritt notwendig wäre), sondern vielmehr – im Sinne Wittgensteins – um eine normalsprachliche Gebrauchsanalyse.<sup>11</sup> Absicht ist also nicht, eine neue Theorie der Freiheit zu entwerfen, sondern es soll zunächst geschaut werden, wie der Begriff ‚Freiheit‘ normalsprachlich-semantisch sinnvoll verwendet werden *kann* (2).<sup>12</sup> Aus dieser induktiven Suchbewegung heraus lassen sich verschiedene Dimensionen des Gebrauchs des Freiheitsbegriffs erschließen, welche zuerst die Möglichkeit eröffnen, über die theologischen Anwendungsfelder zu urteilen beziehungsweise exemplarisch auf begriffliche Unklarheiten in theologischen Diskursen hinzuweisen (3). Die Vielschichtigkeit des Freiheitsbegriffs sorgt häufig dafür, dass in theologischen Debatten unklar ist, was der Begriff ‚Freiheit‘ im gegebenen Kontext bedeutet beziehungsweise in welche philosophischen Fallstricke eine theologische Redeweise von Freiheit geraten kann. Dies zeigen wir beispielhaft in Analysen der Debatten um die *free will defense* und um die Möglichkeit einer freiheitstheoretischen Soteriologie, die in der jüngeren theologischen Forschung besonders prominent geführt werden und die daher besonders vielversprechende Anwendungsfelder der Topologie darstellen.

In der folgenden Beschreibung erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Wir sind allerdings der Überzeugung, dass die geleisteten Bestimmungen der Komplexität des Freiheitsbegriffs soweit gerecht werden, dass sich Klärungspotenziale für den theologischen Diskurs dort anzeigen lassen, wo diskursive Schief lagen durch implizit vorausgesetzte Begriffe entstanden sind.

## 2. Das Wesen der Freiheit?

Die hier zu entfaltende semantische Topologie des Freiheitsbegriffs lässt sich in drei Grundkategorien einteilen, denen die diversen Facetten des Freiheitsbegriffs zugeordnet werden können. Diese drei Grundkategorien sind 1) Freiheit als Ungehindertheit, 2) Freiheit als Vermögen und 3) Freiheit als Daseinsfreiheit.

<sup>11</sup> Der Begriff ‚Normalsprache‘ ist zunächst und vor allem in Abgrenzung zu einer Idealsprache zu sehen, d. h. er versucht, theoretische Reflexionsfiguren als das Sekundäre zum alltäglichen Normalgebrauch der Begriffe anzusehen, ohne dabei die Reflexion im Ganzen aufzugeben. Diese dient dann allerdings als Erhellung der Gebrauchsanalyse und steht nicht selbst als Theorie im Vordergrund.

<sup>12</sup> Diese Herangehensweise erfordert es, die vielfältigen historischen und theologiegeschichtlichen Entstehungskontexte des Freiheitsdenkens auszublenken. Vgl. als ein Beispiel der diachronen Nachzeichnung von Entwicklungslinien im Freiheitsdenken von der Antike bis in die Neuzeit stellvertretend A. Fürst/Cb. Hengstermann (Hgg.), *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, Münster 2012.

## 2.1 Negative Freiheit: Freiheit als Ungehindertheit

Wir beginnen die Topologie mit der Analyse der ersten, negativen Form von Freiheit, das heißt Freiheit als Ungehindertheit beziehungsweise Abwesenheit von bestimmten Zwängen, Verpflichtungen, Abhängigkeiten, Umweltinflüssen etc.

### a) Freiheit als dispositionale Ungehindertheit

Ein erstes Moment von Freiheit besteht in unseren Augen in *dispositionaler Ungehindertheit*. Wenn man Freiheit im positiven Sinne als Vermögen beziehungsweise Disposition versteht, gehört dazu, diese Disposition dauerhaft aktualisieren zu können. Freiheit in diesem Sinne wird thematisch, wenn man beispielsweise einige Tage mit einer zwar harmlosen, aber äußerst unangenehmen und schmerzhaften fiebrigen Erkrankung im Bett verbracht hat. Alles das, was man sonst als lästige Alltagspflicht versteht (zum Beispiel die Blumen gießen, mit dem Hund Gassi gehen, die Kinder vom Kindergarten abholen), und auch alle erfreulichen Dinge (ein gutes Buch lesen, ein Feierabendkölsch im Brauhaus trinken, gute Gespräche mit Freunden führen), war in diesen Tagen undenkbar – der Lebenshorizont erstreckte sich höchstwahrscheinlich auf den Weg zwischen Schlafzimmer und Bad. Ein erstes Spezifikum der Freiheit lässt sich damit ex negativo bestimmen: Es ist die Abwesenheit von Einschränkungen der Aktualisierungsmöglichkeit der Disposition zur freien Selbstentfaltung, die meist nur dann bewusst wird, wenn diese Einschränkungen tatsächlich vorliegen oder kurz vorher vorgelegen haben.<sup>13</sup>

### b) Freiheit als Abwesenheit von Verpflichtungen

In einem zweiten Sinne kann Freiheit auch verstanden werden als Abwesenheit von *äußeren Verpflichtungen*, die zu erfüllen sind. Freiheit meint hier zum Beispiel, nicht die Blumen gießen, mit dem Hund Gassi gehen oder die Kinder vom Kindergarten abholen zu müssen. Die Unterscheidung von einer dispositionalen Ungehindertheit liegt einerseits darin, dass die Möglichkeit der Handlung prinzipiell erhalten bleibt, aber eben nicht ausgeführt werden muss. Andererseits sind sie auch darin unterschieden, dass äußere Verpflichtungen keine *notwendigen* Hinderungsgründe im strengen Sinne meinen. Arbeit kann beispielsweise als Verpflichtung wahrgenommen werden, von der man etwa im Urlaub befreit ist. Der Gebrauch des Begriffs Freiheit läuft dann auf die Beschreibung der Erfahrung hinaus, etwas nicht tun zu müssen. ‚Müssen‘ ist aber eben nicht metaphysisch-deterministisch aufzuladen, weil ja Arbeit an sich nicht notwendig verrichtet werden muss.

<sup>13</sup> Dieses negative Moment der Abwesenheit hindernder Faktoren wird z. B. von Isaiah Berlin als ‚Normalfall‘ bezeichnet: „I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity“ (*I. Berlin, Two Concepts of Liberty, in: Ders., Four Essays on Liberty, Oxford 1969, 118–172, 122*).

## c) Freiheit als Abwesenheit von ‚äußeren‘ Abhängigkeiten

Drittens kann Freiheit in diesem Kontext erfasst werden als Unabhängigkeit von äußeren Faktoren oder Nichtangewiesenheit auf sie. So kann beispielsweise Wissen um technische Sachverhalte als Freiheit von Abhängigkeitsverhältnissen zu anderen Personen oder Sachen gedeutet werden. Keinen Landschaftsgärtner rufen beziehungsweise nicht erst Bücher lesen zu müssen, um die Fähigkeiten zu erlernen, einen Gartenzaun zu errichten, wird als Freiheitserfahrung bestimmbar. Umgekehrt ist dann Wissensfähigkeit im allgemeineren Sinne (ohne die Abwesenheit von ‚äußeren‘ Abhängigkeiten auf Wissen beschränken zu wollen) auch schon als Voraussetzung autonomer Weltverhältnisse und Urteilsbildung exponiert, was jedoch bereits auf die positive Freiheitslehre verweist.<sup>14</sup> Von der dispositionalen Ungehindertheit ist Freiheit als Unabhängigkeit von der Umwelt dadurch unterschieden, dass sie im letzteren Sinne prinzipiell erlernbar ist. Dispositionale Ungehindertheiten sind hingegen Voraussetzungen der Ausbildung von Freiheit als Unabhängigkeit.

## d) Freiheit als Abwesenheit von ‚inneren‘ Abhängigkeiten

Als vierte und letzte Form negativer Freiheit kann man, sachlich und begrifflich analog zur Freiheit von ‚äußeren‘ Abhängigkeiten, die Abwesenheit von ‚inneren‘ Abhängigkeiten des Subjekts nennen. Ein klassisches Beispiel für diese Form ist die Abwesenheit von diversen Süchten. Personen, die drogenabhängig sind, sind häufig nicht in der Lage, einen freien Willen zu formulieren, geschweige denn freie Handlungen auszuführen, da sie alle Kraft darauf verwenden, das suchthafte Abhängigkeitsverhältnis zu befriedigen.<sup>15</sup> Der Unterschied zu hindernden Abhängigkeiten der Umwelt besteht in der nur individuell und erstpörsönlich zugänglichen Suchterfahrung, die leicht zu Heteronomie und einer (bloß vermeintlichen?) Alternativlosigkeit in den bestehenden Handlungsoptionen führt. Beispiele aus menschlichem Suchtverhalten sind beliebte Illustrationen von Gedankenexperimenten in der Freiheitsdebatte der analytischen Philosophie. Prominent hat Harry G. Frankfurt zwischen Wünschen erster Ordnung und Wünschen zweiter Ordnung unterschieden:<sup>16</sup> Während ein Alkoholiker den Wunsch erster Ordnung verspürt, seiner Sucht nachzugeben und Alkohol zu konsumieren, kann er jedoch zeitgleich den Wunsch zweiter Ordnung haben, seine Sucht zu überwinden und auf den weiteren Konsum der Droge zu verzichten. Die Pointe dieses Gedankens liegt darin, dass für Frankfurt eine Person frei ist, genau dann wenn ihre Wünsche erster und zweiter Ordnung übereinstimmen. Frankfurt ist sicherlich dafür zu kritisieren, dass er den Begriff

<sup>14</sup> Dieser Gedanke findet sich wiederum bei Berlin (ebd. 131): „I wish my life and decisions to depend on myself, not on *external forces* of whatever kind.“

<sup>15</sup> Eine eindrucksvolle Phänomenologie der Unfreiheit durch Sucht liefert *P. Bieri*, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001, bes. 96–107.

<sup>16</sup> Vgl. zum Folgenden: *H. Frankfurt*, *The Importance of What We Care about*, Cambridge 1988.

der Freiheit zu eng führt, da er diesen Aspekt der Übereinstimmung von Wünschen erster und zweiter Ordnung als einzig relevante Form der Freiheit anerkennt. So formuliert er zwar eine Freiheitstheorie, die kompatibilistisch, das heißt unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Determinismus ist, verkennt allerdings die vielfältigen Schattierungen des Freiheitsbegriffs, die in diesem Aufsatz entfaltet werden.

Die Abwesenheit von Süchten oder anderen Hindernissen ist eine semantische Dimension des Freiheitsbegriffs und zugleich noch mehr eine notwendige Voraussetzung zur Entwicklung der diversen positiven Formen von Freiheit als Vermögen. Diesen wenden wir uns im Folgenden zu.

## 2.2 Freiheit als Vermögen

Im Anschluss an die spezifischen Kategorien negativer Freiheit kommen wir nun auf die verschiedenen Ausprägungen positiver Freiheitsbestimmungen zu sprechen. Wir bezeichnen die nun folgenden Bestimmungen als ‚positive‘ Formen, weil ihnen gemein ist, Freiheit als ein Vermögen zu verstehen. Freiheit realisiert sich nicht durch die bloße Abwesenheit von Hindernissen, Verpflichtungen oder Abhängigkeiten, sondern durch die aktive Gestaltung der Welt durch eine Person.

### a) ‚einfache‘ Entscheidungen

Die wohl fundamentalste Form der Bestimmung von Freiheit als Vermögen verarbeitet die grundlegende Fähigkeit, ‚einfache‘ Entscheidungen treffen zu können. Einfach meint hier natürlich nicht, dass es etwa leicht wäre, im Restaurant zwischen zwei Gerichten zu entscheiden. Vielmehr sind hier Wahlmöglichkeiten im Blick, die *prima facie* weder moralischer Qualität sind noch überhaupt eine umfassendere Bedeutung für das Selbst- und Weltverhältnis des Subjekts haben. Gleichwohl ist es das Subjekt, das zwischen einer Pizza Tonno und Spaghetti Carbonara wählen und sich für eine Variante entscheiden muss. Damit ist impliziert, dass es eine echte Wahl gibt und man, wenn man sich einmal entschieden hat, auch prinzipiell hätte anders wählen können. Der Begriff der Freiheit wird hier also gebraucht im Sinne eines Vermögens, zwischen zwei oder mehreren Alternativen zu wählen und nicht auf eine Möglichkeit festgelegt zu sein.

### b) Grund-/Lebensentscheidungen

Gegenüber ‚einfachen‘ Entscheidungen lässt sich auch von Grund- oder Lebensentscheidungen sprechen. Von solchen Entscheidungen spricht man, wenn es um größere Zusammenhänge geht, die das Subjekt durch seine Entschlüsse bestimmt. Beispiele können hier die Wahl eines Studienganges, eines Wohnortes oder – noch umfassender – einer Lebensform sein. Auch wenn diese Entscheidungen wohl in den allerwenigsten Fällen durch spontane Entschlüsse erfolgen, stellen sie eine eigene Form von Freiheit als Vermögen

dar. Mit ‚einfachen‘ Entscheidungen gemein haben Grundentscheidungen, dass sie eine Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten bedeuten und dass sie ebenfalls auf den ersten Blick keine moralische Qualität haben mögen.

### c) Freiheit als Grundprinzip moralischer Entscheidungen

Moralische Entscheidungssituationen stellen in der philosophischen Debatte *den* klassischen Ort der Freiheitsthematik dar. Moralische Fragen reichen dabei von vergleichsweise banalen Fragen (Sollte ich mir einen Fahrschein in der Bahn kaufen, obwohl ich nur zwei Stationen fahre und weiß, dass auf dieser Strecke ohnehin niemand kontrolliert?) bis zu einschneidenden und das weitere Leben prägenden Situationen (Sollte ich mein Leben riskieren, um einen Ertrinkenden aus einem Teich zu retten?). In der philosophischen Debatte herrscht ein großer Streit darüber, wie genau in moralischen Entscheidungssituationen Freiheit zu verstehen ist.<sup>17</sup>

Wenn man sich genauer anschaut, wie der Freiheitsbegriff in moralischen Entscheidungen alltagssprachlich verwendet wird, lassen sich zwei Kernelemente identifizieren: Zum einen muss eine handelnde Person die Möglichkeit der Wahl zwischen alternativen Handlungen haben, das heißt sowohl die Freiheit zur Handlung als auch die Freiheit zum Wollen einer bestimmten Handlung haben. In unserem alltäglichen Sprachgebrauch oder auch in der Rechtsprechung verzichten wir meist auf die Zuschreibung von Freiheit (und damit auf die Zuschreibung von Verantwortung für das eigene Handeln), wenn nachgewiesen werden kann, dass keine genuinen Wahlmöglichkeiten oder Handlungsmöglichkeiten vorlagen – so sieht die Rechtsprechung beim Nachweis von Unfreiheit Strafunfähigkeit vor. Jedes rechtliche oder moralische Sollen setzt Freiheit bereits voraus und unterstellt implizit, dass ich überhaupt handeln kann. Moralphilosophisch vorgedacht ist diese Intuition der Verbindung von Freiheit und Moralität beispielhaft in Kants Kritik der praktischen Vernunft, die in einem dialektischen Sinne die Erkenntnis von Freiheit an das moralische Gesetz koppelt und zugleich das moralische Gesetz als ein ausschließlich durch freies Handeln erfüllbares definiert.<sup>18</sup>

Das zweite alltagssprachlich vorausgesetzte Kernelement von Freiheit in moralischen Entscheidungssituationen ist, dass die Handlung, für die man sich entschieden hat, durch Gründe gestützt wird. Handeln aus Freiheit muss also von einem bloß zufälligen oder reflexartigen Handeln unterschieden werden. Wenn eine Person zum Beispiel wie ein zwar sehr komplexer, aber letztlich mechanischer Automat vermeintlich freie Handlungen ausübt

<sup>17</sup> Diese Begriffsverwirrung liegt in unseren Augen größtenteils darin begründet, dass sich die komplexe Libertarianismus-Kompatibilismus-Debatte in nahezu allen Veröffentlichungen an ethisch-moralische Probleme bindet und dass die Frage nach Freiheit in diesen Debatten häufig mit der Frage nach der Verantwortlichkeit für das eigene Handeln vermengt wird. Ganz im Sinne unseres Anliegens, keine Rekonstruktion der gegenwärtigen philosophischen Freiheitsdebatte zu liefern, sondern eine semantisch-normalsprachliche Topologie des Freiheitsbegriffs zu leisten, thematisieren wir diesen Streit im Folgenden nicht weiter.

<sup>18</sup> Vgl. *I. Kant*, KpV, § 6.

(dies scheint das naturalistische Bild von Freiheit zu sein, das etwa Daniel Dennett verteidigt),<sup>19</sup> dann spricht eine gewichtige Alltagsintuition dagegen, dieses Handeln als freies einzustufen: Es liegen keine *Gründe* vor, die sich der Akteur zu eigen gemacht hat und handlungsleitend hat werden lassen, sondern maximal natürliche *Ursachen*. Wir würden in einem solchen Fall nicht mehr von einer Handlung, sondern von Verhalten sprechen. Die philosophische Debatte um Freiheit in moralischen Entscheidungssituationen ist unüberschaubar groß. Wir brechen unsere Ausführungen an dieser Stelle ab, weil unsere semantische Topologie lediglich aufzeigen will, dass gerade in moralischen Entscheidungssituationen Freiheit thematisch wird und dass diese Form des Freiheitsvermögens die Möglichkeit, anders handeln zu können, sowie die Notwendigkeit, Gründe für das eigene Handeln angeben zu können, einschließt. Freiheit, verstanden als ein praktisch-vernünftiges Vermögen zu moralischen Entscheidungen und moralischen Handlungen, ist das Grundprinzip moralischer Entscheidungssituationen.

d) diskursive Rechtfertigung von Entscheidungen

Eine vierte positive Form der Freiheit als Vermögen besteht in der diskursiven Rechtfertigung von Entscheidungen. Diese Form der Freiheit ähnelt der Bestimmung von Freiheit als Grundprinzip moralischer Entscheidungen, jedoch ist von diesem *praktisch-vernünftigen* Vermögen die diskursive Rechtfertigung von Entscheidungen als *reflexives* Vermögen noch einmal abzugrenzen. Unabhängig von Fragen nach moralischer Verantwortung oder der Moralität bestimmter Handlungen gehen Menschen offenbar davon aus, in bestimmten Entscheidungen als Akteure aufzutreten, die ihren Willen auf Basis triftiger Gründe allererst bilden. Jenseits von unbewussten ‚Entscheidungen‘, welche zum Beispiel ein Radfahrer oder ein Klavierspieler treffen, die nicht über ihre nächste Bewegung nachdenken, sondern diese erspüren, gibt es bewusste Entscheidungen, in denen handelnde Subjekte im vielbeschworenen ‚Raum der Gründe‘ existieren beziehungsweise sich von Gründen in ihrer Willensbildung affizieren oder überzeugen lassen. Eine Kernkomponente des diskursiv-reflexiven Vermögens von Freiheit als begründete Rechtfertigung von Entscheidungen besteht in der Intersubjektivität des ‚Spiels des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens‘. Andere am Diskurs teilnehmende Personen, die mir Gründe für oder gegen eine zur Debatte stehende Handlung (oder auch eine zur Debatte stehende Proposition) geben, erweitern meine Handlungsspielräume und eröffnen neue Möglichkeiten, die sich meinem Willen andernfalls gar nicht erst erschlossen hätten. Das reflexive Freiheitsvermögen muss sich also konkret vollziehen, um überhaupt thematisch zu werden.

---

<sup>19</sup> Vgl. D. C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge 1984.

Zwei einschränkende Bemerkungen seien genannt: Zum einen sind die Grenzen des diskursiv-reflexiven Freiheitsvermögens und des praktisch-vernünftigen Freiheitsvermögens in der Praxis fließend, da die Abgrenzung von moralischen Entscheidungen und nicht-moralischen Entscheidungen nicht trennscharf zu ziehen ist. Für unsere semantische Topologie erscheint es aber sinnvoll, beide Vermögen auf einer abstrakten Ebene als isoliert zu betrachten, um die jeweils im Vordergrund stehende Dimension klar herauszustellen. Zum anderen bedarf es einer Abgrenzung zum Vorwurf des Determinismus: Wenn uns die jeweils besten Gründe dazu bringen, Entscheidungen auf eine bestimmte Art und Weise zu fällen, könnte man ableiten, dass Freiheit hier gerade nicht gegeben ist, weil ja die von außen auf mich einprasselnden Gründe meinen Willen in eine vorgegebene Richtung zwingen. Dagegen ist einzuwenden, dass es ja gerade die Pointe des *reflexiven* Freiheitsvermögens ist, sich zu Gründen in ein vernünftiges Verhältnis setzen zu können und sich diese *zu eigen zu machen oder mit Gegengründen abzulehnen*, so dass diese Gründe allererst handlungsleitend werden und meine freien Handlungen zu wirklich freien, nicht-zufälligen oder nicht-reflexhaften Handlungen machen.

#### e) Selbstwahl

Eng verknüpft mit der Definition von Freiheit als moralisches Entscheidungsvermögen ist die Bestimmung als Fähigkeit einer (moralischen) Grund- oder Selbstwahl<sup>20</sup>. Gemeint ist damit, dass Freiheit nicht nur in konkreten Einzelsituationen als Vermögen einer begründeten Handlung bestimmt werden kann, sondern auch als Fähigkeit der Selbst-Bestimmung von freien Wesen. Dass ich ein freies Wesen bin und als solches etwa mein moralisches Entscheidungsvermögen erfasse, setzt ja voraus, dass ich dieses Wesen überhaupt sein *will*. Bekanntlich führt Fichte den Gedanken so weit, dass auch die Freiheit selbst als Vermögen vom Subjekt gewählt werden muss, insofern er davon ausgeht, dass die Bestimmung meiner selbst als moralisches Wesen mit der Annahme des Freiheitsvermögens überhaupt zusammenfällt.<sup>21</sup> Der abstrakte Gedanke soll etwas konkretisiert werden: Menschen erleben bereits im Kindesalter eine Vielzahl von moralischen Entscheidungssituationen, die allerdings in den frühen Jahren nicht auf Basis autonom-vernünftig ermittelter Gründe beurteilt werden, sondern zumeist auf Basis von Intuitionen und elterlichem beziehungsweise gesellschaftlichem Regelwerk. In dem Moment aber, in dem Urteile aufgrund eigenständiger Reflexion gefällt werden, wird

<sup>20</sup> Der Begriff wird hier im Anschluss an Kierkegaard verwendet. Vgl. dazu S. *Kierkegaard*, Entweder – Oder. Teil I und II, München 2005. Im Einklang mit Kierkegaard wird er daher auch nicht auf die moralische Dimension beschränkt.

<sup>21</sup> Vgl. J. G. *Fichte*, SW I, 175. An dieser Stelle findet sich das berühmte Zitat, die meisten Menschen hielten sich lieber für ein ‚Stück Lava auf dem Mond‘ als für ein selbsttätiges Ich. Diese Wahl meint dann natürlich keine Konstitution der transzendentalen Freiheit, die jeder konkreten Wahl vorausliegt, sondern die realgeschichtliche Affirmation der Person als dieses freie Wesen, das sie immer schon ist.

implizit oder explizit auch die Fähigkeit bejaht oder negiert, überhaupt ein moralisches und zugleich ein freies Wesen zu sein. Diese Wahl beziehungsweise Verweigerung der Freiheit als sittliches Vermögen selbst (wobei Letztere gerade die Freiheitsfähigkeit ja noch einmal in Anspruch nimmt und damit diese Denkfigur im Sinne eines freiheitstheoretischen Retorsionsarguments problematisch wird) ist mit dem Terminus der Selbstwahl gemeint. Diese grundsätzliche *Wahl* meiner selbst als moralisches beziehungsweise unmoralisches Wesen muss allerdings notwendig ein freier Akt sein, da sie sonst eben nicht meine Wahl, sondern eine heteronome Bestimmung wäre, welche die Wirklichkeit moralischer Entscheidungsfähigkeit grundlegend infrage stellen würde.

Weitergeführt wurde der Gedanke in der analytisch-philosophischen Debatte durch Robert Kanes Theorem der self-forming actions (SFA).<sup>22</sup> Kane geht davon aus, dass Menschen nicht in jeder Situation frei sind, völlig neu zu entscheiden, wie sie sich verhalten, sondern vielmehr geprägt sind durch ihren Charakter. Wie der Charakter eines Menschen aber beschaffen ist, hängt von SFA ab, von Handlungen also, durch die der Mensch seine charakterliche Disposition bestimmt. So könnte mein Charakter etwa mein Verhalten so vorbestimmen, dass ich unangenehme Dinge im Haushalt bis zum letztmöglichen Zeitpunkt unerledigt lasse. Vermittelt durch bestimmte Ereignisse kann es nun dazu kommen, dass ich eine Änderung dieser charakterlichen Disposition herbeiführen will und mich dazu entschließe, künftig alle Dinge gleich zu erledigen. Ich entscheide mich dann gar nicht immer wieder neu, unangenehme Arbeiten im Haushalt nicht liegen zu lassen, sondern ich erinnere mich so häufig an den Entschluss, den ich zuvor gefasst hatte, bis mein Charakter in einer Weise geformt ist, die diese Erinnerung gar nicht mehr notwendig macht. Auch Kane denkt in diesem Sinne eine Selbstwahl der Person, die sich in je spezifischen Situationen bewährt beziehungsweise bewähren muss. Er erhellt damit den Zusammenhang von der Freiheitsfähigkeit, mich selbst als moralisches Wesen zu bestimmen, und der jeweiligen konkreten moralischen Entscheidungssituation, in der meine Selbstwahl zum Tragen kommt, aber auch je neu ausgehandelt werden kann.

#### f) absolute Wahl

In einem existenziell fundamentalen Sinn wird Freiheit auch als das Vermögen der absoluten Wahl begriffen, wobei der Terminus hier das umfassende Verhältnis des Subjekts zur eigenen Existenz meint. In aller Klarheit führt Camus den Weg Kierkegaards weiter zur Frage nach der Entscheidung, ob es das Leben wert sei, gelebt zu werden.<sup>23</sup> Seine eigene Existenz zu wollen beziehungsweise zu negieren, ist dem Menschen dann ebenso als freie

<sup>22</sup> Vgl. dazu einführend R. Kane, Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem, in: Ders. (Hg.), The Oxford Handbook of Free Will, Oxford/New York 2011, 381–404.

<sup>23</sup> Vgl. A. Camus, Der Mythos des Sisyphos, Reinbek 122010, 11.



Wahl aufgegeben wie die Selbstwahl, ein freies, moralisches Wesen zu sein. Unterschieden werden kann die absolute Wahl vom Begriff der (moralischen) Selbstwahl ohnehin nur dahingehend, dass sich erstere auf das Dasein des Subjekts *in der Welt* bezieht, während letztere das Selbstverständnis des Subjekts *als* Subjekt in den Blick nimmt. Freiheit meint hier also, ein Verhältnis zu den eigenen Daseinsbedingungen einnehmen zu können. Nun mag an dieser Stelle besonders heftiger Widerspruch auftreten, weil eine Ablehnung der eigenen Existenz, die ja konsequenterweise mit einem Suizid enden müsste, häufig gerade Personen vollziehen, die alles andere als frei sind und vielmehr an psychischen Krankheiten leiden. Allerdings scheint diese Kritik des Begriffsgebrauchs zu wenig zu würdigen, dass auch jenseits pathologischer Weltbeziehungen Menschen als Subjekte ihres eigenen Daseinsverständnisses herausgefordert sind und sich in ein Verhältnis zu sich selbst in der Welt setzen müssen. Zugleich scheint es ja auch das Ziel jeder psychoanalytischen Tätigkeit zu sein, unbewusste, autonomiefährdende Faktoren aufzudecken, um Menschen wieder zu Subjekten ihrer Existenzdeutung zu machen.

Insbesondere im Gefolge der transzendentalphilosophischen Tradition lässt sich das Vermögen der absoluten Wahl in engem Zusammenhang mit dem Transzendenzvermögen des Menschen sehen, alles Gegebene auf seinen Ursprung hin zu befragen und so die Gesamtheit der endlichen Gegenstände *als* endlich zu kategorisieren.<sup>24</sup> Gerade in dieser freien Bezugnahme des Subjekts auf die Welt wird das Vermögen der absoluten Wahl bewusst, in der eben das Urteil der Person über die Gesamtheit des Seins – sei es implizit oder explizit – gefällt wird.

#### g) Entscheidungszwang

Eine weitere Form positiver Freiheit ist ihre Beschreibung als persönliche Last. In vielen Situationen scheint es keine bereichernde Erfahrung zu sein, frei zu sein; vielmehr scheint Freiheit auch als Entscheidungszwang bestimmbar zu sein. Sartre hat diese Dialektik (eines der kostbarsten und komplexesten Vermögen von Personen kann ‚umkippen‘ und zu einer untragbaren Bürde werden) in seiner Theorie der absoluten Freiheit mit einer prägnanten Aussage beschrieben:

Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.<sup>25</sup>

Der Grund der absoluten Bejahung des Daseins, nämlich die Dignität einer Existenz in Freiheit, kann für Sartre daher auch umschlagen in einen Grund zur Verzweiflung. In moralischen Dilemmata, in Lebensentscheidungen, ja sogar in den banalen alltäglichen Entscheidungen bar jeder moralischen Qua-

<sup>24</sup> Vgl. exemplarisch zu einem gegenwärtigen transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff H. Krings, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980.

<sup>25</sup> J.-P. Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, Reinbek 2000, 155.

lität kann der ständige Druck, sich entscheiden zu müssen, und die damit verbundene Gefahr, ständig die falsche Entscheidung zu treffen, als existenzieller Ballast thematisch werden. Mit dieser Perspektive sind (mindestens) zwei wichtige philosophische Einsichten verbunden: Zum einen kann auch positive Freiheit als Vermögen des Menschen in evaluativer Hinsicht von einzelnen Individuen negativ bewertet werden – es ist nicht immer schön oder wertvoll, frei zu sein. Zum anderen ist aber gerade durch die Beschreibung dieser Negativitätserfahrung des positiven Vermögens ein wichtiger Aspekt menschlicher Freiheit getroffen: *Es scheint schlicht unmöglich, das Vermögen, sich frei zur Welt zu verhalten, aufzugeben.*<sup>26</sup> Der Begriff ‚Vermögen‘ ist hier also enger zu verstehen als zum Beispiel die Fähigkeit, Klavier zu spielen, da ich Letzteres auch vom jetzigen Zeitpunkt an willentlich unterlassen könnte und meine Fähigkeit nie wieder aktualisiere, ich das Vermögen zur Freiheit jedoch nicht, wie die Aktualisierung einer Fähigkeit, einfach unterlassen kann.

#### h) Kreativität

Ein weiterer Bereich, in dem Freiheit auf eine ganz andere Art und Weise thematisch wird, ist Kreativität im Sinne schöpferischer Freiheit. Das Vermögen der Kreativität kann als ein weiterer Grundvollzug menschlicher Freiheit verstanden werden, da in ihr deutlich wird, dass Freiheit mehr bedeutet als bloße Wahlfreiheit – in schöpferischer Spontaneität kann es vielmehr möglich sein, „einen neuen Anfang zu machen“<sup>27</sup>, wie Hannah Arendt formuliert. Dieser Gedanke findet sich bereits in der kantischen Bestimmung von Freiheit als das „Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen“<sup>28</sup>. Dies kann sich im ästhetischen Ausdruck, aber auch in vielen anderen Formen einer offenen Erschließung und Gestaltung der Welt niederschlagen. Diese umfassende Form ‚kreativer‘, schöpferischer Freiheit geht über situative moralische Entscheidungssituationen genauso hinaus wie über existenzielle Formen der Selbstwahl oder absoluten Wahl. Die fundamentale Möglichkeit, als Akteur aktiv in das Weltgeschehen einzugreifen und es nach eigenen Vorstellungen zu ändern, zeigt die Widerständigkeit der

<sup>26</sup> Kierkegaard beschreibt diese Dramatik im Kontext der Analyse des verzweifelten Versuchs, man selbst bzw. nicht man selbst sein zu wollen. Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, München 2010, 73–78.

<sup>27</sup> H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 112013, 215.

<sup>28</sup> I. Kant, *KrV B 473*. Vgl. auch Kants erstaunlich triviales Beispiel, welches zur Illustration dieses basalen Freiheitsvermögens dient: „Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Natursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Natursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugnis, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht *erfolgt*, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß“ (ebd. B 478).

Freiheit gegen ein Ausgeliefertsein an Naturkausalitäten – der Gebrauch des Wortes Freiheit im Sinne eines kreativ-schöpferischen Vermögens impliziert vielmehr die Möglichkeit, als Handelnder in der Welt wirksam zu sein. Die Erschließung der Welt durch das eigene umfassende schöpferisch-kreative Vermögen ist eine Form von Freiheit, die in konkreten Situationen thematisch wird und zugleich diese konkreten Situationen transzendiert und zu einer Seinsweise wird – als kreativ schaffende und frei handelnde Person kann ich auf eine produktive Art und Weise mit der Welt umgehen.

### 2.3 Freiheit als Daseinsfreiheit

Eine weitere semantische Dimension des Freiheitsbegriffs, die abschließend noch in zwei Zugängen aufgenommen werden soll, zeigt sich, wenn Daseinsfreiheit im umfassendsten Sinne thematisch wird. Beiden Zugängen ist gemein, dass sie sowohl Momente von negativer als auch von positiver Freiheit integrieren und eine umfassende, integrierte Form des Freiheitsvollzugs zu greifen suchen. Diese Aspekte sind insofern für ein theologisches Denken von besonderer Bedeutung, als sich hier normalsprachliche Sinn Dimensionen aufweisen lassen, die mit einem Verständnis begnadeter Freiheit kongruieren.

#### a) Sorglosigkeit

Zunächst ist hier eine Form der Sorglosigkeit gemeint, eine Freiheit von bedrückenden Daseinumständen also. Dieser Verwendung des Freiheitsbegriffs liegen als Grunderfahrungen beispielsweise das Bild der Motorradtour auf der Route 66 zugrunde, aber auch alltäglichere Dinge wie der Beginn der Ferien oder die Überwindung einer Krankheit machen den Begriff der Sorgenfreiheit gehaltvoll. Über die negative Freiheitslehre hinaus wird hier nicht bloß eine Abwesenheit von einschränkenden Gegebenheiten bewusst, sondern die Übereinstimmung des Subjekts im Wollen *mit* den gegebenen Umständen. Überlappungen des Begriffsgebrauchs in dieser semantischen Dimension scheint es besonders mit der Bestimmung von Freiheit als dem Vermögen kreativen Schaffens, aber auch mit dem der absoluten Wahl zu geben. Wer von Sorgenfreiheit spricht, scheint zugleich auch von Daseinsakzeptanz zu reden, weshalb hier bereits eine Antizipation eines theologischen Freiheitsbegriffs angedeutet ist. Denn Sorgenfreiheit ist offenkundig nicht zwangsläufig selbst hergestellt, sondern faktisch abhängig von unverfügbaren Faktoren, die auf ein Passivitätsmoment in der Beschreibung menschlicher Freiheit verweisen, das gnadentheologisch antizipiert werden kann.

#### b) offene Weltgestaltung

Eng verknüpft mit der Verwendung des Begriffs als Sorglosigkeit kann die Erfahrung der Welt als offene Gestaltungswirklichkeit des Subjekts interpretiert werden. Gemeint ist hier, dass schier unbegrenzte Möglichkeiten zur

Entfaltung eigener Wünsche und Vorstellungen gegeben sind, aus denen man nach Belieben schöpfen kann. Das Verständnis von Freiheit als Möglichkeit offener Weltgestaltung stellt im Grunde das Komplement zum Verständnis von Freiheit als Sorglosigkeit dar und macht in diesem Sinne die aktiven Möglichkeiten des Subjekts im Angesicht einer Übereinstimmung im Wollen mit den gegebenen Umständen bewusst.

#### 2.4 Zur Systematisierung der semantischen Topologie

Mit der Explikation von Freiheit als Daseinsfreiheit ist unser Panorama der Verwendung des Freiheitsbegriffs in den verschiedenen Dimensionen seines alltäglichen Gebrauchs abgeschlossen. Es ist *zum einen* wichtig zu betonen, dass dieser Abschluss nur *vorläufig* ist – sicher könnte man an vielen Stellen weitere Differenzierungen vornehmen oder einige unserer Differenzierungen einziehen. Wir halten die skizzierte semantische Topologie jedoch für ein sinnvolles Panorama mit mittlerer Reichweite: Viele verschiedene Facetten der Verwendung des Freiheitsbegriffs konnten isoliert und begrifflich erschlossen werden. *Zum anderen* ist es unabdingbar, die verschiedenen Facetten des Freiheitsbegriffs als *überlappend* zu denken. Für semantische Klärungen und Verdeutlichungen war es notwendig, einzelne Aspekte der Verwendung des Freiheitsbegriffs zur Beschreibung alltäglicher Erfahrungen zu isolieren und genauer zu betrachten, welche Form der Freiheit konkret in Gebrauch ist. In der alltäglichen Praxis selbst überlappen die Bedeutungsdimensionen des Begriffsgebrauchs jedoch ständig: So ist beispielsweise Freiheit als Kreativität nicht denkbar ohne die Abwesenheit von äußeren Abhängigkeiten. Ein Künstler könnte kein Gemälde erschaffen, hätte er sich kurz vorher beide Hände gebrochen. Ebenso lässt sich die moralische Selbstwahl in ihrer Genese kaum ohne Konfrontation mit konkreten moralischen Entscheidungssituationen denken, in denen wiederum häufig ein Entscheidungszwang vorliegt. Die Liste dieser Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen. Anhand dieser Beispiele wird jedoch eines klar: Jenseits der theoretischen Frage, ob Freiheit auf ein einigendes Prinzip oder gar einen materialen Wesenskern rückführbar ist, bietet ein normalsprachlicher Zugang, der in Bezug auf eine spezifische Freiheitstheorie agnostisch bleibt, eine sinnvolle Möglichkeit der semantischen Strukturierung bestimmter Grundvollzüge der Freiheit. Dabei erscheint ein Rückgriff auf Wittgensteins Metapher der Familienähnlichkeiten sinnvoll: Die verschiedenen, sich wechselseitig ständig überlappenden Bedeutungsdimensionen des Freiheitsbegriffs ähneln sich durch jeweils einzelne Merkmale, wie sich enge Familienangehörige ähneln, ohne jedoch ein Merkmal zu besitzen, das sie alle vereint.

Mit dieser Erkenntnis ist die semantische Topologie der Freiheit abgeschlossen. Die vorgenannten Klärungen sollen nun in konkreten theologischen Diskursen exemplarisch und in der gebotenen Kürze zur Anwendung kommen, um ihre Erschließungskraft zu erproben.

### 3. Exemplarische Anwendung der Topologie

Zwei prominente und wirkmächtige Diskurse in der gegenwärtigen theologischen Forschung betreffen zum einen den Lösungsvorschlag, den die *free will defense* für das Theodizeeproblem unterbreitet, und zum anderen die freiheitsanalytische Reformulierung der christlichen Erlösungsbotschaft. Wir rezipieren im Folgenden beispielhaft beide Diskurse, um exemplarisch einige semantische Schiefen zu verdeutlichen, die ein vernünftiges Fortkommen in diesen Debatten behindern.

#### 3.1 Beispiel 1: *Free will defense*

Eine der populärsten Strategien zur Lösung des Theodizeeproblems besteht in der sogenannten *free will defense*. Das Kernargument besagt, dass das Leiden auf der Welt durch die Freiheit des Menschen rechtfertigbar sei, das heißt, dass das Leiden der Preis für Freiheit sei. Diese Argumentationsstrategie ist theologisch sehr kontrovers und wurde in vielerlei Hinsicht kritisiert. Wir möchten im Folgenden nicht die Stichhaltigkeit der *free will defense* bewerten, sondern vielmehr unsere semantische Topologie an dieser Debatte erproben: Ist der Freiheitsbegriff, der von den verschiedenen Debattenteilnehmerinnen und -teilnehmern vorausgesetzt wird, hinreichend eindeutig? Wir werden dafür argumentieren, dass es zu einer Versachlichung der Debatte um die *free will defense* kommen könnte, wenn man die verschiedenen Bedeutungsdimensionen des Freiheitsbegriffs stärker auseinanderhält. Dazu werden wir in einem ersten Schritt die argumentative Grundstruktur der *free will defense* rekonstruieren und aufzeigen, welche Form von Freiheit von ihren Vertretern überhaupt in Anspruch genommen wird. Anschließend wenden wir uns Karl Rahners Kritik der *free will defense* zu, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des je vorausgesetzten Freiheitsbegriffs zu erörtern. Auf Basis dieser theologischen ‚Aufräumarbeit‘ kann schließlich genauer gezeigt werden, auf welchen Begriff von Freiheit die *free will defense* festgelegt ist.

Die zeitgenössische Form der *free will defense* stammt ursprünglich aus den USA und wurde im deutschsprachigen Kontext prominent von Armin Kreiner<sup>29</sup> ins Gespräch gebracht. Er gliedert die Argumentation in fünf Prämissen, die hier in vereinfachter Form dargestellt werden:

<sup>29</sup> Vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. 2005, bes. 207–319.

- (1) Es existieren Personen mit einem freien Willen, das heißt Personen, die sich frei zwischen moralisch richtigen und falschen Handlungen entscheiden können.
- (2) Die Existenz von mit Willensfreiheit begabten Personen ist besser (im Sinne von wertvoller) als die Existenz von in ihrem Handeln durchgängig determinierten Personen.
- (3) Es ist logisch unmöglich, Willensfreiheit zu behaupten, ohne zugleich die Möglichkeit des Wählens des moralisch Falschen zu behaupten.
- (4) Die Möglichkeit, das moralisch Falsche zu wählen, impliziert, dass das moralisch Falsche irgendwann auch faktisch getan wird, wobei Fälle denkbar sind, in denen dies ausschließlich von der freien Entscheidung der handelnden Personen abhängt.
- (5) Der positive Wert des freien Willens kann unter bestimmten Bedingungen das mit der Freiheit verbundene Risiko falscher, leiderzeugender Handlungen aufwiegen.
- (K) Die Existenz von freien Personen ist so wertvoll, dass sie den theistischen Glauben angesichts des Risikos von Leiderfahrungen rechtfertigt.

Um dieses Argument als plausible Rechtfertigung des Glaubens angesichts des Leidens auf der Welt zu betrachten, muss jede Prämisse akzeptiert beziehungsweise mit guten Gründen verteidigt werden. Umgekehrt gilt das Gleiche: Wer nicht glaubt, dass dieses Argument plausibel ist, muss die Gültigkeit (mindestens) einer Prämisse entkräften. Zur Stichhaltigkeit jeder der fünf Prämissen gibt es ausführliche Debatten, die von Kreiner ausführlich erläutert werden. Neben dieser Infragestellung einer oder mehrerer der fünf Prämissen lässt sich in der Kritik der *free will defense* jedoch eine weitere Strategie ausmachen: Einige Theologinnen und Theologen hinterfragen den vorausgesetzten Begriff der Freiheit beziehungsweise entwickeln einen alternativen Freiheitsbegriff, der nicht kompatibel mit der *free will defense* ist. Zunächst ist festzuhalten, dass Prämisse (1) aufzeigt, dass die *free will defense* einen Freiheitsbegriff voraussetzt, der in unserer Topologie als das *praktisch-vernünftige Vermögen der Freiheit, welches Grundprinzip moralischer Entscheidungen ist*, erläutert wurde. Damit das Argument funktioniert, muss ein Freiheitsbegriff vorausgesetzt werden, der als libertarisch bezeichnet werden kann: Mit Willensfreiheit begabte Personen haben das Vermögen, begründete Entscheidungen zwischen wirklichen Handlungsalternativen zu treffen und dann auch verantwortlich für ihre Entscheidung zu sein. Der Weltverlauf ist offen und steht vor der freien Entscheidung einer Person nicht bereits fest.<sup>30</sup> Das Argument der *free will defense* bedarf keiner anderen Gegebenheitsweisen der Freiheit – die oben diskutierten Varianten negativer Freiheit, ein

---

<sup>30</sup> Streng genommen legt erst Prämisse (4) die *free will defense* auf einen libertarischen Freiheitsbegriff fest. Alle vorhergehenden Prämissen wären auch mit einem Kompatibilismus vereinbar, der die ersten drei Prämissen bejahen und dennoch an der faktischen Determiniertheit des Weltverlaufs festhalten könnte.

Verständnis von Freiheit als Selbstwahl oder als Kreativität oder auch die umfassende Daseinsfreiheit könnten das Argument zwar im apologetischen Sinne verstärken, weil sie die Werthaftigkeit der Freiheit untermauern könnten, sind aber logisch nicht notwendig.<sup>31</sup>

Interessant ist nun, wie sich Kritiker des Arguments positionieren. Karl Rahner, der in seiner Theodizee für die Unbegreiflichkeit des Leidens argumentiert, bezeichnet die Rechtfertigung des Leidens als Preis der Freiheit als eine „kühne Theorie“<sup>32</sup>. Er hält fest, dass

über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit kein Zweifel darüber sein kann, dass Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, dass sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne [...].<sup>33</sup>

Es gehöre vielmehr zu einer „weitverbreiteten vulgären Apologetik zu behaupten, Gott *müsse* auch Schuld in seiner Welt ‚zulassen‘, wenn er, was ihm doch zustehe, kreatürliche Freiheit in seiner Welt haben wolle“<sup>34</sup>. Rahner sagt damit, dass es nicht notwendig zur Freiheit gehört, sich auch schuldhaft verhalten beziehungsweise sich für das moralisch Falsche entscheiden zu können. Vielmehr sei „angesichts der allmächtigen Freiheit Gottes, die unbegrenzt ist“<sup>35</sup> menschliche Freiheit als geschaffene Freiheit immer umfängen von einer göttlichen Vorherbestimmung, und es verringere den Wert der menschlichen Freiheit nicht, dass sie nicht absolut oder unableitbar sei, sondern letztlich getragen wird „von der souveränen Verfügung Gottes“<sup>36</sup>. Das Vermögen der Freiheit und auch eine konkrete Entscheidung sind „restlos umfasst von der Verfügung Gottes allein“, so dass eine „Absolutsetzung und Autonomie unserer Freiheit dem christlichen Gottesverständnis widerspricht“<sup>37</sup>. Aus diesen Gründen lehnt er es ab, das Leiden als Preis von Freiheit zu erklären, und plädiert dafür, dass die free will defense „wieder hineinverschwindet in das Geheimnis der souveränen Freiheit Gottes selbst“<sup>38</sup>.

Rahners Kritik setzt nicht an einer einzelnen Prämisse der free will defense an, sondern hinterfragt die Argumentationsstruktur im Ganzen. Es wäre ein Missverständnis von Rahners Position, wenn man seine Aussagen als Leugnung menschlicher Freiheit oder als bloße Bestreitung von Prämisse (1) der free will defense deuten würde. Er nimmt vielmehr die immer schon

<sup>31</sup> Abgesehen davon enthält unsere semantische Topologie Formen der Freiheit, die die Werthaftigkeit der Freiheit wieder in Frage stellen – man denke zum Beispiel an Freiheit als Entscheidungszwang (2.g).

<sup>32</sup> K. Rahner, Warum lässt Gott uns leiden?, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 450–466, hier 456.

<sup>33</sup> Ebd. 451.

<sup>34</sup> Ebd. 452.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd. 458.

<sup>37</sup> Beide Zitate ebd.

<sup>38</sup> Ebd. 459.

auf Gott ausgerichtete absolute Freiheit als Maßstab, die die menschliche Willensfreiheit nochmals gänzlich umfasst, wie er an anderer Stelle ausführt:

Schon die wirkliche Wahlfreiheit, d.h. die Freiheit, die nicht allein dadurch gegeben ist, dass der Mensch nicht von außen vergewaltigt wird, sondern dass ihm über sich selbst eine freie Entscheidung abverlangt ist, die also eher Forderung und Auftrag denn ‚Freiheit‘ ist – diese Freiheit kann erst im Christentum wirklich deutlich gesehen werden, weil nur in ihm jeder der einmal Einzige von ewiger Gültigkeit [...] ist und darum derjenige, der in höchster Selbstverantwortung und somit in Freiheit vollbracht werden muss.<sup>39</sup>

Rahners kritische Pointe gegen die *free will defense* besteht also darin, den zugrundegelegten Freiheitsbegriff zu hinterfragen. Es wäre eine „völlige Verken- nung des Wesens der Freiheit, wollte man sie verstehen als das bloße Ver- mögen der Wahl zwischen aposteriorisch gegebenen einzelnen Objekten“<sup>40</sup>. Sein Fokus ist daher weniger die Existenz einer autonomen Freiheit, die sich für das moralisch Richtige oder das moralisch Falsche entscheiden kann. Viel- mehr fokussiert er die gnadenhafte Bestimmtheit der menschlichen Freiheit und formuliert einen umfassenden theonomen Begriff von Freiheit. Mensch- liche Freiheit ist für Rahner daher nur unter Berücksichtigung der Kategorien verdankter Daseinsfreiheit zu verstehen und kann nicht ausschließlich als autonome Willensfreiheit konzipiert werden:

Wir sind frei, wir können die Verantwortung für unsere Freiheitsentscheidungen nicht auf Gott abwälzen, aber eben diese unsere Entscheidungen sind noch einmal restlos umfasst von der Verfügung Gottes allein.<sup>41</sup>

Rahners Erkenntnisinteresse in seiner Theodizee scheint daher gar nicht so sehr eine Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des Leidens zu sein; vielmehr möchte er vermeiden, einem problematischen Augustinismus aufzusitzen, der die Alleinverantwortung für alles Böse dem sündigen Men- schen zuschiebt und „die heilige Güte Gottes nicht in ihrem seligen Glanz gefährdet“<sup>42</sup> sein lässt. Damit ist Rahners Kritik eine sinnvolle Ergänzung beziehungsweise Perspektivierung der *free will defense*, da er auf eine hinter ihr lauende Gefahr aufmerksam macht; sie ist jedoch aufgrund des divergen- ten Zugangs über einen theonomen Freiheitsbegriff kein Einwand gegen die *free will defense* im Ganzen. Diese semantischen Verästelungen im jeweils vorausgesetzten Freiheitsbegriff zeigen daher, dass es sich nicht um zwei sich wechselseitig ausschließende Perspektiven handelt, sondern um zwei Zugänge zur Theodizee, die jeweils andere, aber gleichermaßen relevante Aspekte des Problems beziehungsweise seiner Lösung betonen.

<sup>39</sup> K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, in: *Ders., Schriften zur Theologie*; Band 6, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 215–237, hier 215 f.

<sup>40</sup> Ebd. 216.

<sup>41</sup> *Rahner*, *Warum lässt Gott uns leiden?*, 458.

<sup>42</sup> Ebd. 457.



Wir möchten keine systematische Bewertung von Rahners Kritik an der free will defense vornehmen. Vielmehr war es für unsere Zwecke relevant, verschiedene Ebenen der Diskussion zu identifizieren: Die free will defense setzt voraus, dass es Freiheit im Sinne eines praktisch-vernünftigen Vermögens in moralischen Entscheidungssituationen gibt. Gegenüber anderen Gegebenheitsweisen der Freiheit und auch gegenüber theologischen Freiheitstheorien, die dieses praktisch-vernünftige Vermögen noch einmal als gnadenhaft bestimmtes verstehen, kann sie agnostisch bleiben, solange die Existenz und die Werthhaftigkeit des praktisch-vernünftigen Vermögens nicht in Frage gestellt werden. In Rahners Theodizee ist in unseren Augen nicht ganz klar, ob er sich für oder gegen die Existenz dieses Vermögens ausspricht – einerseits betont er die menschliche Freiheit und die Verantwortung des Menschen für sein Handeln, andererseits insistiert er auf dem Gedanken, dass für geschaffene Freiheit die Möglichkeit, sich für das moralisch Falsche entscheiden zu können, *nicht* gegeben sein muss. Die Frage nach der Existenz des praktisch-vernünftigen Vermögens des moralischen Entscheidens ist aber genau der Ort, an dem sich das Schicksal der free will defense entscheidet – eine Kritik, die besagt, dass dieser Freiheitsbegriff nicht erschöpfend ist, da das Wesen der Freiheit nicht adäquat erfasst wird, zielt an der Argumentationsstruktur der free will defense vorbei, da diese ja auch gar nicht erst behaupten muss, dass ihr Freiheitsbegriff ein erschöpfender sei oder das Wesen der Freiheit zur Gänze umfasst.<sup>43</sup> Es bedarf also einer genaueren Analyse dessen, was mit dem Begriff ‚Freiheit‘ gemeint ist, wenn gesagt wird, dass das Leiden in der Welt Preis für ‚die‘ Freiheit sei. Die oben vorgeschlagene Topologie der Freiheit kann helfen, hier klarer zu sehen und die Beweislasten, die ein Verteidiger der free will defense zu schultern hat, eindeutiger zu benennen. Rahners Kritik ist aufgrund einer semantischen Schiefelage – er fokussiert nicht die Autonomie der Freiheit, die sich für das moralisch Richtige oder Falsche entscheiden kann, sondern wählt die Perspektive eines umfassenden theonomen Freiheitsbegriffs – ein bedenkenswerter Vorschlag einer innertheologischen Kritik der free will defense, aber kein Angriff auf die Konsistenz oder die interne Struktur des Arguments selbst.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Ein Ausweg für den Kritiker der free will defense bestünde darin, dann das Werturteil der free will defense – es ist gut im Sinne von wertvoll, dass es mit Freiheit begabte Wesen gibt – in Zweifel zu ziehen. Eine solche Strategie verfolgt *F. Hermanni*, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, 313: „Die Free-Will-Defense ist demnach definitiv zum Scheitern verurteilt, weil das Böse nicht der notwendige Preis jener Freiheit ist, die als moralisch signifikante einen hohen Wert besitzt.“

<sup>44</sup> Man könnte – angesichts von Rahners Argumentation – gegen unsere semantische Topologie einwenden, dass der Aspekt der Theonomie der Freiheit in ihr keine Rolle spielt bzw. ein wichtiger Aspekt fehlt. Wir haben uns bewusst dazu entschlossen, diesen Aspekt nicht zu berücksichtigen, da Rahner keine neue Form des Begriffsgebrauchs von Freiheit beschreibt, sondern *transzendental* argumentiert. Ihm geht es folglich um eine umfassende Perspektive auf die menschliche Person, die in der Angewiesenheit auf Gegebenes die Grenze autonomen Freiheitsdenkens betont und darin Freiheit nicht als normalsprachlich-anthropologische, sondern theologisch-kosmologische Kategorie begreift.

Ein Beispiel, welches weitaus eindeutiger als Rahners Kritik an der *free will defense* ein Freiheitsverständnis voraussetzt, zu dem sich die *free will defense* agnostisch verhalten kann, ist die Kritik, die Werner Thiede formuliert.<sup>45</sup> Er versteht Freiheit nicht als ursprüngliches Vermögen, sondern als Fähigkeit der Ausrichtung auf Gott: „Die Freiheit, auf die es Gott ankommt, ist allemal diejenige, die ihren Sinn in der unendlich dankbaren Anerkennung seiner Gnade findet – weder heteronome noch autonome, sondern theonome Freiheit!“<sup>46</sup> Nur geht es in der *free will defense* eben nicht um die Freiheit, ‚auf die es Gott ankommt‘ – es geht in ihr um die Wirklichkeit der Freiheit als sittliches Vermögen, auf die es einer erfolgreichen Theodizee ankommt. Daher läuft auch sein zweiter Vorwurf, dass menschliche Freiheit unvollkommen sei und daher nicht zum „Dreh- und Angelpunkt gelingender Theodizee“<sup>47</sup> werden könne, auf eigentümliche Art ins Leere: Die Frage, inwiefern das praktisch-vernünftige Vermögen der moralischen Entscheidung bereits vollkommene Freiheit ist oder nicht, ist nicht Thema der *free will defense*. Dementsprechend ist auch das Fazit Thiedes, dass der Mensch seine Identität erst dort finden könne, „wo er im Blick auf Gott das Stadium des Wählen-Könnens überwunden hat und zu endgültiger Wahl gekommen ist, nachdem er erkannt hat, dass er sich ganz und gar in die Liebe Gottes bergen darf“<sup>48</sup>, zweifelsohne eine bedenkenswerte theologische Position, die allerdings die Pointe der *free will defense* verfehlt – das Phänomen der Selbstwahl (vgl. 2.e) oder auch der absoluten Wahl (vgl. 2.f) können natürlich als semantische Dimensionen des Freiheitsbegriffs anerkannt werden, die jedoch nicht sonderlich relevant für die *free will defense* sind.<sup>49</sup>

Insgesamt lässt sich festhalten, dass es in der theologischen Diskussion der *free will defense* nicht nur berechnete Kontroversen um die Triftigkeit ihrer Prämissen gibt, sondern auch einige semantische und begriffliche Schief lagen, die eine inhaltliche Problemorientierung erschweren. Es handelt sich in diesen Diskursen um ein gutes Beispiel zur Erhellung der Bedeutung unserer semantischen Topologie: Wenn klar ist, welche Form der Freiheit ein Verteidiger der *free will defense* behaupten muss und zu welchen Formen er sich agnostisch verhalten kann, können die Potenziale und auch die Grenzen des Arguments eindeutiger identifiziert werden.

---

<sup>45</sup> Vgl. W. Thiede, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007, bes. 244–251.

<sup>46</sup> Ebd. 247.

<sup>47</sup> Ebd. 249.

<sup>48</sup> Ebd. 251.

<sup>49</sup> Damit ist nicht gesagt, dass die *free will defense* weiter an Plausibilität gewönne, wenn sie diese Elemente integrieren könnte. Für das ursprüngliche Anliegen, eine reine ‚defense‘, also eine Verteidigung zu sein, muss sie sich diese zusätzlichen Beweislasten jedoch nicht aufbürden – die Argumentstruktur funktioniert auch ohne diese. Hinsichtlich Thiedes Ansatz bleibt zudem im Ganzen fraglich, inwiefern seine Argumentationsstruktur, die Autonomie und Theonomie gegeneinander ausspielt bzw. beide zu sich ausschließenden Konzepten erklärt, eine Theologie begründen kann, die ein höheres Erklärungspotenzial hat als Entwürfe theologischer Anthropologie, die die neuzeitliche Wertschätzung menschlicher Autonomie positiv rezipieren.

## 3.2 Beispiel 2: Freiheit und Erlösung

Ein zweiter Beispielfall, in dem in der theologischen Debatte semantische Schief lagen in Bezug auf den Freiheitsbegriff diagnostiziert werden können, ist im zeitgenössischen Diskurs zur Soteriologie zu finden. Einer der prominentesten soteriologischen Entwürfe der Gegenwart ist wohl der freiheitsanalytische Ansatz Thomas Pröppers.<sup>50</sup> Pröpper geht davon aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in der antinomischen Struktur seiner Freiheit gründet, die darin besteht, dass Freiheit sowohl formal unbedingte als auch material bedingt sei. Während die formale Unbedingtheit der Freiheit als das ursprüngliche und existenziale Vermögen des Menschen bezeichnet werden kann, „zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d.h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können“<sup>51</sup>, ist die materiale Bedingtheit der Freiheit dadurch gekennzeichnet, dass Freiheit in ihrer Realisierung bedingt, das heißt „erst durch die Affirmation eines tatsächlichen Gehalts wirklich“<sup>52</sup> ist. Während dem Menschen also einerseits das ursprüngliche Vermögen zugesprochen wird, sich zu allem in ein Verhältnis setzen zu können, ist er faktisch doch auf spezifische Verhältnisaufnahmen beschränkt und erst durch diese Beschränkungen beziehungsweise Entscheidungen für einen bestimmten Gehalt frei. Darin sieht Pröpper nun die existenzielle Problematik begründet, dass der Mensch einerseits das unbedingte Gute intendieren, dieses aber andererseits immer nur endlich realisieren kann. Daraus können dann Missverständnisse, Zurück- und Abweisungen folgen, die in egoistische Strukturen der Selbsterhaltung führen. Diese Grundsituiertheit des Menschen macht den Menschen der Erlösung bedürftig, wobei diese nun in der Selbstmitteilung Gottes in der Gestalt Jesu Christi besteht, die Gott als formal und material unbedingte Freiheit identifiziert und die der Mensch als ursprüngliche und endgültige Anerkennung für sein eigenes Dasein in Anspruch nehmen darf, die vom Zwang der Selbstrechtfertigung befreit und zur Anerkennung des Anderen ermutigt. Das Ankommen dieses Erlösungsereignisses beim Menschen – das Gnadengeschehen also – darf nach Pröpper nun aber nicht die Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit in dem Sinne aufheben, dass der Mensch zur Gottesbeziehung gezwungen und das Gnade-Freiheit-Dilemma in diesem Sinne aufgelöst würde. In scotistischer Tradition behauptet Pröpper vielmehr: Gerade als freier ist der Mensch das Gegenüber Gottes, das zur Liebe fähig ist und um dessen willen Gott die Welt überhaupt erschaffen habe. Und nur wenn der Mensch sich zur Gnade noch einmal verhalten und sie dementsprechend annehmen oder ablehnen kann, ist die formale Kontinuität

<sup>50</sup> Vgl. zum Folgenden wesentlich *Pröpper*, Erlösungsglaube, 182–220.

<sup>51</sup> Ebd. 184.

<sup>52</sup> Ebd. 185.

der Person gewahrt, die zwar ‚ein neuer Mensch‘ wird, aber im Sinne einer Verwandlung, nicht einer Ersetzung.

Diese Option ist in der Debatte heftig kritisiert worden. So schreibt etwa Ralf Miggelbrink:

In Pröppers Konzept [...] fungiert die starke Betonung der Freiheit des Glaubensaktes so, dass nichts mehr von einem Prozess der heilsamen Wandlung der Selbstverortung des Menschen übrig bleiben kann. Glaube wird stattdessen im Medium der rein philosophisch arbeitenden Vernunft zum alleinigen Sichverhalten gegenüber dem vernommenen Gotteswort. Dies bleibt der einzige Zugang zu Gott in seiner Selbstmitteilung und damit zu Geist und Gnade. Ein Glaubensbegriff aber, der zum Sichverhalten geworden ist, schließt eine Theologie der gnadengetragenen Glaubensgenese ebenso aus wie geistliche Erfahrung im Alltag oder gar die Existenz anonymen Christen.<sup>53</sup>

Der Vorwurf lautet also: Pröppers Ansatz bei der menschlichen Freiheit verunmögliche es, den Glauben als Geschenk zu begreifen. Erlösung, so könnte man zugespitzt formulieren, wird zur Selbsterlösung im Modus der autonomen Vernunft, das freie Sich-verhalten-Können gegenüber der Offenbarung zum eigentlichen Glaubensgrund.

Es scheint auch an dieser Stelle so, dass eine Kritik an einem theologischen Konzept letztlich auf Basis eines unzureichend geklärten Freiheitsbegriffs erfolgt. Das von Pröpper verwendete Freiheitskonzept setzt im Sinne unserer vorgeschlagenen Topologie ein umfassendes positives Vermögen voraus, das sich im Kontext der Soteriologie besonders auf die semantischen Dimensionen der Selbstwahl und der absoluten Wahl zu beziehen scheint. Pröpper geht es also entscheidend um die Betonung der Fähigkeit des Menschen, sich zum Ganzen seines Daseins in ein Verhältnis zu setzen und gerade darin die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott zu verorten. Wenn Miggelbrink nun darin einen Selbsterlösungsgedanken vermutet, scheint er wenigstens implizit einen Freiheitsbegriff im Sinne zu haben, der – wie Rahner im Kontext der *free will defense* betont – von der Passivität des Menschen und der Angewiesenheit auf geschichtliche Vermittlung seiner Freiheit ausgeht, um gerade darin einen theonomen Freiheitsbegriff behaupten zu können. Nun soll es in unserem Kontext weniger um die Frage gehen, ob Pröpper diesem Gedanken im Sinne der materialen Bedingtheit der Freiheit nicht hinreichend gerecht wird, sondern vielmehr um die augenfällige Tatsache, dass die Kontroverse auf einer unzureichenden Klärung der verwendeten Begriffe beruht.

Als besonders großes Problem lässt sich ausmachen, dass Freiheit wenigstens im normalsprachlichen Gebrauch kaum von ihrer Angewiesenheit, ihrer Passivität her bestimmt werden kann. Miggelbrink ist in diesem Sinne der Kritik ausgesetzt, dass er zwar aus theologischen Gründen mit Pröppers Freiheitsbegriff nicht einverstanden ist, dann aber Gefahr läuft, der Bestimmung von Freiheit als positivem Vermögen nicht mehr gerecht werden zu können. Angemessener erscheint es daher, Passivität als anthropologisches

<sup>53</sup> R. Miggelbrink, *Freiheitsbewusstsein als Norm des Verstehens? Römisch-katholische Anmerkungen zu Thomas Pröppers theologischer Anthropologie*, in: *ÖR* 62 (2013) 30–36, 35.

Existential zu profilieren, das theologisch im Sinne einer Rezeptivität der Gnade expliziert werden kann, das aber im eigentlichen Sinne keine Bedeutungsdimension von Freiheit darstellt. Miggelbrinks Kritik soll also gar nicht um ihre berechtigte Spitze gebracht werden, dass der Glaubensakt nicht rein aus der Freiheit erklärt werden kann, so dass es entsprechende theologische Denkangebote braucht, um der Sache gerecht zu werden. Pröppers anthropologische Einsichten sind deswegen aber nicht gleichzeitig zu revozieren. Vielmehr müsste Miggelbrink zeigen, inwiefern er Pröppers freiheitstheoretische Einsichten integrieren kann oder warum diese schlicht nicht relevant sind.

In dieser Stoßrichtung hat Florian Bruckmann aus phänomenologischer Sicht den Begriff Pröppers kritisiert und durch einen Alternativvorschlag zu ersetzen versucht:

Wer aus freien Stücken mordet, ist dafür zwar verantwortlich, aber er ist nicht frei. Natürlich ist es ihm frei gestellt so zu handeln, aber er pervertiert damit seine Freiheit, die nach Levinas nicht die Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstwahl ist, sondern die Folge seiner Verpflichtung auf den Anderen. Somit handelt derjenige, der mordet, unfrei, weil er die Bedingung seiner Freiheit zerstört: Seine Verpflichtung auf den Anderen. Wer mordet, handelt nicht frei, sondern unfrei, in der Verkennung und Pervertierung seiner Freiheit, die nichts ist als Verantwortung für den Anderen.<sup>54</sup>

Aus unserer Sicht verwendet das Zitat den Begriff der Freiheit mindestens in drei verschiedenen Weisen und erzeugt damit eine gewisse Unklarheit über den Gegenstand der Kritik. So geht es einerseits um Freiheit als praktisch-sittliches Vermögen, andererseits um Freiheit als Selbstwahl und schließlich wiederum um das passive Moment menschlichen Daseins, also um die Grenze freier Selbstbestimmung in ihrer Vermittlung durch geschichtlichen Gehalt. Auch hier scheint zu gelten, dass eine wichtige anthropologische Einsicht gefunden ist, nämlich die Verpflichtung des Subjekts zu einem sittlichen Sollen im Angesicht des Anderen, die – durchaus im kantischen Sinne – erst Möglichkeit von realen Setzungen der Freiheit ist. Unklar ist allerdings, warum dadurch Freiheit als Vermögen der Selbstwahl als moralisches Subjekt oder gar als absolute Wahl des eigenen Daseins aufgehoben wäre. Unklar ist darüber hinaus, warum nicht auch unsittliches Handeln Akt subjektiver Freiheit sein soll. Man kann wohl so argumentieren, dass die bewusste Negierung sittlichen Sollens eine den Menschen freisetzende Möglichkeit aufgibt, gerade aber als bewusster Akt eine freie Handlung ist. Schließlich scheint klärungsbedürftig, ob das Vermögen sittlichen Handelns nicht auch schon vor seiner Bewusstwerdung in intersubjektiven Vollzügen als transzendente Bestimmung angenommen werden darf.

Die entstehenden Verwirrungen scheinen letztlich daraus zu resultieren, dass Bruckmann Freiheit in phänomenologischer und moralischer Qualifikation perspektiviert. Er leistet damit wichtige Präzisierungen, die einer etwa-

---

<sup>54</sup> *F. Bruckmann*, Endlich begnadete Freiheit. Subjektkonstruktionen bei Pröpper und Levinas, in: *ThGl* 99 (2009) 74–91, 88 f.

igen Überziehung des Begriffs formal unbedingter Freiheit im Blick auf ihre faktische Realität vorbeugen können. Wiederum stellt sich aber die Frage, ob damit die von Pröpper ins Zentrum gestellten Bedeutungsdimensionen in anthropologischer Sicht schlicht hinfällig werden. Vielmehr scheint auch hier eine Klärung möglich, wenn die semantischen Differenzen im Begriffsgebrauch stärker bewusst gemacht werden.

#### 4. Fazit

Unser Beitrag hat zweierlei geleistet: Zum einen haben wir einen Vorschlag einer semantischen Topologie des schillernden Begriffs Freiheit unterbreitet, um auf die verschiedenen Bedeutungsebenen und Verwendungsweisen dieses Begriffs aufmerksam zu machen. Zum anderen haben wir gezeigt, dass diese Topologie ein sinnvolles Instrument zur Strukturierung theologischer Debatten sein kann, die auf den Freiheitsbegriff Bezug nehmen. Der Fortschritt in der theologischen Forschung, so unsere These, ist weniger durch unüberbrückbare Dissense in bestimmten Argumentationsstrukturen, sondern durch das vorgelagerte Problem eines äquivoken Begriffsgebrauchs gefährdet. Dies haben wir exemplarisch in Bezug auf die *free will defense* in der Theodizee-Debatte und die Debatte um eine freiheitsanalytische Soteriologie gezeigt. In beiden Debatten konnten mit Hilfe der Topologie semantische Schief lagen diagnostiziert werden, die einen rationalen Diskurs be- oder sogar verhindern.

Zum Schluss wollen wir noch einmal darauf hinweisen, dass uns keineswegs an einem umfassenden Lösungsangebot gelegen ist. Es geht vielmehr um eine methodische Öffnung des Diskurses, welche die semantische Vielschichtigkeit des Freiheitsbegriffs einerseits würdigt und diese Multidimensionalität in Kontroversen berücksichtigt. Darin ist andererseits die Chance gegeben, alte Probleme neu zu thematisieren und zu prüfen, ob die vorausgesetzten Begriffe ihren semantischen Verpflichtungen gerecht werden. Es ist wenig überraschend, dass die Theologie ein besonderes Augenmerk auf die Verdanktheit und Passivität auch der menschlichen Freiheit legt. Sie wird allerdings gut daran tun, den Freiheitsbegriff nicht äquivok zu gebrauchen, sondern den Deutungshorizont dieses Begriffs in seinem normalsprachlichen Gebrauch präsent zu halten. Darin bewahrt sie nicht nur ihre Anschlussfähigkeit an die philosophische, psychiatrische und neurowissenschaftliche Debatte, sie scheint sich auch neue Aneignungsmöglichkeiten gegebener Probleme zu eröffnen. Unerlässliche Voraussetzung ist dabei eine Klarheit im Begriffsgebrauch. Es war unsere Absicht, zu zeigen, dass diese nicht durch Einheitlichkeit ausgezeichnet sein muss, sondern sich durch kontextuelle Erklärungen einstellt.

## Summary

The concept of free will plays a significant role in many contemporary theological and philosophical debates. However, this concept is often employed in an unspecific manner, so that its meaning is quite often too vague. This article aims at resolving some of these conceptual misunderstandings. Inspired by Wittgenstein, we first develop a semantic topology of the concept of free will: How can this concept be appropriately used in ordinary language? In a second step, we investigate whether and how our topology may help to diagnose and overcome certain argumentative deadlocks, which exist only for semantic reasons, by looking into two exemplary theological discourses: the debates (1) on the defense of free will and (2) on a freedom-analytical soteriology. This makes it possible to eliminate conceptual obscurities before the question of a suitable theory of free will is even raised.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**



## Freiheit – Gott – Verantwortung

### Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus

VON JOHANNES GRÖSSL

Freiheit ist eine zentrale Kategorie philosophischen und theologischen Denkens. Sie wird dabei nicht nur als eine menschliche Fähigkeit unter vielen betrachtet, sondern als „Fundamentalprinzip für das Verständnis des Menschseins“ und „letztgültige Begründungsinstanz für menschliche Handlungen, Strebungen und Interessen“<sup>1</sup> eingeschätzt. Debatten um einen angemessenen Freiheitsbegriff werden von Philosophen wie Theologen sehr lebendig geführt, auch deswegen, weil dieses Fundamentalprinzip sehr eng mit existentiellen und ethischen Überzeugungen verwoben ist. Bevor für einen bestimmten Freiheitsbegriff geworben werden kann oder auch alternative Freiheitsbegriffe verworfen werden, ist es äußerst wichtig, die Kategorien des Bemessens festzulegen und diese zu gewichten. In diesem Aufsatz wird der Freiheitsbegriff anhand unterschiedlicher Leit motive erörtert. Auf der Basis eines *restriktiven Libertarismus* soll für ein Verständnis von Freiheit argumentiert werden, das einerseits aus philosophischer Sicht sowohl moralische Verantwortlichkeit begründet als auch die Rolle der Vernunft bei Entscheidungsfindungen ausreichend würdigt, andererseits aus theologischer Sicht die Rede von der Freiheit Gottes (und der Freiheit des Menschen gegenüber Gott) auf zufriedenstellende Weise ermöglicht.

#### 1. Philosophische und ethische Leit motive

Bei der philosophischen Debatte um einen angemessenen Freiheitsbegriff lassen sich sowohl ethische als auch wissenschaftstheoretische Motive beobachten. Es müsse Freiheit geben, damit wir uns als moralische Subjekte begreifen können – ein Mensch sei nur verantwortlich für das, was er tut, wenn er auch anders hätte handeln können.<sup>2</sup> Oder: Es könne keine Freiheit geben, weil sie mit naturgesetzlichen Erkenntnissen über die Welt unvereinbar ist – in der Welt gebe es nur Zufall und Notwendigkeit.<sup>3</sup> Unter denjenigen philo-

<sup>1</sup> Ch. Schwöbel, *Gott in Beziehung*, Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 227.

<sup>2</sup> Zur Diskussion dieses Prinzips der alternativen Möglichkeiten als Voraussetzung für einen moralischen Freiheitsbegriff siehe H. Frankfurt, *Alternate possibilities and moral responsibility*, in: JPh 66 (1969) 829–839; P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; R. Glatz, *The necessity of alternate possibilities for moral responsibility*, in: PhSt 139 (2008) 257–272.

<sup>3</sup> Paul Tillich schreibt, Freiheit sei „weder Zufall noch Notwendigkeit, sondern das, was zwischen ihnen über ihnen liegt“ (P. Tillich, *Berliner Vorlesungen: 1919–1920*, Berlin 2001, 41). Wenn man also in der Tradition von David Hume bestreitet, dass es etwas zwischen Zufall und Notwendigkeit geben kann, dann bestreitet man damit, dass es Freiheit geben kann. Vgl. D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I: Über den Verstand, herausgegeben und übersetzt

sophischen Strömungen, die Freiheit bejahen, haben sich unterschiedliche Freiheitsbegriffe entwickelt, denen wiederum unterschiedliche Intuitionen (beziehungsweise unhinterfragte Voraussetzungen) zugrunde liegen: Philosophinnen und Philosophen in *intellektualistischer* Tradition behaupten, ‚wahre‘ Freiheit bestehe darin, das Vernünftige zu tun, während diejenigen in *voluntaristischer* Tradition diese in der Wahl zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten verorten, im Extremfall auch ein Handeln gegen bewusst eingesehene bessere Gründe nicht ausschließen. Kritiker der Definition von Freiheit als Macht über alternative Möglichkeiten sehen hier die Gefahr, dass Freiheit und Willkür nicht mehr unterschieden werden können:

[Der Libertarismus] führt zu unauflösbaren Dilemmata. Denn dann wäre nur eine solche Wahl rational vertretbar, in der man das jeweils größte Gut wählt. Welches das größte Gut unter den verschiedenen zur Wahl stehenden Gütern ist, ist aber entweder objektiv vorgegeben oder wird vom wählenden Subjekt bestimmt. Im ersten Fall könnte eine vernünftige Wahl nicht mehr frei sein, sondern wäre objektiv determiniert; im zweiten Fall wäre die Wahl zwar frei, aber nicht vernünftig, sondern rein willkürlich.<sup>4</sup>

Von Philosophinnen und Philosophen wird neben der Konsistenz und Intelligibilität eines libertarischen Freiheitsbegriffs auch dessen Kohärenz zu anderen wichtigen Überzeugungen in Frage gestellt: Ulrich Steinvorth schreibt, libertarische Freiheit sei „einerseits [...] nicht genug, eine bloße ‚Indifferenzfreiheit‘, wie sie noch Kant nennt, keine moralisch vollkommene Freiheit“<sup>5</sup>. Andererseits sei sie „heutigen Naturalisten und Monisten zu viel, da mit den Prinzipien und den Ergebnissen der Naturwissenschaft unvereinbar“<sup>6</sup>. Als weiteres Kohärenzargument wird schließlich das ethische Kriterium herangezogen: Was ist Voraussetzung dafür, dass Menschen moralische Verantwortung für ihre Entscheidungen zugesprochen werden kann? Obwohl er selbst kein Libertarier ist, bringt Harry Frankfurt dieses Argument auf den Punkt:

Eine beherrschende Rolle in nahezu allen neueren Untersuchungen zum Problem der Willensfreiheit spielt ein Prinzip, das ich „Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten“ nennen werde. Dieses Prinzip besagt, daß eine Person moralische Verantwortung für ihr Tun nur dann trägt, wenn sie anders hätte handeln können.<sup>7</sup>

---

von *Tb. Lipps*, Hamburg 1989, 231: „[...] daß es, wie nur eine Art von Ursachen, so auch nur eine Art der Notwendigkeit gibt, daß also die geläufige Unterscheidung zwischen moralischer und physischer Notwendigkeit in der Natur der Dinge keinen Grund haben kann. Dies geht aus der vorausgegangenen Erklärung der Notwendigkeit deutlich hervor. Die beständige Verbindung von Gegenständen im Verein mit jener psychischen Nötigung ist das, was die ‚physische‘ Notwendigkeit ausmacht; die Abwesenheit dieser Momente ist gleichbedeutend mit Zufall. Da Gegenstände entweder verbunden und nicht verbunden sein müssen und die Nötigung von einem Gegenstand auf einen anderen überzugehen, für den Geist entweder besteht oder nicht besteht, so kann kein Mittelding zwischen Zufall und absoluter Notwendigkeit zugestanden werden.“

<sup>4</sup> *P. Knauer*, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt am Main 2002, 69 f.

<sup>5</sup> *U. Steinvorth*, In welchem Sinn hat der Mensch einen freien Willen?, in: *F. Hermanni*, Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 1–18, 13.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> *H. Frankfurt*, Alternative Handlungsmöglichkeiten und moralische Verantwortung, in: *Ders.*, Freiheit und Selbstbestimmung, Berlin 2001, 53–64, 53.

Verbindet man diese Anliegen, möchte man einen Freiheitsbegriff entwickeln, bei dem

- (a) Handeln aus vernünftigen Gründen nicht auf eine Ebene mit willkürlichem Handeln gestellt wird,
- (b) kein Konflikt mit naturwissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen auftritt und
- (c) moralische Verantwortung und die Existenz des moralisch Bösen erklärt wird.

Manche meinen bereits eine Unvereinbarkeit dieser Kriterien ausmachen zu können. Wenn man annimmt, es sei eine gesicherte Erkenntnis, dass jedes innerweltliche Geschehen ausschließlich den Gesetzen von Zufall und Notwendigkeit unterliegt, das heißt, ein vergangener Weltzustand eine hinreichende (oder zumindest bezüglich einer statistischen Entwicklung hinreichende) Bedingung für den heutigen Weltzustand darstellt, schließt dies einen Freiheitsbegriff aus, gemäß dem behauptet wird, der Mensch könne sich in exakt derselben Situation für oder gegen eine bestimmte Handlung entscheiden und selbst (durch die Ausübung seines Willens) Ursache dieser Entscheidung sein. Doch dieser Einschätzung liegt eine fehlerhafte Grenzziehung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft zugrunde. Auch wenn gegenwärtige naturwissenschaftliche Theorien einen epistemischen Indeterminismus implizieren, darf weder unmittelbar auf einen ontologischen Indeterminismus (auf echten Zufall) geschlossen werden noch eine vorläufige Theorie (weil jede auf Induktion empirischer Erkenntnisse basierende Theorie vorläufig ist) zum einzigen Maßstab der Erklärung der Realität gemacht werden. Doch diese Debatte wird an anderer Stelle geführt.<sup>8</sup> Hier soll es genügen, festzuhalten, dass eine Vereinbarkeit der drei ausgeführten Anliegen prinzipiell möglich ist und Freiheit nicht notwendigerweise naturwissenschaftlichen Erkenntnissen oder gar der Vernunft widerspricht.

## 2. Das Kriterium der moralischen Verantwortlichkeit

Die Rechtfertigung eines libertarischen Freiheitsbegriffs ist in der Ethik verwurzelt: Ein Mensch kann nur dann für eine Handlung moralisch verantwortlich sein, wenn er sie auch hätte unterlassen können (*ultra posse nemo obligatur*). Diese für viele intuitiv einsichtige These wird aber von Philosophinnen und Philosophen häufig nicht geteilt. Reguläre *Kompatibilisten* vertreten die Auffassung, dass Freiheit und Determinismus vereinbar sind.

---

<sup>8</sup> Der kausale Determinismus, nach dem jeder Weltzustand notwendig aus einem früheren Weltzustand und den Naturgesetzen folgt, ist eine metaphysische und nicht eine naturwissenschaftliche These. Dies gilt auch für einen rein nomologischen Indeterminismus bzw. statistischen Determinismus. Auch bei der meist indeterministisch gedeuteten Quantenmechanik wird mit der *Bohmschen Mechanik* eine deterministische Interpretation diskutiert. Vgl. *H. Putnam, A Philosopher Looks at Quantum Mechanics (Again)*, in: *The British Journal for the Philosophy of Science* 56 (2005) 615–634.

Meistens beinhaltet eine kompatibilistische Strategie die Zurückweisung eines libertarischen Freiheitsbegriffs, das heißt der Definition von Freiheit als die Macht einer Person, unter denselben Umständen auch anders handeln zu können.<sup>9</sup> *Semi-Kompatibilisten* (John M. Fischer, Alfred Mele, Peter Strawson) vertreten die These, dass zwar Freiheit und Determinismus unvereinbar, moralische Verantwortung und Determinismus aber vereinbar sind: Es brauche keine Freiheit, um moralische Verantwortung zu besitzen; sie lehnen also das eben benannte Prinzip *ultra posse nemo obligatur* ab. Der (nicht-libertarische) Kompatibilismus basiert also auf der Annahme, dass es moralische Verantwortung geben kann, selbst wenn man nicht die Macht hat, anders zu handeln.

Als Argument für diese Position wird meist ein sogenannter *Frankfurt-Fall* herangezogen: Angenommen, eine Person A manipuliert eine Person B in einer Weise, so dass B nicht mehr die Macht hat, eine bestimmte Handlung H zu unterlassen. Wenn B die Handlung H ausführt, ohne dass eine Manipulation stattfindet, dann ist B für die Handlung H moralisch verantwortlich, obwohl sie nicht die Macht hatte, H zu unterlassen. Man kann sich zum Beispiel vorstellen, dass eine Person durch einen Computerchip im Gehirn so manipuliert wird, dass sie tatsächlich nicht anders handeln kann, als eine bestimmte Handlung auszuführen: Entscheidet sie sich von selbst für eine böse Handlung, greift der Chip nicht ein; entscheidet sie sich *nicht* von selbst für die böse Handlung, wird sie vom Chip in einer Weise manipuliert, dass die böse Handlung dennoch ausgeführt wird und die Person sogar glaubt, dass sie diese Handlung aus freiem Willen ausgeführt hat. Hier, so argumentieren Harry Frankfurt und dessen Anhänger, würden die meisten Menschen moralische Verantwortung zuschreiben, obwohl die eine Person *nicht* die Macht hatte, die besagte Handlung zu unterlassen; das Prinzip der alternativen Möglichkeiten als Voraussetzung für moralische Verantwortung gelte also nicht notwendigerweise. Dieses Argument ist meines Erachtens aber nicht haltbar. Bei Frankfurt-Fällen muss zwischen zwei Szenarien unterschieden werden: solchen Fällen, in denen die Manipulation greift, und solchen, in denen sie nicht greift. Auch wenn die potentiell manipulierte Person nicht die Macht hat, die böse Handlung zu unterlassen, hat sie dennoch die Macht, sich für oder gegen die Handlung zu entscheiden – unabhängig von der ausgeführten Handlung.<sup>10</sup> Diese Evaluation setzt die kantische Annahme voraus, dass die Moralität einer Handlung in den *Intentionen* des Handelnden und nicht

<sup>9</sup> Ein ‚libertarischer Kompatibilismus‘ würde zwar einige stark kontraintuitive Annahmen mit sich bringen (z. B. Rückwärtsverursachung oder kontrafaktische Analyse von ‚Können‘), kann aber logisch nicht ausgeschlossen werden. Daher sind Libertarismus und Kompatibilismus keine entgegengesetzten Theorien.

<sup>10</sup> Vgl. J. M. Fischer, Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism, in: R. Kane (Hg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002, 281–308, 303 f. („The ‚Nonstandard Response‘ to the Frankfurt-type Cases“); L. Ekstrom, Moral Responsibility, Alternative Possibilities, in: Ebd. 309–322.

in der Handlung selbst (oder gar ihren Folgen) liegt. Unser Rechtssystem basiert grundlegend auf dieser Unterscheidung, was sich zum Beispiel in der Unterscheidung von Mord und Totschlag je nach Intention des Tötenden zeigt.<sup>11</sup>

Wenn wir nicht unseren Alltagsbegriff von Verantwortlichkeit aufgeben wollen (wie es Kompatibilisten und Semi-Kompatibilisten vorschlagen), muss moralische Verantwortlichkeit auf irgendeine Weise an die Macht über alternative Möglichkeiten gekoppelt werden. Um dem Einwand durch Frankfurt-Fälle zu entgehen, muss die Macht der alternativen Möglichkeit auf der Ebene der *Entscheidung* und nicht auf der Ebene der *Handlung* lokalisiert werden. Eine Person A ist für eine Entscheidung E moralisch verantwortlich, wenn die Konsequenzen der jeweiligen Entscheidungsoptionen für A moralisch bewertbar und vergleichbar sind und wenn sie diese Entscheidung frei trifft, das heißt, wenn sie die Macht hat, zwischen den jeweiligen Alternativen zu wählen.

Der Grad der Verantwortung bemisst sich nun an der (objektiven) Tragweite der Konsequenzen und an der (subjektiven) Einschätzung der Tragweite der Konsequenzen. Eine Person ist dann für eine (moralisch relevante) *Handlung*, die eine unmittelbar absehbare Konsequenz einer freien Entscheidung darstellt (zum Beispiel den Arm zu heben oder den Abzug zu drücken), moralisch verantwortlich, wenn sie davon ausgehen konnte, dass eine gegenläufige Entscheidung zur Unterlassung der Handlung führt (was fast immer der Fall ist). Eine Person ist unter Umständen auch für eine Handlung, die eine *nicht unmittelbar absehbare Konsequenz* ihrer Entscheidung darstellt, moralisch verantwortlich, zum Beispiel für aggressives Verhalten nach starkem Alkoholkonsum. Der Grad der Verantwortung bemisst sich größtenteils nach der Fähigkeit, die Konsequenzen der Entscheidung abzusehen.<sup>12</sup>

Diese Ausführungen zu moralischer Verantwortlichkeit sollen zeigen, dass das moralische Kriterium sehr wohl erfüllt werden kann, wenn Freiheit so definiert wird, dass der freie Mensch nicht zu jeder Zeit seiner Existenz eine moralisch qualifizierte Wahlfreiheit besitzt. Diesen Argumenten schließen sich *restriktive Libertarier* wie Robert Kane oder Peter van Inwagen an; sie gehen davon aus, dass der Mensch nur selten freie Entscheidungen trifft.

---

<sup>11</sup> Selbst wenn ein Frankfurt-Fall so konstruiert wird, dass die Manipulation zur Illusion der Freiwilligkeit führt, trifft die Unterscheidung zwischen Entscheidung und Handlung zu. Der m. E. einzige Weg, Frankfurt-Fälle als Argument für die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus heranzuziehen, ist durch eine streng dualistische Deutung wie z. B. beim Okkasionalismus. Wenn Entscheidungsprozesse nicht notwendigerweise empirisch messbare Korrelate besitzen, kann eine Entscheidung ohne empirisch messbare Folge getroffen werden. Dadurch wäre es möglich, Verantwortung nur auf mentaler Ebene zu lokalisieren, während die physische Ebene determiniert ist.

<sup>12</sup> Vgl. J. M. Fischer/N. Tognazzini, 'The Truth about Tracing', in: *Nous* 43 (2009) 531–556. Eine Person ist unter Umständen sogar für eine Handlung, deren Eintreten sie nicht als Folge einer ihrer Entscheidungen absehen konnte, moralisch verantwortlich, vorausgesetzt, sie hätte die Folgen absehen können, wenn sie sich bestimmte Informationen angeeignet hätte, und hat es durch moralisches Fehlverhalten versäumt, sich diese Information anzueignen (*tracing cases of culpable ignorance*).

Nach Kane sind die meisten unserer Handlungen vollständig von unserem Charakter determiniert. Manchmal hätten wir aber die Möglichkeit, durch tatsächliche freie Entscheidungen unseren Charakter zu formen (*self-forming actions*). Nach Kane sind freie Entscheidungen zwar häufiger als nach van Inwagen, doch tragen sie einzeln in der Regel nur sehr wenig zu einer Änderung des Charakters bei.<sup>13</sup>

Der restriktive Libertarismus sollte bei jeder Auseinandersetzung mit dem Thema Willensfreiheit berücksichtigt werden. Neurowissenschaftliche Versuche, Willensfreiheit zu widerlegen, wie zum Beispiel das Libet-Experiment<sup>14</sup>, werden dadurch ausgehebelt: Nur weil man Einzelhandlungen einer Person durch Messung neuronaler Aktivität voraussagen kann, sagt dies nichts darüber aus, ob die Formung von Handlungsmaximen oder Charaktereigenschaften empirisch vorhersagbar ist, bevor eine Person den Willensentschluss zur Formung dieser Maximen beziehungsweise Eigenschaften trifft.<sup>15</sup> Außerdem kann mit einem restriktiv-libertarischen Freiheitsbegriff statistisch vorhersehbares Verhalten bestimmter Personengruppen nicht mehr als Argument gegen Willensfreiheit herangezogen werden: Wenn wir in der Mehrzahl unserer Entscheidungen unfrei bzw. nach Gewohnheiten handeln, die über lange Zeit geformt wurden (und zu deren Formung unsere Umgebung einen großen Teil beiträgt), dann ist es gut nachvollziehbar, warum Soziologen zwar das Verhalten (zum Beispiel Wahl- oder Konsumentscheidungen) bestimmter Gesellschaftsgruppen kurzfristig sehr präzise vorhersagen können, langfristige Verhaltensänderungen aber nicht prognostizierbar sind. Aufgrund der Priorisierung von Gewohnheiten gegenüber einzelnen Handlungen spricht der restriktive Libertarismus für die Wichtigkeit einer Tugendethik beziehungsweise drängt auf eine Eingliederung von Aspekten der Tugendethik in aktuelle ethische Theorien.<sup>16</sup>

### 3. Das Vernunftkriterium

Freiheit ist ein *Vermögen* einer Person. Freiheit selbst darf nicht als Subjekt einer Tätigkeit angesehen werden. Entscheidungen einer Person sind freie Entscheidungen, wenn sie bestimmte Kriterien erfüllen. Im abgeleiteten Sinn können wir auch davon sprechen, dass Handlungen frei sind, aber im eigent-

<sup>13</sup> Vgl. P. van Inwagen, When is the Will Free?, in: *Philosophical Perspectives* 3 (1989) 399–422; R. Kane, *Free Will and Values*, Albany 1985.

<sup>14</sup> Vgl. B. Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt am Main 2005, 179. Beim von Libet durchgeführten Experiment wurde ein neuronales Bereitschaftspotential, das zu einer Handlung führt, gemessen, *bevor* die Versuchsteilnehmer sich (nach eigener Angabe) für die Handlung entschieden haben.

<sup>15</sup> Für eine Übersicht der philosophischen Kritik an Libet vgl. G. Brüntrup, *Gehirn, Geist, Gott*, in: A. Franz (Hg.), *Diessseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg i. Br. 2011, 64–86.

<sup>16</sup> Die Tugendethik erlebt gerade innerhalb der analytischen Philosophie (Alasdair MacIntyre) und analytischen Religionsphilosophie eine Renaissance. Vgl. K. Timpe/C. Boyd (Hgg.), *Virtues and their Vices*, Oxford 2014.

lichen Sinne sind nur Entscheidungen, die in der Regel zu freien Handlungen führen, wirklich frei.<sup>17</sup> Kriterien dieser Freiheit sind (1) Urheberchaft, (2) Rationalität sowie (3) das Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen. Je nach der vertretenen ‚Theorie der Freiheit‘ werden diese Kriterien unterschiedlich gewichtet oder bewertet. Wie bereits erwähnt, sehen libertarische Theorien das Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen als notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung freier Entscheidungen an. Eine Entscheidung ist *unmittelbar* frei, wenn im Moment der Entscheidung die Alternative in der Macht der entscheidenden Person steht. Eine Entscheidung ist im *mittelbaren* Sinne frei, wenn die aus der Entscheidung resultierende Handlung kontrafaktisch auf eine vergangene unmittelbar freie Entscheidung zurückführbar ist, das heißt, dass eine Handlung nicht ausgeführt worden wäre, wenn der Handelnde die vergangene Entscheidung anders getroffen hätte.<sup>18</sup> Die eigentliche Herausforderung des Libertarismus ist die Verortung des Kriteriums der Rationalität. Zu stark wird das Kriterium im *Intellektualismus* gefasst: Der Mensch könne nicht anders, als nach seinen subjektiv besten Gründen zu handeln.<sup>19</sup> Das Problem ist, dass diese Position die Macht über alternative Möglichkeiten und als Folge moralische Verantwortung ausschließt.<sup>20</sup>

Manche Intellektualisten versuchen, ihre Position mit libertarischer Freiheit zu vereinbaren, indem sie dem Menschen zugestehen, in denjenigen Fällen frei entscheiden zu können, bei denen auf intellektueller Ebene für keine Option Gründe überwiegen beziehungsweise die Gründe für die jeweiligen Handlungsoptionen inkommensurabel sind. Es wird also behauptet, der Mensch könne sich *nur* dann frei entscheiden, wenn es *keine* subjektiv besseren Gründe für die eine oder die andere Position gibt beziehungsweise die divergierenden Gründe inkommensurabel sind. Ein solcher *Willkür-Intellektualismus* hilft aber nicht, das ethische Problem zu lösen: Wie kann ich für eine Handlung moralisch verantwortlich sein, wenn ich keine guten Gründe hatte, sie als unmoralisch einzustufen?

<sup>17</sup> Versuche von Libertariern, die oben vorgestellten *Frankfurt cases* für die Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortung zu widerlegen, beruhen maßgeblich auf dieser Unterscheidung.

<sup>18</sup> Dies gilt, wie oben gezeigt, insofern bestimmte *tracing*-Kriterien zutreffen. Moralische Verantwortlichkeit wird nur dann von einer unmittelbar freien Entscheidung auf eine spätere Handlung übertragen, wenn beim Treffen der Entscheidung die Handlungsfolgen absehbar waren oder hätten absehbar sein sollen (das heißt, wenn die Prognose durch *schuldhaftes Nichtwissen* nicht vorgekommen werden konnte).

<sup>19</sup> Außerdem habe der Mensch keine Macht darüber, welche Gründe er als subjektiv beste Gründe wahrnimmt. Im Falle eines Vorhandenseins starker entgegengesetzter Gründe könne der Mensch nicht anders, als seinen subjektiv besten Meta-Gründen zu folgen, das heißt, diejenigen Kriterien anzuwenden, mithilfe derer mögliche Gründe verglichen werden.

<sup>20</sup> Kant schreibt ähnlich wie Duns Scotus gegen den Intellektualismus: „Dieser subjektive Grund muß aber immer wieder selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen)“ (*I. Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 21).

Aus ähnlichen Gründen versagt die andere Extremposition, der *Willkür-Voluntarismus*. Vertreterinnen und Vertreter dieser Richtung argumentieren, die Frage, aus welchem Grund die freie Person letztlich handelt (beziehungsweise aus welchem Grund sie bestimmte Gründe wählt), lasse sich nicht mehr stellen. Wenn Gründe bei einer freien Entscheidung aber überhaupt keine Rolle spielen, dann ist es ebenfalls nicht möglich, einer Person vorzuwerfen, dass sie sich für eine bestimmte Option entschieden hat, weil man ihr nicht vernünftig erklären kann, warum sie sich für eine andere Option hätte entscheiden sollen. Ein bloßer Verweis auf eine Autorität hilft hier nicht weiter: Aus welchen Gründen hätte sie sich der Autorität unterwerfen sollen? Es ist hier offensichtlich, dass ein Mindestmaß an Rationalität die Voraussetzung von moralisch relevanten freien Entscheidungen ist. Als weiteres Argument kann man gegen diese Position anbringen, dass wir ein externes Kriterium benötigen, um freie von unfreien (zufälligen oder determinierten) Handlungen zu unterscheiden; nur mit einem solchen Kriterium sind wir gerechtfertigt, bestimmten Menschen die Verantwortung für ihre Taten abzusprechen – eine Option, die nach entsprechenden psychologischen Gutachten auch im Strafrecht vorgesehen ist. Zuletzt lässt sich auch die Introspektion als Grund (als internes Kriterium) heranziehen: Wir sind (beziehungsweise fühlen uns) nicht frei, uns für vollständig irrationale Optionen zu entscheiden.<sup>21</sup> Vor dem Hintergrund dieser Argumente lässt sich auch Immanuel Kants intellektualistische Schlagseite verstehen: Nur eine vernünftige Entscheidung könne wirklich frei sein. Was David Hume in seinem Intelligibilitäts-Argument behauptet, lässt sich daraus aber nicht ableiten. Freie Entscheidungen unterscheiden sich von willkürlichen Handlungen nicht nur dadurch, dass sie von Gründen bestimmt sind.<sup>22</sup> Im Folgenden werden in kantischer Tradition alternative Kriterien zur Unterscheidung vorgeschlagen.

#### 4. Eine Entscheidung gegen die Vernunft?

Diese Extrempositionen – Willkür-Voluntarismus und Willkür-Intellektualismus – sind allerdings nicht ohne Alternative. Oft wird eine falsche Dichotomie rhetorisch genutzt, um für eine der Extrempositionen zu werben. Es lassen sich aber vermittelnde Positionen denken, nach denen Freiheit weder völlige Willkür noch bloß vernunftgemäßes Handeln darstellt. Das Kriterium der alternativen Möglichkeiten wird dann weder in der Wahl zwischen zwei gleich-vernünftigen noch in der Wahl zwischen zwei inkommensurablen

<sup>21</sup> Beispielsweise besitzen die wenigsten Menschen die Fähigkeit, grundlos einen Mord zu begehen oder sich für die irrationale Überzeugung zu entscheiden, dass sie gestern von Außerirdischen entführt worden sind.

<sup>22</sup> Vgl. *D. Hume*, Ein Traktat über die menschliche Natur. Zweites Buch: Über die Affekte, herausgegeben von *H. D. Brandt*, Hamburg 2013, 469–489; *K. v. Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 244–246.



Alternativen verwirklicht. Bei einer solchen Deutung kann man sich auf den kantischen Freiheitsbegriff berufen, da er einerseits stark intellektualistische Tendenzen aufweist, zur Erklärung der Existenz des Bösen aber die „Willkürfreiheit“ verteidigt (vor allem in der Religionsschrift<sup>23</sup>). Wie lassen sich diese Spezifikationen vermitteln? Häufig wird aufgrund der Schwierigkeit dieser Vermittlung sogar die Konsistenz der kantischen Freiheitskonzeption in Zweifel gezogen.

Eine vermittelnde Position muss die Vernunft als Kriterium einbeziehen, darf sie aber nicht zu stark fassen. Wie ist dies möglich? Ein Voluntarist würde behaupten: Wir Menschen sind frei, uns für oder gegen die Vernunft zu entscheiden. Man kann eine solche Entscheidung weder als rational oder irrational, sondern müsste sie als a-rational bezeichnen. Es ist eine grundlegende Entscheidung, die jeglichem freien vernünftigen Handeln vorausgeht. Wer die Entscheidung, in einem bestimmten Bereich vernünftig zu handeln, getroffen hat, der würde tatsächlich durch die besseren Gründe determiniert. Eine Person ist dennoch für ihr Handeln moralisch verantwortlich: Sie hätte sich frei entscheiden können, ihre Handlungen in einem bestimmten Bereich nicht an guten Gründen (sondern zum Beispiel an ihren spontanen Neigungen) ausrichten zu können. Wenn sie die Freiheit zu dieser Entscheidung in einem bestimmten Moment hatte, gilt: Hätte sie sich dazu entschieden, vernünftig zu sein, dann hätte sie anders gehandelt; daher ist sie für ihre Handlung moralisch verantwortlich. Diese Konzeption ist voluntaristisch, weil es nicht möglich ist, die Frage zu stellen, ob die Person denn gute Gründe hatte oder haben konnte, sich für oder gegen die Vernünftigkeit zu entscheiden.<sup>24</sup> Wäre dies der Fall, würde man entweder zu einem infiniten Regress oder letztlich wieder zu einem intellektualistischen Freiheitsverständnis gelangen.

Mit der Terminologie Harry Frankfurts könnte man diese Konzeption auf folgende Weise formulieren: Menschen haben keine Macht über ihre *Wünsche erster Stufe*, das heißt unmittelbare Wünsche, die auf das Erreichen bestimmter Gefühlszustände oder kognitiver Zustände ausgerichtet sind. Freiheit auf dieser Stufe wäre tatsächlich Willkür. Wenn es echte Freiheit gäbe – so Frankfurt – hätten Menschen Macht über ihre *Wünsche zweiter Stufe*, das heißt ihre Wünsche über das Besitzen oder Nicht-Besitzen bestimmter Wünsche erster Stufe. Die Wahl dieser Wünsche zweiter Stufe hängt wiederum nicht von Wünschen höherer Stufe, sondern von Entscheidungen der Person selbst ab (insofern sie in der jeweiligen Hinsicht frei ist).<sup>25</sup> Doch wenn hier kein voluntaristischer Abbruch erfolgen soll, muss eine dritte Ebene eingeführt

<sup>23</sup> So schreibt Kant (Religion, 21), die Freiheit liege „in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“.

<sup>24</sup> Auch Kant schreibt, man könne für den Freiheitsakt letztlich keine Gründe angeben: „Von dieser [Maxime; J. Gr.] muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjektive Grund ihrer Annehmung und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime im Menschen sei“ (ebd.).

<sup>25</sup> Vgl. H. Frankfurt, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: *Ders.*, Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, Berlin 2001, 65–83.

werden: Warum sollte ich bestimmte Wünsche zweiter Stufe besitzen und nicht andere? Ein möglicher (und entscheidender) Wunsch dritter Stufe wäre in diesem Fall der Wunsch, seine Wünsche zweiter Stufe an vernünftigen Maßstäben auszurichten.

Hier zeigt sich die Nähe zur kantischen Freiheitskonzeption. Es gibt bei Kant drei Möglichkeiten, wie eine Handlung eingeordnet werden kann: Sie kann (1) an universalisierbaren Maximen ausgerichtet sein, (2) an nicht-universalisierbaren Maximen ausgerichtet sein oder (3) an überhaupt keinen Maximen ausgerichtet sein (und zum Beispiel unmittelbar der Neigung entspringen) – wobei Letzteres im strengen Sinne gar keine Handlung darstellt.<sup>26</sup> Auch eine Handlung, die an nicht-universalisierbaren Maximen ausgerichtet ist, kann in bestimmter Hinsicht (im instrumentellen Sinne) vernünftig sein, zum Beispiel ist es vernünftig, Steuern zu hinterziehen, wenn die handlungsrelevante Maxime in diesem Bereich ist, das eigene Vermögen zu maximieren. Doch diese Maxime ist in anderer Hinsicht nicht vernünftig, weil sie nicht universalisierbar ist: Niemand kann sich wünschen, in einer Welt zu leben, in der alle ihre Steuern hinterziehen – dann würde nämlich das Konzept der Steuer ad absurdum geführt werden. Auf jeden Fall lassen sich hier zwei Vernunftebenen unterscheiden: Relative Vernünftigkeit ist dann gegeben, wenn eigene Handlungen an allgemeinen Maximen ausgerichtet werden; absolute Vernünftigkeit ist dann gegeben, wenn zusätzlich alle selbstgegebenen Maximen am Prinzip der Universalisierbarkeit ausgerichtet werden. Möglicherweise gilt das intellektualistische Paradigma im ersten Fall, das voluntaristische Paradigma im zweiten Fall, das heißt, wir haben (wenn wir tatsächlich frei sind) die Macht, unsere Maxime am Prinzip der Universalisierbarkeit auszurichten oder dies zu unterlassen, wir haben aber nicht notwendigerweise die Macht, unsere Handlungen an unseren Maximen auszurichten oder dies zu unterlassen. Freiheit kann also als die Fähigkeit verstanden werden, sich zwischen einer universalisierbaren und damit vernünftigen Maxime (und dies auch gegen die Neigungen) oder einer willkürlich gewählten (aber nicht vollständig unvernünftigen) Maxime zu entscheiden. Eine Entscheidung muss also ein Mindestmaß an Vernünftigkeit erfüllen, um als frei gelten zu können.

Dieses Konzept eines gemäßigten Voluntarismus stellt nicht die einzige Möglichkeit dar, zwischen dem Kriterium der Rationalität und dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten zu vermitteln. Gemein ist diesen Möglichkeiten aber die Erkenntnis, dass eine freie Person sich prinzipiell auch gegen das entscheiden kann, was sie subjektiv als das Vernünftigere erkennt. Unklar ist, ob dieses Vermögen bei jeder getroffenen Entscheidung aktualisiert wird, nur bei der Selbstauflegung von Handlungsprinzipien relevant ist oder gar nur bei einer Grundentscheidung für das gesamte Leben eine Rolle spielt:

<sup>26</sup> Vgl. *H. Allison*, *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990, 186: „To explain an action [...] is to provide the reason why the agent acted as he or she did, with this reason always being some intention or purpose to be realized by the action.“

Will ich meine Entscheidungen an vernünftigen Gründen ausrichten? Für Karl Popper beispielsweise besteht Freiheit genau in einer solchen Grundentscheidung.<sup>27</sup> Theologisch kann diese Auffassung in Zusammenhang mit der Rede einer Fundamental- oder Grundoption – jeder Mensch treffe eine grundlegende Entscheidung für oder gegen Gott – in Zusammenhang gebracht werden.<sup>28</sup>

### 5. Beschränkte Freiheit und Charakterformung

In der gemäßigt-voluntaristischen Konzeption wurde oben bereits gezeigt, dass der Mensch nicht unbedingt bei jeder einzelnen Handlung frei sein muss, um als frei zu gelten. Der Libertarier behauptet nur, dass es im Leben eines Menschen einige freie Entscheidungen geben muss, damit der Mensch als frei gilt, nicht aber, dass jede Handlung eines Menschen unmittelbar einer Entscheidung entspringt. Moralisch verantwortlich ist der Mensch aber nicht nur für seine freien Entscheidungen, sondern auch für vieles, das Folge seiner Entscheidungen ist. Das Prinzip der alternativen Möglichkeiten muss daher in einer Weise modifiziert werden, dass es auch unfreie Handlungen, die auf freie Entscheidungen moralisch zurückführbar sind (*moral tracing*), einschließt:

(PAPt) S ist nur dann zum Zeitpunkt t moralisch für eine Handlung H verantwortlich, wenn S (1) zum Zeitpunkt t anders hätte handeln können oder (2), auch wenn S bezüglich H nicht anders hätte handeln können, vor dem Zeitpunkt t bei einer Handlung H' anders hätte handeln können und wusste, dass H' mit einer hinreichend hohen Wahrscheinlichkeit zu H führen wird, oder (3), auch wenn S dies nicht wusste, vor dem Zeitpunkt von H' eine Handlung H'' ausführte, die zur Folge hatte, dass S sich dieses Wissen nicht aneignete, obwohl S gute Gründe hatte zu glauben, dass dieses Wissen für zukünftige Handlungen moralisch relevant ist.

Bei dieser Definition zeigt sich aber ein grundlegendes Problem des restriktiven Libertarismus: Wie soll man entscheiden, ob eine langfristig verursachte Handlung tatsächlich moralisch auf eine frühere Entscheidung zurückführbar ist? Ein kontrafaktisches Kriterium allein reicht hier sicher nicht aus.<sup>29</sup> Normalerweise würde man sagen, ich bin verantwortlich, wenn ich weiß, dass eine bestimmte Entscheidung diese und jene Folgen hat (beziehungs-

<sup>27</sup> Vgl. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*; Band 2, München <sup>5</sup>1977, 320 f.; *Ders.*, *The Myth of Framework*. In *Defence of Science and Rationality*, Abingdon 1994.

<sup>28</sup> Vgl. K. Rabner, *Erfahrungen des Geistes und existenzielle Entscheidung*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band XII: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich [u. a.] 1975, 41–53; J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in: J. B. Metz/W. Kern [u. a.] (Hgg.), *Gott in Welt*; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1964, 287–314. Hier muss jedoch auch erwähnt werden, dass Theologinnen und Theologen diese Grundoption häufig nicht-libertarisch deuten.

<sup>29</sup> Angenommen, ich habe heute einen Autounfall verursacht, ohne Verkehrsregeln zu übertreten und ohne die Möglichkeit, unmittelbar vor dem Unfall etwas zu tun, um diesen Unfall zu verhindern; dabei wurde jemand schwer verletzt. Hätte ich öffentliche Verkehrsmittel gewählt, wäre der Autounfall nicht geschehen. Ist die mögliche freie Entscheidung, das Auto zu wählen, um einige Minuten Zeit zu sparen, daher die Grundlage dafür, dass ich moralisch verantwortlich bin? Vielleicht dann, wenn ich wusste, dass heute meine Fahrtüchtigkeit wegen Krankheit eingeschränkt ist?

weise Risiken mit sich bringt, zum Beispiel Autofahren unter Alkoholeinfluss). Oben wurde bereits ergänzt, dass eine Person auch für Geschehnisse verantwortlich gemacht werden kann, die sie nicht absehen konnte, aber hätte absehen *können sollen* (sogenannte *tracing cases of culpable ignorance*). Doch führt diese Annahme nicht zu einem infiniten Regress? Denn hier müsste der im moralischen Sinne Angeklagten die Frage gestellt werden, warum sie sich denn die relevante Information nicht angeeignet hatte. Für diese Unterlassung kann sie nur dann verantwortlich sein, wenn sie gute Gründe hatte, zu glauben, dass diese Information für sie moralisch relevant ist. Meistens ist das aber nicht der Fall. Ein weiterer Verweis auf schuldhaftes Nichtwissen würde hier in einen Regress führen. Aber möglicherweise sind genau die Fälle relevant, in denen wir die Möglichkeit haben, uns eine Information anzueignen, dies aber unterlassen. Vielleicht ist es eine grundlegende Charaktereigenschaft eines Menschen, sich solche Information aneignen zu wollen oder bestimmten Anfragen mit der Einstellung zu begegnen: „Das will ich gar nicht wissen!“ Wenn es möglich ist, wie der restriktive Libertarier Robert Kane im Sinne seiner „self-forming actions“<sup>30</sup> annimmt, unseren Charakter innerhalb definierter Grenzen frei zu formen, dann können wir auch für all die Dinge verantwortlich sein, die aus einer vorgenommenen oder unterlassenen Charakterformung folgen. Auch hier gilt natürlich das Kriterium des schuldhaften Nichtwissens: Nur wenn ich weiß, dass bestimmte Charakterformen zu moralischem Verhalten und andere zu unmoralischem Verhalten führen, kann ich für eigene charakterformende Handlungen verantwortlich sein – doch ein solches Wissen ist zumindest in unserer Kultur durch Literatur, Medien und das soziale Umfeld häufig gegeben.<sup>31</sup>

Unter Einbeziehung der Frage der Charakterformung schlägt Alfred Mele folgende Variante für das Prinzip der alternativen Möglichkeiten vor:

(PAPh) S ist nur dann für ihre Handlung zum Zeitpunkt t moralisch verantwortlich, wenn (1) S zum Zeitpunkt t anders hätte handeln können oder (2), selbst wenn S zum Zeitpunkt t nicht anders hätte handeln können, der psychologische Charakter, auf dessen Grundlage S handelt, selbst teilweise ein Produkt einer oder mehrerer früherer Handlungen ist, bei denen S anders hätte handeln können.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> R. Kane, *Libertarianism*, in: J. M. Fischer/R. Kane/D. Pereboom/M. Vargas, *Four Views on Free Will*, Malden 2007, 5–43, 14: „This condition of Ultimate Responsibility [...] does not require that we could have done otherwise (AP) for every act done of our own free wills. But it does require that we could have done otherwise with respect to some acts in our past life histories by which we formed our present characters. I call these earlier acts by which we formed our present characters ‚self-forming actings‘, or SFAs.“

<sup>31</sup> Eine solche Argumentationsstrategie findet sich bei Holly Smith. Sie entwirft Beispielfälle für moralische Verantwortung trotz nicht-schuldhaften Nichtwissens, bei denen unsere moralische Intuition auf die Verantwortung für einen bestimmten moralischen Charakter zeigt. Vgl. H. Smith, *Non-Tracing Cases of Culpable Ignorance*, in: *Criminal Law and Philosophy* 5/2 (2011) 115–146, 143: „Failure to notice arises [...] from a full enough set of [...] a person’s; J. Gr.] evaluative attitudes at the time that they adequately represent her moral personality. [...] Ultimately, she is blameworthy for the evaluative attitudes that underlie her failure to notice.“

<sup>32</sup> A. Mele/D. Robb, *Rescuing Frankfurt-style cases*, in: *PhRev* 107 (1998) 97–112, 109 (eigene Übersetzung).

Unabhängig davon, wie komplex die Ursachenkette von Handlungen ist und welche Handlungen auf welche freien Entscheidungen zurückgeführt werden, muss demnach gelten: Gibt es moralische Verantwortung, müssen ein oder mehrere letzte Glieder der Verantwortungskette existieren, die nicht weiter auf eine andere Handlung oder Situation zurückgeführt werden können. Ob dies nun Entscheidungen gegen die Vernunft, gegen eine Wissensaneignung oder für eine bestimmte Charakterformung sind – keine Gründe oder empirisch zugänglichen Tatsachen können diese letzten Glieder erklären: Der Gebrauch von Freiheit sei, wie es Uwe Meixner ausdrückt, *kausal grundlos*<sup>33</sup>, das Agens nach den Worten Roderick Chisholms sogar eine Art „unbewegter Beweger“<sup>34</sup>. Das heißt nicht, dass man die Frage, warum jemand etwas will, niemals beantworten kann: Meistens lassen sich hier gute Gründe angeben, zum Beispiel bestimmte Aspekte des Charakters oder Gemütszustandes der Person. Es wird zugestanden, dass sehr wenige unserer Entscheidungen tatsächlich frei sind; bei allen unfreien (oder nur mittelbar freien) Entscheidungen lässt sich natürlich ein Grund für unser Handeln erfragen. Als voluntaristischer Libertarier wird man aber behaupten, dass bei jeder (linearen oder verzweigten) Kette von Gründen, die als (Teil-)Ursachen unser Handeln erklären, ein oder mehrere erste Glieder vorhanden sind, bei denen gilt, dass man keinen weiteren Grund für das jeweilige Wollen angeben kann. Eine Person will ihre freie Entscheidung, weil sie diese freie Entscheidung will.

## 6. Theologische Leitmotive

Die philosophischen Argumente für einen angemessenen Freiheitsbegriff sind bereits kompliziert, doch im Dialog mit Theologen werden weitere Leitmotive in die Auseinandersetzung eingebracht. Zurzeit wird eine intensive Debatte darüber geführt, ob der Theismus selbst einen Grund für die Existenz von Willensfreiheit darstellt beziehungsweise ob gläubige Menschen überhaupt neutral über diese Frage urteilen können (oder ob der Libertarismus eine Folge von *motivated reasoning*<sup>35</sup> darstellt). Manuel Vargas schreibt hierzu:

---

<sup>33</sup> Aus diesem Grund meinen viele Autoren, dass der Libertarismus einen Dualismus zwischen Körper und Geist zur Folge hat. Die Seele als Subjekt einer freien Handlung sei demnach nicht Teil der physikalischen Wirklichkeit, aber wirke in die physikalische Wirklichkeit hinein (*Interaktionismus*). Manche physischen Ereignisse hätten eine hinreichende nichtphysische Ursache. Weder freie Handlungen an sich noch das Subjekt freier Handlungen ließen sich physiologisch lokalisieren. Wenn Naturvorgänge entweder deterministisch oder zufällig sind, könne eine freie Handlung kein natürliches Phänomen sein. Theorien der Agenskausalität postulieren deswegen eine „*sui generis*“ Form eines Handelnden, die sowohl ontologisch als auch konzeptionell nicht auf ereigniskausale Prozesse innerhalb des Handelnden reduzierbar ist“ (U. Meixner, Die Seele als natürliche Instanz der Freiheit, in: K. Crone [u. a.] [Hgg.], Über die Seele, Berlin 2010, 371–389, 379).

<sup>34</sup> R. Chisholm, Human Freedom and the Self, in: G. Watson (Hg.), *Free Will*, New York 2003, 26–37, 32: „Each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause these events to happen.“

<sup>35</sup> Vgl. M. Vargas, The Runeberg Problem, in: K. Timpe/D. Speak (Hgg.), *Free Will and Theism. Connections, Contingencies, and Concerns*, New York 2016, 27–47.

[...] a disproportionate number – perhaps even most – libertarians are religious and, especially, Christian. I suspect we would also learn that the overwhelming majority of compatibilists are atheist or agnostic. [...] Though one might be a libertarian who is religious [...], a *religious libertarian* in my sense is one who, antecedent to and perhaps independent of philosophical inquiry, is committed to a strong belief in a particular divine moral order that requires a strong notion of human freedom.<sup>36</sup>

Am einfachsten ist dieser Zusammenhang in Verbindung mit (c) – der Forderung nach einer Erklärung moralischer Verantwortung und der Existenz des Bösen – herzustellen: Wer an Gott glaubt, hat eine hohe Wahrscheinlichkeit, an die Existenz objektiver moralischer Normen und die Möglichkeit des schuldhaften Zuwiderhandelns gegen diese Normen (und in Folge auch an *gerechte* Bestrafung) zu glauben; eine solche Schuldfähigkeit setzt die Fähigkeit voraus, sich für oder gegen eine unmoralische Handlung entscheiden zu können.<sup>37</sup> Vargas blendet aber aus, dass es auch viele Theisten gibt, die aus anderen Gründen für einen bestimmten Freiheitsbegriff argumentieren, die gar in einem bestimmten Verständnis von menschlicher Freiheit eine Gefahr für den Glauben beziehungsweise bestimmte göttliche Eigenschaften sehen. Am bekanntesten ist hier der Versuch, die göttliche Souveränität und Allmacht gegenüber menschlicher Freiheit zu bewahren. Menschliche Freiheit müsse so gedacht werden, dass sie nicht in einem Konkurrenzverhältnis zu göttlicher Freiheit stehe.<sup>38</sup>

Dieser Konflikt zwischen der Macht Gottes und der Macht des Menschen zeigt sich beim Problem der Existenz des moralisch Bösen. Gerade beim Theodizee-Problem wird häufig auf ein gewisses Konkurrenzverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit verwiesen. Nur wenn es echte moralische Verantwortung gibt, kann erklärt werden, wie das Böse existieren kann, ohne in einen ontologischen Dualismus zu verfallen oder die Allgüte

<sup>36</sup> M. Vargas, *Libertarianism and Skepticism about Free Will: Some Arguments against Both*, in: *Philosophical Topics* 32 (2004) 403–426, 408. Diese Einschätzung wurde im Hinblick auf professionelle Philosophinnen und Philosophen von einer neueren Studie empirisch fundiert, vgl. D. Bourget/D. Chalmers, *What do Philosophers Believe?*, in: *PhSt* 170 (2014) 465–500. Theismus und Libertarismus wiesen eine vergleichsweise hohe Korrelation von  $r = 0.385$  auf.

<sup>37</sup> Vgl. K. Timpel/D. Speak, *Introduction*, in: *Dies.* (Hgg.), *Free Will and Theism*, 1–26, 7 f. Timpel und Speak verweisen außerdem darauf, dass jede von Gott verhängte Strafe für moralische oder religiöse Verfehlungen für die meisten christlichen Philosophen nur unter der Voraussetzung des Libertarismus mit Gottes moralischer Perfektion vereinbar ist.

<sup>38</sup> Nach Karl Rahner und Jürgen Werbick darf menschliche Freiheit nicht in Konkurrenz zu göttlicher Gnade gedacht werden. Es sei sogar das Gegenteil der Fall: Je freier der Mensch sei, desto stärker wirke Gottes Gnade (*Proportionalitätsthese*). Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. [u. a.]<sup>3</sup>1997, 86 f.; J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Martin Luthers Einspruch gegen Erasmus’ „*Diatriba de libero arbitrio*“ – und was er einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: M. Böhnke [u. a.] (Hgg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 41–69; K.-H. Menke, *Thesen zur Christologie des Bittgebets*, in: M. Striet (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 92: „Weil Gott Liebe ist [...], ist sein Wirken in der Welt Ermöglichung von wirklicher, selbstbestimmter Freiheit. So erklärt sich die vordergründig paradoxe Beobachtung, dass Gottes Wirken in der Welt und das Wirken seiner Geschöpfe sich direkt proportional zueinander verhalten. Je freier bzw. eigenwirksamer ein Geschöpf ist, umso mehr ist es Ausdruck von Gottes Wirken.“

Gottes aufzugeben. Der Rekurs auf libertarische Willensfreiheit ist daher in der Theodizee unverzichtbar: Bei der *free will defense* wird argumentiert, dass Gott das Böse in Kauf nimmt, da dessen Möglichkeit ein notwendiger Begleitumstand der Existenz libertarischer Freiheit ist, die wiederum notwendig ist, um ein noch höheres Gut (Liebe, freier Glaube) zu ermöglichen, das ohne die Existenz von Freiheit nicht oder nicht in gleichem Maße erreichbar wäre. Nur so sei die Allgüte Gottes und die Existenz des moralisch Bösen vereinbar. Auch eine mögliche Bestrafung des Menschen durch Gott ist nur mit der Annahme der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbar, wenn der Mensch moralisch verantwortlich ist für die Taten (oder die Verweigerung des Glaubens), für die er bestraft wird.

Einige Argumente schließen aus dem Gottesbegriff beziehungsweise bestimmten Eigenschaften Gottes aber auch auf die Unmöglichkeit eines libertarischen Freiheitsbegriffs. Beispielsweise wird argumentiert, dass die Allmacht oder das Allwissen Gottes mit einer solchen Auffassung unvereinbar ist. Wenn ich mich gegen Gottes Willen entscheiden kann, würde dies heißen, dass Gott nicht die Macht hat, seinen Willen umzusetzen.<sup>39</sup> Auf diese Argumente soll hier nicht im Detail eingegangen werden. Viele Theologinnen und Theologen gehen davon aus, dass ein libertarischer Freiheitsbegriff tatsächlich zu Modifikationen des Gottesbegriffs führen muss beziehungsweise zumindest zu alternativen Deutungen von Allmacht, Allwissen und Souveränität. Die entscheidende Frage dabei ist: Was sind die Prioritäten? Wenn die Wirklichkeit libertarischer Freiheit (und die damit wahrscheinlich verbundene Aufrechterhaltung der Allgüte Gottes) wichtiger ist als eine bestimmte philosophische oder offenbarte Gotteskonzeption, dann ist man auch bereit, manche Eigenschaften Gottes anders zu deuten oder sogar aufzugeben. Die Alternative: Wenn die Aufrechterhaltung aller relevanten Kriterien wichtiger ist als ein logisch konsistenter Gottesbegriff, dann ist man auch bereit, das Nichtwiderspruchsprinzip bezüglich der Rede von Gott aufzuweichen oder die Möglichkeit der Rede von Gott wie in der negativen Theologie stark einzuschränken.

Streben wir allerdings nach einem konsistenten Gottesbegriff unter Aufrechterhaltung der Allgüte Gottes und der Annahme libertarischer menschlicher Freiheit, müssen andere göttliche Eigenschaften (wie Allmacht, Allwissenheit und Souveränität) auf den Prüfstand gestellt werden.<sup>40</sup> Es gibt einige Allmachts-Definitionen, die nicht in Konflikt mit menschlicher Freiheit

<sup>39</sup> Kritiker des Offenen Theismus werfen dessen Anhängern häufig vor, die Souveränität Gottes zu unterminieren. Offene Theisten, die wie ein großer Teil der katholischen Tradition die Fähigkeit des Menschen betonen, sich gegen Gott entscheiden zu können, entgegnen hier, Souveränität dürfe nicht in dem Sinne verstanden werden, dass der eigene Wille notwendigerweise umgesetzt werden muss. Vgl. J. Grössl, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015, 179–264.

<sup>40</sup> Vgl. Th. Marschler/Th. Schärfl (Hgg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2015.

stehen (wie zum Beispiel die Auffassung, dass Gott durch seine Allmacht seine Allmacht temporär einschränken kann<sup>41</sup>); es gibt Allwissenheits-Definitionen, nach denen Gott die freien Handlungen von Personen nicht im Voraus kennen kann (wie im Offenen Theismus) oder nach denen Gottes zeitliches oder ewiges Wissen um freie Handlungen von den Entscheidungen freier Personen abhängt.<sup>42</sup>

Die göttliche Eigenschaft der *moralischen Perfektion* führt nicht nur zu einer Herausforderung innerhalb des Theodizee-Problems, sie betrifft auch die Vorstellung göttlicher Freiheit: Wenn Gott per definitionem ein in jeglicher Hinsicht perfektes Wesen ist, müsse ihm Freiheit im höchsten Sinne zugesprochen werden; daher könne unter der Voraussetzung moralischer Perfektion Gottes Freiheit *nicht* im Sinne einer Wahlfreiheit gedacht werden.<sup>43</sup> Gerade in moralischer Hinsicht sei dies wichtig: Wenn Gott die Freiheit hätte zu sündigen, wäre seine moralische Perfektion nicht mehr gewahrt.<sup>44</sup> Obwohl Gott die Wahlfreiheit bezüglich unmoralischer Handlungen aus guten Gründen abgesprochen wird, wird in Bezug auf die Schöpfung diese Wahlfreiheit häufig vertreten: Die Schöpfung ist deswegen kontingent, weil Gott sich auch hätte entscheiden können, sie nicht oder anders zu erschaffen: „[M]ost Western theists think that God could have refrained from creating *simpliciter*.“<sup>45</sup> Diese Auffassung entspricht auch der römisch-katholischen Glaubenslehre.<sup>46</sup> Selbst wenn mit Leibniz angenommen wird, Gott musste die beste aller möglichen Welten erschaffen, gilt dies zunächst einmal nur dann, wenn er sich tatsächlich entscheidet, eine Welt zu erschaffen – auch wenn es Fortführungen dieser Theorie gibt, nach der Gott die Welt erschaffen musste, weil es besser ist, dass es eine Welt gibt, als dass es keine Welt gibt.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Vgl. hierzu z. B. *Th. Oord*, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence*, Downers Grove 2015.

<sup>42</sup> Für einen Überblick über mögliche Positionen vgl. *E. Stump/G. Gasser/J. Grössl*, *Göttliches Vorwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015.

<sup>43</sup> Vgl. *W. Rowe*, *Can God be free?*, Oxford 2004.

<sup>44</sup> So schließt z. B. Jesse Couenhoven von Gottes moralischen Eigenschaften auf einen intellektualistischen Freiheitsbegriff: „On the traditional Christian view, the immutable freedom of the immanent Trinity does not appear to require or permit the ‚volitionalist control‘ of reflective self-determination based on intentional choices. [...] God’s necessary perfections are not subject to a volitional act, and God is not praiseworthy because of such an act. If [...] the traditional God seems to be a paradigm of freedom who is most worthy of praise, the traditional theist has reason to challenge volitionalism [i.e. the thesis that praise or blame requires free choice; J. Gr.]“ (*J. Couenhoven*, *The Problem of God’s Immutable Freedom*, in: *Time/Speak* (Hgg.), *Free Will and Theism*, 294–312, 303).

<sup>45</sup> *B. Leftow*, *Eternity*, in: *Ch. Taliaferro/P. Draper/Ph. L. Quinn* (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, West Sussex 2010, 278–284, 281.

<sup>46</sup> Im Ersten Vatikanischen Konzil wurde die Lehre von der freien Schöpfung festgehalten: „Wer [...] sagt, Gott habe nicht durch seinen von jeder Notwendigkeit freien Willen, sondern so notwendig geschaffen, wie er sich selbst notwendig liebt [...], der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 3025).

<sup>47</sup> Vgl. *K. Kraay*, *Creation, World-Actualization, and God’s Choice Among Possible Worlds*, in: *Philosophy Compass* 3 (2008) 854–872; *W. Wainwright*, *Jonathan Edwards, William Rowe, and the Necessity of Creation*, in: *J. Jordan/D. Howard-Snyder* (Hgg.), *Faith, Freedom, and Ratio-*



Zusammenfassend lassen sich nun die folgenden Anliegen herauslesen: Freiheit müsse so gedacht werden, dass

- (d) dadurch die Freiheit Gottes nicht beschnitten,
- (e) die moralische Perfektion Gottes nicht beeinträchtigt wird und
- (f) ein solcher Freiheitsbegriff, wenn er auf Gott angewandt wird, nicht zu einer metaphysisch notwendigen Existenz der Welt führt (und damit die ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufhebt).

Manchmal wird zusätzlich die Vereinbarkeit mit anderen traditionell vertretenen Gotteseigenschaften gefordert wie zum Beispiel Gottes Einfachheit und Unveränderlichkeit, doch diese weitreichende Problematik soll hier ausgeklammert werden. Auch gibt es Theologinnen und Theologen, die jegliche Ähnlichkeit von menschlicher und göttlicher Freiheit ablehnen, was dazu führt, dass sie es ablehnen, die theologischen Freiheitskriterien heranzuziehen, um menschliche Freiheit zu explizieren.<sup>48</sup>

Schließlich gibt es theologische Einflüsse auf die Bestimmung des Freiheitsbegriffs nicht nur unter Verweis auf die Natur Gottes, sondern auch unter Verweis auf die theologisch bestimmte Natur des Menschen; ein solcher Einfluss kann freilich wiederum Auswirkungen auf das Verständnis göttlicher Freiheit haben. Wenn Wahlfreiheit ein konstitutives Merkmal des Mensch-/Personseins sein soll, könnte dies implizieren, dass Menschen in ihren ersten und manchmal in ihren letzten Lebensjahren nicht im eigentlichen Sinne als Menschen/Personen gelten würden – ein ethisches Problem, dem zumindest im Falle der frühen Lebensjahre mit einem Potentialitätsargument begegnet werden kann.<sup>49</sup> Außerdem führt essentielle Wahlfreiheit zur Unmöglichkeit einer ewigen Seligkeit: Spätestens im Himmel müssten Personen die Fähigkeit verloren haben, Böses zu tun – gehörte moralische Wahlfreiheit essentiell zum Menschsein, könnte es im Himmel daher keine Menschen geben.<sup>50</sup> Letztlich kann speziell von christlichen Theologen auch die Menschwerdung Gottes angeführt werden: Zwar lässt sich die vom Hebräerbrieft inspirierte chalcedonische Definition „in allem uns gleich außer der Sünde“ auch als bloße Sün-

---

nality. *Philosophy of Religion Today*, Lanham 1996, 119–133, 127: „Edwards’s system doesn’t just entail that God must create some world or other. It entails that He must create this one. For God necessarily does what is ‚fittest and best‘. He must therefore create the best possible world. [...] He is nonetheless free in the sense that He is aware of alternatives (the array of possible worlds), has the ability [...] to actualize any of them, is neither forced, constrained, nor influenced by any other being, and does precisely what He wishes.“

<sup>48</sup> Hier wird meist die Analogielehre herangezogen, nach der auch beim Freiheitsbegriff gilt, dass Gottes und menschliche Freiheit in vielerlei Hinsicht *unähnlich* sind. Möglicherweise ist Gottes Freiheit nicht-libertarisch (v. a. bei moralisch relevanten Entscheidungen scheint dies aus Gottes moralischer Perfektion zu folgen), aber menschliche Freiheit libertarisch. Vgl. ebd.: „Compatibilist notions of freedom are more plausible with respect to God than creatures.“

<sup>49</sup> So schreibt Kant in seiner Anthropologie, des Menschen technische, pragmatische und moralische *Anlage* lasse ihn „von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden“ (*I. Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, 321 f.).

<sup>50</sup> Vgl. K. Timpe/T. Pawl, Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven, in: *FaPh* 26 (2009) 398–419.

denlosigkeit bei gleichzeitiger Fähigkeit zum Sündigen verstehen. Doch nach traditioneller christlicher Lehre ist Christus aufgrund seiner göttlichen Natur tatsächlich unfähig zur Sünde (*impeccabilis*), aber dennoch aufgrund seiner menschlichen Natur vollkommen frei.<sup>51</sup> Wenn man als christlicher Theologe eine Variante der von Anselm von Canterbury geprägten Sühnetheologie vertritt, muss es außerdem möglich sein, davon zu sprechen, dass Christus durch sein Handeln Verdienste erwerben konnte, was ebenfalls eine bestimmte Weise, die Freiheit Jesu zu denken, voraussetzt.<sup>52</sup> Zusammengefasst finden sich also die folgenden Anliegen: Freiheit müsse so gedacht werden, dass

- (g) Menschen frei sein können, ohne in jedem Moment ihrer Existenz Wahlfreiheit zu besitzen,
- (h) die Existenz eines wahrhaft freien Menschen ohne (als Fähigkeit zur Sünde qualifizierte) Wahlfreiheit ermöglicht wird,
- (i) eventuell ein moralisch vollkommener Mensch, der nicht sündigen kann, sich für seine guten Handlungen (moralisch qualifizierbare) Verdienste erwerben kann.

Um diese Punkte in Einklang zu bringen, wird von theologischer Seite häufig der auf den ersten Blick einfachere Weg gewählt und geschlossen, dass moralische Wahlfreiheit kein konstitutives Merkmal menschlicher Freiheit darstellen kann.<sup>53</sup> Obwohl viele Aspekte des christlichen Glaubens für eine libertarische Freiheitskonzeption sprechen, bleibt die christliche Lehre, dass es womöglich einen Menschen gab, der keine moralisch relevante libertarische Freiheit besaß und dennoch vollkommener Mensch war, die größte Anfrage an eine libertarische Freiheitskonzeption.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Hieraus ergibt sich das Trilemma der Sündlosigkeit: 1. Zur menschlichen Natur gehört notwendigerweise die Sündlichkeit (die Fähigkeit zur Sünde). 2. Zur göttlichen Natur gehört notwendigerweise die Unsündlichkeit (die Unfähigkeit zur Sünde). 3. Es existiert eine Person, die gleichzeitig Gott und Mensch ist. Vgl. J. Grössl, Die kenotische Christologie Luthers, in: St. Mokery/R. Grütz/L. Nagel (Hgg.), Neu hinschauen: Luther. Katholische Perspektiven – Ökumenische Horizonte, Leipzig/Paderborn 2016, 214–237, 229 f.

<sup>52</sup> Vgl. Th. Schärfl, Die Freiheit Jesu. Vorschläge zur metaphysischen Modellierung der Christologie Raymund Schwagers, in: J. Niewiadomski (Hg.), Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers, Freiburg i. Br. [u. a.] 2017, 230–293, 278 f.: „Von einer gewissen Warte aus ließe sich der bei Anselm vorgespurte und in der Soteriologie weithin wirksame Gedanke, dass Christus an die Stelle des adamitischen Ungehorsams einen unbedingten Gehorsam gegenüber dem Vater setzt und dadurch eine Kompensation leistet, als ein Dreh- und Angelpunkt jeder Erlösungskonzeption verstehen – ein Dreh- und Angelpunkt, der gewissermaßen nutzlos würde, hätte Christus keine echte menschliche Freiheit. Diese echte menschliche Freiheit garantiert [...] dann auch die Verdienstlichkeit des im Leiden am Kreuz sichtbar zum Austrag [...] kommenden unbedingten Gottesgehorsams Christi.“

<sup>53</sup> Vgl. z. B. B. Nitsche, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes, in: Marschler/Schärfl (Hgg.), Eigenschaften Gottes, 411–444, 434: „Das genuine Vermögen der Freiheit ist ein Vermögen zum Guten [...]. Vielfach wird die Freiheit durch eine mögliche Wahl zwischen Gut und Böse bestimmt. Doch ist dies nun sachlich unzureichend [...]. Die Wahl des Bösen ist darum überhaupt keine Wahl, sondern eine fundamentale Selbstverfehlung und Selbstverunmöglichung der Freiheit.“

<sup>54</sup> Vgl. G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001; O. Crisp, Was Christ Sinless or Impeccable?, in: IThQ 72 (2007) 168–186; B. Leftow, Tempting God, in: FaPh 31 (2014) 3–23.

## 7. Fazit

In der philosophischen Bestimmung des Freiheitsbegriffs spielt die Frage der moralischen Verantwortlichkeit von Individuen eine entscheidende Rolle. Deswegen lassen sich philosophische und theologische Kriterien für eine solche Bestimmung auch nicht voneinander trennen. Betrachtet man die einzelnen Debatten im Detail, fällt auf, dass viele Autoren an letzter Stelle mit Intuitionen argumentieren beziehungsweise eines der genannten Kriterien intuitiv bevorzugen. Primäres Ziel dieses Aufsatzes ist, dafür zu werben, alle genannten Kriterien in den Prozess der Entwicklung eines eigenen Freiheitsbegriffs einzubeziehen. Da jede Konzeption ihre Vor- und Nachteile hat und es kaum einen Freiheitsbegriff gibt, der nicht in Konflikt mit anderen wichtigen Überzeugungen steht, kann ein hundertprozentiges Erfüllen aller Kriterien nicht Bedingung für die Auswahl eines Freiheitsbegriffs sein. Dennoch können und sollten wir uns die Frage stellen: Welche Auffassung von Freiheit ist nicht nur logisch konsistent, sondern auch mit der Mehrzahl unserer sonstigen philosophischen, ethischen und – als gläubige Menschen – theologischen Überzeugungen kohärent? Aus philosophischer Perspektive spricht hier viel für einen stark restriktiv angelegten libertarischen Freiheitsbegriff. Unter Einbeziehung der theologischen Perspektive gilt dies ebenfalls, wenn die moralische Verantwortung des Menschen und die moralische Perfektion Gottes betont werden. Allerdings stehen auch manche christliche Lehren, vor allem die Annahme der moralischen Perfektion eines freien Gottes und das Postulat der Sündlosigkeit eines vollkommenen Menschen, in einem (hoffentlich lösbaren) logischen Konflikt mit dem Libertarismus.

### Summary

In the past decades, the adequacy of various concepts and definitions of freedom has been under debate in analytic philosophy as well as in systematic theology with, however, entirely different premises, intuitions, and motivations. The goal of this essay is to make a contribution toward systematizing the most important arguments of these discussions. To achieve this, free will criteria from physics, metaphysics, ethics, philosophy of religion, and Christian dogmatics are presented and evaluated. Based upon restrictive libertarianism, a concept of freedom is outlined which, on the one hand, enables moral responsibility without neglecting the role of rationality in decision-making processes, and, on the other hand, guarantees adequate theological usage regarding God's and Christ's free will as well as human free will toward God.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## *Sola scriptura*: Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?

VON CHRISTOPH MARKSCHIES

Der Titel dieses Festvortrags<sup>1</sup> mag überraschen. Denn für einen evangelischen Patristiker, der eingeladen ist, anlässlich des neunzigjährigen Jubiläums von Hochschule und Priesterseminar Sankt Georgen zu sprechen, hätte es vermutlich mindestens *auch* nahegelegen, über die Patristiker dieser Einrichtung zu sprechen, jedenfalls Patristisches zu deren und ihrer Institution Ehre anlässlich des Jubiläums vorzutragen. Denn Patristica aus Sankt Georgen begleiten nicht nur mich seit Beginn meines Studiums; sie sind vielmehr in jeder Hinsicht unverzichtbar in der alltäglichen Arbeit in meinem Fach und schlechterdings grundlegend. *Pars pro toto*: 1951 erschien der erste Band des nach wie vor unentbehrlichen dreibändigen Werkes „Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart“, herausgegeben von Alois Grillmeier und Heinrich Bacht, auf den dann bekanntlich die magistralen Bände „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“, „Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven“, die diversen *Pachomiana* und *Monastica* von Heinrich Bacht sowie die gesammelten Übersetzungen und Studien von Hermann Josef Sieben zu Synoden, Konzilien, den Kappadoziern, Augustinus und anderen Vätern samt ihrem Schriftgebrauch folgten<sup>2</sup>. Aber warum sollte man anlässlich des großen Jubiläums aus der langen Reihe *vieler* bekannter Professoren, die halfen, die (wie Klaus Schatz formuliert<sup>3</sup>) lange „einem Luftschlosse [...] in neblhafter Ferne“ gleichende Idee eines Jesuitenkollegs auf preußischem Boden zu realisieren, nur drei Lehrende aus der Zeit nach 1945 hervorheben und warum aus der illustren Schar von Professoren, die dieses Kolleg dann zu derjenigen weit über Deutschland hinaus bedeutsamen Einrichtung machten, die wir alle kennen und schätzen, als Patristiker nur die Patristiker hervorheben und von all’ den anderen schweigen?

Da diese Einrichtung zu ihrem neunzigsten Gründungsjubiläum einem evangelischen Theologen das Wort zur Festrede gibt und das, obwohl man vor neunzig Jahren wegen befürchteter kirchenpolitischer Widerstände aus evangelischen Kreisen die Gründung sehr bescheiden feierte, habe ich es gewagt, dieser meiner Rede ein ökumenisches Thema zugrunde zu legen, obwohl ich kein Fachvertreter der systematischen oder gar ökumenischen Theologie bin. Selbstverständlich braucht dieses Haus, in dem eine höchst erfolgreiche „Ökumenische Fundamentaltheologie“ verfasst wurde und mancherlei andere zentrale Beiträge zum Thema<sup>4</sup>, auch keinerlei Nachhilfe in Sachen ökumenischer

<sup>1</sup> Der Wortlaut des Textes wurde nur unwesentlich gegenüber der Fassung geändert, die anlässlich des neunzigjährigen Jubiläums der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen zur Semestereröffnung am 17. Oktober 2016 in Frankfurt am Main vorgetragen wurde. Die Nachweise in den Fußnoten dienen vor allem der Dokumentation; Vollständigkeit ist nicht intendiert.

<sup>2</sup> A. Grillmeier/H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart; Band I: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg 1951; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche; Bände I–II/4, Freiburg i. Br. [u. a.] 1979–1990; A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. [u. a.] 1975; ders., Weltnähe oder Welttdistanz?, Frankfurt am Main 1962; H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius – Der Mann und sein Werk, Würzburg 1983; H. J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn [u. a.] 1996.

<sup>3</sup> K. Schatz, 75 Jahre Sankt Georgen (Vortrag aus Anlaß der Jubiläumsfeierlichkeiten im Jahre 2001), zitiert nach der Fassung auf der Homepage der Hochschule (<http://www.sankt-georgen.de/hochschule/geschichte-der-hochschule/75-jahre-sankt-georgen>); letzter Zugriff am 25.05.2017, sowie W. Löser, St. Georgen 1926–1951, Frankfurt am Main 2001, 166–172.

<sup>4</sup> P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1991; H. Krüger/W. Löser/W. Müller-Römbold, Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Frankfurt am Main 1987; W. Löser/K. Lebmann/M. Lutz-Bachmann, Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985.

Theoriebildung und dann gar noch von einem fachfremden Protestanten. Außerdem ist in diesem Hause ja nie ohne Blick auf die evangelische Schwesterkonfession und ihre Theologie geforscht und gelehrt worden. Im erwähnten dreibändigen Werk „Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart“ behandeln allerdings noch – wenn auch höchst prominente – römisch-katholische Theologen das Verhältnis der reformatorischen und nachreformatorischen Theologien zum dritten ökumenischen Konzil.<sup>5</sup> Man sprach damals eben doch mehr übereinander und nicht miteinander. Heute haben sich die Verhältnisse vollkommen geändert und ändern sich, wenn ich recht sehe, gerade noch einmal sehr unter dem Pontifikat eines argentinischen Jesuiten, der hier im Hause an seiner Promotion gearbeitet hat. Das fünfhundertjährige Jubiläum der Reformation, das nach zehnjähriger Vorbereitung in der übernächsten Woche feierlich eröffnet werden wird, ist ein schönes Beispiel für diesen rasanten Wandel: War anfangs noch zwischen den Konfessionen umstritten, ob man die Ereignisse des sechzehnten Jahrhunderts feiern oder ihrer nur gedenken dürfe, ob es neben einer Kirchenspaltung für katholische Christenmenschen an Luther und anderen reformatorischen Theologen auch theologisch weiterführende Gedanken zu entdecken gäbe, feiert nun der Papst übernächste Woche gemeinsam mit einer evangelisch-lutherischen Erzbischöfin einen Gottesdienst, in dem nicht nur von der Schuld und den Versäumnissen vergangener Generationen die Rede sein wird, sondern auch davon, was römisch-katholische Kirche und römisch-katholische Christenmenschen Martin Luther und anderen reformatorischen Theologen verdanken. Ich halte das – wie ich schon ausführlicher expliziert habe<sup>6</sup> – für eine außerordentliche, für eine außerordentlich erfreuliche Entwicklung, die zeigt, wie viel die christlichen Konfessionen voneinander lernen können.

Mein heutiges Thema – „*Sola scriptura*: Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?“ – habe ich gewählt, weil ich auch im Blick auf das klassische reformatorische Theologumenon *sola scriptura* eine solche eindruckliche Lerngeschichte glaube beobachten zu können, für die man von Herzen dankbar sein kann. *Sola scriptura*, „allein durch die Schrift“, galt lange als die pointierte evangelische Beschreibung dessen, was das sogenannte reformatorische Schriftprinzip der evangelischen Theologie von einem sogenannten Traditionsprinzip der römisch-katholischen Theologie unterscheidet. Inzwischen wird diese lateinische Formel allerdings mindestens in ökumenischen Dialogdokumenten vor dem Hintergrund einer „weitgehenden Übereinstimmung“ im „Blick auf Schrift und Tradition“ zwischen katholischer und lutherischer Lehre als Beschreibung einer gemeinsamen Überzeugung gedeutet – so zuletzt im Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformati- onsgedenken im Jahr 2017“<sup>7</sup>, aber beispielsweise auch in der erwähnten ökumenischen Fundamentaltheologie von Peter Knauer<sup>8</sup>. Es geschieht nun nicht nur aus Gründen einer *captatio benevolentiae*, wenn ich heute nicht frage, was römisch-katholische Theologie von der evangelischen lernen kann, sondern vielmehr umgekehrt danach, was wir in der evangelischen Theologie von römisch-katholischer Theologie lernen können. Ich sehe nämlich, wie ich noch begründen werde, inzwischen vor allem die evangelische Seite im Obligo, weil sich in den letzten Jahrzehnten vor allem auf der katholischen Seite zur Frage nach der Funktion der Heiligen Schrift für die Konstitution wie den Inhalt von

<sup>5</sup> Beispielsweise Y. M.-J. Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen Frankfurt/Main, herausgegeben von A. Grillmeier und H. Bacht; Band III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 457–486.

<sup>6</sup> Ch. Marksches, Lutero cattolico, in: il Regno 6/2017 (15.03.2017), 175–185 (es handelt sich um den Text der *lectio magistralis* anlässlich der Verleihung der Würde eines Doktors der katholischen Theologie ehrenhalber durch die Lateran-Universität und das Forschungsinstitut Augustinianum in Rom am 10.02.2017).

<sup>7</sup> Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformati- onsgedenken im Jahr 2017, Leipzig/Paderborn 2013 (verantwortlich für die deutsche Übersetzung waren Th. Dieter und W. Thönissen), 85 (mit Verweis auf weitere ökumenische Dialogdokumente in Anm. 76).

<sup>8</sup> Knauer, 285–290.

theologischen Aussagen sehr viele Antworten zu lesen finden, die einen evangelischen Christenmenschen nur außerordentlich erfreuen können. Mein Thema müsste also etwas präziser formuliert lauten: „Was sollte evangelische Theologie von römisch-katholischer Theologie lernen?“, um besser ein Missverständnis zu vermeiden, das meine etwas lose in der Einladung gedruckte Titelformulierung auslösen kann, so als ob evangelische Theologie nicht als Theologie der *una sancta catholica ecclesia* angelegt sein könne, des Teils der *una sancta catholica ecclesia* nämlich, der durch die Reformation gegangen ist, und umgekehrt nicht auch römisch-katholische Theologie in einem sehr bestimmten Sinne so viele Anliegen reformatorischer Theologien des sechzehnten Jahrhunderts aufgreifen könne, dass sie selbst „reformatorische Theologie“ genannt werden kann.

Aus den genannten Gründen werde ich im Folgenden sehr allgemein fragen, was evangelische Theologie von römisch-katholischer Theologie lernen soll im Blick auf ihr ureigenes Verständnis des Theologumenons *sola scriptura*, „allein durch die Schrift“, und dabei „evangelische“ wie „römisch-katholische“ Theologie an dieser Stelle in einem ganz umfassenden Sinne, also nicht schulgebunden und auch nicht positional, verstehen. Mein Festvortrag umfasst nach dieser Einleitung noch *drei Teile*: Da ich von meinem eigenen Fache her weder ein Reformationshistoriker noch ein Ökumeniker bin, werde ich im Folgenden zunächst in einem *ersten Abschnitt* nur sehr knapp skizzieren, was mit den beiden lateinischen Termini *sola scriptura*, „allein durch die Schrift“, in reformatorischen Theologien des sechzehnten Jahrhunderts ursprünglich gemeint war, und dann in einem *zweiten Abschnitt* näher beschreiben, inwiefern man heute nicht mehr sagen kann, dass sich diese Formel immer noch und bleibend gegen ein sogenanntes römisch-katholisches Traditionsprinzip richtet. Ich werde in diesen beiden Abschnitten nur relativ knapp den Stand der Debatte referieren, weil ich an dieser Stelle keine Originalität beanspruchen kann und selbstverständlich auch keine schon etwas welken Blumen in meinen Geburtstagsstrauß winden möchte. Ich konzentriere mich vielmehr in diesem Festvortrag auf einen *dritten Abschnitt*, in dem ich meine Titelfrage zu beantworten versuche, wie nun – wenn denn *sola scriptura* sich heute nicht mehr gegen ein römisch-katholisches Traditionsprinzip richtet – das sogenannte reformatorische Schriftprinzip mit Hilfe von Einsichten aus der römisch-katholischen Theologie vor Fehldeutungen und missbräuchlicher Verwendung bewahrt werden kann. Originalität beanspruche ich heute nur für meine These, dass die evangelische Theologie in der Gegenwart notwendigerweise die römisch-katholische Theologie und ihre Einsichten braucht, um das sogenannte reformatorische Schriftprinzip, das Kriterium *sola scriptura*, angemessen auszulegen und vor Fehldeutungen zu schützen. Weil diese These vermutlich hüben wie drüben Verwunderung auszulösen vermag, werde ich sie etwas ausführlicher begründen. Doch zunächst die angekündigten beiden kürzeren Abschnitte, ein erster zur Bedeutung der Formel im sechzehnten Jahrhundert (dieser Passus ist schon deswegen notwendig, weil jüngst noch einmal öffentlichkeitswirksam behauptet wurde, eine Darstellung reformatorischer Theologie mit Hilfe von *solus*-Formulierungen repetiere lediglich eine Praxis von Lehrbüchern seit dem neunzehnten Jahrhundert<sup>9</sup>) und ein zweiter zur Formel in den ökumenischen Dialogen des zwanzigsten Jahrhunderts.

### 1. *Sola scriptura* – zur Bedeutung einer evangelischen Formel im sechzehnten Jahrhundert

Wenn man fragt, was mit der Formel *sola scriptura* im sechzehnten Jahrhundert gemeint war, und lediglich eine kurze Antwort geben möchte, dann empfiehlt sich der Hinweis auf die Epitome der Konkordienformel, einer weit, wenn auch nicht allgemein rezipierten lutherischen Bekenntnisschrift von 1580. Denn die lateinische Formel selbst wird beispielsweise von Luther nur selten verwendet, auch wenn sie seine Ansichten über die kriteriologische Funktion der Heiligen Schrift als *primum principium*, auf das alle

<sup>9</sup> Dagegen bereits E. Jüngel, Der gerechtfertigte Sünder. Zur Bedeutung der (reformatorischen) Exklusivpartikel, in: *Ders.*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 126–220.

theologischen Sätze und Urteile direkt oder indirekt gegründet sein müssen, bestens zusammenfasst.<sup>10</sup> Es ist aber kein Zufall, dass an der einzigen Stelle, an der die evangelischen Bekenntnisschriften des sechzehnten Jahrhunderts ihre Ansichten über die prinzipielle Autorität der Heiligen Schrift zusammengefasst darstellen, eben diese lateinische Formulierung *sola scriptura* auftaucht; sie wurde offenbar schon damals als sachgemäße Zusammenfassung empfunden.

In der Epitome der Konkordienformel von 1580 heißt es eingangs nicht nur, dass „allein die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments der einig Richter, Regel und Richtschnur“ bleiben solle (*sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur*)<sup>11</sup>, sondern auch, dass maßgebliche Texte aus der Geschichte der Kirche wie „andere Symbola aber und angezogene Schriften“ (*cetera autem symbola et alia scripta*) als „Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift [...] in den Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt [...] worden“<sup>12</sup>. In diesem grundlegenden reformatorischen Bekenntnis werden also die in der klassischen kirchlichen Tradition normativ gesetzten Texte aus der Geschichte des Christentums als „Auslegung der Heiligen Schrift“ in den Blick genommen, nicht als mehr, aber eben auch nicht als weniger. Diese Texte illustrieren, wie in vergangenen Zeiten Heilige Schrift korrekt ausgelegt und inkorrekte Auslegung zurückgewiesen wurde. Sie sind insofern auch für gegenwärtige wie zukünftige Auslegung maßstabsetzend. Anders formuliert: „Das gesamte christliche Glaubenszeugnis findet demzufolge an der Heiligen Schrift als der Urkunde des Evangeliums seinen suffizienten Inhalt und kritischen Maßstab, dem es zu entsprechen hat“.<sup>13</sup> Damit ist aber zugleich auch deutlich, dass der Begriff *solus*, „allein“, nicht nur eine *negative Implikation* hat, weil andere, konkurrierende Größen ausgeschlossen sind. Er hat auch die positive Implikation, „daß das durch das ‚solus‘ Bezeichnete schlechterdings *hinreichend*, ‚genugsam‘ (sufficiens) sei, d.h. alles Notwendige in sich enthalte und mit sich bringe“.<sup>14</sup>

Man findet dieses Bekenntnis zur kategorial singulären Funktion der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments für theologische Aussagen bei vielen reformatorischen Autoren, beispielsweise in der ersten Auflage der *Loci* von Philipp Melanchthon aus dem Jahre 1521 – dort ist dann auch die theologische Stoßrichtung der negativen Implikation des *solus* deutlicher erkennbar als in der späten Bekenntnisschrift von 1580. Melanchthon schreibt: „In Glaubensfragen haben die Päpste, die Konzilien und die gesamte Kirche kein Recht, etwas zu verändern oder [aus eigener Kraft; Ch. M.] festzulegen, sondern die Artikel des Glaubens müssen schlicht und einfach an der Regel der Heiligen Schrift (*praescriptum sacrarum literarum*) überprüft werden“.<sup>15</sup> Die sich für unseren heutigen Geschmack unmittelbar anschließende Frage, ob nicht der ganze biblische Kanon genau eine solche kirchliche Festlegung ist, wurde von den meisten reformatorischen Theo-

<sup>10</sup> Martin Luther, *Assertio omnium articulorum per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), WA 7, 97,16–98,16 (zitiert auch in: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017, 80 mit Anm. 69); zu Details vgl. unten. Zum Thema jetzt auch: *Ch. Schwöbel*, *Sola Scriptura – Schriftprinzip und Schriftgebrauch*, in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, herausgegeben von *Ü. Heckel* [u. a.], Tübingen 2017, 1–27.

<sup>11</sup> Konkordienformel, Epitome: Vom summarischen Begriff, Regel und Richtschnur 3 (BSLK 769,22f. = BSELK 1218,12f./19,13f.).

<sup>12</sup> Konkordienformel, Epitome: Vom summarischen Begriff, Regel und Richtschnur 3 (BSLK 769,30–34 = BSELK 1218,18f./1219,17–20).

<sup>13</sup> G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*; Band 1, Berlin/New York 1996, 168.

<sup>14</sup> W. Härle, *Sola Scriptura im Begründungszusammenhang christlicher Ethik*, in: *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, herausgegeben von H. H. Schmid und J. Mehlhausen, Gütersloh 1991, 116–129, 117.

<sup>15</sup> Philipp Melanchthon, *Melanchthons Werke in Auswahl*; Band II/1, herausgegeben von H. Engelland, Gütersloh 1952, 56,34–37 = *Loci Communes* 1521. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von H. G. Pöhlmann, herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 21997, 136 f.



logen gar nicht explizit gestellt, weil Luther, Melanchthon und ihre Freunde – so hat Gunther Wenz das im Anschluss an Gerhard Ebeling genannt – von einem qualitativen *Selbstkonstitutionsvermögen* der Heiligen Schrift ausgingen.<sup>16</sup> Schrift verbürgt überwindet des Heiligen Geistes ihre eigene Autorität, die Begegnung mit ihren Texten überwindet Zweifel und ermöglicht angemessene Auslegung auch aus sich selbst heraus. Insofern konnte Luther schon in seiner Verteidigungsschrift gegen die Bannbulle von 1520 formulieren, dass die Heilige Schrift sich immer wieder selbst zu Gehör bringt, insofern sie „ihre eigene Auslegerin“ (*sui ipsius interpres*) ist, als allein der Heilige Geist Einsicht über sie gibt (*per sola verba Dei*) und man also nach Luthers Meinung bei der Schrift anfangen muss, um zum Licht und zur Einsicht über die Schrift zu gelangen.<sup>17</sup> Entsprechend sagt Luther in derselben Schrift auch, solche Einsicht sei allein dadurch zu gewinnen, dass nachhaltig über den Heiligen Schriften geschwitzt wird.<sup>18</sup>

Im Blick auf das Bekenntnis der Kirche waren die Reformatoren, wie der Beschluss der *Confessio Augustana* zeigt, der Ansicht, dass kirchliches Bekennen aufgrund dieser prinzipiellen Autorisierung aller theologischen Urteile keinen letztlichen Grund in sich tragen kann, auch keinen solchen Grund in einem qua Institution vollzogenen kirchlichen Nostrifikationsverfahren haben, sondern den Grund seiner Geltung dem Wort der Heiligen Schrift verdankt, „dem es sich unterstellt und an dem es zu prüfen ist“.<sup>19</sup>

Die oben angeführten Artikel haben wir dem Ausschreiben nach übergeben wollen zu einer Anzeigung unseres Bekenntnisses und der unseren Lehre. Und ob jemand befinden würde, daran Mangel zu haben, dem ist man ferneren Bericht mit Grund göttlicher heiliger Schrift zu tun erbietig

– wie die ein wenig komplizierte deutsche Fassung der letzten Worte des Augsburger Bekenntnisses lautet. Mit anderen Worten: Wer etwas in diesem Text bemängelt, muss und wird mit weiteren Gründen aus der Heiligen Schrift von der Wahrheit dieses Bekenntnisses überzeugt werden. Dem evangelischen Patristiker ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Reformatoren auch davon überzeugt waren, dass diese Ansicht über den Status der Autorisierung von Bekenntnissen (ohne dass ich das jetzt ausführen kann<sup>20</sup>) der Praxis der ersten Konzilien entsprach, und insbesondere für die Debatten um das erste Reichskonzil in Nicaea im Jahre 325 n. Chr. trifft diese Ansicht sicher auch zu. Hermann Josef Sieben hat in einem sehr sorgfältigen Aufsatz vor zwanzig Jahren allerdings gezeigt, dass schon mit dem Konzil von Ephesus eine „deutliche Verdrängung der Heiligen Schrift aus der Konzilsaula zugunsten der Glaubensformeln der vorausgegangenen ökumenischen Konzilien und der Väterzeugnisse“ einsetzt, und spricht für

<sup>16</sup> Wenz, 174.

<sup>17</sup> *Martin Luther*, Assertio omnium articulorum per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520), WA 7, 97,22–29: „hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, [Ps. 119, 130] omnium omnia probans, iudicans et illuminans, sicut scriptum est psal. c.xviii. ‚Declaratio seu, ut hebraeus proprie habet, Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis‘. Hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, tanquam per ostium et apertum seu principium (quod dicunt) primum, a quo incipi oporteat, ingressurum ad lucem et intellectum.“ – Zur Interpretation vgl. beispielsweise O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 62–70, und jetzt Schwöbel, 7–10.

<sup>18</sup> *Martin Luther*, Assertio omnium articulorum per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520), WA 7, 97,3–9: „Danda ergo fuit opera, non ut, se positus sacris literis, solum humanis patrum scriptis intenderemus, immo contra, Primum, se positus omnium hominum scriptis, tantomagis et pertinacius insudandum erat solis sacris, quo praesentius periculum est, ne quis proprio spiritu eas intelligat, ut usus assidui studii victo periculo eius modi tandem certum nobis faceret spiritum scripturae, qui nisi in scriptura prorsus non invenitur.“

<sup>19</sup> Wenz, 176.

<sup>20</sup> Einige Hinweise bei *Ch. Marksches*, *Theologie der Synode. Bemerkungen zur Geschichte eines vernachlässigten Themas*, in: *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*, herausgegeben von *F. Bruckmann* und *R. Dausner*, Paderborn [u. a.] 2013, 35–58.

die Heilige Schrift von einem „mit Ephesus einsetzenden Ausfall als unmittelbare Norm der zu treffenden Glaubensentscheidungen“.<sup>21</sup> Es spricht für die ökumenische Sensibilität meines Kollegen, dass er die – wie er pointiert zusammenfasst – „eingeschränkte Rolle der Heiligen Schrift“ auf den späteren altkirchlichen Konzilien als ein Problem der Hermeneutik der altkirchlichen Konzilien auch und gerade für die römisch-katholische Kirche markiert.

Mir scheint eine solche Aufmerksamkeit für den kriteriologischen Status der Heiligen Schrift auf den altkirchlichen Konzilien bereits ein so deutlicher Hinweis auf die geänderte ökumenische Debatte zum sogenannten reformatorischen Schriftprinzip *sola scriptura*, dass ich meine knappen Erläuterungen zur Bedeutung dieses Prinzips im sechzehnten Jahrhundert an dieser Stelle auch schon beenden möchte, obwohl selbstverständlich noch mancherlei zur Interpretation des sogenannten reformatorischen Schriftprinzips zu sagen wäre, insbesondere auch zur Frage, wie sich beispielsweise das *solus* der Konkordienformel genau zum berühmten Dekret über das Glaubensbekenntnis des Trienter Konzils von 1546 verhält. In diesem Dekret wurden ja bekanntermaßen trotz anderslautender Ansichten unter den Konzilsvätern Schrift und Tradition nicht als zwei gleichberechtigte Quellen, sondern allein die durch die Apostel weitergegebene Verkündigung Jesu Christi „als die Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenlehre“ bezeichnet.<sup>22</sup> Vielleicht für heute nur soviel: Zwischen dem in Trient verwendeten Wort *fons* und dem in der evangelischen Bekenntnisschrift gebrauchten Ausdruck *regula* vermag ich höchstens Akzentunterschiede, aber keinen kategorialen Gegensatz zu erkennen.<sup>23</sup> Und die bekannte Idee des Kardinallegaten Cervini, dass dieses Evangelium der Kirche nicht in *charta*, sondern durch den Heiligen Geist in *cordibus fidelium* gegeben ist,<sup>24</sup> könnte man, wäre mehr Zeit, durchaus in Konsonanz zur Worttheologie Martin Luthers bringen, die man auf die Formel *solo verbo* gebracht hat. Insofern ist es vielleicht eben auch nicht vollkommen überraschend, wenn im zwanzigsten Jahrhundert die basale Konsonanz des sogenannten reformatorischen Schriftprinzips mit konziliaren Formulierungen der römisch-katholischen Kirche festgestellt wurde, wie vorhin bereits angedeutet wurde. Um diese Entwicklungen soll es nun im folgenden zweiten Abschnitt kurz gehen.

## 2. *Sola scriptura* – zur Interpretation einer Formel im ökumenischen Dialog des zwanzigsten Jahrhunderts

Für das zwanzigste Jahrhundert kann man, wenn ich das als der Zeitgeschichte fachferner Patristiker recht sehe, zwei sehr gegenläufige Bewegungen beobachten: Eine zunehmende Problematisierung der Formel *sola scriptura* und des zugehörigen sogenannten protestantischen Schriftprinzips in der evangelischen Theologie einerseits trifft auf eine zunehmende Aneignung dieser evangelischen Traditionsbestände durch römisch-katholische Theologen und in der ökumenischen Theologie andererseits (es würde sich einmal lohnen zu fragen, ob dieses ein Beispiel einer so zu charakterisierenden Asymmetrie durch analoge ergänzt werden könnte). Ich beginne meine Explikation dieser gegenläufigen Bewegungen mit Bemerkungen zur Problematisierung des Prinzips in der *evangelischen* Theologie, um daran solche zur zunehmenden Aneignung in der *römisch-katholischen* Theologie anzuschließen:

<sup>21</sup> H. J. Sieben, *Sola traditio? Zur Rolle der Heiligen Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche*, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum, herausgegeben von G. Schöllgen und C. Scholten, Münster 1996, 270–283, 283.

<sup>22</sup> Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, begründet von H. Denzinger und herausgegeben von P. Hünermann, Freiburg i. Br. [u. a.] 42009, 1501.

<sup>23</sup> So auch W. Kasper, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, herausgegeben von W. Pannenberg und Th. Schneider, Freiburg i. Br./Göttingen 1992, 335–370, 348 mit Anm. 76.

<sup>24</sup> Kasper, 348, mit entsprechenden Nachweisen.

Den vermutlich offensichtlichsten, zugleich deutlichsten und charakteristischsten Höhepunkt evangelischer Problematisierung des sogenannten reformatorischen Schriftprinzips stellt ein knapp vierhundertseitiger Sammelband dar, der passenderweise den Titel „Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt“ trägt.<sup>25</sup> Der Band enthält die Vorträge des siebenten europäischen Theologenkongresses, der auf Einladung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR kurz vor der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten vom 24. bis 28. September 1990 in Dresden durchgeführt wurde. Als „europäischer Theologenkongress“ musste das Treffen ebenso wie die sechs vorausgehenden Zusammenkünfte in Wien und Zürich bezeichnet werden, damit die bei der Planung in den achtziger Jahren noch in ihrer ursprünglichen Form existierenden Behörden der DDR ihren Theologinnen und Theologen überhaupt gestatteten teilzunehmen. Denn der Kongress wurde von der 1973 durch evangelische Universitätstheologen verschiedener Richtungen gegründeten „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ veranstaltet, in der sich die habilitierten deutschsprachigen evangelischen Theologinnen und Theologen organisieren; insofern war das Etikett „europäisch“ im Kongresstitel mehr eine Farce, um die Behörden der alten DDR zu beruhigen, weder sprachen nichtdeutsche Referenten (Referentinnen gab es noch gar nicht) noch wurde irgendein europäischer Gast eingeladen oder wenigstens ein Thema im europäischen Horizont behandelt. Schon in der bereits im November 1990 zwei Monate nach Ende des Kongresses abgeschlossenen Einleitung des seinerzeitigen Züricher Rektors und Alttestamentlers Hans Heinrich Schmid (1937–2014) für den erwähnten Sammelband wird deutlich: Wenn für die auf dem Kongress versammelten rund dreihundert evangelischen Theologinnen und Theologen das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* in der Mehrheit überhaupt noch irgendeine Bedeutung hatte, dann die einer von Anfang an „kritischen Instanz“, zunächst „gegenüber der institutionellen Beherrschung des Glaubens durch die mittelalterliche Kirche“:<sup>26</sup>

Und nach wie vor, noch heute, ist das „sola scriptura“ – als Anwalt des Lebens – die kritische Instanz gegen Herrschaftsansprüche jedweden solchen Rahmens, sei es ein totalitärer Staat, ein ideologisiertes Weltverständnis, der Rausch der Freiheit oder der des materiellen Überflusses. Dieses kritische Potential des „sola scriptura“ ist einer der wertvollsten Schätze der christlichen Tradition.<sup>27</sup>

Was zunächst wie der sehr spezifische Versuch eines liberalen Züricher Protestanten und überzeugten Schweizer Patrioten klingt, das protestantische Schriftprinzip als kritisches Prinzip der Freiheit zu retten und in die Situation der bundesrepublikanischen Wiedervereinigung hinein zu plausibilisieren, trifft relativ gut die Tendenz der allermeisten Referate des Kongresses, wie sie im Sammelband publiziert wurden. Der Dresdner Bischof Johannes Hempel versucht, gegen den Eindruck anzureden, das Thema des Kongresses *sola scriptura*, „allein die Schrift“, beschreibe längst nicht mehr die Alltagswirklichkeit in „der gerade-noch-DDR“. Gegen den offenkundigen Eindruck, dass die Bibel allzumal im säkularisierten Osten Deutschlands, aber auch unter Christenmenschen ein ungelesenes Buch sei, stellt der Bischof der sächsischen Landeskirche die Friedensgebete der Wende, die Beschäftigung der Künstler und die bibellesende Kerngemeinde; mindestens „mit den Augen der Christen gesehen“ schreie „der Alltag vieler Nicht-Christen nach dem biblischen Evangelium“, allerdings eben „lautlos“.<sup>28</sup> Freilich konstatiert dann der ostdeutsche praktische Theologe Klaus-Peter Hertzsch in seinem Hauptvortrag, die Bibel befinde sich „am Rand des Gemeindelebens“, die „bibelfesten Kirchenältesten und die treue Bibelleserin“ in den Gemeinden würden seltener und bestimmten sie immer weniger.<sup>29</sup> Wenn in

<sup>25</sup> Herausgegeben von H. H. Schmid und J. Mehlhausen, Gütersloh 1991.

<sup>26</sup> H. H. Schmid, Einleitung, in: Ders./Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 9–11, 10.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> J. Hempel, Die Heilige Schrift im Alltag der Menschen, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 13–16, 14.

<sup>29</sup> K.-P. Hertzsch, *Sola scriptura* in der pfarramtlichen Praxis, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 101–106, 105.

der DDR Bibel wieder entdeckt worden sei in den achtziger Jahren, kurz vor ihrem Ende, dann nicht als ein Erfolg von in Wahrheit erfolglosen landeskirchlichen Programmen, Gemeinde zur Kompetenz beim Bibellesen zu führen, sondern durch Nicht-Christen. Kulturell oder politisch engagierte Nicht-Christen hätten die „aktionsbetonten, prophetischen, ethischen Komponenten“ der Bibel entdeckt, wenn überhaupt *sola scriptura*, dann sicher ohne *sola fide* und *solus Christus*, allenfalls noch als *sola gratia* interpretierbar.<sup>30</sup> Hertzsch hofft zwar noch auf eine Wiederbelebung des reformatorischen Schriftprinzips, das ja schon bei Luther die intensive Lektüre biblischer Texte voraussetzt – ich hatte seinen Satz über das „Schwitzen“ zitiert, aber der Optimismus ist verhalten. Sein westdeutscher Kollege Wilhelm Gräß, damals Privatdozent in Göttingen, später praktischer Theologe an der Berliner Humboldt-Universität, konstatiert in einem im Sammelband publizierten Sektionsvortrag schonungslos, dass zu einer Religionsgeschichte des Christentums in der Neuzeit die Erfahrung gehöre, „dass auf einen Autoritätsbonus der Bibel – von fundamentalistischen Kreisen abgesehen – nicht mehr gerechnet werden kann“. Nach Gräß gilt der

Wahrheitsgehalt der biblischen Texte [...] im Bewußtsein der Gemeinde nicht als schon immer anerkannt. Er will sich vielmehr – wenn überhaupt – im praktisch überzeugenden Umgang mit ihnen, also in Gestalt ihrer verständlichen Auslegung und situativ treffenden Anwendung allererst einstellen. Diese Anerkennung gilt dann aber auch nur der überzeugend ansprechenden und ausgelegten Schriftstelle beziehungsweise der in ihrer Auslegung evident gewordenen christlichen Wahrheit. Sie gilt nicht dem Bibelbuch als solchem.<sup>31</sup>

Konsequenterweise hat Gräß in seiner eigenen Predigtlehre die konstitutive Bindung evangelischer Predigt an einen Bibeltext und dessen Auslegung nach allen Regeln der Kunst immer mehr reduziert und schließlich in seinen jüngsten Äußerungen (wenn ich recht sehe) gänzlich verabschiedet.<sup>32</sup> Und der lutherische Systematiker Jörg Baur aus Göttingen schließt seine luzide Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung des *sola scriptura* bei Martin Luther mit tief resignierten Sätzen, deren Worte er zum Teil bei Friedrich Nietzsche in dessen nachgelassenen Fragmenten entleiht:

„In Betreff der Religion bemerke ich eine Erschöpfung, man ist an den bedeutenden Symbolen endlich müde und erschöpft.“ Es ist, als spräche Nietzsche von uns. Bietet der Zustand des „Schriftprinzips“ nicht eben diesen Anblick? „Man sieht eine Eisfläche bei erwärmtem Wetter, überall ist das Eis zerrissen, schmutzig, ohne Glanz, mit Wasserpfützen, gefährlich.“ Der Geruch von Untergang ist in der Luft.<sup>33</sup>

Ein anderer Systematiker stellt daher auch entschlossen, angesichts der „begrenzten Brauchbarkeit“ des reformatorischen Schriftprinzips für eine Fundamentaltheologie, gleichberechtigt neben die Heilige Schrift „Erfahrung wie auch Ergebnisse der Human- und anderer Wissenschaften als Kriterium bei der Explikation theologischer Aussagen“ und beruft sich dafür auf die beiden anderen Exklusivpartikel *sola fide* und *solus Christus*: Entscheidend sei, Zugang zum Grund des Glaubens über den „im Christus-Widerfahrnis gegründeten Glauben“ zu gewinnen und ihn „in der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung zu explizieren“, daher müsse das Schriftprinzip ergänzt werden.<sup>34</sup> Fast vereinzelt steht im Sammelband des Kongresses ein einzelner Beitrag aus der Feder des erkennbar von Karl Barth und Eberhard Jüngel geprägten, seinerzeit in Halle und später in Münster lehrenden Systematikers Michael Beintker, der über die säkulare Kategorie der Texttreue

<sup>30</sup> Ebd. 103.

<sup>31</sup> W. Gräß, Das Schriftprinzip in der Predigt der Gegenwart, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 319–334, 323.

<sup>32</sup> W. Gräß, Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie, in: ZThK 113 (2016) 366–383.

<sup>33</sup> J. Baur, *Sola Scriptura* – historisches Erbe und bleibende Bedeutung, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 19–43, 38 (= F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Sommer 1872 bis Ende 1874, KSA 7, München 1980, 751).

<sup>34</sup> M. Petzoldt, *Sola scriptura* – brauchbares Prinzip zur Rechenschaft über den Glauben?, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 292–303, 299 und 303.

den im *sola scriptura* erstmals ausgedrückten Autoritätsanspruch zu retten versucht<sup>35</sup> – man wüsste gern, ob die Mehrheit des Kongresses diesen Versuch erregt zurückgewiesen, milde belächelt oder doch goutiert hat.

Wäre mehr Zeit, so könnte man zeigen, dass auch schon bei der vermutlich deutlichsten Verteidigung und offensivsten gelehrten Explikation des reformatorischen Schriftprinzips in der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg die Krise ebendieses Schriftprinzips schon deutlich wird – nicht erst 1990, sondern bereits 1963, bei Gerhard Ebeling.<sup>36</sup> Diese Stellungnahme soll hier wieder *pars pro toto* stehen: Der in Tübingen und Zürich lehrende systematische Theologe Ebeling hat sich mehrfach in seinem Leben zur Interpretation der Formel *sola scriptura* geäußert, ein erster ausführlicherer Text zum Thema wurde 1956 verfasst, ein großer Aufsatz erschien 1963.<sup>37</sup> Ebeling hatte darin mit umfangreichen Nachweisen aus den Schriften Luthers gezeigt, dass der Sinn von *sola scriptura* in keinem Fall darin besteht, ein angebliches katholisches Traditionsprinzip „Schrift und Tradition“ zu bestreiten:

Das „*sola scriptura*“ ist so wenig traditionsfeindlich, daß es vielmehr selbst eine bestimmte Art von Traditionsprinzip ist. [...] Das „*sola scriptura*“ ist im reformatorischen Sinn nicht hinreichend verstanden als Reduktion der „Quellen“ allein auf die Heilige Schrift, also als Ausschluß zusätzlicher, ergänzender Überlieferungen neben der Heiligen Schrift. Das gilt selbstverständlich auch, ist aber in seiner Bedeutung erst eigentlich erfaßt, wenn die *Particula exclusiva* die hermeneutische Funktion der Tradition ausschließt, also die Suffizienz und Selbstverständlichkeit der Heiligen Schrift in hermeneutischer Hinsicht proklamiert. Als Satz formuliert meint dann das „*sola scriptura*“: Die Heilige Schrift ist die alleinige Quelle ihrer Auslegung.<sup>38</sup>

Interessant für unsere Zusammenhänge aber ist, dass Ebeling selbst offenkundig schon sehr früh deutlich war, dass das für sein Verständnis evangelischer Theologie so grundlegende Prinzip *sola scriptura* möglicherweise „has become obsolete“ – so jedenfalls behauptet es der einzige englische Satz des programmatischen Artikels über *sola scriptura* von 1963, der von Ebeling als protestantische Äußerung in einem ökumenischen Gespräch referiert und ziemlich harsch als „eine leichtfertige Kurzschlüssigkeit“ zensiert wird.<sup>39</sup> Ich verzichte jedoch aus Zeitgründen, die Genese der Rede von der Krise des protestantischen Schriftprinzips im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert zu verfolgen oder in Texten unserer Gegenwart nachzuweisen<sup>40</sup>; selbst in der Schrift „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“, mit der der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland grundlegende Reflexionen in den Gemeinden über den Inhalt der Feiern zum Reformationsjubiläum anregen wollte, wird bei der Explikation der Formel *sola*

<sup>35</sup> M. Beintker, Anmerkungen zur Kategorie der Texttreue, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 281–291.

<sup>36</sup> Vgl. nahezu zeitgleich auch im Jahre 1962: W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 11–21. Einen Überblick über die Diskussion bietet J. Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004 (zu Ebeling insbesondere: Ebd. 296–306, zu Pannenberg: Ebd. 331–345).

<sup>37</sup> G. Ebeling, *Sola Scriptura*, in: Schrift und Tradition. Ein interkonfessionelles Gespräch, herausgegeben von Th. Ellwein, Bad Boll 1956 (masch.), 22–41; G. Ebeling, „*Sola scriptura*“ und das Problem der Tradition, in: Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission, herausgegeben von K. E. Skydsgaard und L. Vischer, Zürich 1963, 95–127 und 172–183 (= Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 90–143).

<sup>38</sup> Ebeling, „*Sola scriptura*“ und das Problem der Tradition, 119.

<sup>39</sup> Ebd. 91.

<sup>40</sup> Das tut F. Stengel, *Sola Scriptura* im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips, Leipzig 2016, 9–18 (zu gegenwärtigen Debatten) sowie 41–114 (zur Debatte im sechzehnten Jahrhundert).

*scriptura* leicht verzagt gefragt, „ob, wie und warum *sola scriptura* heute gelten kann“<sup>41</sup>. Ich wende mich vielmehr der römisch-katholischen Theologie zu und versuche meine Behauptung zu explizieren, dass hier das klassische reformatorische Schriftprinzip in den letzten Jahrzehnten eine neue Aufmerksamkeit gefunden hat.

Zu Beginn dieses Abschnittes habe ich pointiert von einer „zunehmenden Aneignung“ des Theologumenons *sola scriptura* durch römisch-katholische Theologen und in der ökumenischen Theologie gesprochen – auch hier kann ein evangelischer Patristiker nun freilich nur einige sehr grobe Linien eines Bildes zeichnen, das Fachleute ausführlicher anlegen würden und ja schon längst ausführlicher angelegt haben.<sup>42</sup> Diese Annäherung innerhalb der römisch-katholischen Theologie ist bekanntlich eher jüngeren Datums,<sup>43</sup> denn zunächst einmal hatten sich viele nachtridentinische Traditionen in einem bekannten Vorgang, der hier nicht ausführlich dargestellt werden muss, weiter von der evangelischen Theologie entfernt, weil sie im Sinne eines in Trient noch verworfenen *partim-partim* im Blick auf Schrift und Tradition von *zwei* Quellen der Offenbarung (statt einer einzigen in zwei Gestalten) redeten.<sup>44</sup> Vor allem im zwanzigsten Jahrhundert aber veränderte sich, was über Schrift und Tradition sowie deren wechselseitiges Verhältnis gelehrt wurde: Zunächst einmal ist sicher der gewaltige Aufschwung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft in der römisch-katholischen Theologie im zwanzigsten Jahrhundert zu nennen. Dann hat aber sicher auch die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung der Kirchenväter zur Mitte des letzten Jahrhunderts durch französische Theologen wie Henri de Lubac und andere<sup>45</sup> eine wesentliche Voraussetzung für die Aneignung reformatorischer Gedanken über die prinzipiale Bedeutung der Schrift für die Konstitution und Autorisierung theologischer Aussagen wie Urteile geschaffen, zumal zu gleicher Zeit die Prägung einzelner Reformatoren durch die Exegese der Kirchenväter deutlicher wahrgenommen wurde.<sup>46</sup> Demgegenüber muss man den Befund des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn ich recht sehe, differenziert betrachten: Während das Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* von 1965 noch die terminologischen Weichenstellungen des Trienter Konzils weitgehend wiederholte,<sup>47</sup> bekannte es sich in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* aus demselben Jahr zur kritischen Funktion der einen Glaubensgrundlage in doppelter Gestalt für die Einschätzung von sämtlicher Verbal- und Realüberlieferung in der Lehre, dem Leben und der Liturgie der Kirche.<sup>48</sup> Eine solche kritische Funktion lässt sich bei den reformatorischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts immer wieder beobachten, übrigens, wie wir gleich noch einmal sehen werden, nicht nur im Blick auf kirchliche Traditionen, sondern durchaus auch im Umgang mit einzelnen Phänomenen, die in biblischen Texten beobachtbar sind.<sup>49</sup>

Bemerkenswerterweise hat auf dem erwähnten Dresdner europäischen Theologenkongress des Jahres 1990 der in München lehrende Systematiker Gunther Wenz auf die

<sup>41</sup> Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 2014, 84.

<sup>42</sup> Zuletzt: Ch. Böttigheimer, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br. 2016, 231–258.

<sup>43</sup> Vgl. aber St. H. Pförtner, Das reformatorische ‚Sola Scriptura‘ – theologischer Auslegungsgrund des Thomas von Aquin?, in: Sola Scriptura: Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität, herausgegeben von C.-H. Ratschow, Marburg 1977, 48–80.

<sup>44</sup> J. R. Geiselman, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition, in: Die mündliche Überlieferung, herausgegeben von M. Schmaus, München 1957, 123–206, 163 sowie Kasper, 341 f.

<sup>45</sup> Ch. Marksches, The Reception and Transformation of Origen’s Works in Modern Editions: Some Comparative Views on Editions in Britain, France, Italy, and Germany, in: Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought. Papers of the 11<sup>th</sup> International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013, herausgegeben von A.-Ch. Jacobsen, Löwen [u. a.] 2016, 165–189, 185–187 (Lit.).

<sup>46</sup> So auch Kasper, 355.

<sup>47</sup> DV 7; vgl. dazu auch Kasper, 356.

<sup>48</sup> GS 62; vgl. dazu auch Kasper, 356.

<sup>49</sup> Baur, 25 f.

Aneignung des reformatorischen Schriftprinzips in der römisch-katholischen Theologie aufmerksam gemacht und diesen Prozess vor allem anhand der ökumenischen Dialogdokumente beschrieben, aber eben auch die von mir kurz skizzierten Voraussetzungen ausführlicher dargestellt.<sup>50</sup> Wenz expliziert das Plädoyer von Karl Rahner für ein katholisches *sola scriptura*-Prinzip, wonach die von der Tradition an der Schrift wahrzunehmende Aufgabe im Wesentlichen der Gewissheit von deren materialer Suffizienz zu dienen habe.<sup>51</sup> Obwohl Rahner für die Bedeutung der Tradition argumentiert, bestreitet er allerdings dezidiert, dass daraus die materielle Insuffizienz der Schrift im Vergleich zur Tradition zu folgern sei, und stimmt damit einem zentralen, von Ebeling rekonstruierten Bedeutungsinhalt der reformatorischen Formel *sola scriptura* zu. Insofern nimmt es auch nicht Wunder, wenn ein wichtiger Schüler von Karl Rahner, der emeritierte Mainzer Bischof Karl Kardinal Lehmann, die von Ebeling geprägte Idee einer „Selbstdurchsetzung“ des Kanons der Heiligen Schrift zwar als „systematische bedingte Abstraktion“ bezeichnet, ihr jedoch ein gutes Stück Wahrheit bescheinigt.<sup>52</sup>

Ich belasse es bei diesen allzu knappen Problemanzeigen, um nun noch etwas ausführlicher meine eigene These zu explizieren, warum angesichts der oft beklagten Krise des reformatorischen Schriftprinzips in der evangelischen Theologie und Kirche wir – wenn ich das so abgekürzt formulieren darf – notwendig die römisch-katholische Theologie und Kirche brauchen, um auch in Zukunft noch angemessen von *sola scriptura* zu reden und damit bei der Sache zu bleiben.

### 3. *Sola scriptura* – der römisch-katholische Beitrag zur sachgemäßen Interpretation einer evangelischen Formel im einundzwanzigsten Jahrhundert

In diesem dritten und letzten Abschnitt wird es nun – wie gesagt – darum gehen, wieso es Einsichten aus der römisch-katholischen Theologie bedarf, um das sogenannte reformatorische Schriftprinzip vor Fehldeutungen und missbräuchlicher Verwendung zu bewahren und wieso man geradezu davon sprechen kann, dass die evangelische Theologie in der Gegenwart notwendigerweise die römisch-katholische Theologie und ihre Einsichten braucht, um das sogenannte reformatorische Schriftprinzip, das Kriterium *sola scriptura*, angemessen auszulegen und vor Fehldeutungen zu schützen.

Zwei Beobachtungen über theologische Diskussionen der Gegenwart haben mich dazu gebracht, diese These zu formulieren. Die erste Beobachtung hat der Münsteraner katholische Neutestamentler Thomas Söding in einer ebenso freundlichen wie kritischen Besprechung des erwähnten Grundlagentextes „Rechtfertigung und Freiheit“ expliziert, den der Rat der EKD erstmals im Jahre 2014 publiziert hatte.<sup>53</sup> Söding schrieb in seiner Besprechung, dass in dieser Schrift das *sola scriptura* beschworen werde, „aber das Zeugnis der Schrift wird auf das Äußerste reduziert und rein affirmativ verwendet. Der Kontrast zwischen Luther und Paulus wird so wenig aufgearbeitet wie die Bedeutung des Alten

<sup>50</sup> G. Wenz, Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationkirchen und der römisch-katholischen Kirche, in: Schmid/Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura*, 304–316.

<sup>51</sup> K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band VI: Neuere Schriften, Einsiedeln [u. a.] 1965, 121–138; vgl. Wenz, *Schriftprinzip*, 306–308; zu Rahner beispielsweise auch Lauster, 306–308.

<sup>52</sup> K. Lehmann, Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt, in: *Freiburger Universitätsblätter* 108 (1990) 53–63, 61 und 63.

<sup>53</sup> *Rechtfertigung und Freiheit*. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014 (auch in englischer, italienischer und spanischer Übersetzung; [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/2014\\_rechtfertigung\\_und\\_freiheit.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/2014_rechtfertigung_und_freiheit.pdf); letzter Zugriff am 25.05.2017).

Testaments und der Bergpredigt“.<sup>54</sup> Obwohl sich die Kritik von Söding auf diese zwei knappen Sätze beschränkt, hat sie mich doch außerordentlich beschäftigt – nicht nur deswegen, weil ich die Gruppe leitete, die den Entwurf der genannten Schrift „Rechtfertigung und Freiheit“ erstellt hat, der dem Rat der EKD zur Nostrifizierung vorgelegt wurde. Denn im Grunde muss ja die Kritik, die Söding übt, auch vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Bibellesen in der Gemeinde, über die Klaus-Peter Hertzsch 1990 in Dresden redete, noch einmal radikalisiert werden. Kaprizieren wir Evangelischen uns unter dem Stichwort *sola scriptura* nicht ausschließlich auf bestimmte Bücher der Heiligen Schrift, vor allem auf das Johannesevangelium und einige Briefe des Apostels Paulus? Vernachlässigen wir nicht in einer ganz irritierenden Weise die Deuteropaulinen, die Pastoralbriefe, den Jakobusbrief, ganze Teile des Alten Testaments, ohne uns das im Alltag überhaupt bewusst zu machen? „Das Zeugnis der Schrift wird auf das Äußerste reduziert“, schreibt Söding und mir scheint, dass dieser Vorwurf nicht nur eine beliebige Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland oder den genannten Grundlagentext in Besonderheit trifft, sondern eine grundsätzliche Anfrage an eine Kirche formuliert, die sich in ganz prinzipieller Weise auf die Heilige Schrift beziehen möchte, aber einerseits gern mit atomisierten Versen – den berühmten fettgedruckten Kernstellen der Lutherbibel<sup>55</sup> – lebt und arbeitet und andererseits eine ganze Reihe von biblischen Schriften einfach abblendet.

Mit dieser Abblendung hat meine zweite Beobachtung zu tun. Wenn man vom reformatorischen Schriftprinzip *sola scriptura* redet, dann muss man leider auch von einer wenig glücklichen und eher unseligen Tendenz bei Martin Luther und im deutschen Luthertum reden, den Inhalt der Bibel mit energischen theologischen Schritten zu verkürzen und einzelne biblische Schriften mehr oder weniger deutlich aus dem Kanon auszugliedern. Luther lieferte seine Bibelübersetzung mit Vorreden aus, in denen ein kanonischer Brief des Neuen Testaments als „stroherne Epistel“ bezeichnet wird, und schlug 1542 sogar geschäftsweise vor, den Jakobusbrief zu verbrennen: „Ich will schier den Jeckel in den offen werfen wie der pfaff vom Kalenberg“.<sup>56</sup> Ich finde diese Kritik am biblischen Text nicht – wie Jörg Baur auf dem nun mehrfach erwähnten Dresdner Theologenkongress – „erregend“<sup>57</sup>, ich finde sie auch nicht kühn, modern oder auf die Neuzeit vorweisend, sondern einfach nur ziemlich erschreckend und – um Kategorien lutherischer Theologie kritisch auf Martin Luther anzuwenden – nehme das als ein Zeichen dafür, dass bei der Schriftauslegung auch die Kategorie der Sünde, nämlich insbesondere die Sünde des Hochmuts der Theologen, bedacht sein will; dazu hat der emeritierte Jenaer Systematiker Michael Trowitzsch Bedenkenswertes geschrieben<sup>58</sup>. Denn wie will man noch erreichen, dass die Autorität der Schrift normbildende Funktion für theologische Aussagen hat, wenn man aufgrund eigener theologischer Einsichten den Umfang dieser Norm beschneidet?

Man zitiert gern zur theologischen Rechtfertigung dieser theologischen Kritik an Teilen der Schrift, die schon bei Luther zu deren Marginalisierung oder gar faktischen Sonderstellung in der Bibel führen (wir denken nur an die Nichtpaginierung des Jakobusbriefes in einzelnen Ausgaben der Bibelübersetzung Martin Luthers), gern zwei Bemerkungen Martin Luthers und geht inzwischen recht weit in dieser Sachkritik: Mit Berufung auf Luthers Diktum „was Christum treibet“ und unter Anführen einer weiteren Formulierung, dass man „Christus gegen die Schrift“ treiben müsse,<sup>59</sup> wird in diesen

<sup>54</sup> *Th. Söding*, Reformation auf dem Prüfstand. Die ökumenische Debatte vor 2017 – aus katholischer Sicht, in: *Catholica* 69 (2015) 1–13, 10.

<sup>55</sup> Zu deren Geschichte vgl. *H. Hövelmann*, Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis, Bielefeld 1989.

<sup>56</sup> *Martin Luther*, Promotionsdisputation von Heinrich Schmedenstede, WA 39/II, 199,19–25.

<sup>57</sup> *Baur*, 28.

<sup>58</sup> *M. Trowitzsch*, Verstehen und Freiheit. Umriss zu einer theologischen Kritik der hermeneutischen Urteilskraft, Zürich 1981, 12–16.

<sup>59</sup> *Martin Luther*, Vorrede auf die Epistel S Jacobi und Jude (1546), WA.DB 7, 384,27. – Ich habe die hier nur sehr knapp entfalteten Zusammenhänge jüngst ausführlicher und in Auseinandersetzung mit einschlägiger Literatur dargestellt: *Ch. Markschieb*, Reformationsjubiläum 2017 und der jüdisch-christliche Dialog, Leipzig 2017, 32–41.



Tagen von einem evangelischen Systematiker sogar hartnäckig gefordert, das ganze Alte Testament als eine Apokryphe zu behandeln. Mir geht es hier aber gar nicht um diesen Berliner Einzelfall. Er ist nur ein besonders krasses Symptom eines tieferen Problems, nämlich des Problems, *sola scriptura* faktisch zu lesen als *sola parte scripturae*, „allein die Schrift“ unter der Hand zu verkehren in „allein ein Teil der Schrift“, nämlich der Teil, der in der Lage ist, die reformatorische Theologie besonders gut argumentativ zu unterlegen; ich erwähnte schon die berühmten fettgedruckten Kernstellen, den Römerbrief, aber auch das Johannesevangelium.

Mir scheint schon die Berufung auf Luther in dieser Argumentation nicht unproblematisch: Vor kurzem ist noch einmal gezeigt worden, dass es Luther natürlich nicht darum ging, mit seiner Formulierung „was Christum treibet“, also: was Christus lehrt, ein Sachkriterium zur Beurteilung von Einzelaussagen oder Gesamtaussagen biblischer Bücher einzuführen, das deren Kanonizität oder Apokryphität zu entscheiden vermag. Clemens Hägele hat jüngst darauf verwiesen, dass es Luther in seinem Argument über den Jakobusbrief um die Apostolizität des Briefes zu tun ist, wir mithin – abgekürzt gesprochen – einen sehr frühen, sehr missglückten Versuch einer Behandlung des Problems der Pseudepigraphie vor uns haben.<sup>60</sup> Weil die Apostel für den Reformator *infallibiles doctores* sind, kann er sich apostolische Bücher, in denen nicht von Christus so geredet wird, wie seiner Ansicht nach von ihm geredet werden muss, nicht vorstellen. Entsprechend ist das ebenso gern herangezogene Diktum aus der Disputation *De Fide*, wonach Luther „Christus gegen die Schrift“ treiben will,<sup>61</sup> nicht eine Aufforderung zur Kritik an der vorfindlichen Bibel oder gar an ihrem Umfang, sondern eine Beschreibung dafür, wie man falsche Bibelauslegung identifizieren und bekämpfen kann. Ich kann auf diese Zusammenhänge hier nun nicht weiter eingehen, auch nicht die Anregung von Werner Löser aufgreifen, mit Hilfe der Kategorien der Apostolizität und der Vorstellung von der einen Kirche aus Judentum und Heidentum die unter dem protestantischen Schriftprinzip verborgen liegenden Einseitigkeiten zu vermeiden;<sup>62</sup> dafür muss ich auf eine andere Gelegenheit verweisen.

Mir kommt es heute vor allem darauf an, eine ganz grundlegende Funktion römisch-katholischer Theologie und Kirche für eine sachgerechte Interpretation des reformatorischen Schriftprinzips zu benennen und noch kurz zu beschreiben: Wenn man sich nämlich noch einmal klarmacht, dass *sola scriptura*, „allein die Schrift“, nicht heißen kann: *sola parte scripturae*, „allein mit einem Teil der heiligen Schrift“, dann braucht die evangelische Kirche notwendig die katholische Kirche und ihre Theologie, um die ganze Schrift allein als Quelle und Norm der Theologie und Gestalt der Kirche festzuhalten. Die römisch-katholische Theologie und Kirche erinnert die evangelische Theologie und Kirche an biblische Bücher, die wir gern verdrängen, beiseiteschieben oder gar apokryphisieren: Bücher des Alten Testaments wie das Buch Levitikus oder den Psalter, Bücher des Neuen Testaments wie die Pastoralbriefe oder den Jakobusbrief. Wir verhandeln die unterschiedliche Präsenz biblischer Bücher normalerweise nur als Problem unterschiedlicher Umfänge des biblischen Kanons;<sup>63</sup> aber es geht natürlich um Perikopenreihen der Gottesdienste, bei Amtshandlungen verlesene Texte, Lieblingsstellen für bestimmte Anlässe des Lebens, bevorzugte Schriftargumente in der systematisch-theologischen Diskussion und so fort: Es ist mir hier zu tun um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Schriftprägung der Konfessionskulturen, deren Erforschung erst am Anfang steht. Mit Statistik des Schriftgebrauchs allein ist es hier nicht getan!<sup>64</sup>

<sup>60</sup> C. Hägele, Mit Christus gegen die Apostel? Beobachtungen zur Deutung zweier Lutherworte, in: Deutsches Pfarrerblatt 10/2016 (<http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&cid=4147>; letzter Zugriff am 25.05.2017).

<sup>61</sup> Martin Luther, WA 39/I, 47,21 f.: „Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.“

<sup>62</sup> Vgl. nur W. Löser, Das Reformationsgedenken 2017 und das Bekenntnis zu Jesus Christus, in: IKaZ 46 (2017) 94–103.

<sup>63</sup> So auch Böttigheimer, 136–148.

<sup>64</sup> Eine kleine Auswahl: J. Mehlhausen, Evangelische Synoden und kirchliche Lehre. Der Schriftgebrauch bei synodalen Lehrentscheidungen, in: Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch, herausgegeben von Th. Schneider und W. Pannenberg, Freiburg i. Br./

Natürlich kann ich hier die Forschungslücke nicht in einem Festvortrag schließen; alle Versuche hätten in dieser Situation notwendig anekdotischen oder gar autobiographischen Charakter.<sup>65</sup> Aber die schlichte Erinnerung an die unterschiedliche Bedeutung der neutestamentlichen Pastoralbriefe im kirchlichen und privaten Leben eines römisch-katholischen und evangelischen Christenmenschen mag dazu reichen, das Gesagte zu belegen und mein Argument abzusichern: Die beiden abendländischen Konfessionen brauchen einander, um sich auf den Reichtum der ganzen Bibel aufmerksam zu machen, gemeinsam die Last fundamentalistischer Interpretation dieser Idee der ganzen Bibel zu teilen und zu bearbeiten und Einseitigkeiten im Bibelgebrauch der Schwesterkonfession freundlich, aber bestimmt zu markieren. Insofern braucht die evangelische Kirche und Theologie ihre katholische Schwesterkirche, die in der Weltchristenheit die Sachliegen derjenigen biblischen Schriften betont, die der Tendenz nach in der evangelischen Tradition marginalisiert oder gar abgewertet werden. Wenn der Kanon einen auf seine Einheit hin geordneten Pluralismus (keine wirre Pluralität) normiert,<sup>66</sup> dann sollte sich auch die ökumenische Theologie beider Konfessionskirchen an diesem Ordnungsmodell, das sich im Umgang mit den orthodoxen Kirchen bewährt hat, orientieren. Dann vereinzelt gerade das zentrale Sachliegen Martin Luthers und aller Reformatoren, Kirche und Theologie neu allein auf die Schrift hin zu orientieren, evangelisches Christentum nicht, sondern verweist es an die katholische Schwesterkirche und ihre Theologie. Selbstkritisch den jeweils eingeschränkten Rekurs auf bestimmte biblische Traditionen wahrzunehmen und für gemeinsame Lektüre der Heiligen Schrift zu werben, könnte also die rechte Vorbereitung auf 2017 sein und zugleich eine angemessene Weise, dieses große Jubiläumsjahr zu feiern. Es könnte auch für die nächsten neunzig Jahre der Hochschule eine zukunftsweisende Form ökumenischen Miteinanders im Konzert anderer Einrichtungen und Gemeinschaften sein.

## Summary

In this paper, delivered at the festive opening of the winter-term 2016/2017 at Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, it is argued, that the principle *sola scriptura* should be understood in an ecumenical way and not as a principle of division between the churches. Therefore, in a first step, the original meaning of this principle in the 16<sup>th</sup> century is reconstructed from an analysis of certain texts of the Reformation era, e.g. the Confessions. In a second step, discussions of 20<sup>th</sup> century German systematic theology under the keywords “crisis of the Reformation principle of scripture” are analyzed. Our proposal is that we should always read *sola scriptura* together with different traditions, thus using the Bible itself to avoid a one-sided reception and self-referential reading of it. Such reductionist reading of the Bible in the 2017 jubilee year of the Reformation was rightly criticized by certain Roman-Catholic theologians. A common duty for the coming years should be a common reading of the bible in order to bring together the richness of other traditions as well as one’s own. That integration of different tradition is supported with some examples.

---

Göttingen 1998, 221–246; O. H. Pesch, *Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption. Versuch einer Zusammenschau in Thesen*, in: Ebd., 261–287; A. E. Schnepfer, *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen*, Göttingen 2012; H. Schroeter-Wittke, *Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur Elia*, Frankfurt am Main [u. a.] 2000.

<sup>65</sup> Ch. Marksches, „Lass die Toten ihre Toten begraben“, in: *Inspirationen. Im Dialog mit der Bibel*, herausgegeben von R. Walter, Freiburg i. Br. 2015, 194–204.

<sup>66</sup> So M. Welker, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, in: *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, herausgegeben von M. Welker und F. Schweitzer, Münster 2005, 15–29.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

**„Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel,  
ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil;  
ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45,7)**

**Gott: machtvoll, wehrlos, zugewandt\***

VON JÖRG SPLETT

Einem Menschen von Gott reden,  
heißt nicht, einem Blinden Farben schildern.  
(Jules Lebreton)<sup>1</sup>

Zum Propheten-Wort des Titels haben Walter Groß und Karl-Josef Kuschel 1992 im Mainzer Grünewald-Verlag ein Buch vorgelegt: „Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?“ Auf die Frage des Untertitels kann man nur antworten: Selbstverständlich! – In Distanz zu einem kindlich harmlosen oder vielmehr verharmlosenden Reden vom ‚lieben Gott‘ und erst recht gegen die blasphemische These von seiner Ohnmacht.

Hans Jonas, den die nazistische Shoa seiner Familie beraubt hatte, meinte, die These vom *Zimzum* (= Selbstzusammenziehung) Gottes wiederaufnehmen zu müssen, mit der sich Isaak Luria im 15. Jahrhundert die Untätigkeit Gottes angesichts der Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel erklärte: Die Erschaffung menschlicher Freiheit habe ihm seine Allmacht genommen.<sup>2</sup> Von ihm her begegnet auch bei christlichen Theologen als Antwort auf die Fragen der Theodizee die These von der Ohnmacht Gottes. Zu einem solchen Gott aber

kann man nicht beten, da weder für Dank noch für Bitte, weder für Lob noch für Anklage ein Anlaß besteht. Insofern könnte man umgekehrt sagen: Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann. [...]<sup>3</sup>

Was aber wäre von Theologen zu erwarten, die sich als Nicht-Beter (ohne „ordo ad Deum“<sup>4</sup>) outen?

Demgegenüber geht es im Jesaja-Wort um Gottes Macht und Allmacht. Das ist zuerst aufzunehmen, gegen die Ohnmachts-These. In einem zweiten Schritt stehen Klärungen zu Dunkel und Finsternis an sowie zur Unterscheidung von Erkennen und Begreifen, gerade im Blick auf unser Gottesverhältnis. Im dritten Schritt, dem Mittel-Kapitel, sieht der Philosoph sich genötigt, gegen theologisches Erbarmen für Gottes „Schuld-Versagen“ aufzutreten. Das Folgekapitel ist das längste; es dient dem innerphilosophischen Disput. Der Verfasser geht hier auf Anfragen seines Lehrstuhlnachfolgers Oliver J. Wiertz ein, vorgelegt in einem einlässlichen Beitrag zur kürzlich erschienenen Geburtstags-Festschrift. Meine Antwortversuche laufen auf den Vorschlag hinaus – Teil 5 –, die Antwort

---

\* Der Text verdankt sich der Einladung von Herrn Dr. Heinz-Hermann Peitz zu einem Vortrag über die Bibel-Stelle an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

<sup>1</sup> Hier nach: *H. de Lubac*, Auf den Wegen Gottes, Freiburg i. Br. 1992, 67.

<sup>2</sup> Vgl. *H. Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: *Ders.*, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main 1994, 190–208. Hans Hermann Henrix nennt Jonas' Entwurf „beklemmend verheißungslos“ (*H. H. Henrix*, Machtentsagung Gottes?, in: *Landschaft aus Schreien*, herausgegeben von *J. B. Metz*, Mainz 1995, 118–143, 140).

<sup>3</sup> *K. Berger*, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996, 200.

<sup>4</sup> Bestimmung von Religion beim Aquinaten: *S.th.* II-II 81.

von Gott selbst zu erwarten. Hier und jetzt also zur Sache nichts? Immerhin folgt ein Wink zu Gottes „finsterster“ Tat, seiner Forderung an Abraham, ihm den Sohn der Verheißung zu opfern.

## I. Gottes Allmacht

1. Zur Ohnmachts-These drei Fragen:

Die erste richtet der Philosoph an den Gottes-Begriff, der einer solchen Konzeption zu Grunde liegt. Darauf erhält er mitunter die Antwort, hier gehe es gar nicht um unser Begreifen, sondern es gehe – statt um den „Gott der Philosophen“ – um den lebendigen Gott des Glaubens. Aber das genügt ihm nicht; er insistiert (im Geiste des Aquinaten): Wenn Theologen sich der philosophischen Kritik verweigern, müssen sie sich fragen lassen, wie anders sie beglaubigen, dass sie von Gott sprechen statt von einem mythischen Götzen; wie anders sie ihren Gott von einem Dämon zu unterscheiden gedenken. Dämonische Passagen finden sich ja durchaus in der Schrift.<sup>5</sup> Es ist also notwendig, zu unterscheiden – und dies zu begründen. Mit einem „trockenen Versichern“ ist es dort nicht getan, wo Verehrung, Hingabe, ja Anbetung verlangt sind.<sup>6</sup>

Zweitens: Wo in der Bibel wäre von Gottes Ohnmacht die Rede? Nicht im Alten Bund, etwa beim Fall des Reiches, so dass man sich jetzt an die Götter Babylons halten müsste. Und nicht im Neuen Bund, etwa am Ölberg (Mt 26,53). Eben deshalb hier der Schrei „Warum?“ (Mt 27,46) und „Wie lange noch?“ (Offb 6,10 [Lk 18,7]), der also Gott anklagt, statt dass man bei sich selbst Gottes Irrtum und Schwäche dem „Fürsten der Welt“ (Joh 12,31) gegenüber beklagte.<sup>7</sup>

Zum dritten: Worauf gründen diese Lehrer eigentlich die gute Botschaft der Hoffnung, in deren Dienst und Rechenschaft sie gestellt sind (1 Petr 3,15)? Eine Auskunft, die mir begegnet:

Der ‚sympathische‘ Gott, wie er in Jesus Christus offenbar wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...]. Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott.<sup>8</sup>

Inwiefern? In der Tat rufen die Leiden des Lebens nach selbstlosem Beistand, und was die Bodhisattvas an tätigem Mitleid erbringen (Erleuchtete, die um anderer willen noch unter uns Menschen verbleiben), das überbietet uneinholbar die Inkarnation der zweiten Person in der Gottheit (Hebr 10,5–7): „[...] einen Leib hast du mir bereitet [...]“. Doch wieder frage ich zurück, auch dieses Mal doppelt insistierend, zunächst mit einem Wort Karl Rahners aus einem Gespräch mit Theologie-Studenten in Freiburg i. Br. (1974):

Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.

Vater und Sohn zudem wollen dies, von jeher, im Geiste; wann aber sind wir gefragt worden? Und dann: So bedeutsam es ist, dass Gott nicht gefühl- und mitleidslos über

<sup>5</sup> Um nur zwei anzuführen: einmal den Überfall auf Mose, dem Zippora mit der Beschneidung begegnet (Ex 4,24–26); sodann die Verleitung Davids zur Volkszählung, worauf die Strafe der Pest folgt (2 Sam 24, korrigiert in 1 Chr 21).

<sup>6</sup> Gott vom Bösen unterscheiden: G. W. Leibniz, Theodizee, in: *Ders.*, Philosophische Schriften; Band VI, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Hildesheim 1965, 35 und 72. Trockenes Versichern: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von H.-F. Wessels/H. Clairmont, Hamburg 1988, 60.

<sup>7</sup> Vgl. M. Limbeck, Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung, in: ThQ 157 (1977) 3–10; O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium; Band II, herausgegeben von H. Becker, B. Einig und P.-O. Ulbrich, St. Ottilien 1982, 939–1024.

<sup>8</sup> W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

den Abgründen unserer Qual thront, sollte indes Seine Sym-pathie die „endgültige“ Antwort bleiben; was besagt das für die Opfer von Unglück und Unmenschlichkeit?

Schließlich (nach den drei Fragen ein eigener vierter Punkt): Selbst wenn es so wäre, wenn Gott sich durch die Schöpfung als solche und eigens nochmals durch die Erschaffung von Engeln und Menschen selbst entmachtet hätte, wäre damit keineswegs gewonnen, woran den Verfechtern seiner Ohnmacht liegt, nämlich Gottes Entlastung. Denn ebendiese Ohnmacht hätte niemand anderer zu verantworten als Er. Oder wollte man so weit gehen – es gibt diese Stimmen –, ihm nicht einmal das zuzumuten (weil man ihm nichts zutraut)?

2. Zur Allmacht nun begegnet bei Theologen (nach dem Vorbild des Aquinaten sei kein Name genannt) ein Einwand, den ich früher für einen Kinder-Scherz gehalten habe: Von ihr könne schon darum nicht die Rede sein, weil daraus der Selbstwiderspruch folge, Gott könne dann keinen Stein schaffen, den er nicht heben könne. Dazu nur dies, dass man hier – weil bloß formal („mathematisch“) vorgehend – der doppelten Verneinung aufsitzt. Wie seinerzeit schon Anselm von Canterbury zum Prädikat ‚unbesieglich‘ geklärt hat,<sup>9</sup> liegt das Unvermögen hier gerade nicht beim zur Rede stehenden Subjekt: Die *anderen* können es nicht besiegen. Ganz einfach demnach: Jeden Stein, den Gott schafft, kann er heben. Wo gibt es hier ein Problem? (Warum führen solche Kollegen nicht gleich seine Anfanglosigkeit, seine Unfähigkeit zu Lüge und Betrug und dergleichen an?)

Doch nun die Freiheit: Als *totalitär* würde Allmacht tatsächlich selbstwidersprüchlich. Herrschaft über Ohnmächtige ist keine. Wäre andererseits machtlose Güte noch göttlich? – Demgegenüber sei Søren Kierkegaards Allmachts-Begriff in das Gespräch eingebracht:

Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist dies: es frei zu machen. Eben dazu, dies tun zu können, gehört Allmacht. [...] Gottes Allmacht ist darum seine Güte. [...] Alle endliche Macht macht abhängig, Allmacht allein vermag unabhängig zu machen, aus dem Nichts hervorzu-bringen [und in Sein wie Wirken zu erhalten; J. Sp.], was dadurch inneres Bestehen empfängt, dass die Allmacht sich ständig zurücknimmt. [...] Sie] vermag zu geben, ohne doch das Mindeste von ihrer Macht preiszugeben, d. h., sie kann unabhängig machen [...]. Wofern Gott um der Erschaffung des Menschen willen selber ein wenig von seiner Macht verlöre, könnte er den Menschen eben nicht unabhängig machen.<sup>10</sup>

Dass es gerade zu Anfang des Nachdenkens über die Allmacht unglückliche Vorschläge gab (etwa, sie könne Geschehenes ungeschehen machen), sollte man nicht als Erlaubnis interpretieren, geschweige denn als Auftrag, solche ‚Naivitäten‘ von Neuem zum Thema zu machen.

## II. Gottes Dunkel

1. Unbegreiflich (was nicht heißt: unverständlich, unerkennbar<sup>11</sup>) ist Gott in der Tat, und zwar keineswegs überraschenderweise; begreifen wir doch schon den Mitmenschen nicht, ja nicht einmal uns selbst. Man kann indes durchaus jemanden als unbegreiflich erkennen und verstehen. Begreifen besagt: etwas/jemanden so zu erkennen und zu verstehen, wie es/er überhaupt erkannt und verstanden werden kann. Führt die Selbstbesinnung

<sup>9</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, De veritate 8; Cur Deus homo II 17.

<sup>10</sup> S. *Kierkegaard*, Eine Literarische Anzeige, herausgegeben von E. Hirsch, Düsseldorf 1954, 124 f. (Tagebuch 1846: VII A 181). – Dazu sei ein Text Romano Guardinis empfohlen, der Stufen von Einwirkung vorstellt, auf denen parallel mit Rang und Macht der Kausalität die Selbsttätigkeit des Angegangenen zunimmt: mechanisch Hebel und Stein, biologisch Licht und Same, psychologisch Überredung und Umworbener, geistig Wahrheitsvermittlung und Überzeugter, personal Liebe und der durch sie er selbst Gewordene: R. *Guardini*, Gottes Walten und die Freiheit des Menschen, in: *Ders.*, Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Würzburg 1949, 33–44.

<sup>11</sup> In der Neuauflage der deutschen Ausgabe von Henri de Lubacs „Sur les Chemins de Dieu“ (Anm. 1) wird „comprendre“ leider durchgängig mit „verstehen“ wiedergegeben.

nicht schon bezüglich der Erkenntnis von Pflanze und Tier zu jener „sich selbst hellen Unangemessenheit“, die Klaus Hemmerle<sup>12</sup> der Glaubenserkenntnis bescheinigt hat?

Erkenntnis darf eben nicht – wie vorwiegend in der Tradition – als Aneignung aufgefasst werden. Diese Sicht ist wohl der Grund, warum wir immer wieder dazu angehalten werden, die Erkenntnis Gottes auf seine Unerkennbarkeit hin zu übersteigen. Wie Erich Fromm im Haben nur das Besitzen erblickte, so hat man verkürzend das Erkennen als Vereinnahmung, gar als Begreifen verstanden.<sup>13</sup> Wenn wir es jedoch als Selbst-Übereignung zu denken hätten? Erkennen vollendete sich dann – statt im Durchschauen<sup>14</sup> – in der Anerkennung.

Nun gibt es unterschiedliches Dunkel: das der Erde, aus der die keimenden Pflanzen erwachsen und worin sie bleibend wurzeln; sodann das des Mutterschoßes, in dem wir die ersten neun Monate unseres Lebens verbringen.

Anders ist die Dunkelheit des Lichts – in doppelter Weise. Die erste ist schlicht seine Unsichtbarkeit: Wir sehen Beleuchtetes sowie leuchtende Leuchten, nicht das Licht selbst. Darum wird es meistens vergessen (so wie ein Kernthema Martin Heideggers die Seinsvergessenheit war). Aber Erkennen waltet nicht einfachhin zwischen Subjekt und Objekt; vielmehr werden beide ihrer selbst nur im Licht, allein dank seiner ansichtig. – Die zweite Form von Licht-Dunkelheit gibt es nicht ‚objektiv‘ draußen, außerhalb von uns, sondern nur subjektiv in uns: Wer in die Sonne blickt, dem wird es schwarz vor Augen.

Führt die Unsichtbarkeit des Lichtes zum Vergessen seiner, so seine Überhelle zur Leugnung. Niemand leugnet die Sonne, den Ursprung unseres Taglichts – und, wie man erst später erkannt hat, auch (neben und vor den Sternen) des Nachtlights. Doch einen Ursprung von Sein und Leben, dem die „Erste Philosophie“ (Aristoteles) nachsinnt, halten nicht wenige für eine erledigte Illusion.<sup>15</sup> Geläufig ist der akademische Bescheid, in einem schwarzen Keller seien gewisse Philosophen auf der Suche nach einer schwarzen Katze, die es nicht gebe – während man (alt-?)theologischerseits hören könne, sie sei gefangen. Dem erwidert der christliche Philosoph, er irre nicht in Finsternissen, sondern kläre auf – in Reflexion von Grunderfahrungen, kosmo- wie anthropologisch.<sup>16</sup> Bei diesem Geschäft – in Forschung wie Disput – werde es Denkschritt immer klarer – wie wenn jemand sein Sehrohr auf den Himmel richtet: heller und heller – bis ihm, wie erwähnt, „schwarz vor den Augen“ wird: Das ist dann die Sonne. In sie können wir ungeschützt nicht schauen, doch unter ihr wird alles andere sichtbar; alles steht in ihrem Licht.

2. Eben ist das Wort „Finsternis“ gefallen, das schon im Titel steht. Gemeint ist damit – im Unterschied zum bergenden Dunkel – die ängstigende Situation unbekannter Gefahren, unfasslichen Lauerns. Die Überschrift baut Antithesen auf: Heil und Unheil. Lateinisch begegnet uns das Wort *malum, mala* = Übel.

### III. Ist Gott böse?

1. Übel und Böses. – Wie auch andere Sprachen kennt das Lateinische Bezeichnungen allgemeinerer Art, ohne Spezifikation. Um mit einem anderen Beispiel einzusetzen: *amor* heißt Liebe. Hannah Arendt hat in ihrer bei Karl Jaspers gefertigten Dissertation über die Liebe bei Augustinus diese auf ein Wort gebracht, das sie Heidegger verdankt: „Volo, ut sis – ich will, dass du seist.“ Fragt nun der, dem es gilt: „Warum?“<sup>17</sup>, so ist eine doppelte Antwort

<sup>12</sup> K. Hemmerle, Auf den göttlichen Gott zudenken, Freiburg i. Br. 1996, 118 und 120.

<sup>13</sup> Vgl. W. J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, herausgegeben von A. Zimmermann, Berlin 1988, 117–139.

<sup>14</sup> Mit der Konsequenz: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“ (C. S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82).

<sup>15</sup> So vertritt A. Benk, Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit, Ostfildern 2016, 22, „dass Gottesglaube weder notwendige noch hinreichende Bedingung für das ist, worum es christlicher Theologie [?] im Kern geht“ (Vorblick auf Kap. 5 „Irrelevanz des Gottesglaubens“: Ebd. 174–182).

<sup>16</sup> Vgl. J. Splett, Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren, Münster 2001; ders., Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München <sup>5</sup>2005.

möglich: a) „weil es gut ist für mich“ – b) „weil es ‚an und für sich‘ gut ist – und darum bin ich dir gut.“ Im ersten spricht sich der *amor concupiscentiae* (des Begehrens, griechisch: ἀγάπη) aus,<sup>17</sup> im zweiten der *amor benevolentiae* (des Wohlwollens, griechisch: ἀγάπη). Derart doppelt haben wir auch das Wort *malum* zu lesen. *Mala physica* sind Unglück, Krankheit, Tod (?), jedenfalls unzeitiger); *malum morale* ist das Böse, ist Schuld und Sünde.

Eingangs hat es geheißten, Gott sei verantwortlich für das Übel; aber ist er auch schuldig? Wäre er dann böse? Es gibt theologische Stimmen, die das vertreten.

2. Zu Leibniz' Verteidigung: Mir geht es nicht darum, Gott zu rechtfertigen, sondern den Glauben an Ihn: das Vertrauen und Hoffen auf Ihn und die Anbetung Seiner. Vertrauen und Anbetung können nicht der undurchsichtigen Welt, wie sie ist (und zu der wir selbst gehören), nicht einem puren X gelten, von dem sie abhinge. Ebenso wenig einer unverständlichen Sakralmacht, die wir als Gegensatz-Einheit aus Gut und Böse vorzustellen hätten. Wer bloß schlicht auf die Fakten verweise, erklärt Gottfried Wilhelm Leibniz in der Vorrede seiner Theodizee, der komme eigentlich zur Gerechtigkeits-Definition des Thrasymachos: Gerecht sei, was dem Mächtigsten gefalle.

Womit dann Gott „sich in nichts von dem bösen Prinzip der Manichäer unterschiede, unter der alleinigen Voraussetzung, daß diesem die Herrschaft über das ganze Universum geworden wäre“.<sup>18</sup> Und hieße Gerechtigkeit bei Ihm etwas ganz anderes als bei uns, dann hätten wir keinen Grund, „seine Güte und Gerechtigkeit zu loben [...], wie wenn der allerböseste Geist, der Fürst der Dämonen oder das böse Prinzip der Manichäer Beherrscher der Welt wäre [...]. Welches Mittel gäbe es da wohl, um den wahren Gott von dem falschen Gott Zoroasters zu unterscheiden [...]“.<sup>19</sup>

3. Darauf gab es (und gibt es mitunter bis heute) – unter Berufung auf die Umkehrung aller Maßstäbe durch Jesus Christus, in Option für Bescheidenheit und Demut gegen ‚Geistesstolz‘ – das alte „credo quia absurdum“.<sup>20</sup> Schlimmer aber sind Vorschläge – nicht von Christentumsgegnern, sondern von christlichen Theologen – auf das Vollkommenheitsprädikat für Gott zu verzichten.

Wir Menschen brauchen das Vollkommene, um leben und glauben zu können, und nur ans Vollkommene können wir glauben, nur es können wir lieben. Darum muß Gott vollkommen sein.<sup>21</sup>

Dies sei nun (Hegelsch dreifach) aufzuheben: „Auch Gott kann schuldig werden; ja, da er die Liebe ist, muß er schuldig werden.“<sup>22</sup> „Denn es ist die Schöpfung Gottes ‚Sündenfall‘, sein Zwangstod, sein Fall aus aller Freiheit.“<sup>23</sup> „Es ist Gottes Wesen, zu leiden und leiden zu machen.“<sup>24</sup> „Wenn wir an die Liebe glauben, so begreifen wir, daß sie selbst ihr größtes Problem ist.“<sup>25</sup> Das erkennt, verliert die „böse“ Welt ihre Hassenswürdigkeit;

<sup>17</sup> Anders Nygren hat ihn als Eigensucht der Liebe entgegengestellt: *A. Nygren*, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, zwei Bände, Gütersloh 1930/1937. Dazu *J. Pieper*, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre, herausgegeben von *B. Wald*, Hamburg 1996, 351–361, 354.

<sup>18</sup> *Leibniz*, Theodizee (Anm. 6), 35. Die Thrasymachos-Definition: *Platon*, *Politeia* I, 338c.

<sup>19</sup> *Leibniz*, Theodizee (Anm. 6), 72.

<sup>20</sup> So das übliche „Kurz-Zitat“ von *Tertullian*, *De carne Christi* V (PL 2, 761): „Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile.“

<sup>21</sup> *H. Biesel*, *Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes*, Düsseldorf 1972, 53. Das erklärt, „warum die Liebe zum heilen, schuldlosen Gott den Haß auf Menschen gebiert“ (ebd. 74).

<sup>22</sup> *Biesel*, *Das Leid*, 61.

<sup>23</sup> *H. Biesel*, *Vom alten und neuen Beten*, Düsseldorf 1972, 67. Zwangstod, weil Gott nicht allein bleiben könne (vgl. *ders.*, *Das Leid*, 67), also ganz im Sinn von *J. W. v. Goethes* „Wiederfinden“ und *C. F. v. Weizsäckers* Interpretation, der die Emanationslehre gegenüber dem Gedanken freier *creatio ex nihilo* für die konsistenteste Schöpfungslehre ansieht: *C. F. v. Weizsäcker*, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977, 350.

<sup>24</sup> *Biesel*, *Das Leid*, 73.

<sup>25</sup> Ebd. 84.



nun droht der Hass auf Gott, aber auch darin trägt der Mensch die „Schuld der Liebe, Gottes Schuld“, und das zu erkennen ist „die große Erlösung von dem Übel“.<sup>26</sup>

4. Wer Böses tut, wird/ist (alles Tun trifft erstlich den Täter) dadurch selbst böse. Darum gilt seit Platon in der Metaphysik, dass das Böse kein positives, substanzielles Sein hat, sondern einen Fehl und Mangel, eine *privatio* (= Beraubung) darstellt. Bis heute wird das immer wieder moralisch statt ontologisch gelesen und als Leugnung des Bösen, als Verharmlosung seiner missverstanden. Gemeint ist, dass Gott diesen Fehl nicht schafft, sondern nur in Kauf nimmt, zulässt. Das *malum physicum* indes lässt er nicht nur zu, sondern kann es auch eigens senden. – Insofern geht es beim Theodizee-Problem um zwei Fragen. Wie rechtfertigt Gott die Zulassung des Bösen und wie sein Zulassen oder Verhängen des natürlichen Übels?

#### IV. Theodizee?

1. Wie schon verdeutlicht, wird hier nicht Gott selbst, sondern unser Glaube an Ihn verteidigt. Als inakzeptabel erachte ich den Versuch, ihm die Vollkommenheit abzusprechen. Probleme sehe ich jedoch auch in Versuchen einer Verteidigung, die meines Erachtens zu weit geht. Damit komme ich zu den Anfragen, die Oliver J. Wiertz zu der Festschrift beigetragen hat, die Franziskus von Heereman und Sascha Müller mir gewidmet haben.<sup>27</sup>

Zunächst ist ein Missverständnis zu klären. Was ich nicht weiß noch mir vorstellen kann, ist nicht<sup>28</sup> die Möglichkeit einer Antwort (ihr Ob – sie erwarte ich ja [siehe später] von Gott), sondern deren Wie.

2. Sodann ist der tiefreichende methodologische Unterschied im Denken zwischen einem ‚Ontosaurus metaphysicus‘ und einem analytischen Philosophen zu thematisieren. In der Sprache des Deutschen Idealismus geht es (aus meiner Perspektive) um die Differenz von Vernunft und Verstand. Der analytische Philosoph vertritt eine (in unterschiedlichem Ausmaß) *science*-geprägte Philosophie. Beweise sollten zwingen. Mir sind wichtiger jene, die als Appell ans Gewissen auftreten (so kann ich wenig mit dem Hinweis anfangen, Dankspflicht sei bei mir<sup>29</sup> nicht bewiesen).

Zur Verdeutlichung mag das Beispiel eines anderen Dissenses zwischen uns dienen. Der Analytiker vertritt: Wenn Gott weiß, wer morgen in Salamis siegt oder fällt (und dies gar einem Menschen offenbart), dann muss dies morgen so geschehen (außer man streiche den Wahrheitsstatus solcher Voraussagen).

Im Hochschulmagazin Georg hat Valentina Perin einen Beitrag zur Schlacht bei Salamis geschrieben: „Die Seeschlacht von Morgen. Gott und das Wissen um *futura contingencia*“.<sup>30</sup> Wenn Gott schon vorher wisse,

<sup>26</sup> Ebd. 85 f. – Ähnlich, doch nüchterner hat seinerzeit Paul Ricœur die Freud-Nietzsche-Kritik akzeptiert, beim Gewissen verberge sich „hinter der angeblichen Autonomie des Willens [...] das Ressentiment eines partikulären Willens, der Wille der Schwachen“ (*P. Ricœur, Religion, Atheismus, Glaube, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1969, 284–314, 290*). Auf das Vaterbild sei zu verzichten (ebd. 314), in einer Liebe zur Schöpfung, deren Trost „keine Entschädigung von außen mehr erwartet“, weil sie „ihren Lohn in sich selbst“ findet (ebd. 313): Die Vatergestalt – vom Phantasiebild zum Symbol, in: Ebd. 315–353. – Gott entschuldigt andererseits der weltweit wirkende Missionar Richard Wurmbrand (*ders., Erreichbare Höhen. Tägliche Andachten, übersetzt von T. Nussbaumer, Seewis/Uhldingen 1991, 352*): „Der Zustand der Welt würde uns viel weniger rätselhaft vorkommen, wenn wir verstehen würden, daß sie von einem traurigen Gott erschaffen worden ist. Sie wurde gleich nach dem Fall des Erzengels Luzifer geschaffen. In seiner Auflehnung hatte er ein Drittel der Engelscharen mit sich gerissen.“ Das bringt uns zum Thema Theodizee.

<sup>27</sup> O. J. Wiertz, (K)Eine Antwort auf die Frage Ijbs? Überlegungen zur Möglichkeit einer Antwort auf das Argument aus dem Übel im Gespräch mit Jörg Splett, in: Mitlieben. Jörg Splett zum 80. Geburtstag, herausgegeben von F. v. Heereman und S. Müller, München 2016, 117–144.

<sup>28</sup> Ebd. 135.

<sup>29</sup> Ebd. 137.

<sup>30</sup> Georg. Magazin der Hochschule Sankt Georgen 1/2012, 6–8.

dass Kratylos in der morgigen Seeschlacht mutig seinem Kameraden Menon das Leben retten wird, [...] dann steht schon vor der Seeschlacht fest, dass Kratylos dem Menon das Leben retten wird, und es ist nicht möglich, dass Kratylos sich anders entscheidet. Dann ist Kratylos' mutige Tat aber nicht frei.<sup>31</sup>

– Ich erlaube mir, hier die Argumentation vorzulegen, mit der ich im Folgeheft dazu Stellung bezogen habe.<sup>32</sup>

Der Kerngedanke meiner Rückfrage besagt: Was ich sage und tue, geschieht nicht, weil Gott es weiß, sondern Gott weiß es – im Jetzt seiner Ewigkeit und Allwissenheit, weil es geschieht: weil ich – in meiner Freiheit – so handle. Sagte/täte ich anderes, wüsste er dies. – Es geht nicht um Unterschiede im Wahrheitsverständnis. Klassisch sind Behauptungen wahr, die der Realität entsprechen. Wissen muss man das nicht. Wenn zwei Leute gleichzeitig behaupteten, die Zahl der Sterne (oder Galaxien) sei augenblicklich (A) gerade beziehungsweise (B) ungerade, dann sagt einer von ihnen die Wahrheit, ohne dass wir wissen, wer. In unserem Fall nun *weiß* Gott (und der, dem er es offenbart hat). So wäre gewusst, was ich etwa morgen unternehme. Ich werde es tun, „in der Tat“. Doch inwiefern *muss* ich es tun – ohne anders zu können?

Ich vermute, dass das *Verstandesdenken* der analytischen Philosophie von Logik und Mathematik übernommen hat, nicht zwischen Faktum und Notwendigkeit zu unterscheiden (und finde das nicht *vernünftig*).  $2 \times 2$  ist 4 – und *muss* dies sein. – Ein Hauptpunkt bei der Beurteilung von Denken und Lehre ist traditionell jedoch deren Differenzierungs-Vermögen: *Bene docet, qui bene distinguit*. Wie ist ein Philosophieren zu werten, bei dem die Modalitäten verschwimmen?

Am deutlichsten finde ich das in den Versuchen, Anselms Proslogion-Beweis als rein innerlogischen Übergang vom reinen Begriff zur Existenz zu verstehen, statt entweder vom realen Wesen Gottes aus (Bonaventura: „Si Deus Deus est, Deus est“) oder, was mir näher ist, von der Tatsache, dass Menschen diesen Begriff haben.<sup>33</sup> Besonders auffällig zeigt sich das in der herrschenden Anerkennung von Kurt Gödels innermathematischem Gottes-Beweis.<sup>34</sup>

3. Ein dritter Punkt ist die Rolle des Negativen beim Menschen. Wiertz zitiert die heutige Rede von der „offensichtlichen Entkräftung der Wahrheits- und Rationalitätsansprüche des Theismus durch das existierende Übel in der Welt“<sup>35</sup>. Das Negative drängt sich auf. Nehmen wir nur das Zahnweh: Über dem Schmerz in „Nr. 6 rechts oben“ vergessen wir alle Freuden und Leiden der Welt. Aber auch in einem grundsätzlichen Disput? Der plumpen Aufdringlichkeit des Übels wäre mit Noblesse zu begegnen, ihm gegenüber wie erst recht gegenüber dem unaufdringlichen Guten.

Kein Wort zu Richard Swinburnes Wahrscheinlichkeitsrechnungen, aber zu Armin Kreiner.<sup>36</sup> Er versteht nicht bloß die Erklärungsvorschläge der Theologen, sondern auch den Glauben selbst als Theorie (= Hypothesen-Netz! Womit sich ein Martyrium verböte!). In einer Theorie darf die Frage des Übels keine Lücke bilden. Anders sieht das in einem Interpersonalverhältnis aus. Glaube ist keinesfalls, wie oft zu hören, ein „Leben

<sup>31</sup> Ebd. 6.

<sup>32</sup> J. Splett, Zum Artikel: „Die Seeschlacht von morgen?“, in: Georg. Magazin der Hochschule Sankt Georgen 1/2013, 56.

<sup>33</sup> Näheres dazu, samt Belegen: J. Splett, Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments, in: Phänomenologie der Religion, herausgegeben von M. Enders und H. Zaborowski, Freiburg i. Br./München 2004, 133–155.

<sup>34</sup> Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, herausgegeben von J. Bromans und G. Kreis, Berlin 2011.

<sup>35</sup> Wiertz, Antwort, 137.

<sup>36</sup> A. Kreiner, Gott im Leid, Freiburg i. Br. 1997, 281–319. Dort auch die Fachdiskussion – samt meinem Satz (ebd. 288 f.). Zu unserem jetzigen Thema darf ich übrigens neben meinen einschlägigen Schriften (die Wiertz, Antwort, 118, anführt) auf meine ausführliche Rezension dieses Buchs verweisen, in: ThPh 73 (1998) 137–142. Siehe auch K. P. Fischer, Auf der Suche nach Glauben. Begegnungen mit Karl Rahner, Wiesmoor 2016, besonders den zweiten der beiden Beiträge: Leid – ein Leiden an Gott?

mit der Hypothese Gott<sup>37</sup>. Ebenso wenig sind Freundschaft und Ehe hypothetische Bezüge. Unverständliches Verhalten des Partners sollte keineswegs dazu führen, bis zur „Klärung der Sache“ unser Vertrauen in ihn/sie zu stornieren.<sup>37</sup>

4. In dem Bemühen, die Lücke zu schließen, übernimmt Armin Kreiner von John Hick und Richard Swinburne die *free-will-defense* sowie die Theorie des *soul-making* – und zieht sich den Vorwurf des Zynismus zu. Gewiss kann Leid „charakterbildend“ sein<sup>38</sup>; aber wäre Auschwitz dadurch zu rechtfertigen, dass wir ihm die Möglichkeit zur Vergebung verdanken?

Überhaupt scheinen mir Kollegen zu oft beeindruckt vom gott-widrigen Zeitgeist. Er herrscht und lastet und prägt auch seine Kritiker mit. Doch wie ihm entgegneten, wenn man sich auf seinen Standpunkt stellt? „[I]m Kern der theistisch-christlichen Weltanschauung“ klatze „der Widerspruch des Argumentes aus dem Übel“<sup>39</sup>? – Dagegen schlage ich vor, zwischen Widerspruch und Unvereinbarkeit zu unterscheiden. Widersprüchliche Urteile können nicht beide wahr oder falsch sein, sehr wohl indes (für uns) unvereinbare: Allmacht Gottes und unsere Freiheit, ein Gott in drei Personen: Solange mir nicht ein Widerspruch bewiesen wird, bestehe ich auf dem Recht, solch mir/uns Unvereinbares in intellektueller Redlichkeit zu vertreten, ohne es zu begreifen, weil ich hier nicht göttlich ‚von oben‘ darauf zu blicken vermag, sondern nur menschlich ‚von unten‘.<sup>40</sup>

Von wem ich mir damit „nur die Antwort einhandeln würde, dann solle man eben den Glauben auf sich beruhen lassen, wenn man nichts Genaueres über Gott sagen könne“,<sup>41</sup> der wäre wohl kaum für einen Disput über das Thema ‚Analogie‘ zu gewinnen. – Grundsätzlich: Der Wahrheit, ‚die Ehre zu geben‘, haben wir „gelegen oder ungelegen“, doch nicht indiskret; aufgedrängt werden sollte sie niemandem. Gerade unter den Sendungsregeln Jesu (Lk 9,1–6; 10,1–16) findet sich auch: „Geht weg, und schüttelt den Staub von euren Füßen“ (Lk 9,5; 10,10ff.).

5. Andererseits ist ein Punkt nachzutragen, der nicht fehlen darf. Von den Juden haben wir Christen eine „verlorene“ Gebetsform neu zu lernen: Klage und Anklage.<sup>42</sup> (Wenn ich auf Dank und Dankbarkeit zu sprechen komme, führe ich auch die Redewendung an: „Dafür kann ich mich nur bedanken“<sup>43</sup>.)

Wenn man Schmerz und Zorn nicht wahrhaben darf, wenn – „Was Gott tut, das ist wohlgetan“ – das klagende „Warum?“ (das doch auch unser Herr gefragt hat) und das Hadern untersagt sind, dann wird man Gesicht (Jes 50,7) und Herz verhärtet und verliert an Mitempfinden; man gerät in Groll und entwickelt Ressentiments gegen Gott, was den Leidenden selbst wie das Verhältnis der Leidenden untereinander vergiftet. Umgekehrt belegt der Psalter, dass gerade Klage und Protest zu einer Innigkeit mit Gott führen wie wenig sonst. So wandelt die Anklage (gerade im Kreuzes-Psalms 22,11) sich auch wörtlich in dankerfülltes Mit-Eins.

<sup>37</sup> Dazu, dass Glaubenszweifel, früher im Beichtspiegel aufgeführt, heute als Reifezeichen gelten, sei eine sprachliche Klarstellung John Henry Newmans angeführt: „Schwierigkeiten und Zweifel sind inkommensurable Größen.“ „Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausend Ponys ein Pferd“ (J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen, übersetzt von M. Knoepfler, Mainz o. J. [1951], 276; *ders.*, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, übersetzt von M. Knoepfler, Mainz 21957, 524). Bedenkenswert ein Paracelsus-Wort (auch wenn es nicht von ihm sein sollte): „Der Zweifel zerfrisst ein jeglich Werk.“

<sup>38</sup> Wiertz, Antwort, 135.

<sup>39</sup> Ebd. 140.

<sup>40</sup> Dies auch zur Denk-Aufgabe (ebd. 119), ob Theismus und Übel vereinbar seien. Vielleicht müssten/sollten wir uns damit begnügen, hier nicht vor einem Widerspruch zu stehen (während Vereinbarkeits-Vorschläge die Frage trüfe, wie sie in den Ohren der Opfer klingen)?

<sup>41</sup> Ebd. 136. Dass Gott („wahrscheinlicher“) „bessere Gründe“ für die Zulassung der Übel habe, als wir uns vorstellen, kann man bei O. J. Wiertz, *Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie*, in: *ThPh* 71 (1996) 224–256, 241, selbst lesen.

<sup>42</sup> Siehe oben Anm. 7.

<sup>43</sup> Protest und Dank sind in zwei Dingen übereinstimmend: Sie halten den Adressaten für mächtig und für gerecht: an der Wahrung von Rechten und Durchsetzung von Gerechtigkeit interessiert.

Zur oben angesprochenen Betroffenheit vom Übel soll nochmals Newman das Wort erhalten:

Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. [...] Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten.<sup>44</sup>

Mir geht es vor Natur und Geschichte nicht anders (ohne jemandes Gotteserfahrung beim Sonnenauf- oder -untergang, am Meeresufer oder auf Berggipfeln diskutieren zu wollen). Darum habe ich zwar in der seit Platon geltenden Tradition auch das kosmologische Argument vorgetragen, schreite von ihm aber immer nachdrücklicher zum anthropologischen Argument aus der Gewissenserfahrung fort.<sup>45</sup>

6. Zurück zur Unvereinbarkeit: Sie ist (als Aussage über die Grenzen unseres Erkennens/Verstehens), wie bedacht, vom Widerspruch zu unterscheiden. Dabei steht für mich die Unvereinbarkeit von Allmacht-Güte und Malum (anders als die von Freiheit und Allmacht – oder die von Gottes Einzigkeit und seiner Wirklichkeit in drei Personen) keineswegs „im Kern“<sup>46</sup> des Glaubens (so auch Wiertz selbst)<sup>47</sup>, sondern sie dringt, als Anfechtung seiner, von außen auf ihn ein<sup>48</sup>. Darum bleibe ich bei der Doppelfrage des Boethius und dem Unterschied der Antworten auf die beiden Fragen: „*Si Deus est, unde mala* – Woher das Übel, wenn Gott ist?“ So vieles sich dazu anführen lässt, letztlich muss ich eingestehen, dass ich es nicht weiß. „*Bona vero unde, si non est* – Woher aber das Gute, wenn Er nicht ist?“ Hier weiß ich: Wenn uns im Tod nicht Gott erwartet, sondern man uns nur auf unsere Fragen

... mit einer Handvoll  
Erde endlich stopft die Mäuler<sup>49</sup>,

gibt es ernsthaft kein Gutes (und so hätte ich, weil nicht zu verantworten, keine Kinder). Nun aber gibt es Gutes, und zwar allererst in der Gnadenerfahrung des Gewissens. Mit Emmanuel Levinas:

Er überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.<sup>50</sup>

Sodann erfahre ich Gutes von Mitmenschen. Drittens habe ich zu danken dafür, dass mir selbst immer wieder geschenkt wird, gut zu sein, nach Eva Zellers „Postscriptum“:

Halte Dich nicht schadlos  
Zieh den kitzleren  
Laß Dir etwas  
Entgehen<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Newman, Apologia (Anm. 37), 278 f. (vgl. *ders.*, Entwurf einer Zustimmungslern, herausgegeben von Th. Haecker, Mainz 1961, 278 f.).

<sup>45</sup> J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2010, 2. Kap. „Gotteserfahrung im Gewissen“.

<sup>46</sup> Wiertz, Antwort, 140 f.

<sup>47</sup> Ebd. 143.

<sup>48</sup> Wie tief, hängt auch von den Betroffenen ab (so etwa bei Ehe-Problemen).

<sup>49</sup> H. Heine, „Zu Lazarus“, in: *Ders.*, Sämtliche Schriften, herausgegeben von K. Briegleb, München 1968; Band VI/1, 202.

<sup>50</sup> E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: *Ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, herausgegeben von B. Casper, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 107. Levinas hat den Text in seinen Sammelband „De Dieu qui vient à l'idée“, Paris 1982, 114, aufgenommen: „Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir.“ (Dessen Übersetzung – Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg i. Br./München 1985 – spart ihn aus.)

<sup>51</sup> E. Zeller, Sage und schreibe. Gedichte, Stuttgart 1971, 16.

Auch die Demut darf man ja nicht übertreiben (nur lieben können/sollen wir immer mehr).

7. Aber mit diesen Gedanken soll nicht etwa doch noch die Theodizee-Frage beantwortet sein. Sie wollen nur nahelegen, sich für die Antwort offenzuhalten.

## V. Gottes Antwort

1. In den alten Brevieren (bis zur Neuausgabe des Psalters unter Pius XII.) liest man (und hat die Kirche jahrhundertlang gebetet) in Ps 50,6:

Tibi soli peccavi,  
& malum coram te feci:  
Ut iustificeris in sermonibus tuis  
& vincas cum iudicaris.

So auch in Luthers Biblia Germanica vom Herbst 1545 (hier Ps LI):

Am dir allein hab ich gesündigt / Und ubel fur dir gethan.  
Auff das du recht behaltest in deinen Worten / Und rein bleibest /  
wenn du gerichtet wirst.

Jetzt lauten die letzten beiden Zeilen: „Ut manifeste iustus in sententia tua, \* rectus in iudicio tuo – So behältst du recht mit deinem Urteil / rein stehst du da als Richter.“ Und das entspricht dem hebräischen Urtext. Die alte Fassung folgte der griechischen Übersetzung der Bibel, der Septuaginta. – Diese Worte finden sich bis heute (auch die Biblia Germanica verweist darauf) in Röm 3,4, weshalb sie ihre Geltung nicht verloren haben.

Ihnen nun entspricht ein Satz in Jesu Abschiedsreden (Joh 6,23): „An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen.“ Wir brauchen uns also nicht auf private Hinweise zu stützen, wie sie etwa über Romano Guardini bekannt sind (wenn er am Ende gefragt werde, werde auch er Fragen stellen).

2. Blicken wir zum Schluss auf Gottes vielleicht ‚finsterste‘ Tat, den Opferbefehl an Abraham, in der Neuzeit völlig unverstanden:

Abraham und seine Nachkommen erhielten nicht aufgrund des Gesetzes die Verheißung [...], sondern aufgrund der Glaubensgerechtigkeit (Röm 4,13). Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde (4,18). Er verzweifelte nicht im Unglauben an der Verheißung Gottes, sondern wurde stark im Glauben, und er erwies Gott Ehre, fest davon überzeugt, dass Gott die Macht besitzt, zu tun, was er verheißt hat (Röm 4,20f.).

Auf den ersten Blick handelt dieser Text nur von der Zeugung und Empfängnis Isaaks. Schon hier indes ist die Rede vom „Gott, der die Toten lebendig macht“ (Röm 4,18), und Jesu Auferweckung wird (Röm 4,23) angesprochen. Doch nehmen wir nun die ‚Fortsetzung‘ im Hebräerbrief dazu (Hebr 11,17–19):

Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar, als er auf die Probe gestellt wurde, und gab den einzigen Sohn dahin, er, der die Verheißungen empfangen hatte und zu dem gesagt worden war: Durch Isaak wirst du Nachkommen haben. Er verließ sich darauf, dass Gott sogar die Macht hat, Tote zum Leben zu erwecken; darum erhielt er Isaak auch zurück.

Seit Immanuel Kant und Søren Kierkegaard ist es üblich geworden, in der „Bindung Isaaks“, wie die Rabbinen sagen<sup>52</sup>, ein Mordgeschehen zu sehen, ob man sich nun darüber empört wie Kant<sup>53</sup> oder wie Kierkegaard eine religiöse „Suspension des Ethischen“

<sup>52</sup> Gen 22,1–19. Wie zentral dies Ereignis für die Juden war und ist, zeigt sich an der Fülle der Legenden dazu (darunter auch solche, in denen Isaak stirbt).

<sup>53</sup> I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgegeben von W. Weischedel, Darmstadt 1956, 861 (4. Stück, § 4: B 290).

einführt<sup>54</sup>. Doch nennen wir Abraham nicht den Vater des Gehorsams, sondern den des Glaubens, der Glaubenshoffnung. Kinderopfer waren damals dort üblich – und die Episode läuft ausdrücklich darauf hinaus, dass Gott dies nicht will, so sehr die männliche Erstgeburt Ihm gehört. Auch Jesus musste von seinen Eltern freigekauft werden (Lk 2,22–24); und bis heute geben fromme Juden dem Cohen einen Obolus für ihren Erstgeborenen.<sup>55</sup>

Es geht nicht um Gehorsam. Hätte Abraham dem Auftrag mit dem Gedanken gehorcht: ‚Der Herr hat gegeben, er darf wieder nehmen‘, dann hätte er die Probe nicht bestanden. Sie lag nämlich darin, *im* Opfer den Hoffnungsglauben an Gottes Verheißung zu bewahren. So – nach dem Römerbrief – die Klärungen im Schreiben an die Hebräer.

3. Warum nun diese Erprobung? Nicht weil der Allwissende Gewissheit brauchte, sondern weil Abraham allein dadurch an seine äußersten Möglichkeiten gerät. Treten wir einen Schritt zurück: Ein Gerechter lebt vor seinem Gott, in Rechtschaffenheit, „ganz“ (*tamim*) sagt die Schrift,<sup>56</sup> in stetem Fortschritt. Und nun stößt er plötzlich auf eine Kluft oder vielmehr einen Felssturz. Unmöglich, so fortzufahren wie bisher. Entweder geht es von der erreichten Höhe steil hinab oder übersteil hinauf. Man kann von ‚Versuchung‘ sprechen: Führung in eine Situation, die die Verfehlung nahelegt. Aber, erwidert Jakobus (1,13), nicht immer und einzig dazu, *um* zu *verführen*.

Ob so oder anders: Menschen ist eine solche Erprobung verboten.<sup>57</sup> Gott jedoch setzt sie ein, um uns zur äußersten Liebe zu helfen. Oder hätte Abraham im Blick auf den spielenden Knaben vor ihm, auf den mitarbeitenden Jüngling (nach den Rabbinen war Isaak damals, statt – wie oft vermeint – ein Kind, ein junger Mann von 37 Jahren) „gegen“ [oder<sup>58</sup> „jenseits, über“] Hoffen und Erwarten hoffen können?

Freiwillig geben wir bestenfalls unser Zweitbestes, nicht das Beste. Solange wir es sind, die uns hingeben, haben wir sozusagen noch die Hände unter dem Tablett. Unser Bestes, oder genauer: wir selbst müssen uns genommen, entrissen werden. Vom Süßesten bis zum Schlimmsten kommen wir nur ‚hingerissen‘ über uns hinaus.

Darum steht diese Prüfung auch uns allen bevor. Spätestens im Tod, wenn wir nicht mehr leben dürfen (jeder Atemzug eine Qual) – und doch wider allem Anschein daran festhalten sollen und dürfen, dass Gott der Herr des Lebens ist, der es für jede und jeden in Fülle bereithält. Es dürfte klug sein, sich (wie andere), besonders in entsprechenden Situationen, darauf vorzubereiten.

## Summary

God presents himself as the maker of good and evil. With Hans Jonas many theologians call him powerless – or guilty. But that is not only unbiblical, it also eliminates the possibility of prayer. On the other hand, some defensive efforts simply sound cynical in the ears of victims. Instead of defending God we should defend our faith in him, appealing to his promise that he will vindicate himself. For example, we look, finally, at the sacrifice of Isaac, the story of God’s challenge to a “hope against hope”.

<sup>54</sup> S. *Kierkegaard*, Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio, herausgegeben von E. *Hirsch*, Düsseldorf 1959, 57–73 (Problema I, 104–116).

<sup>55</sup> Mit (un)möglichen Wiederholungen heute zu argumentieren geht darum fehl.

<sup>56</sup> Gen 17,1 (Luther übersetzt „fromm“, gemeint ist: entschieden, gesammelt, ungeteilt).

<sup>57</sup> Dies ist das Thema von Werner Bergengruens Roman „Der Großtyrann und das Gericht“ (Hamburg 1935).

<sup>58</sup> Außer „wider“ kann *parà* c. acc. (Röm 4,18 – Grundbedeutung „bei“) auch „entlang“ und „über hinaus“ bedeuten.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KOCH, ANTON FRIEDRICH, *Hermeneutischer Realismus*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016. VIII/178 S., ISBN 978–3–16–154377–7.

Im Jahr 2006 veröffentlichte Anton Friedrich Koch (= K.) eine Erste Philosophie unter dem Titel „Versuch über Wahrheit und Zeit“. Im gleichen Jahr erschien eine kürzere Einführung in seine philosophische Theorie unter dem Titel „Wahrheit, Zeit und Freiheit“. Das Büchlein „Hermeneutischer Realismus“ stellt gewissermaßen die Kurzfassung dieser Kurzfassung dar. Verglichen mit den beiden früheren Werken trägt K. seinen Gedankengang in stark geraffter Form vor. Wer mit den Überlegungen des Autors bereits vertraut ist, dem wird in dem neuen Band manches bekannt vorkommen. Für wen K.s Denken neu ist, der findet ein trotz seiner Kürze perspektiven- und thesenreiches Buch. In den vorherigen Schriften hatte sich K. für einen erkenntnistheoretischen und semantischen sowie gegen einen metaphysischen Realismus ausgesprochen. Demnach erkennen wir die Wahrheit dessen, was der Fall ist, ohne auf die Annahme einer von unseren Erkenntnissen und Sätzen gänzlich unabhängigen Wirklichkeit festgelegt zu sein. Wie die Auseinandersetzung um den transzendentalen Idealismus Kants zur Genüge gezeigt hat, führt der Glaube an eine solche Welt von Dingen an sich nämlich irgendwann zum Skeptizismus. In der neuen Abhandlung nennt K. seinen systematischen Ansatz nun einen hermeneutischen Realismus. Als ‚real‘ gelten ihm in erster Linie die mittelgroßen Gegenstände der Lebenswelt, das heißt wir selbst sowie die Menschen und Dinge, die uns umgeben. Hermeneutisch ist der Realismus, weil die Sachverhalte nur dadurch eine Bedeutung erhalten, dass wir Menschen gedanklich und sprachlich auf sie Bezug nehmen. Das hängt für K. wiederum mit der Einsicht zusammen, dass es ohne ein raumzeitliches Bezugssystem keine definiten Kennzeichnungen gäbe. Nichts könnte als ein Individuum gelten, sondern jedes Ding wäre mit möglichen anderen, genau gleich beschaffenen Exemplaren derselben Art verwechselbar. Um zwei ansonsten identische Dinge voneinander zu unterscheiden, bedarf es der eindeutigen Bezugnahme auf einen bestimmten Abschnitt der Zeit und eine bestimmte Gegend des Raums. Dies wiederum setzt ein Vermögen zur Selbstlokalisierung voraus, wie nur wir Menschen als leibliche Subjekte es besitzen.

Aus der Notwendigkeit von Subjektivität für die Individuation leitet K. die weitergehende These von der Notwendigkeit der Subjektivität selbst ab. Einzeldinge existieren in Raum und Zeit, und Raum und Zeit kann es nur dort geben, wo – früher oder später – Subjekte auftreten. Eine Welt ohne Subjekte könnte beliebig viele Doppelgänger von allem enthalten. Erst durch Subjekte kommen „indexikalische Eigenschaften“ (33) in die Welt. Wäre das Auftreten leiblicher Subjekte keine Notwendigkeit, sondern lediglich eine Frage des Zufalls, dann gäbe es nichts Einzelnes in dem Sinn, dass es in jeder möglichen Welt höchstens einmal vorkommt. Daraus folgert K.: „In jeder möglichen (raumzeitlichen) Welt ist Subjektivität verkörpert, die sich a priori in Raum und Zeit lokalisiert und orientiert, sich also a priori als endliches, leibliches Wesen weiß“ (44). Im Unterschied zu Kant betrachtet K. Raum und Zeit nicht bloß als formales Bezugssystem, sondern als etwas Reales, zu dem wir Subjekte in einem Wechselverhältnis stehen. Raum und Zeit sind nicht nur ‚in‘ uns, sondern wir sind ebenso wesentlich ‚in‘ Raum und Zeit (54 f.). Während der Raum und die Zeit unserer inneren Anschauung eine Idealisierung darstellen, begegnen uns im realen Raum und in der realen Zeit Diskontinuitäten und Abweichungen von der euklidischen Ordnung. „Für die transzendente Ästhetik folgt daraus, dass ihr transzendentaler Idealismus als notwendige Wahrheit a priori nur für die reine Raum-Zeit der Imagination, für die realen raumzeitlichen Dinge und Ereignisse aber allein im reinen, leeren, kontrapossiblen Grenzfall gilt“ (63).

Im fünften und sechsten Abschnitt des Buches entwickelt K. seine Theorie des Bewusstseins. Er stützt sich auf die Annahme sogenannter Ursachverhalte, die noch nicht propositional strukturiert seien und in denen das An-sich-Sein mit dem Für-uns-Sein



übereinkomme. Solange das Bewusstsein nicht reflexiv ist, spricht K. vom „Unbewussten“ (95). Durch die Einführung der Sprache werden die Ursachverhalte zu Tatsachen, die wahr oder falsch sein können. In Anlehnung an Wittgenstein und Sellars beschreibt K. die Abbildfunktion der Sprache. Im einfachsten Fall, dem des Elementarsatzes, stehen die sprachlichen Ausdrücke als Namen entweder für Objekte („dieses Haus“) oder für Tatsachen („ist grün“). Indem wir die logische Form unserer Sätze als kategoriale Form auf die Dinge projizieren, wird die Welt für uns ‚lesbar‘. Neben der Lesbarkeit der Dinge folgt aus der Abbildtheorie der Sprache auch die These, dass die Erkenntnis von Objekten gleichsam einen „Sonderfall der Übersetzung“ bildet (121). Wie diese, so bleibt auch jene K. zufolge unbestimmt. Die Unbestimmtheit des Denkens und der Sprache zeigt sich in den logischen Antinomien. Zu ihnen zählt nicht nur das klassische Beispiel des Lügners („Dieser Satz ist nicht wahr“), sondern vor allem auch die selbstbezügliche Negation. Die Logiker bekommen die Antinomien des Denkens dadurch in den Griff, dass sie verschiedene Ebenen voneinander trennen. Hegel unternahm in seiner „Wissenschaft der Logik“ den Versuch, die Selbstverneinung in einem System reinen Denkens aufzuheben. Beiden will sich K. nicht anschließen, sondern betont stattdessen, unsere gewöhnliche, zweiwertige Logik enthalte stets einen unauflösbaren Rest von standpunktbedingter Inkonsistenz. Eine vollständige und vollkommen transparente Erkenntnis der Wirklichkeit könne es aufgrund des Wesens endlicher Subjektivität nicht geben.

In diesem Zusammenhang erlaubt K. dem Leser einen Einblick in die Werkstatt seines Denkens. Ausführlich erörtert er den Einwand eines seiner Schüler gegen den hermeneutischen Realismus. Wenn die Perspektive jedes einzelnen Subjekts durch eine Art Anomalie gekennzeichnet sei und es keinen absoluten Standpunkt mit einem Blick gleichsam von nirgendwo gebe, drohe die Verständigung zwischen den Subjekten an der Unmöglichkeit der Horizontverschmelzung zu scheitern. K. nennt diesen Einwand die „Große Antinomie“ (137). Ihr zufolge setzt Subjektivität Alterität voraus und führt sie zugleich *ad absurdum*. Es zeugt von der Redlichkeit des Autors, dass er die Schwierigkeit darlegt, für die er zurzeit keine Lösung anzubieten hat. Im Übrigen passen ungelöste Fragen natürlich gut in das Denken einer endlichen, auf die Zukunft hin offenen Subjektivität. In den letzten beiden Abschnitten erörtert K. zwei Weisen, auf die wir uns gewöhnlich behelfen, wenn wir an die Grenzen unserer Erkenntnis stoßen, nämlich die Verdrängung ins Unbewusste und die Mathematisierung. Um jemanden besser zu verstehen, schreiben wir ihm gerne Überzeugungen oder Wünsche zu, die sein Denken und Handeln erklären, ohne in den Bereich der ihm reflexiv zugänglichen Vorstellungen zu gehören. K. bringt das Unbewusste mit Sartres Gedanken über die *mauvaise foi* und seiner Lehre von der radikalen Freiheit in Verbindung. Die mathematische Naturwissenschaft reduziert die konkreten Dinge der Lebenswelt auf einen abstrakten Wesensbestand – sei es von Prozessen, wie bei Sellars, sei es von Raum-Zeit-Punkten, wie bei Quine. Der Allgemeinheit der Physik stellt K. die Universalität des philosophischen Gesprächs gegenüber, dessen „methodische, begriffliche und argumentative Strenge keine mathematische ist, sondern eine kunsthandwerklich hermeneutische sein muss“ (178).

K.s Buch enthält eine Erste Philosophie in dem Sinn, dass in seinen hermeneutischen Realismus Elemente einer Ontologie, Epistemologie, Semantik und Bewusstseinstheorie eingehen. Noch stärker als in den früheren Werken des Autors tritt die Ausrichtung an der Erfahrung des menschlichen Daseins zutage, weshalb der Titel „Hermeneutischer Realismus“ nicht zuletzt eine Referenz an Heidegger darstellt. Von Heidegger unterscheidet sich K. durch seine Absage nicht nur an die Ontotheologie, sondern an Metaphysik als standpunktfreie Wissenschaft überhaupt. Wenn man die von ihm so genannte Subjektivitätsthese teilt und die Auffassung vertritt, dass nur leibliche Wesen, die sich selbst an einem bestimmten Punkt im Raum und in der Zeit lokalisieren, wirklich Einzeldinge erkennen können, erübrigt sich die Frage nach einem göttlichen Subjekt. „Der hermeneutische Realismus enthält nicht nur keine affirmative Religionsphilosophie, keine erneuerte rationale Theologie, sondern versperrt definitiv den Weg zu ihr“ (139). Inwieweit sich die Standpunktgebundenheit des hermeneutischen Realismus einerseits und zwischenmenschliche Verständigung andererseits widerspruchsfrei miteinander vereinbaren lassen und ob eine zufriedenstellende Erklärung der Horizontverschmelzung nicht doch die

Möglichkeit von so etwas wie Metaphysik erfordert, müssen weitere Untersuchungen des Autors ergeben, auf die man gespannt sein darf. G. SANS SJ

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Alles Materie – oder was?* Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion. Würzburg: Echter 2016. 208 S., ISBN 978-3-429-03923-3.

Im vorliegenden Buch setzt der Theologe und Naturphilosoph Mutschler seine schon in mehreren Publikationen entfaltete christlich motivierte Kritik am gegenwärtigen materialistischen Zeitgeist mit weit ausholenden Überlegungen aus den verschiedenartigsten Problembereichen fort. Dabei werden vielfältige Ziele verfolgt. Neben dem Aufweis zahlreicher innerer Verwicklungen der materialistischen Theorie geht es aber immer auch um Prinzipielles, wie um das Verhältnis von Materialismus zur Naturwissenschaft und zur Religion, um das rechte Naturverständnis, um das rechte Handeln, um Werte und Sinn oder um Freiheit und Notwendigkeit. Hinter seinem Plädoyer für religiöse Offenheit steht das große philosophische Thema von Materie und Geist sowie deren Verschränkungen (56). Deshalb beginnt die Untersuchung mit Differenzierungen des allgegenwärtigen Materialismusbegriffs in eine theoretische und praktische bzw. in eine kluge und primitive Version. Bereits hier wird deutlich, dass wegen der Einbeziehung vieler und oft sehr vager Aspekte für subtilere philosophische Argumentationen nur wenig Platz bleibt. Wie einst die Akteure im uralten Materialismus- bzw. Atheismus-Streit muss sich der Autor auch in der Gegenwart oft mit recht primitiven Vorwürfen auseinandersetzen, die sich vorwiegend auf die sogenannten Neuen Atheisten beziehen (25). Doch schon in der Charakterisierung des praktischen Materialismus (10) als Sensualismus tritt das ihm so wichtige Verhältnis von Wissenschaft und menschlicher Lebenswelt in das Blickfeld. Weil nach Mutschler in unserer gegenwärtigen Gesellschaft die Gier nach immer größerem Wohlstand dominiert und weil der Fortschritt in den Naturwissenschaften dieses grenzenlose „Habenwollen“ erst ermöglichte, „verbinden sich praktischer und theoretischer Materialismus zu einer unheiligen Allianz“ (139), deren Neigung zu einer prinzipiellen Überheblichkeit er als „kollektive Egozentrik“ bezeichnet (7). Als Gegenmittel fordert der Autor dazu auf, die materialistische Idee einer „Welt an sich“ zu verabschieden und ein „Übergleichgewicht“ zwischen Wissenschaft und Lebenswelt herzustellen (143). Detailliert geht es dabei um die Frage, wie in einer materialistisch gedeuteten Welt nicht-materielle Phänomene wie Leben, Innerlichkeit, Bewusstsein, Sprache und Selbstreflexion verstanden werden können. Von Thomas Nagel, auf den sich unser Autor öfter bezieht, stammt die allgemein formulierte Frage, wie der Geist in die Welt gekommen sei. Das führt dann zur Diskussion, welche Bedeutung Begriffen wie Emergenz, Selbstorganisation, Freiheit und Zufälligkeit zukommt und inwiefern diese Themen einen Beitrag zu jener Grundfrage beisteuern. Bei Mutschler konzentriert sich hier alles auf den Naturbegriff. Er ist im Gegensatz zu den Materialisten von der Natur als einem Sinnzusammenhang überzeugt (166) und vertritt damit einen schöpferischen oder „ursprünglichen“ Naturbegriff (165), weshalb er auch die heute übliche Bezeichnung des Materialismus als Naturalismus ablehnt (12). So weit ein erster Überblick. – Die angedeutete Fülle des Angesprochenen zwingt uns zur Beschränkung. Da hier keine abstrakten philosophischen Theorien, sondern bedrängende Lebensfragen zur Diskussion stehen, können wir Mutschlers eigentliche Intentionen erst in den beiden mit der Lebenswelt am engsten verbundenen Abschnitten über Soziologie und Theologie am Ende des Buches verstehen, die dann auch das leidenschaftliche Engagement in der Kritik am Materialismus erklären. Dazu bedarf es zunächst umfangreicher Überlegungen zum zugrundeliegenden Naturbegriff.

Beginnen wir mit dem oben genannten Emergenzbegriff, genauer mit der heftig diskutierten Frage nach der Existenz eigentlicher Emergenzen in der Natur. Im Allgemeinen unterscheidet man schwache von starken oder eigentlichen Emergenzen. Schwache Emergenzen sind als holistische Systemeigenschaften erklärbar (z. B. Temperatur); dagegen betreffen die starken Emergenzen Ganzheiten, die als etwas völlig Neues verstanden werden müssen, was für Mutschler z. B. für die Entstehung des Lebens und der Moralität zutrifft. Nach seiner Auffassung bringt die Natur ständig etwas Neues hervor (heute nennt man dies gelegentlich „Selbstorganisation“). Die Entstehung des Lebens

war mit anderen Worten „von einer unglaublichen Serie von Zufällen“ abhängig, wobei Zufall als Negation von Gesetzmäßigkeit definiert wird (46). – Offensichtlich orientiert sich Mutschler hier, wie auch an mehreren anderen Stellen, am griechischen Physisbegriff, der von einem Ursachenbegriff mit finalen und praktischen Elementen bestimmt ist. Der Rückgriff auf die entscheidende Rolle des Zufalls bleibt jedoch im Dunkeln, solange die „Gesetzmäßigkeit“, die durch den Zufall negiert wird, nicht näher charakterisiert ist. Im Zusammenhang mit der Emergenzproblematik erfolgt der Bezug meist auf die naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Dann wären nach der obigen Definition alle von Naturgesetzen nicht erklärten praktischen Notwendigkeiten (z. B. moralische Gebote) zufällig, was Mutschler wegen seines realistischen Wertverständnisses natürlich ablehnen würde. Eine Möglichkeit wäre, den Zufall als schlicht gegebenes Phänomen zu betrachten, was bei einigen Materialisten auch geschieht, die zudem die eigentlichen Emergenzen in dem Sinne relativieren, dass bei ihnen nur noch keine wissenschaftliche Erklärung gefunden werden konnte. Die nicht-materialistische Alternative hierzu wäre, den Zufall als ontologische Gesetzmäßigkeit zu deuten, wie es z. B. in der Quantenphysik der Fall ist. Auch diese metaphysische Möglichkeit wird von Mutschler abgelehnt, weil er den Emergenzbegriff zum Platzhalter „für das, was wir nicht verstanden haben“, degradiert und ihn deshalb für überflüssig erklärt (48). Er stellt vielmehr jener metaphysischen Deutung eine theistische Position gegenüber, die zur Erklärung der Entstehung des Lebens das Wirken eines Gottes bereithält und auf diese Weise verständlich macht, warum in der Natur etwas völlig Neues auftreten kann. Interessant ist hierbei seine Bemerkung, dass die Beweislast für oder gegen den Theismus zumindest gleich verteilt sei (50).

Für Mutschler ist nicht nur die Emergenz eine überflüssige wissenschaftliche Etikette, sondern auch die Kausalität (47), was in der wissenschaftlichen Fachwelt vermutlich mit Befremden zur Kenntnis genommen wird. Ihre Thematisierung erfolgt im Zusammenhang mit seiner Darlegung des „dritten Dogmas des Materialismus“, wo er die These von der kausalen Abgeschlossenheit der Natur etwas unglücklich als „Kausalprinzip“ bezeichnet (86) (was leicht zu einer Verwechslung mit „Kausalität“ führt wie auf S. 94: „Wir können ohne Weiteres zugeben, dass das Kausalprinzip [!] zwingend mit der Wissenschaft verbunden ist“). Mit Recht wird von ihm betont, dass es sich bei dieser Generalisierung nur um eine Forschungsmaxime und nicht um ein ontologisches Prinzip handeln könne (ebd.); ebenso mag es stimmen, dass die Kausalität im Laufe der menschlichen Entwicklung ursprünglich ein „Interpretament aus der praktischen Lebenswelt“ war (87); auch der Unmöglichkeit, aus der Physik eine Weltanschauung samt Kausalprinzip abzuleiten (91), kann man zustimmen. Aber trotzdem sind die in diesen Zusammenhängen oft recht radikalen Angriffe auf die Naturwissenschaften, insbesondere auf die Physik, unverhältnismäßig und teilweise schlecht begründet. Da heißt es etwa: „Von der Physik her gesehen ist völlig unklar, was Ursachen und Wirkungen eigentlich sein sollen“ (88). Aber jeder Gebildete weiß heute, dass beispielsweise die Gravitation auf der Erde die Ursache des beschleunigten Falls ist. Ein weiteres fragwürdiges Beispiel betrifft die Asymmetrie von Ursache und Wirkung, die der Symmetrie der Einsteinschen Gleichung  $E = mc^2$  entgegengehalten wird. Doch das eine handelt von Ereignissen oder Zuständen, wo ein Hinweis auf den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik angebracht gewesen wäre, der den Zeitpfeil bestimmt, das andere dagegen enthält physikalisch klar definierte Skalare. Angeblich wird die Symmetrie der erwähnten Gleichung allein durch die menschliche Praxis aufgehoben: „Wenn ich z. B. eine Atombombe zur Explosion bringe, dann tritt der sogenannte ‚Massendefekt‘ ein [...]. Aber die Asymmetrie der Ursache-Wirkungs-Beziehung kommt nicht durch die Natur, sondern durch mich ins Spiel“ (ebd.) – als ob solche Zerstrahlungen von Masse in Energie nicht tausendfach von selbst erfolgten.

Während die Kritik an den Naturwissenschaften in diesen Fällen wegen eines Missbrauchs der Naturwissenschaften als Weltanschauungersatz begründet wird (72), kommen im Abschnitt „Essentialismus und die Aufhebung der Moral“ Überlegungen zur Sprache, in denen die Naturwissenschaften als Metaphysik- und Religionsersatz missbraucht werden. Das ist der Fall, wenn Naturwissenschaftler in „Überschätzung der Theorie gegenüber der Praxis“ überzeugt sind, „Naturwissenschaft enthülle das verborgene Wesen der Dinge“ (102). Vor allem geht es dabei auch um die Wertfreiheit

der Naturwissenschaften. Mutschler gibt diesbezüglich zwar zu, dass diese „selbstverständlich nur die Objekte betreffe“ (108), dann häufen sich aber Ausführungen, die den Eindruck erwecken, als ob die intensive Beschäftigung mit den Wissenschaften fast zwangsläufig zu einer Wertblindheit der Forscher im praktischen Leben führen müsste. Schon zu Beginn ist von der „Aufhebung der Moral durch die Wissenschaft“ die Rede (99), und nicht vom verantwortungslosen Umgang der Menschen mit den Ergebnissen der Forschung. Hier bietet sich natürlich wieder das Beispiel des Baus der Atombombe an (109). Bei so schweren Schuldzuweisungen erwartet man eigentlich auch Hinweise, wie Menschen in solchen Extremsituationen mit neuen Erkenntnissen umgehen müssen. Denn letztlich steht hinter den zahlreichen Einzelkritiken der materialistischen Fundamentalismen stets die Idee jener schöpferischen Natur in ihrer engen Verbindung mit der menschlichen Lebenswelt.

Im vorletzten Abschnitt erfolgt die Einbeziehung der Sozialkritik, die häufig auf Thesen der Frankfurter Schule zurückgreift. Wie schon eingangs erwähnt, ist für Mutschler der praktische Materialismus die Ideologie der Konsumgemeinschaft (10), deren globale Egozentrik weitgehend von der Instrumentalisierung der Naturwissenschaft und Technik realisiert wird (145). Deshalb fordert er unter Berufung auf Adorno die Kritik der Rahmenbedingungen, allerdings nicht durch die im Positivismusstreit entfaltete negative Dialektik, sondern durch die christliche Theologie. Hier kommt als Opposition zur fehlgeleiteten Gesellschaft „das Vertrauen ins Sein“ (148) zur Sprache, das bei Tillich als „eine versteckte Präsenz der Gnade im Endlichen“ (151) und bei Rahner als Mittel gegen die verbreitete Disposition zur Lüge und Selbsttäuschung gedeutet wird (152). Mit der Berufung auf die Theologie ist bereits der Übergang zum klärenden Schlusskapitel „Theologie der Natur“ vollzogen. Dort wird zwischen einer „natürlichen Theologie“, die sich allein auf die Vernunft verlässt, und einer „Theologie der Natur“ unterschieden, die vom christlichen Glauben ausgeht und die Frage stellt, „ob denn unser Wissen von der Natur im Referenzrahmen der Theologie überhaupt noch Sinn macht“ (171). Erst dieser Hintergrund macht es verständlich, weshalb in den einzelnen philosophischen Kritiken immer wieder theologische und religiöse Argumente ins Feld geführt werden und sich dann als dialektische Vernunft positionieren; ‚dialektisch‘ nicht nur in Hinsicht auf die Vermittlung von Logos und Mythos durch die ‚Theologie der Natur‘, sondern vor allem in dem Sinne, dass die Schwierigkeiten der materialistischen Extrapolationen auf der einen und die der mentalistischen Ansprüche auf der anderen Seite durch die „schöpferische Natur“ vermittelt werden. Da spricht Mutschler vom Umschlag „von der Quantität zur Qualität, von der Berechnung zum Ausdruck, von der Kausalität zur Form“, was uns etwas von der göttlichen, den Kosmos durchdringenden Kraft erfahren lasse (205).

Diese Gesten der Transzendierung bedeuten für suchende Leser zweifellos wertvolle Hilfen, den Versuchungen des allgegenwärtigen Materialismus zu widerstehen. Die zahlreichen Einwände gegen materialistische Vereinfachungen, die Literaturhinweise auf religiöse Kritiker und vor allem deren innerhalb der Kritik erwähnten religiösen Kernaussagen können Gleichgesinnten zur Stärkung der eigenen Position dienen. Gemeint sind Erwähnungen wie die Ratzinger-Habermas-Debatte 2004 in München (16), die Rolle des psychosomatischen Zusammenhangs (56, 69), der Versuch, die Materie-Geist-Beschränkung mit Hilfe der Elektrizität plausibel zu machen (57), eine neue, überzeugende Kritik an der deterministischen Deutung der Libet-Experimente (67), die Entlarvungen medial gepriesener Publikationen (z. B. Dawkins 27, Tipler 155); Hinweise auf Hindernisse des Glaubens („Kränkungen“ 182, Theodizee 176, 192) und vieles mehr. – Bei kritischen Lesern und Naturwissenschaftlern muss man allerdings befürchten, dass sie wegen der oft schroffen Gegendarstellungen die Lektüre abbrechen. Sie könnten beispielsweise behaupten, dass seine Verschränkungs-idee einen latenten Dualismus voraussetzt, und allgemein kann man fragen, warum die zugegebene Gleichverteilung der Beweislast für oder gegen den Theismus (50) nicht auch auf zwei Entscheidungsparadigmen hinausläuft; oder warum der Glaube an einen nicht-personalen Gott wie bei Planck so scharf und taktlos angegriffen wird (110), wo es hier doch um der Vernunft Unzugängliches geht. Dann würden die eigentlichen Adressaten gar nicht erreicht werden, und das wäre schade.

K. WUCHTERL

CHITTLAPPILLY, PAUL-CHUMMAR (HG.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*. Festschrift für Josef Schuster SJ. Freiburg i. Br.: Herder 2016. 703 S., ISBN 978-3-451-34875-4.

Die moraltheologische Reflexion und Diskussion im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil war insbesondere durch das Programmwort von der „autonomen Moral im christlichen Kontext“ (Alfons Auer) bestimmt. Deren Anliegen ist eine überzeugende Grundlegung der theologischen Ethik, die auch auf kritische Nachfragen seitens der Philosophie Antwort zu geben vermag. Nur so lassen sich Fragen der lehramtlichen Autorität in Sachen Moral und die vielen Sachfragen in den einzelnen Bereichsethiken beantworten. Besondere Brisanz verleiht diesen Fragen dabei der faktisch herrschende ethische Pluralismus in Wissenschaft und Gesellschaft. All dies wird man bedenken müssen, wenn man die vorliegende Festschrift für den bekannten Frankfurter Moraltheologen Josef Schuster (= Sch.) in die Hand nimmt. Die ‚Melange‘ enthält 48 Beiträge. Der Rez. kann nicht alle Artikel der Festschrift vorstellen; er muss auswählen. Er hat vor allem solche Beiträge ausgewählt, die sich (oft aber nur sehr indirekt) mit der Philosophie und Theologie von Sch. auseinandersetzen.

*Stephan Herzberg* (Praktische Vernunft und Kontemplation, 17–28) bedenkt die Funktion der Kontemplation innerhalb der praktischen Vernunft. Nach Aristoteles ist das Glück das Prinzip menschlichen Handelns. Um seinetwillen tut jeder alles Übrige. Das Glück ist also letztes Ziel aller (auf einer Entscheidung beruhenden) Handlungen. Es ist somit auch Prinzip und Ursache aller Güter. Im zehnten Buch der „Nikomachischen Ethik“ argumentiert Aristoteles dafür, dass die Betrachtung (*theoria*) diejenige Tätigkeit sei, die uns in höchstem Maß glücklich macht. „Sie verleiht dem für uns erstrebenswertesten Leben die Form eines kontemplativen Lebens“ (17). Der Hintergrund für diese These liegt in Aristoteles’ maximalistischer Anthropologie. Der Mensch ist nämlich seinem Wesen nach am meisten Intellekt. Die Betrachtung ist der für ihn höchstmögliche Lebensvollzug. Hier verwirklicht er eine Tätigkeit, die alles andere an Wert übersteigt. Diese Tätigkeit, in welcher der Mensch Gott am ähnlichsten wird, setzt freilich Muße voraus. Diese wird nur denen zuteil, die über die notwendigen Güter verfügen und denen es möglich ist, (wenigstens) zeitweise die praktische Tätigkeit um der Betrachtung willen auszusetzen. „Die Begrenzung tugendhaften Tätigseins, die um der größtmöglichen Hervorbringung der *theoria* willen erfolgt, bewahrt den Menschen vor einem blinden, zerstörerischen Aktionismus und einer zermürbenden Geschäftigkeit und erinnert ihn daran, dass seine vorzüglichste Lebensweise in der Betrachtung des ersten Prinzips der Wirklichkeit liegt. Der Mensch ist im eigentlichen Sinn ein ‚kontemplatives Wesen‘“ (26 f.).

*Kerstin Schlögl-Flierl* (Die Tugend der Epikie im Spannungsfeld von Recht und Ethik, 29–39) geht in ihrem Beitrag auf die Tugendethik von Sch. ein, näherhin auf die Tugend der Epikie. ‚Epikie‘ ist die fallgerechte Auslegung, welche um der Gerechtigkeit willen auf den Sinn statt auf den Wortlaut des Gesetzes achtet. Epikie und Billigkeit überbieten gewissermaßen die Gerechtigkeit. Sie wollen dem Recht nicht notdürftig, sondern vollkommen und sinngemäß Genüge tun, die Norm nicht nur dem Buchstaben, sondern auch dem Geist nach erfüllen. Das genaue Gegenteil der Epikie erleben wir in dem berüchtigten ‚Dienst nach Vorschrift‘. – Üblicherweise rekuriert man als Ideengeber für die Epikie auf Aristoteles (für die Antike), auf Thomas von Aquin (für das Mittelalter) und Francisco Suárez (für die beginnende Neuzeit). Bei Letzterem ist die Epikie freilich weithin verkümmert. Diese wird ‚wiederentdeckt‘ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mittels der Denkfigur der Epikie gelingt es, situationsadäquat und dem Menschen dienlich zu agieren. Jesus (vgl. Mk 2,27) bringt es auf die folgende Kurzformel: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ – „Dringend erforderlich ist die Berufung auf die Epikie, wenn die Sinnspitze des Gesetzes bzw. der Norm durch dessen und deren Befolgung kontraproduktiv wird. Basis ist die Annahme, dass die Gesetze aus Menschenhand sind und in ihrer Allgemeinheit auch nicht passgenau sein können. Die Epikie, mit Sch. als Haltungsbild verstanden, hilft dabei, immer wieder genau die Sinnspitze suchen zu wollen und sich damit auch in Rechtfertigungszwang zu bringen“ (39).

Inwiefern sind Grundrechte bedeutsam und wer interessiert sich für sie? Auf diese (etwas banale) Frage geht *Markus Patenge* (Theologisch-ethische und grundrechtsdog-

matische Perspektiven auf das Grundrecht der Gewissensfreiheit, 114–120) ein. Eine breitere Öffentlichkeit interessiert sich meist erst dann für einzelne Grundrechte, wenn sie im Zusammenhang mit aktuellen gesellschaftlichen Konflikten oder Debatten stehen. So löste beispielsweise das Urteil des Kölner Landgerichts (vom 7. Mai 2012) zur religiös motivierten Beschneidung von männlichen Säuglingen eine bundesweite Diskussion über die Reichweite der Religionsfreiheit und der elterlichen Sorge aus. – Was schützt die Gewissensfreiheit? Sie schützt die Genese, den Besitz und die Änderung von Gewissensüberzeugungen eines Menschen vor staatlichen Eingriffen. Die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt die Gewissensfreiheit folgendermaßen: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes“ (GS 16). Das Gewissen ist damit ein ethischer Grundbegriff, der *anthropologisch rückgebunden* werden muss.

Vor allem in Diktaturen ist die Gewissensfreiheit besonders bedroht. *Heribert Niederschlag* (Im Spannungsfeld von Gehorsam und Gewissen. Der Entscheidungsweg von Franz Reinisch, 121–129) beschreibt dies am Beispiel seines Mitbruders Reinisch (1903–1942), der als katholischer Priester den Fahneid auf Hitler verweigerte. Nicht menschliche Befehle, sondern göttliche Anordnungen sind für Reinisch die Richtschnur für seine Entscheidungen. Wenn das göttliche Gesetz tief in den Geist und die Seele des Menschen aufgenommen wird, ist es die Orientierungsmarke für das Gewissen. Allerdings musste Franz Reinisch erfahren, dass zu seiner Zeit auch in der Kirche der Gehorsam mehr geschätzt wurde als das Gewissen. Nach dem (gewaltsamen) Tod von Franz Reinisch (und nach dem Krieg) verstummte die Diskussion um die Rangordnung von Gehorsam und Gewissen nicht. Noch nicht einmal 25 Jahre später wurde auf dem Konzil über dieses Thema kontrovers diskutiert und schließlich dem Gewissen der eindeutige Vorrang zugesprochen (vgl. GS 16).

*Stephan Ernst* (Komplementäre Grundhaltungen des Glaubens – Beispiele aus den Evangelien, 201–217) geht auf sog. komplementäre Grundhaltungen näher ein. Diese wurden am Ende des 12. Jhdts. von Radulfus Ardens in seinem „Speculum universale“ entwickelt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist das traditionelle Verständnis der Tugend als Mitte zwischen zwei Fehlhaltungen, wonach sie im Blick auf den Umgang mit einer bestimmten Sache das rechte Maß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig wahrte. Radulfus Ardens erweitert dieses traditionelle Schema in der Weise, dass in der Mitte zwischen zwei Lastern nicht nur *eine* Grundhaltung als Tugend steht, sondern zwei Haltungen, die erst gemeinsam und sich ergänzend und korrigierend im Umgang mit einer Sache die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig wahren und so tugendhaft sind. Radulfus bezeichnet diese jeweils zusammengehörigen Tugenden als „virtutes collaterales“, als einander ergänzende Komplementärtugenden, die sich wechselseitig zur Seite stehen, sich unterstützen und mäßigen. Ernst entwickelt seine Theorie an den folgenden drei Beispielen aus den Evangelien: Hören und Dienen – Maria und Marta; Loslassen und Berühren – Maria Magdalena und der „ungläubige“ Thomas; Wachsen und sich einsetzen – Kluge Jungfrauen und zuverlässige Verwalter. „Betrachtet man die genannten drei Stellen, an denen jeweils zwei sich komplementär entsprechende und ergänzende Verhaltensweisen oder Grundhaltungen in Beispielerzählungen vorgestellt werden, so zeigt sich, dass es jeweils um die Frage nach dem rechten Verhalten gegenüber Jesus Christus geht“ (217).

Auf ein sehr modernes und zeitlich nahes Thema geht *Edeltraud Koller* ein (Versöhnung im Bistum. Moraltheologische Überlegungen zu einer kirchlichen Herausforderung, 239–251). Versöhnung ist eines der großen Themen der Kirche. So gehört es zum kirchlichen Selbstverständnis, dass sich die Kirche vor allem dafür einsetzen muss, die Menschen zu einer vollständigen Versöhnung zu führen. Dieser Dienst der Versöhnung ist keineswegs auf die Beichte als Sakrament der Versöhnung beschränkt. Vielmehr muss der Dienst der Versöhnung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft auch in vielfältiger anderer Weise geleistet werden. Ein aktuelles Beispiel für das Mühen um Versöhnung innerhalb der Kirche ist das Bistum Limburg. Mit der Annahme des Amtsverzichts von

Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst und der Einsetzung eines Apostolischen Administrators bat der Papst (März 2014) darum, dass das Bistum sich bemühen möge, in ein Klima der Barmherzigkeit und Versöhnung zurückzufinden. „Das diözesane Bedürfnis nach einem Weg der Versöhnung verweist auf Unversöhnlichkeiten im Bistum. Zentrale Ursachen werden nicht ausschließlich, aber dennoch maßgeblich auf der Ebene des Verhaltens von Leitungsverantwortlichen der Ortskirche gesehen: insbesondere des Bischofs und des Generalvikars“ (241). Versöhnung ist ein Bedürfnis angesichts der Störung bzw. des Bruches einer Beziehung. Natürlich gibt es Bedingungen für das Gelingen der Versöhnung. Vor allem ist die Vergebung eine Voraussetzung für Versöhnung. Vergebung kann aber nicht gefordert, sondern nur erbeten werden. Eine solche Bitte bleibt ein Wagnis, weil sie auch abgewiesen werden kann. Sie ist aber hilfreich im Rahmen von Versöhnungsprozessen, weil eigene Schuld bzw. Mitverantwortung eingestanden und übernommen wird. Dadurch erfolgt ein deutlicher Schritt auf die Betroffenen zu und kommt die Sehnsucht nach Vergebungsbereitschaft als Teil der Hoffnung auf und des Mühens um gelingende Versöhnungsprozesse zum Ausdruck.

*Guenter Virt* (Was bleibt von der Theologie? Als Moralthologe im Räderwerk wissenschafts- und politikberatender Ethikgremien, 280–290) weist in seinem Beitrag darauf hin, dass ein wichtiger Bereich, in dem die Moralthologie heute arbeitet, mit Fortschritten der Wissenschaften, besonders der Biowissenschaften, zusammen hängt. Der Interessensverbund von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik entscheidet (nach eigenen Interessen und Perspektiven) oft (allzu oft?), wann Menschenleben beginnt und wann es aufhört. Was bleibt von der Theologie in diesem Räderwerk übrig? Virt ist in dieser Frage eher skeptisch; dennoch vertritt er (in der Nachfolge von Jürgen Habermas) die Ansicht, dass religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein sog. epistemischer Status zugestanden werden sollte, der nicht schlechthin irrational ist, so dass auch von säkularen Bürgern die Anstrengung verlangt werden darf, relevante Beiträge aus der religiösen Welt in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen. „Die ständig geforderten Übersetzungsarbeiten theologischer Motivation in säkulare ethische Argumente sind nicht immer leicht und rasch möglich, sie brauchen Zeit. Diese Übersetzungsarbeit aber wird im Tiefsten durch die Glaubenseinsicht geleitet, dass jede Verletzung der Würde des Menschen eine Verletzung Gottes selbst ist“ (289 f.).

In dem Beitrag von *Peter Schallenberg* (Grundentscheidung zum Recht. Guardini Denken vom „Staat in uns“, 376–386) soll es um den Kontext einer qualifizierten Grundentscheidung des Menschen zum Guten gehen, um den Zusammenhang von Recht und Moral im Rahmen einer Sozialethik, die sich als Staatsethik versteht. Die Person geht also dem Staat unbedingt voraus, sie steht selbst nicht unter der Bedingung des Staates; sie begründet vielmehr dessen Notwendigkeit. „Der Staat beruht nach Romano Guardini gerade auf der freien Tat des Menschen, augustinisch gesehen: auf der kulturellen Leistung genau desjenigen Menschen, der den Mitbruder erschlug und daraufhin existiert die Notwendigkeit der Sicherung von Grundrechten erkennt“ (379). Letztlich existiert dieser Staat konkret in der Form der *Demokratie*. Guardini unterstreicht dies, wenn er bekennt: „Ich persönlich glaube wirklich, ein Demokrat zu sein – ich füge sofort hinzu, ein katholischer Demokrat, der absolute Werte und objektive Autoritäten als gegeben anerkennt“ (383; zitiert wird hier: Guardini, Zum Problem der Demokratie).

*Savio Vaz* (Barmherzige Lüge versus Wahrheit am Krankenbett: Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?, 581–589) geht dem klassischen Thema nach, wieweit am Krankenbett die Wahrheit gesagt werden soll und muss. Schon in den 20er und 30er Jahren des 20. Jhdts. war die Forderung nach einer Neuorientierung im medizinischen Handeln laut geworden. Damals plädierte man für eine Abkehr von der sog. Nosologie (also einer Abkehr von der rein systematischen Beschreibung von den Krankheiten) und statt dessen für eine an der Person des kranken Menschen orientierte Medizin. Diese müsse die Lebensumstände des Patienten mit berücksichtigen. Der Arzt sollte also am Lebensschicksal und am Lebenssinn des Patienten Anteil nehmen. Heute gehört es zur Tagesordnung des Arztes, schwierige Gespräche zu führen oder Patienten schlechte Nachrichten zu übermitteln. Solche Gespräche mit schwer kranken Patienten stellen hohe Anforderungen an die kommunikative Kompetenz des Arztes. „Ein Bote der Wahrheit zu sein, kann sehr unangenehm sein, besonders bei infauster Diagnose“ (583). Dennoch dürfte

heute weithin der Grundsatz gelten: „*Voluntas aegroti suprema lex est*“ (vgl. 586). Die entscheidende Frage heute ist nicht, *ob*, sondern *wie* einem Patienten eine Information zu übermitteln ist. Eine Aufklärung des Kranken muss zumindest drei Ebenen berücksichtigen: Informationswunsch, Verständnisfähigkeit und psychische Belastbarkeit des Patienten. „Was der todkranke Patient am Nötigsten braucht, ist die Gewissheit, dass er nicht allein steht. Patienten dürfen die Wahrheit kennen und gleichzeitig die Hoffnung pflegen“ (588).

Diese wenigen „Kostproben“ aus der Festschrift für Josef Schuster mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, das Buch zu lesen. Abgeschlossen wird die Arbeit durch den Lebenslauf von Josef Schuster (680 f.), dessen Veröffentlichungen (682–687), das Autorenverzeichnis (688–691) und das Personenregister (692–703). Dass hier eine schöne, leserfreundliche und wirklich wissenschaftliche Festschrift vorliegt, geht vor allem auf das Konto des Herausgebers *Paul-Chummar Chittillappilly* und seiner Mitarbeiter.

R. SEBOTT SJ

KIESEL, DAGMAR / FERRARI, CLEOPHEA (HGG.), *Tugend* (Orient und Okzident; 1). Frankfurt am Main: Klostermann 2016. 204 S., ISBN 978-3-465-04212-9.

Der vorliegende Sammelband ist der erste Band einer neuen Buchreihe, die den Titel trägt „Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident des Arbeitsbereichs Philosophie der Antiken und Arabischen Welt“. Intention der neuen Buchreihe ist „die Darstellung und Analyse der vielfältig vernetzten Beziehungen beider Kulturräume von der Antike bis in die Gegenwart anhand zentraler philosophischer Fragestellungen und Themen“ (7). Die Frage nach der Tugend bietet sich, wie im Vorwort betont wird, aus mehreren Gründen an. Denn „antike Ethiken sind Tugendethiken und leisten als eigenständiger Ethiktypus einen wichtigen Beitrag zur Moralphilosophie sowie zum Motiv der Philosophie als Lebensform und Lebenskunst“ (ebd.). Zudem erleben Tugendethiken heute eine Renaissance in der zeitgenössischen Philosophie, die, wenn auch unter veränderten anthropologischen und kosmologischen Prämissen, „an die antike Tradition anknüpft“ (ebd.).

Der Eingangsbeitrag von *Bruno Langmeier* beschäftigt sich mit dem Begriff ‚megalopsychia‘ bei Aristoteles und der theologischen Wende des Begriffs ‚magnanimitas‘ bei Thomas von Aquin. Bei allen Gemeinsamkeiten, die es bei Aristoteles und Thomas gibt, verweist Langmeier auch auf „einige wichtige Unterschiede“ (28). Gemeinsam ist bei beiden Denkern die Abwertung äußerer Güter, denn auch der ‚magnanimus‘ bei Thomas schätze äußere Güter nicht besonders hoch ein. Allerdings stehen „hinter dieser vordergründig recht ähnlichen Auffassung verschiedene Argumentationsstrategien und Ziele“ (ebd.). Während es bei Aristoteles für eine wahrhaft tugendhafte Tat keine ausreichende Ehrung gibt, geht Thomas davon aus, „dass sie durch Menschen nicht angemessen geehrt werden könne, und bezeichnet die herausragende Tugend als solche, die durch Gott geehrt werde“ (ebd.). Damit bringt Thomas „in seine christliche Version der Großgesinntheit Gott als weiteren Faktor hinein“, während Aristoteles hinsichtlich der Frage nach der Ehrung solcher Taten „strikt im zwischenmenschlichen Bereich verbleibt“ (ebd.). *Rolf Geiger* geht in seinem Beitrag auf das dritte Kapitel der aristotelischen ‚Politik‘ ein, in dem Aristoteles die These vertritt, „dass es eine spezifische Tugend von Bürgern gibt, die man von der allgemeinen moralischen Tugend unterscheiden muss“ (37). Was ein guter Bürger ist, wird, wie Geiger zeigt, „über die Aufgaben bestimmt, die man als guter Bürger hat und die man auf eine gute Weise erfüllen muss (A), dann über die Fähigkeit, auf richtige Weise nicht nur zu herrschen, sondern auch beherrscht zu werden (B), und schließlich mit Bezug auf einzelne Charakter- und Verstandesugenden, mit der These, dass die Phronesis eine Tugend nur der Herrscher und nicht der Beherrschten ist (C)“ (ebd.). Mit Augustins Tugendkonzept befasst sich *Dagmar Kiesel*. Intention ihres Beitrags ist „die Herleitung und Deutung der Gleichung ‚Tugend = (Gottes-)Liebe = guter Wille‘“, worin sie „das Spezifikum des augustianischen Tugendbegriffs sowohl vor als auch nach der gnadentheologischen Wende“ (59) sieht. Im Einzelnen möchte sie zeigen, „dass Augustin anhand der Tugendgleichung die sittlichen Grundhaltungen und habitualisierten Verhaltensweisen (Tugend), die emotionalen Reaktionen (Liebe) sowie



die Strebenstendenzen und Handlungsentscheidungen (Wille) von Personen unter der Perspektive ihrer Orientierung an der göttlichen Güterordnung (lex aeterna) analysiert“ (ebd.). Eine Schwierigkeit bei Augustinus sieht Kiesel darin, dass dieser zwar einerseits den theozentrischen Rigorismus seiner Ethik einschränkt, „indem er in verschiedenen Güterlisten den weltlichen Gütern einen Eigenwert und dem Streben nach ihnen ein gewisse Berechtigung zugesteht“ (79), dieses Zugeständnis an konventionelle Gütervorstellungen jedoch in einem Spannungsverhältnis zu seiner „uti-frui-Dihairesis“ (ebd.) steht. Die Aussage, dass Gesundheit, Leben, Freundschaft etc. einen intrinsischen Wert besitzen, widerspricht nämlich „der Implikation der uti-frui-Dihairesis, dass ihnen ausschließlich ein instrumenteller Wert zukommt“ (ebd.). *Susanne Tabardon* geht in ihrem Beitrag der Frage nach, wie es um die Tugenden im spätantiken rabbinischen Judentum bestellt ist. Dabei stellt sie klar, dass eine Bearbeitung dieser Frage nur so möglich ist, dass man „rabbinische Entwürfe in eine andere (moderne, westeuropäisch geprägte) Begrifflichkeit zu übersetzen“ (87 f.) versucht, „was nicht ohne größere Reibungsverluste zu bewerkstelligen ist“ (88). Als Ergebnis ihrer Nachforschungen hält sie fest: Was andere Kulturen mit dem Begriff ‚Tugend‘ beschreiben, finde sich „im rabbinischen Judentum als universale Anforderung an jeden Menschen formuliert, sich als Teil der Schöpfung an der Vollendung der Welt zu beteiligen“ (87). Das könne nur auf dem Weg einer Zähmung des intrinsischen bösen Triebes gelingen, „was metaphysisch mittels der Ausrichtung am Ewigen, praktisch im Studium der Tora und im Leben nach ihrem Gebot zu bewerkstelligen ist“ (ebd.). Pointiert formuliert handelt es sich nach Tabardon bei dem Studium der Tora und den sich daraus ergebenden praktischen Handlungen „um die einzige ‚Tugend‘, auf die es wirklich ankommt“ (ebd.). In ihrem Beitrag „Antike Tugendethik in der arabischen Philosophie“ macht *Cleophea Ferrari* deutlich, „wie durchlässig im mittelalterlichen Islam die Grenze zwischen Religion und Philosophie ist“ (124). Obgleich es in der islamischen Religion keine rationale Wissenschaft der Tugend geben könne, sei doch „die Hinwendung zum Gedanken, religiöse Haltung mit philosophischer Erkenntnis zu verbinden“ ohne Zweifel „gegenwärtig“ (ebd.). Leitend ist dabei „die Idee, daß Glaube und Vernunft eine Verbindung eingehen können, die ethisches Handeln möglich macht und dabei gottgewollt und orthodox ist“ (125). Nicht zu übersehen ist nach Ferrari zudem, dass die arabischen Autoren platonische mit aristotelischen Elementen vermischen, was wohl auf den Neuplatonismus zurückzuführen ist, „der die Lehrtradition, in der die antiken Texte überliefert worden sind, geprägt hat“ (123). Der Beitrag *Georges Tamers*, der den Titel trägt: „Ist Gewalt eine Tugend im Koran?“, beschäftigt sich mit einem Thema, das heute zweifellos „von trauriger Aktualität“ (131) ist. Denn dass an vielen Stellen im Koran die Gewaltanwendung gegen Ungläubige zur Pflicht der Gläubigen gemacht wird, fällt heute zweifellos auf fruchtbaren Boden. Man denke nur an die Gräueltaten, welche die Vertreter des sogenannten ‚Islamischen Staates‘ im Namen Gottes verüben. Tamer stellt in seinem Beitrag klar: „Gewalt ist keine Tugend im Islam“, denn Gewalt gehöre „nicht zu den fünf Säulen des Islams“ (150). Wenn der Koran an manchen Stellen eindeutig Gewalt bejahe und die Bekämpfung und Tötung der Feinde befehle, ergebe sich das aus dem Kontext, dem die koranische Verkündigung verpflichtet war. Weil dieser Kontext nicht mehr existiert, verlieren solche kontextbedingten Aussagen des Koran nach Tamer „ihren normativen Charakter“ und „behalten lediglich historischen Wert“ (ebd.). Einen Anspruch auf universelle Geltung haben sie also nicht.

Aufschlussreich ist sicherlich der Überblick, den *Christoph Horn* in seinem Beitrag über zeitgenössische Tugendethiken gibt. Bei aller grundlegenden Affinität zu manchen ihrer vormodernen Vorbilder unterscheidet sich die aktuelle Tugendethik ihm zufolge doch „sehr grundlegend von zentralen Annahmen, die in der Antike weitgehend geteilt wurden“ (168). So fehlt in vielen modernen Tugendethiken „eine Fokussierung auf die Frage nach dem Glück“ (ebd.). Fast immer fehlt auch der ‚moralische Intellektualismus‘, mit dem die Tugendethik bei Sokrates einsetzte. Grundsätzlich gilt nach Horn, „dass die drei intellektualistischen Positionen, neben Sokrates also Plato und die Stoa, im Vergleich zu Aristoteles nur selten Anknüpfungspunkte der zeitgenössischen Debatte liefern“ (ebd.). Relativ selten werden unter Gegenwartsbedingungen „Ansätze vertreten, die essentialistisch oder perfektionistisch orientiert sind“ (ebd.). Schließlich findet sich naturgemäß auch selten „ein Universalismus [...] in tugendethischen Ansätzen“ (ebd.).

Nicht zu bestreiten sind, wie Horn betont, bestimmte Ambivalenzen im Tugendbegriff. So unterscheiden viele Tugendethiker „nur unzulänglich zwischen Selbststeuerungstugenden und Fremdbegünstigungstugenden oder zwischen Glückstugenden und Moral-tugenden“ (171). Durch begriffliche und phänomenologische Mängel verdecken diese, „wie unterschiedlich die Beiträge von habituellen Charakterhaltungen zum normativ oder prudenziell richtigen Verhalten sein können“ (ebd.). Weiterhin lassen sich nach Horn Zweifel vorbringen, „ob die Frage nach der Verfestigung wünschenswerter Lebenshaltungen überhaupt einen sinnvollen Gegenstand der Ethik darstellt“ (172). „Sind die Fragen der Charakterbildung“, so könnte man einhaken, „nicht eine Privatangelegenheit oder allenfalls ein Thema für Moralpsychologie und Moralpädagogik“ (ebd.)? Zudem scheint es nach Horn „fragwürdig, ob sich ein verbindliches Tugendideal überhaupt formulieren ließe“ (ebd.). Denn die Frage steht im Raum, welche Tugenden man überhaupt in eine verbindliche Tugendliste aufnehmen sollte. Generell besitzt der Tugendbegriff nach Horn innerhalb des Themas Moral „bestenfalls eine sekundäre, eine implementationstechnische Bedeutung“, bezeichnet er doch „lediglich die ideale Form der Realisierung moralischer Eigenschaften“ (173). Da die konkrete Moralität stets ein Handeln unter nicht-idealen Bedingungen ist, kommt dem Tugendthema „keine starke Stellung“ zu, es erscheine, so meint Horn „geradezu als theoretischer Luxus“ (ebd.).

Der letzte Beitrag *Stefan Lorenz Sorgner* setzt sich kritisch mit den von Michael Sandel vorgebrachten „tugendethischen Argumenten gegen das genetische Enhancement“ (179) auseinander. Für Sorgner gibt es „klare Hinweise [...], warum Sandels Ansicht, dass die bedingungslose Liebe die primäre und dominante elterliche Tugend bezüglich der Kindererziehung sein sollte, keine plausible ist“ (192). Vielmehr ist er der Meinung, „dass auf diese Weise die Gefahr einer Persönlichkeitsstörung für das Kind besteht“ (ebd.). Denn die Möglichkeit für es, ein gutes und florierendes Leben zu führen, werde dadurch gemindert. Faktisch leben wir aber nach Sorgner „in einer naturalistischen und kompetitiven Welt“, in der es zentral darauf ankomme, „stark zu werden [...] für die Erlangung der eigenen Ziele“ (193). Positiv stellt Sorgner die Bedeutung von Darwin und Nietzsche als Vertreter einer „diesseitige[n] Weltanschauung“ (ebd.) heraus. Ausdrücklich hebt er die Bedeutung von „Nietzsches Machtontologie“ (194) hervor und plädiert dafür, „Nietzsches Einsichten hinsichtlich des Verhältnisses von Machtwillen und Tugendethik stärker zu berücksichtigen“ (195), weil dies zur Wertschätzung der Tugend der Wahrhaftigkeit führe. Aus Nietzsches Sicht, so betont er, „wäre es wohl ratsam, die bedingungslose Liebe durch die der Wahrhaftigkeit zu ersetzen“ (ebd.). Eine solche Vorgehensweise würde jedoch „eine alleinige Akzeptanz von Nietzsches Weltanschauung nahelegen“, gegen die für ihn „zahlreiche überzeugende Gründe sprechen“ (ebd.). In seiner *Conclusio* lässt Sorgner offen, ob Nietzsches Ersetzung der Liebe durch die Wahrhaftigkeit vorzuziehen ist oder ob es nicht doch „die bessere Variante“ ist, „die Wahrhaftigkeit als Komplementärtugend zur Liebe“ (196) zu verstehen. Schließlich kann er sich auch vorstellen, dass Richard Wagner, der sowohl der Macht als auch der Liebe eine zentrale Bedeutung beimisst, „die plausibelste Variante“ (ebd.) vertritt. Um diese Problematik auf angemessene Weise zu klären, bedürfe es aber, so betont er, auf jeden Fall weiterer Studien. Auffällig ist, dass Sorgner in der vorliegenden Publikation zwar auf die Horizonterweiterung durch den Naturalismus verweist, ohne aber auf die in der neueren Naturalismuskonzeption ebenfalls genannten Grenzen einer oft fundamentalphilosophisch verstandenen naturalistischen Weltanschauung einzugehen.

H.-L. OLLIG SJ

EGGLESTON, BEN / MILLER, DALE E. (HGG.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge / New York: Cambridge University Press 2014. 387 S., ISBN 978-1-107-02013-9 (Hardback); ISBN 978-1-107-65671-0 (Paperback).

Der neue „Cambridge Companion to Utilitarianism“ spannt einen weiten Bogen, der den Utilitarismus in historischer und systematischer Hinsicht erschließen und auch in die gegenwärtigen konsequentialistischen Debatten einführen will. Nach einer kurzen Einleitung versammelt der Band fünf primär historisch orientierte Beiträge (vom Utilitarismus

„vor Bentham“ bis zum Utilitarismus im 20. Jhd.). Diesen folgen sechs systematisch angelegte Artikel zu den heute nach wie vor bedeutsamen Varianten des Utilitarismus und den für sie entscheidenden Theoriemerkmalen. Nach zwei Seitenblicken auf die Alternativen Tugendethik und kantianische Deontologie und deren Verhältnis zum Utilitarismus wird sodann der klassische anti-utilitaristische Fairness-Einwand aufgegriffen und nach der Bedeutung der Fairness für die verschiedenen Konzeptionen des Utilitarismus gefragt. Dies ist der einzige Beitrag der direkt einem klassischen Kritikpunkt am Utilitarismus gewidmet ist. Den Schluss bilden zwei Beiträge zu Fragen der angewandten Ethik. Die einzelnen Beiträge sind jeweils erfreulich knapp und prägnant gehalten. Die Autoren zählen teilweise zu den Protagonisten der gegenwärtigen innerkonsequentialistischen Debatten. Dadurch bietet der „Companion“ dem Leser neben einer soliden Einführung in die Tradition des Utilitarismus auch einen guten Einblick in das konsequentialistische Denken der Gegenwart. Hier wird spürbar, dass die Herausgeber zwischenzeitlich einen „Cambridge Companion to Consequentialism“ erwogen hatten (vgl. 8).

Der Blickwinkel des „Cambridge Companion“ ist ein dezidiert angelsächsischer. Dies zeigt sich bereits zu Beginn, wenn die Herausgeber ohne Weiteres feststellen, dass der Utilitarismus mehr als alle anderen ethischen Normtheorien die Diskussionen der Moralphilosophie prägte und dass alle alternativen Ethikmodelle vor diesem Hintergrund entworfen würden (1). Der kontinental geprägte Leser wird den „Companion“ dennoch mit großem Gewinn lesen können. Dies gilt nicht zuletzt für die ersten fünf Beiträge zur Geschichte des Utilitarismus: *Colin Heydt* bietet in seinem lesenswerten Beitrag über „Utilitarianism before Bentham“ einen sehr informativen und prägnanten Überblick über die philosophiegeschichtlichen Hintergründe der Entstehung des Utilitarismus, der v. a. auf die Bedeutung einiger anglikanischer Denker wie z. B. Richard Cumberland (1631–1718), George Berkeley (1685–1753) und William Paley (1743–1805) aufmerksam macht. *James E. Crimmins'* Beitrag über Jeremy Bentham (1778–1832) und den Utilitarismus im frühen 19. Jhd. knüpft an diesen Beitrag nahtlos an, beschäftigt sich allerdings mehr mit der Wirkungsgeschichte der Schriften Benthams als mit Benthams Utilitarismus selbst. Wer einen konzisen Überblick über Benthams utilitaristische Moralphilosophie sucht, wird auf diesem Weg durch historische Detailfragen der Bentham-Rezeption möglicherweise enttäuscht. Allerdings zeigen sich gerade so die langen Umwege, die Benthams Publikationen nehmen mussten, um auch zur englischen Leserschaft Zugang zu finden. Erst durch John Stuart Mill (1806–1873) erhält Benthams Utilitarismus Eingang in die akademische Welt Englands. *Henry R. Wests* aufschlussreicher Artikel zeichnet u. a. auch diese bedeutsame Phase der Geschichte des Utilitarismus sehr gekonnt nach: Erst eine Rezension Mills von 1852 führte dazu, dass sich die Diskussion um den Utilitarismus von den Schriften Paleys zu jenen Benthams hin verschob (65). *H. R. Wests* Beitrag zu Mill und *Roger Crisps* Beitrag zu Henry Sidgwick (1838–1900) bieten einen sehr hilfreichen Überblick über die Moralphilosophie der genannten klassischen Utilitaristen, der z. T. auch einige der Schwierigkeiten des jeweiligen Ansatzes benennt und Anfragen aus der späteren utilitaristischen Diskussion berücksichtigt. Welche grundlegenden moralphilosophischen Commitments der Utilitarismus verlangt, wird jedoch erst durch die Präzisierung des 20. Jhdts. deutlich. Darauf weist *Kristen Bykvist* im letzten primär philosophiegeschichtlichen Beitrag des Bandes zu Recht hin (122). Wo Bentham und Mill noch vage von den glücksmaximierenden „Tendenzen“ von Handlungen sprechen, führt die Diskussion des 20. Jhdts. zur Unterscheidung von Handlungskonsequentialismus und Regelkonsequentialismus (104). So wird deutlich, dass für die handlungskonsequentialistische Standardvariante des Glückssummenutilitarismus Verdienst, Gerechtigkeit, Freiheit und Rechte fremde und von außen kommende Begriffe sind (107). Lobenswert ist auch, dass Bykvist insbesondere John Harsanyi (1920–2000) und Richard M. Hare (1919–2002) berücksichtigt, da diese für den Utilitarismus des 20. Jhdts. bedeutsamen Autoren in den folgenden systematisch angelegten Artikeln nicht näher diskutiert werden.

Als Kern des „Cambridge Companion to Utilitarianism“ dürfen die nun folgenden systematischen Beiträge von *Ben Eggleston* (Act Utilitarianism), *Dale E. Miller* (Rule Utilitarianism), *Julia Driver* (Global Utilitarianism), *Elinor Mason* (Objectivism, Sub-

jectivism, and Prospectivism), *Chris Heathwood* (Subjective Theories of well-being) und *Ben Bradley* (Objective Theories of well-being) gelten. Hier werden die für die gegenwärtig diskutierten utilitaristischen und konsequentialistischen Konzepte entscheidenden Theoriemerkmale unterschieden und – im Sinne einer innerkonsequentialistischen Diskussion – auf Stärken und Schwächen hin geprüft. Die ersten vier der genannten Artikel widmen sich der genaueren Spezifizierung des Unterscheidungskriteriums zwischen richtigen und falschen Handlungen (und Haltungen). Der Zuschnitt der Beiträge ist gut gewählt, es kommt nicht zu unnötigen Überschneidungen. Die Einteilung sollte allerdings nicht übersehen lassen, dass die Beiträge von Driver und Mason mit Differenzierungen vertraut machen wollen, die in Teilen erst kürzlich und oft nur in einzelnen Zeitschriftenartikeln diskutiert worden sind, während die Unterscheidung von Handlungs- und Regelutilitarismus zu den grundlegendsten Weichenstellungen innerhalb der utilitaristischen Theorien zählt. Sie wurde bereits in den 1950er, 60er und 70er Jahren diskutiert und findet sich heute im Konsequentialismus ähnlich wieder. Hätte man anstelle der Idee eines „Global Utilitarianism“ nicht eher R. M. Hares wirkungsstarkes Konzept eines Zwei-Ebenen-Utilitarismus diskutieren müssen? Positiv gewendet lässt sich festhalten, dass die Herausgeber durch die Beiträge zum „Global Utilitarianism“ und zu „Objectivism, Subjectivism, and Prospectivism“ Themen der neueren konsequentialistischen Diskussion aufgenommen haben. Wer eine Einführung in diese Diskussion sucht, wird von den Beiträgen Drivers und Masons sicher profitieren. Abgeschlossen wird der Block mit Beiträgen zur systematischen Ausgestaltung der verschiedenen Utilitarismen mit zwei Artikeln zur Wertlehre: Heathwood bietet in „Subjective Theories of well-being“ eine sehr gut leserliche Einführung in einige basale Grundentscheidungen im utilitaristischen Wertprinzip. Bradleys komplementärer Artikel „Objective Theories of well-being“ ist ebenfalls informativ. Allerdings beschäftigt sich Bradley unnötig lange mit Fragen der Taxonomie. Hier wäre ein Überblick über die tatsächlich von Utilitaristen (oder Konsequentialisten) vertretenen objektiven Ansätze oder zumindest eine Konkretisierung anhand einzelner beispielhafter Ansätze (wie z. B. Brad Hookers Regelkonsequentialismus) wünschenswert gewesen.

Durch die folgenden drei Beiträge über Kant, Tugendethik und Fairness gewinnt der „Cambridge Companion“ sehr. *Jens Timmermann* stellt in „Kantian Ethics and Utilitarianism“ auf sehr instruktive Weise und ohne Wertung die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede der beiden historischen Rivalen heraus. Angesichts der Missverständnisse der Vergangenheit und der modernen Versuche, die beiden Ansätze zu verschmelzen (Hare, Cummiskey, Parfit), ist es nur erfreulich, dass der „Cambridge Companion“ hier auf nüchterne Sachlichkeit und Klarheit setzt. *Ben Bradleys* Beitrag „What virtue ethics can learn from utilitarianism“ nimmt mit der Tugendethik die zweite Alternative zum Konsequentialismus in den Blick. Primäres Anliegen dieses Beitrags ist es, zu zeigen, dass und inwiefern die Handlungsfolgen auch in der Tugendethik zählen und dass diese Ethik deshalb – auch aus der Sicht eines deklarierten Vertreters der Tugendethik – vom Utilitarismus lernen kann. Der Utilitarismus kann Bradley zufolge helfen, die schwer feststellbare Grenze zwischen guter Meinung und gutem Tun zu finden (277). Inwiefern der Utilitarismus, der die Intentionen des Handelnden mit Blick auf die Moralität der Handlung in aller Regel für irrelevant hält, dies leisten kann, bleibt jedoch offen. *Brad Hookers* Beitrag „Utilitarianism and Fairness“ ist dagegen ebenso instruktiv wie komplex: Hier wird zunächst zwischen formaler und substantieller Fairness unterschieden und eine Liste verschiedener substantieller Fairness-Konzepte vorgelegt. Für jedes Konzept wird sodann nach Konflikten mit handlungs- und regelutilitaristischen Ansätzen gefragt. Hooker kann viele weitreichende Fragen wie jene nach den Begriffen der menschlichen Bedürfnisse und des Verdienstes nur anreißen, schafft es jedoch, kurz und prägnant einige sehr differenzierte Antworten zu geben.

Die letzten beiden Artikel des Sammelbandes behandeln Themen der angewandten Ethik: *William H. Shaw* fragt in „Utilitarianism and the ethics of war“, ob und wann ein Krieg gerechtfertigt werden kann und – falls ja – wie ein gerechtfertigter Krieg geführt werden darf. Anders als bei der großen Mehrheit der im „Companion“ versammelten Artikel steht hier ein apologetisches Anliegen im Vordergrund. Anstatt die verschiedenen Utilitarismen klar zu differenzieren und ihre jeweiligen Positionen zu den Fragen des

Krieges herauszuarbeiten, changiert der Autor zwischen Handlungs-, Zwei-Ebenen- und Regelutilitarismus hin und her – je nachdem, was sich rhetorisch zu einer Verteidigung „des“ Utilitarismus anbietet. Der Autor schließt zwar mit einem Plädoyer für eine kategorische Geltung des Immunitätsprinzips für Zivilisten, wie dies mit der Ansicht, dass es sich hierbei nur um eine Faustregel (321) handeln könne, zu vereinbaren ist, wird jedoch nicht deutlich. Der „Companion“ schließt mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für den Utilitarismus: „non-utilitarians fail future people“ (326) lautet eine der Hauptthesen in *Tim Mulgans* Beitrag über „Utilitarianism and our obligations to future people“. Die Basis für Mulgans Argumentation bietet das Nicht-Identitätsproblem, das v. a. von Derek Parfit vorgebracht wurde und für kontraktualistische Ethikmodelle eine Herausforderung darstellt. Da Mulgan auch die Schwierigkeiten pointiert benennt, die sich utilitaristischen Aggregationstheorien mit Blick auf künftige Generationen stellen (the repugnant conclusion, the hermit problem etc.), kann auch der dem Utilitarismus kritisch gegenüber stehende Leser von diesem Beitrag profitieren. Allerdings fallen auch die Schwächen des Artikels (widersprüchliche Aussagen zur Bedeutung moralischer Intuitionen auf S. 328, 331, 345; pauschale und unsachgemäße Kritik an Kant, Rawls u. a. auf S. 329 etc.) schnell ins Auge. Es ist verständlich, dass ein „Companion to Utilitarianism“ nicht ganz ohne radikal utilitaristischen Eifer, wie er etwa für J. J. C. Smart typisch war, enden kann, allerdings sollte dies nicht dazu führen, dass die Rhetorik das Ringen um eine adäquate Auseinandersetzung mit der gegnerischen Position verdrängt.

Abschließend lässt sich festhalten: Der „Cambridge Companion to Utilitarianism“ leistet, was er verspricht. Er erschließt seinen Leserinnen und Lesern sehr kompakt die historischen Hintergründe der Entstehung des Utilitarismus und vermittelt einen guten systematischen Überblick über einige der entscheidenden Theoriemerkmale der modernen Varianten des Utilitarismus und deren Für und Wider. Auch dass die Beiträge einen Einblick in einige wichtige Themen der konsequentialistischen Diskussion der letzten 20 Jahre bieten, ist sehr erfreulich. Schade ist jedoch, dass die Kritik des Utilitarismus mit Ausnahme der Fairnessproblematik kaum zu Wort kommt. Der „Companion“ ist als Begleiter konzipiert, der hinführt zum Utilitarismus. Wer eine kritische Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus sucht, muss zusätzlich auf die hierfür einschlägigen Autoren zurückgreifen. Ihre Namen und ihre kritischen Anfragen sind, so ist zu hoffen, noch bekannt.

ST. HOFMANN SJ

COSMIC ORDER AND DIVINE POWER: Pseudo-Aristotle, „On the Cosmos“. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by *Johan C. Thom* [u. a.]. Edited by *Johan C. Thom* (Sapere; 23). Tübingen: Mohr Siebeck 2014. X/230 S., ISBN 978–3–16–152809–5.

Zu den am meisten durch die Epochen und über die philosophischen Schulen hinweg rezipierten pseudo-aristotelischen Schriften gehört wohl jener Traktat, der auf Griechisch mit *Peri kosmou* betitelt ist und in der lateinischen Tradition unter *De mundo* firmiert. Dieser Text, der auf Deutsch in Otto Schönbergers 1993 erschienener Reclam-Übersetzung „Über die Welt“ breiten Kreisen zugänglich ist, liegt nun seit 2014 in einem Band der Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia) im Mohr Siebeck Verlag als Bilingue Griechisch-Englisch sowie mit interpretierenden Essays versehen dem interessierten Fachpublikum vor.

Der Verfasser von *De mundo* beginnt in seiner Einführung (Kap. 1, 391a1–b8) mit einem Lob der Philosophie, die er als Betrachtung alles Existierenden versteht und als Universalwissenschaft von den Partikularwissenschaften abgrenzt. Doch ist es nicht ihre Extension, die der Philosophie ihre überragende Würde verleiht, sondern ihr Gegenstand, die Beschäftigung mit dem Göttlichen (*ta theia*). So wird Alexander, dem diese Schrift gewidmet ist, dazu aufgefordert, über den Kosmos zu theologisieren (*theologein*). Der Autor lässt nun im zweiten Teil (Kap. 2–4, 391b9–396a32) eine Beschreibung des Kosmos folgen. Der allgemeinen Kosmologie (Kap. 2, 391b–393a8) stellt er eine Definition des Kosmos als System von Himmel und Erde und aller in diesem enthaltenen Entitäten voran. Vom Kosmos als Ganzen kommt Pseudo-Aristoteles zu einer Kurzbeschreibung von Himmel, Erde, Fixsternen und Planeten. Auf die ätherischen und unwandelbaren

Elemente folgen die veränderlichen Elemente Feuer, Luft, Erde und Wasser. Die letzten beiden Elemente liefern die Vorlage für eine Geographie (Kap. 3, 393a9–394a6) ausgehend vom Mittelmeerraum bis zu den Grenzen der damals bekannten Welt. Das vierte Kapitel widmet sich den meteorologischen Phänomenen und fängt bei den Ausdünstungen an, die in trockene oder feuchte, des Landes oder des Meeres, unterteilt werden. Die feuchten Ausdünstungen seien für Wetterphänomene wie Wolken, Regen und Schnee verantwortlich, die trockenere für Winde und Gewitter. Bei den Phänomenen der Luft wird zwischen optischen und realen unterschieden, wobei zur ersten Kategorie Regenbögen und zur zweiten Meteore und Kometen gehören. Vulkanismus und Beben träten sowohl zu Lande als auch zu Wasser auf. Im dritten Teil werden die Harmonie des Kosmos und die Rolle (des) Gottes behandelt (Kap. 5–7, 396a32–401b21). Das fünfte Kapitel steht vor der Frage, wie eine kosmische Harmonie angesichts der zugrunde liegenden gegensätzlichen Urstoffe möglich ist. Als Erklärung wird die alles durchwaltende Kraft angeführt, die die widerstreitenden Urstoffe durch ein Äquilibrium ihrer Anteile (*isomoira*) zur Eintracht (*harmologia*) gezwungen hat. Die so begründete Ordnung manifestiert sich in den Gesetzmäßigkeiten des Kosmos und seiner Phänomene. Mag auch das Einzelne vergänglich sein, die Gesetzmäßigkeit von Werden und Vergehen sorgt für den ewigen Bestand des Ganzen. Der Autor geht nun näher auf die das All zusammenhaltende Ursache ein, die er unter Rekurs auf das consensus-gentium-Argument (den) Gott nennt (397b13 ff.). Er wendet sich gegen pantheistische und immanentistische Gottesvorstellungen und vertritt die Idee eines transzendenten Gottes, der allein durch seine unerschöpfliche Kraft auf alle Wesen wirkt (397b16–20). Diese Kraft sei zwar ewig, doch nicht überall gleich wirkmächtig, sondern lasse mit zunehmender Distanz nach, womit irdische Disharmonien erklärt werden und gleichermaßen eine Theodizee gegeben wird (397b27–55). Um die göttliche Weltregierung näher zu illustrieren, bedient sich der Verfasser einer Analogie zur Herrschaft des persischen Großkönigs. Diesen zeichne höchste Würde und Erhabenheit aus, regiert werde das Reich durch die königliche Verwaltung. Doch wirkt diese Analogie unpassend, denn (der) Gott hat – wie schon erwähnt – nicht viele, sondern eine Kraft. Vielleicht war dieses Problem dem Autor bewusst und er führt deshalb eine weitere, stimmigere Analogie an: Wie das Ziehen an einer einzigen Schnur die (vielen Glieder der) Marionette bewegt, so bewegt (der) Gott mit einer Kraft den Kosmos. (Der) Gott fungiert also als der erste Bewegter und das von ihm Bewegte gibt die bewegende Kraft auf eigene Weise wieder (398b20). So ist (der) Gott nur an seinen Werken erkennbar (399b19–25). Für (des) Gottes Wirken in der Welt bedient sich der Verfasser klassischer Metaphern wie Steuermann, Wagenlenker, Chorführer, Feldherr und Gesetz, wobei letzteres genauer als *nomos* charakterisiert wird, der keiner Veränderung oder Verbesserung bedarf (400b27 ff.). (Der) Gott hat viele Namen wegen der zahlreichen von ihm ausgehenden Wirkungen. Diese Vielfalt der Wirkungen hebt die göttliche Einheit nicht auf. Besonders angemessen erscheinen dem Autor *Zena* und *Dia* als Namen des polyonymen Gottes, wobei er eine (von Chrysispos geprägte) Etymologie in Anschlag bringt, die diese Synonyme für Zeus in ihrer Zusammensetzung als „Ursache durch die wir leben“ (*di hon zomen*) interpretiert. Im paränetisch gestalteten Schluss wird (der) Gott als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge bezeichnet, dem derjenige folgt, der Gerechtigkeit übt und so das höchste Glück (*eudaimonia*) erreicht.

Seiner Übersetzung hat *Johan C. Thom* (= Th.) eine Einführung vorangestellt, in der philologische Präliminarien geklärt werden. Als *terminus ante quem* nennt Th. ca. 150 n. Chr., unter dem Vorbehalt, dass die Apuleius von Maurus zugeschriebene lateinische Übersetzung auch von diesem Autor stammt. Die mehrheitlich von der Forschung vertretene Athetese des Werkes aus dem aristotelischen Textkorpus teilt auch Th. Er macht dazu auf philosophische Unterschiede in der Theologie, Physik und Geographie aufmerksam. Ferner verweist er auf sprachliche und stilistische Kriterien wie den Wortgebrauch, den dichterischen Stil und die häufigen Homer-Zitate, die gegen Aristoteles als Autor und eine Entstehung vor dem dritten vorchristlichen Jahrhundert sprechen.

Auf diese Einführung folgt Th.s philologisch fundierte und gut lesbare Übersetzung des Textes. Die Bilingue ermöglicht es dem gräzistisch Interessierten das Original (parallel zur Übersetzung) zu lesen. Ein (ebenfalls von Th. erstellter) Apparat mit Anmerkungen gibt reichhaltig Auskunft zu philosophisch-philologisch-historischen Einzelfragen zum

Text. Der dritte Teil bietet Essays von Autoren aus den Disziplinen der Klassischen Philologie, Philosophie und Orientalistik zu weiterführenden Themen.

*Clive Chandler* (= Ch.) geht in seinem Essay dem Verhältnis von Didaktik und Rhetorik nach. Im Unterschied zur älteren, beispielsweise von Festugièere vertretenen Forschung sieht er in der artifiziellen rhetorischen Darstellung nicht bloßen Dekor, sondern eine essentielle Form der Diskursstrategie, bei der vom Äußerlichen zur Erklärung, vom Phänomen zu dessen Ursache vorangeschritten wird. Scheinbar rhetorische Fragen entpuppen sich für Ch. als didaktisch gut überlegte Antizipation von möglichen Schüler Einwänden. Ferner werde der genuin didaktische Charakter des Textes deutlich durch häufige Rekurse auf Analogien und Illustrationen, die das didaktische Prinzip der Anschaulichkeit umsetzen.

*Renate Burri* (= B.) beschäftigt sich mit dem geographischen Wissensstand in *De mundo* und attestiert dem Autor nur sehr oberflächliche Kenntnisse. Doch liegt auch auf diesen nach B. nicht der Fokus des Traktats, sondern es würden nur so viele geographische Informationen geliefert, wie für wie ein Verständnis der kosmo(theo)logischen Ausführungen nötig seien. In der Datierungsfrage zieht B. wegen der Erwähnung von Sri Lanka Alexanders Indienexpedition für die Bestimmung des *terminus ante quem non* heran und sieht wie Th. Apuleius' Übersetzung als *terminus post quem non*. B. gibt dabei zu bedenken, dass die geographische Faktenlage den *terminus post* gut absichere, diese aber nur mit Vorsicht für die Festlegung des *terminus ante* hinsichtlich der Entwicklung des geographischen Wissens heranzuziehen sei.

Vom Herausgeber *Johan C. Thom* (= Th.) stammt auch ein Beitrag zur Kosmotheologie von *De mundo*. Nach Th. liegt der Skopus des Traktats in der Klärung des Transzendenz-Immanenz-Problems Gottes. Diese Problematik resultiert aus der stoischen, vor allem von Chrysisippus vertretenen Auffassung, dass Gott nicht mit dem Kosmos identisch sei, sondern ihn transzendiere. Gleichzeitig wird aber in der stoischen Theologie im Unterschied zum aristotelischen Dogma eines *nous noeseos* betont, dass Gott mit der Weltregierung beschäftigt sei (*providentia, heimarmene*). Die Lösung liegt in der aristotelischen Unterscheidung zwischen *ousia* und *dynamis* Gottes; Gott bleibt, wie bereits erwähnt, in seiner *ousia* separat von der Welt, wirkt aber durch seine *dynamis*. Th. kommt zu dem Ergebnis, dass der Autor trotz eklektizistischer Vorstellungen einen kohärenten Versuch der Lösung des genannten Problems vorgelegt habe und *De mundo* monotheistischer als platonische und neopythagoreische Vorstellungen sei.

Die Rezeption von *De mundo* in der antiken paganen Philosophie untersucht *Andrew Smith* (= S.) in seinem Aufsatz. S. unterscheidet zwischen allgemeinen Ähnlichkeiten der in *De mundo* formulierten Ideen und der in dieser Zeit gängigen populärphilosophischen Vorstellungen sowie direkten Referenzen. So finde sich die Unterscheidung zwischen *ousia* und *dynamis* Gottes schon bei Neopythagoreern, Platonikern und Aristotelikern. Dagegen greife Maximus von Tyros in seinen Reden Analogien und Metaphern auf. Ohne hier auf die von S. herangezogenen Allusionen einzugehen, so stellt sich der Rez. die Frage, inwieweit der gebrauchte Bildschatz nicht auch Gemeingut war; um dies zu klären, wäre eine fundierte Studie zum Metaphern-Motiv erforderlich.

Bei der Klärung des Immanenz-Transzendenz-Problems bot die Unterscheidung von *dynamis* und *ousia* den Schlüssel zur Lösung. *Anna Tzvetkova-Glaser* (= T.-G.) vergleicht die Konzepte von *ousia* und *dynamis* in *De mundo* mit Parallelen in hellenistisch-jüdischen sowie christlichen Texten. Sowohl Ps.-Aristoteles als auch der frühkaiserzeitliche jüdische Autor Philon von Alexandria sahen in der *dynamis* Gottes die Ursache für die Schöpfung und deren Bewahrung; Philon nehme überdies vom theistischen Standpunkt noch eine *dynamis basilike* an, mittels derer Gott (Gerechtigkeit schaffend) in die Welt eingreife. Christliche Autoren brächten die *dynamis* Gottes mit dem inkarnierten *logos* in Verbindung, wobei hier Unterschiede hinsichtlich des Verhältnisses von *dynamis* und *logos* bestünden; während Tatian in der *dynamis* eine Eigenschaft des *logos* sehe, identifizierte Origenes Christus mit der *dynamis* Gottes. T.-G. vermutet, dass die Kirchenväter auf eine qualitative Unterscheidung von *ousia* und *dynamis* auf der Grundlage von Immanenz und Transzendenz verzichteten, um eine mögliche Subordination vom Sohn unter den Vater zu vermeiden.

Da die Vermittlung von *De mundo* im christlichen Mittelalter über die Araber geschah, lohnt es sich auch, dessen Rezeption im islamisch-ostchristlichen Raum zu verfolgen. *Hidemi Takahashi* (= T.) stellt dazu syrische und arabische Übersetzungen von *De mundo* vor und untersucht deren Beziehungen. Wenn auch diese Thematik sehr speziell ist und sich eher an einen kleinen Interessentenkreis richtet, so gelingt es T. doch, dass auch Nicht-Orientalisten seinen Ausführungen folgen können, indem er im Text die zentralen arabischen und syrischen Termini durchgehend transliteriert. Während T. am philologisch Überlieferungsmaterial arbeitet, setzt sich *Hans Daiber* (= D.) inhaltlich mit dem Echo, das *De mundo* in der arabisch-islamischen Welt erfahren hat, auseinander. D. kommt zu dem Ergebnis, dass die Rezeption dieses Traktats sich vor allem auf folgende Gedanken beschränkt: der teleologische Gottesbeweis aus der Schöpfung; das Konzept eines transzendenten Gottes, der nur aus seinem Tun erkannt werden kann; die Diskussion über die Elemente, aus denen Gott die Welt erschaffen hat; die Lehre von einem göttlichen Äther, verbunden mit einer alles durchdringenden göttlichen Kraft und einer alles durchdringenden Sonne, und schließlich die Harmonie des Universums, die im Wort ‚Kosmos‘ ihren Ausdruck findet.

Der Frage nach der Verfasserschaft von *De mundo* ist in den Beiträgen des Bandes immer wieder nachgegangen worden. *Jill Kraye* liefert im Schlussbeitrag einen Forschungsbericht über die seit der Antike geführte Debatte um den wahren Autor dieser Schrift. Dabei wird deutlich, dass diese Diskussion nicht ein Produkt der (manchmal hyper-)kritischen Philologie der Neuzeit ist. Gegner und Befürworter der aristotelischen Autorschaft hielten sich in früheren Zeiten die Waage; erst in der Neuzeit gilt die Athetese als *communis opinio*. Ein sehr wichtiges, bisher noch nicht angeführtes Argument ist das Fehlen von *De mundo* in aristotelischen Werkverzeichnissen vom angeblichen Autor selbst (Meteorologie 1,1) sowie beim antiken Philosophiehistoriker Diogenes Laertius.

Auf den Essay-Teil folgt ein Appendix, in dem S. die von ihm behandelten Referenztexte im Original sowie mit englischer Übersetzung zur Verfügung stellt. Nach der ausführlichen Bibliographie runden ein (angesichts der Materialfülle verständlicherweise selektiver) Quellenindex sowie ein (kombiniertes) Namen- und Schlagwortregister den Band ab.

Mit dem hier besprochenen SAPERE-Band wurde einmal mehr hervorragende Arbeit bei der Edition eines nachklassischen, aber dennoch in der Philosophiegeschichte sehr wirkungsmächtigen Textes geleistet.

J.-M. PINJUH

#### SEELE UND MATERIE IM NEUPLATONISMUS / SOUL AND MATTER IN NEOPLATONISM.

Edited by *Jens Halfwassen* / *Tobias Dangel* / *Carl O'Brien*. Heidelberg: Winter 2016. 290 S., ISBN 978-3-8253-6291-1.

Die dreizehn Beiträge des Bandes gehen zurück auf eine Tagung in Heidelberg im Oktober 2013. Was leistet, so die einleitende Frage von *Jens Halfwassen*, der Seelenbegriff der klassischen griechischen Metaphysik (Platon, Aristoteles, Plotin, Proklos)? Sie wird „systematisch in sieben Aspekten“ (9) beantwortet. Die Seele ist das Prinzip des Lebens, das denkende Ich, geistige Substanz, Prinzip der Individuation, Konstituens der Zeit, Konstitutionsgrund der erscheinenden Welt, unentstanden und unvergänglich. – Auf dem Hintergrund der (prinzipientheoretischen) Platon-Interpretation der Tübinger Schule fragt *Tobias Dangel* nach dem „metaphysischen Ort“ der Seele, „die von Platon als vermittelndes Drittes zwischen der Welt der Ideen und der Welt des im Werden befindlichen, sinnenfälligen Seienden begriffen wird“ (27). – Die Mittelplatoniker entwickeln ihre Auffassung über das Verhältnis von Seele und Materie in einer kontroversen Interpretation von Platons *Timaios* (*Franco Ferrari*). Nach der „didaskalischen“ Interpretation ist die Beschreibung der Weltentstehung nicht wörtlich zu nehmen; sie ist vielmehr „ein sprachliches Mittel, mit dem Platon die metaphysischen Abhängigkeitsverhältnisse in der Form einer zeitlichen Abhängigkeit dargestellt hat“ (56). Andere Platoniker, unter denen Plutarch und Attikos die wichtigsten sind, legten den Text wörtlich aus. Nach ihnen war der Schöpfungsakt ein „reales Ereignis“, das ein „reales vorkosmisches Stadium der Welt beendet“. Dieses „war von einer ungeordneten und grenzenlosen Bewegung der Materie charakterisiert, deren Ursache auf eine vorkosmische und unvernünftige



Seele zurückzuführen ist“ (71). – Die neuplatonische Kritik an der mittelplatonischen *Timaios*-Interpretation ist, das zeigt *Frederico M. Petrucci* anhand der Kritik des Proklos an Attikos, eine Kritik an der Methode. Platons Lehren, so die Methode des Attikos, bilden ein konsistentes System, das seinen klarsten Ausdruck in bestimmten Textstellen findet, anhand derer die weniger klaren zu interpretieren sind. Für den *Timaios* ist dieser systematische Mittelpunkt die Stelle 30a: Gott wollte, dass alles gut ist; deshalb brachte er alles Sichtbare aus der Unordnung zur Ordnung. Diese exegetische Methode ist jedoch mit der Logik der fortlaufenden Kommentare der Neuplatoniker unvereinbar.

Platons Rede vom Demiurgen im *Timaios* ist ein Mythos, und die meisten Platoniker entmythologisieren sie in der Weise, dass sie eine vernünftige Weltseele annehmen, welche die Welt ordnet. Das ist im Wesentlichen auch Plotins Lösung; spezifisch für sie ist jedoch, dass er sich dazu des stoischen Logos-Begriffs bedient (*Carl O'Brien*). „He dematerialises this *logos* and places it in the soul, but maintains its role as a structuring principle“ (105). Nicht nur bei Plotin ist der Logos Mittler zwischen der intelligiblen und der materiellen Welt; Verf. verweist auf Philon und Origenes. Im Unterschied zu ihnen sei der Logos bei Plotin jedoch keine theologische Größe; er mache von ihm vielmehr einen wissenschaftlichen Gebrauch: „the closest comparison which one might make is to the modern conception of DNA“ (106). Zwei Thesen, die nicht mit einem verbreiteten Plotin-Verständnis übereinstimmen, verdienen besondere Beachtung. „Plotinus adopts an original position in asserting that (sensible) matter was actually generated by the soul“ (106). Hier setzt Verf. sich mit H.-R. Schwyzer auseinander. Die Individuation, so die zweite These, kann nicht der Materie zugeschrieben werden. „[W]hile soul contains its own ordering principle as a *logos*, matter has no ordering principle of its own which could account for individuation“ (117). – Plotin denkt die Seele als eine immaterielle, vom Körper unabhängige und von ihm nicht zu beeinflussende Wesenheit. Das führt ihn auf das Paradoxon der Einheit aller Seelen. „Sie ist eine einheitliche und unteilbare Entität, die in jedem einzelnen von ihr belebten oder gestalteten Körper [...] als ganze präsent ist“ (135). Wie ist aber dann die spezifische Differenziertheit der geformten und beseelten Körper zu erklären? „Wie erklärt es sich, dass es menschliche, tierische, pflanzliche oder auch mineralische Körper gibt“ (136)? Wenn ein und dieselbe Seele überall ist, warum wirkt sie dann nicht auch überall in derselben Weise? Plotin antwortet: Der Grund ist die unterschiedliche Aufnahmefähigkeit der Körper. Aber wie sind diese Unterschiede zu erklären? Die uniforme Schwäche der Materie erklärt hier nichts; die Aufnahmefähigkeit ist eine eidetische, von der Seele an den Körper vermittelte Bestimmung. „Die Seele ist in den Körpern präsent, weil diese für sie aufnahmefähig sind, und die Körper sind für die Seele aufnahmefähig, weil diese in ihnen präsent ist“ (137). *Christian Tornau* diskutiert einen jüngst in der Literatur gemachten Versuch, diesen Zirkel aufzulösen. – In der neuplatonischen Deutung des *Timaios* „stellt die Verbindung zwischen der Struktur des Kosmos und der Natur der Seele einen der problematischsten Aspekte dar“ (*Michele Abbate*; 161). Sie kann nur begriffen werden, wenn die Frage geklärt ist: Wer oder was ist der Demiurg? Plotin schreibt die ordnende und beherrschende demiurgische Funktion der Seele zu. Dagegen hängen im *Timaios* Ordnung und Struktur des Kosmos direkt von der Schöpfung des Demiurgen ab; die Weltseele ist kein Prinzip, von dem die Einzelseelen herkommen; vielmehr überträgt der Demiurg den „jungen Göttern“ die Aufgabe, die sterblichen Körper zu erschaffen und damit die ordnende Tätigkeit in Bezug auf jedes einzelne Lebewesen des sinnlichen Kosmos. Nach Proklos ist es im Gegensatz zu Plotin unmöglich, „dass der Kosmos, zu dem die Seele selbst gehört, von der Seele gebildet wird, da sie ein bestimmter Teil des Kosmos ist“ (172). – Wenn es in der platonischen Tradition etwas gibt, das ausnahmslos eine schlechte Presse hat, dann ist es die Materie. Mit seinem Beitrag über die Sicht der Materie in Iamblichos' Ausführungen zur Theurgie wendet *John Dillon* sich gegen dieses verbreitete Urteil. Die Materie ist nicht etwas, das Verachtung verdient und das man meiden muss. Sie ist vielmehr ein integraler Bestandteil des Universums, und wenn sie durch Experten in der richtigen Weise organisiert ist, bedienen die Götter und andere höhere Wesen sich ihrer, um ihre Vorsehung in der physischen Welt wirksam werden zu lassen. – Platons *Cratylus*, so Proklos in seinem Kommentar (*Piera de Piano*), ist ein Dialog über die Seele und deren Fähigkeit, das Universum der Dinge dadurch zu konstruieren, dass sie diese benennt und deutet. Die Seele

hat die Fähigkeit, Dinge der niederen Ordnung denen der höheren Ordnung ähnlich zu machen. Der Name entspricht einem Götterbild; er ist wie dieses Repräsentation einer unsichtbaren Wirklichkeit. Die semantische Funktion des Namens beruht nicht auf einer Konvention; sie ist naturgegeben, denn sie beruht auf der Beziehung des Abbilds zu seinem Urbild. Die Kunst der Namengebung ahmt die Kunst des Demiurgen nach; der Demiurg schafft die sichtbare nach dem Urbild der intelligiblen Welt; der Name ist ein Bild des Wesens der benannten Sache.

*Michael Erler* untersucht den Gebrauch von *aphormê* im Platonismus der Kaiserzeit. In der Rhetorik bedeutet der Terminus ‚Anknüpfungspunkt‘. Im philosophischen Kontext steht er „für die Lizenz, bei Texten oder im Leben nach Aufhängern für Überlegungen zu suchen, die durchaus eigenständig sind“ und auf die Überzeugung des Adressaten zielen. Im philosophischen Kontext wird aus philologischer Textauslegung „eine *interpretatio medicans*“ (228), die dem Adressaten zur Ataraxie verhelfen soll. – Aristoteles schreibt in *De an.* III 4,429a27–29: „Und im Recht sind die, die sagen, die Seele sei der Platz der Formen (*topos eidôn*), nur freilich nicht die ganze, sondern die intellektuelle (*noêtikê*), und sie ist die Formen nicht der Wirklichkeit (*energeia*), sondern der Möglichkeit (*dynamêi*) nach.“ Wie wird dieser Satz im Neuplatonismus interpretiert (*Carlos Steel*)? Alexander wendet sich gegen die Interpretation, der rezeptive Intellekt sei so etwas wie die erste Materie, die ebenfalls alle Formen aufnehmen könne, ohne der Wirklichkeit nach eine von ihnen zu sein; er unterscheidet klar zwischen der Beziehung Intellekt-Form und der Beziehung Materie-Form. Materie und Form bilden ein Ganzes; die Materie wird durch die Form verändert; sie *wird* zu der Substanz, die sie der Möglichkeit nach ist. Dagegen wird der Intellekt im Akt der Erkenntnis nicht verändert; er *wird* nicht zu etwas; die Formen werden nur als Objekte der Erkenntnis, d. h. intentional, aufgenommen; ein Bild für dieses Verhältnis ist die Schreibtafel. Alexanders Interpretation wird von Philoponos und Averroes kritisiert. Plotin lehnt den Hylemorphismus des Aristoteles ab; er verdeutlicht das Verhältnis von Materie und Form durch das Bild des Spiegels; in diesem Zusammenhang bezieht er sich auf *De an.* III 4. Ammonios erläutert, in welchem Sinn die Seele „der Möglichkeit nach“ die Formen ist; Proklos argumentiert gegen die These, die Formen in der Seele seien lediglich Abstraktionen. – *Dirk Cürsgen* befasst sich mit den vielfältigen Formen der Einheit im Kommentar des Damaskios zu Platons *Parmenides*. – Die Regierung des Kaisers Justinian (527–565) war eine Zeit der Erneuerung des Römischen Reiches, aber sie ist auch gekennzeichnet durch eine Abfolge von militärischen, sozialen, ökonomischen und Naturkatastrophen. Wie haben der Neuplatoniker Simplicios und der Historiker Prokopios diese Katastrophen erklärt? Worin sehen sie den Ursprung des Übels (*Dominic J. O’Meara*)? Beide zählen zum geheimen heidnischen Widerstand gegen das tyrannische christliche Regime des Justinian. Nach Simplicios ist der Demiurg für die Katastrophen verantwortlich, nach Prokopios ein inkarnierter Dämon, d. h. Justinian. Im Unterschied zu Simplicios gibt es für Prokopios *eine* Ursache sowohl für das physische wie für das moralische Übel: den dämonischen Kaiser. Für Simplicios gehören natürliche Übel zum System der Natur, das gut ist, und sie können gute Wirkungen haben; moralische Übel sind verursacht durch verdorbene Begierden der Seele; sie sind ein Übel für den Täter und nicht für das Opfer der bösen Handlung.

Der Band vertritt eine streng monistische Interpretation des Neuplatonismus. Durch die provozierenden Thesen, die Materie werde von der Seele hervorgebracht und sie sei nicht Ursache der Individuation, motiviert er zu einer erneuten Plotin-Lektüre. F. RICKEN SJ

ROHSTOCK, MAX, *Der negative Selbstbezug des Absoluten*. Untersuchungen zu Nicolaus Cusanus’ Konzept des Nicht-Anderen (Quellen und Studien zur Philosophie; 119). Berlin/Boston: de Gruyter 2014. VIII/231 S., ISBN 978–3–11–035920–6.

Von Gott göttlich zu denken, das Absolute absolut sein zu lassen – in dieser Maßgabe liegt schon ein Kriterium dafür, ob eine ‚Theologie‘ geglickt ist oder nicht. Nikolaus von Kues, geboren 1401 in einem Moselstädtchen und 1464 im mittelitalienischen Todi gestorben, war ein vielseitig begabter Mann, aber eben auch ein scharfsinniger Denker. Unter seinen Leidenschaften nimmt die philosophisch-theologische Jagd nach Gott einen

zentralen Platz ein, und zeit seines Lebens unternimmt Cusanus verschiedene Streifzüge. Einer von ihnen hat in der 1462 entstandenen Schrift *Directio speculantis seu de non aliud* seinen Niederschlag gefunden. Er steht zugleich im Mittelpunkt der hier zu besprechenden Monographie, die im Wintersemester 2012/13 an der Heidelberger Universität als philosophische Dissertation angenommen worden ist. Ihr Umfang ist für eine Promotionsarbeit erfreulich gering, ihre Qualität zugleich sehr hoch, so dass der Leser wirklich Gewinn aus der – das ist dem Inhalt geschuldet – nicht unbedingt leichten Lektüre zieht.

In einer Einleitung (Teil I, 1–11) charakterisiert Rohstock das neuplatonische Denken, dem sich auch Cusanus verbunden weiß, wesentlich als Henologie, d. h. als einen konstanten Versuch, die Vielheit des Erfahrbaren auf eine tieferliegende Einheit zurückzuführen. Während die mit positiven Aussagen arbeitende affirmative Theologie zum Pantheismus tendiere, worin sie von der negativen Theologie immer wieder korrigiert werde, stehe letztere vor der Problemfrage, wie denn das absolute Eine Grund aller Dinge sein kann (3). Das ist eine der Fragen, auf die Cusanus mit seiner Konzeption des Nicht-Anderen zu antworten versucht. Des Weiteren will er der angeblichen Unvereinbarkeit zwischen dem neuplatonischen Einen und der christlichen Trinität begegnen (4). Auch hier verspricht die Orientierung am Nicht-Anderen eine Lösung, die keine andere als diejenige für den ersten Problemkomplex ist: der im Titel genannte negative Selbstbezug des Absoluten.

Der gut die Hälfte der gesamten Untersuchung einnehmende zweite Teil, „Nicolaus Cusanus“ (12–116), bringt die Konzeption sorgfältig und in der gebotenen Ausführlichkeit nahe. In einem ersten Schritt erläutert Rohstock, um welche Art von Negativität es Cusanus gehe. Die vom Absoluten behauptete Negativität sei jedenfalls nicht diejenige, die von beliebigen endlichen Seienden ausgesagt wird: Hier gilt ja, dass ein bestimmtes X nicht ein bestimmtes Y, sondern ihm gegenüber ein anderes ist. Die sogenannte ‚andersheitliche‘ Negation stellt die endlichen Seienden in ein umfassendes Relationsgefüge, kann aber nicht das Absolute in seinem Verhältnis zum Nicht-Absoluten beschreiben.

Negationen, die im Rahmen der negativen Theologie verwendet werden, dienen zunächst dazu, die Transzendenz des Absoluten gedanklich abzusichern. Die Tatsache, dass Cusanus in späteren Schriften auch Kritik an der negativen Theologie übt, ändere nichts, so unterstreicht der Verf., an seiner bleibend kritischen Einstellung zur affirmativen Theologie (31). Darin drücke sich die Überzeugung aus, dass eine höhere Stufe verneinenden Denkens – eine *negatio negationis* (36) – not tue, um die Dichotomie von Affirmation und Negation, wie sie für den Bereich des Endlichen charakteristisch ist, tatsächlich zu überwinden. Dazu dienen die spezielleren Negationsformeln wie *plus quam ...* oder *super-* (36). Zu Recht verwahrt sich Rohstock dagegen, die doppelte Negation als reine Affirmation zu missdeuten, und bezieht – hier wie in anderen Zusammenhängen – eindeutig Stellung gegen Tendenzen innerhalb der einschlägigen Forschungsliteratur (41 f.). Schließlich zeichnet er nach, wie Cusanus die Negation als eine produktive beschreibt: Dem Absoluten, das an sich selbst reine, absolute Negation ist, eigne eine produzierende Kraft. Es zeige sich, „dass gerade der *negative* Begriff ‚non aliud‘ Prinzip aller Dinge ist“ (45).

In einem zweiten Schritt der Cusanus gewidmeten Ausführungen stellt der Verf. das Nicht-Anderere als jenen Begriff dar, der den negativen Selbstbezug des Absoluten sowie „seine [des Absoluten; J. St.] Transzendenz *und* seine Prinzipfunktion gegenüber seinen Derivaten“ gleichermaßen zum Ausdruck bringt (49). Indem im Nicht-Anderen alle Dinge negiert werden, definiere das Absolute erstens aktiv sich selbst (51). Darin, dass die andersheitliche Negation ebenfalls negiert wird, sieht der Verf., zweitens, eine Beschreibung dessen, was sonst Schöpfung genannt werde. Die transzendierende und die produktive Negation hätten dieselbe Form des Nicht-Anderen, das zudem, im Anschluss an die – des Öfteren für Rohstock bedeutsame – Interpretation von Dirk Cürsgen als ein Selbstdenken des Absoluten expliziert wird (52). Der Verf. geht so weit, diese „aktive Selbstreflexion“ eine Selbsterschaffung des Absoluten zu nennen, die gerade im Satz des Cusanus: „non-aliud est non aliud quam non-aliud“ umrissen werde (63). Von diesem Satz aus sei es legitim, dem Absoluten trotz oder gerade wegen seiner transzendierenden Negativität eine ‚Quasirelation‘ zuzuschreiben; die Trinität, die Cusanus selbst

zur Sprache bringt, versteht der Verf. somit als „negativ-henologische Reflexivität des Absoluten“ (65).

In Auseinandersetzung mit den Thesen Werner Beierwaltes' wird dies weiter entfaltet und betont, dass die dem absoluten Selbstbezug zugrundeliegende negative Struktur notwendiger Bestandteil des Begriffs absoluter Selbstbezüglichkeit ist (66, Anm. 219). Dass der Selbstbezug des Anderen die Grundlage für seinen universalen Bezug auf alle Anderen ist (77), wird seinerseits herausgearbeitet. Das ‚Anderer‘ – d. h. eben auch das endlich Seiende – kann deswegen sein, weil das Absolute als In-Differenz von Affirmation und Negation das Wesen jedes einzelnen Seienden bestimme und in gewisser Weise dessen Andersheit ‚wolle‘ (80). Bei dieser, von Cürsgen vertretenen und vom Verf. insgesamt bejahten Interpretation sei jedoch zu beachten, dass „der Willensbegriff nicht voluntaristisch gedacht werden darf“, sondern allein „die Kreativität des Absoluten“ anzeige, also „Ausdruck für die schöpferische Tätigkeit des Absoluten und den Wesensgrund aller Dinge“ sei (80, Anm. 269). Freilich stellt sich dem Leser die Frage, ob es unter dieser Rücksicht noch sinnvoll ist, überhaupt von einem ‚Wollen‘ zu sprechen. Und der mit anderen, vom Verf. zurückgewiesenen Interpretationen (besonders D. Monaco, *Deus Trinitas: Dio come, non altro' nel pensiero di Nicolò Cusano*, Roma 2010) Vertraute überlegt, ob diese tatsächlich so ganz falsch liegen.

Da ein Einzelseiendes durch das Absolute definiert ist, könne es für sich Singularität, Individualität und Eigenständigkeit in Anspruch nehmen und ruhe kraft des absoluten Nicht-Anderen in sich selbst (86). Aus einem bloßen Relationsgefüge mit anderen Einzelseienden könne aber keines ganz verstanden werden; vielmehr bedürfe es der Begründung vom Nicht-Anderen her. Gegen anderslautende Meinungen verteidigt der Verf. in diesem Zusammenhang den Mehrwert der negativen Formel des Nicht-Anderen. Cusanus sage „gerade nicht, dass jedes X bloß mit sich identisch ist“, sondern „dass jedes X gegenüber sich selbst kein Anderes ist“. Indem die Perspektive auf das Andere diesem X gegenüber bereits einkalkuliert werde, begreife Cusanus „durch die negative Formulierung die Identität und die spezifische Differenz eines Einzelseienden als Einheit“ (91, Anm. 307).

Indem er das eingebürgerte Gegensatzpaar von ‚Transzendenz‘ und ‚Immanenz‘ aufgreift, macht der Verf. deutlich, dass von der geschilderten Konzeption her beides durch denselben negativen Selbstbezug des Absoluten gewährleistet werde. Dieses bestimme sich, so lautet die Deutung mit Bezug auf Äußerungen in der früher entstandenen Schrift *De visione Dei*, „gewissermaßen selbst als *Ursache aller Dinge* und ist insofern selbst ‚geschaffen‘. So fallen beim Absoluten Geschaffenwerden und aktives Schaffen zusammen“ (106 f.). Dem oberflächlichen Eindruck, dass Cusanus mit solchen und ähnlichen Aussagen Gott und Welt miteinander auf ‚pantheistische‘ Weise identifiziere, tritt der Verf. wiederholt entgegen und schlägt, gemeinsam mit Dirk Cürsgen, vielmehr vor, das Verhältnis zwischen dem Absoluten und dem Endlichen als ‚negativen Panentheismus‘ zu qualifizieren (110).

Ein kurzer dritter Teil – „Proklos und Dionysios (Ps.-)Areopagitès: Vordenker eines negativen Selbstbezugs?“ (117–131) – fragt danach, welche Bedeutung die von Cusanus selbst genannten Autoren für die dargestellte Konzeption des Nicht-Anderen wirklich haben. Manchen Anhaltspunkten zum Trotz, die der Verf. benennt, können sie seines Erachtens vor allem nicht als Vordenker des negativen Selbstbezugs im Absoluten gelten. Dass dieser dritte Teil der Untersuchung so knapp ausfällt, mag erstaunen, lässt sich aber durch den besonderen Fokus der Arbeit und die Tatsache begründen, dass die Forschung das Verhältnis des Cusanus zu Proklos und Pseudo-Dionysios bereits hinreichend beleuchtet hat. So schließt sich ein umfanglicherer vierter Teil – „Johannes Scottus Eriugena“ (132–189) – an, in dem der Verf. sorgfältig dem erstmals von Jens Halfwassen geäußerten Verdacht nachgeht, der frühmittelalterliche Autor Eriugena vertrete ebenfalls einen negativen Selbstbezug des Absoluten (134 f., Anm. 459). Anhand aussagekräftiger Belege aus dessen Werk *Periphyseon* zeigt der Verf., wie Eriugena die absolute Negation als die einzig mögliche Aussageform beschreibt, die dem Absoluten eigentlich zukommen kann, dass er die privaten und andersheitlichen Negationsformen negiert und das Wesen des Absoluten als reine Negativität bewertet (159). Auch hier erscheine die *negatio omnium* als eigentlicher und absoluter Grund der Dinge (160). Dem Absoluten

eigne eine Bewegtheit, die wesentlicher Bestandteil seiner Überwesentlichkeit (so lautet die neuplatonisch inspirierte Wesensbestimmung Gottes) sei (165) und die Verbindung zum Schöpfungsgedanken erlaube. Gemeinsam mit Werner Beierwaltes behauptet der Verf. die historische Verbindung bzw. Entsprechung zwischen der *oppositio oppositorum* des Eriugena und dem cusanischen *non-aliud* (170), doch werde der Selbstbezug des Absoluten von Eriugena nicht trinitarisch ausformuliert (172). In dem Anliegen, die „Gefahr des Pantheismus“ abzuwehren, und in der Strategie, „die spezifische ‚Differenz‘ des Absoluten gegenüber seinen Derivaten als absolute In-Differenz“ zu denken, „durch die das Absolute sich weder von seinen Derivaten entfernt noch mit ihnen identifiziert“, also in der Konzeption des negativen Selbstbezugs des Absoluten, träfen sich jedoch Eriugena und Cusanus (179). Dass sich der Letztere trotzdem nie ausdrücklich auf seinen angeblichen Vordenker beruft, erklärt der Verf. im zusammenfassenden fünften Teil – „Konklusion“ (190–201) – damit, dass es Cusanus, seiner gesicherten Stellung zum Trotz, nicht opportun erschienen sei, „einen seiner zentralsten und wichtigsten Gedanken in aller Deutlichkeit auf einen verurteilten Ketzer zurückzuführen“ (199, Anm. 675).

Rohstocks Arbeit besticht durch eine klare Sprache, stringente Gedankenführung und hilfreiche Textbelege. Beiden Anliegen, die Aussagen des Cusanus selbst zu erhellen und die historische Quelle des Nicht-Anderen aufzufindig zu machen, leistet er Genüge. Gerade der zweite Teil der Monographie, dessen Lektüre besonders lohnt, verlangt (und verdient) die volle Konzentration des Lesers. Den sehr positiven Eindruck mindern wenige Schönheitsfehler nicht: Der mehrfach zitierte Autor „Kampitz“ heißt in Wahrheit Peter Kampits (15, 17, 20, 22 f.). Dass Cusanus die ‚platonischen‘ Ideen aus seiner Konzeption völlig ausschließt, wie der Verf. behauptet (92), möchte ich mit Blick auf die Überlegungen in der *Directio speculantis* 10,38 f. in Frage stellen. Die Rede vom „trinitarischen Christengott“ (127) erscheint mir unnötig despektierlich, obwohl sie vermutlich nicht so gemeint ist. Inwiefern die Trinität gerade „im Rückgriff auf das Johannes-Evangelium“ von Eriugena als untrennbare Einheit verstanden wird, ohne Vielheit und Differenz von sich auszuschließen (147), ist mir nicht ohne Weiteres klar. Und schließlich ist ein vom Verf. hergestellter Bezug innerhalb eines Lévinas-Zitats (200, Anm. 678) schon allein aus grammatikalischen Gründen verkehrt. Die genannten winzigen Mängel sind freilich mit Blick auf die sonst hervorragende Qualität der Monographie, welche die Cusanus-Forschung zweifelsohne bereichert, zu vernachlässigen. Das Buch leitet an, mit dem scharfsinnigen Kardinal des 15. Jhdts. Gott göttlich zu denken bzw. das Absolute absolut sein zu lassen und darüber hinaus Gottes Bezug zum Nicht-Göttlichen in den Blick zu nehmen.

J. STOFFERS SJ

BIBELHERMENEUTIK UND DOGMATISCHE THEOLOGIE NACH KANT. Herausgegeben von Harald Matern / Alexander Heit / Enno Edzard Popkes (Dogmatik in der Moderne; 14). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. VIII/390 S., ISBN 978-3-16-153781-3.

Die Auseinandersetzung mit dem Werk Immanuel Kants hat die deutschsprachige protestantische Theologie – anders als die katholische, die erst in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts Kant wieder neu für sich entdeckt hat – nachhaltig geprägt. Dennoch konnte sich im Spannungsfeld von affirmativ-kritischer Rezeption und fundamentaler Opposition zu einer moralisch grundierten Religionstheorie keine einheitliche Position herauskristallisieren. Die von F. Wagner diagnostizierte „Krise des Schriftprinzips“ (3) scheint das Unbehagen, das mit dem Namen Kant verbunden ist, noch zusätzlich zu verschärfen. Obwohl biblische Spuren das gesamte kantische Werk durchziehen, ist deshalb nicht von vornherein ausgemacht, wie das Verhältnis von reiner moralischer und historischer Religion adäquat bestimmt werden kann. Lässt sich die Bedeutung der Bibel tatsächlich auf ihre Funktion als „kritisches Widerlager der Philosophie bzw. als deren paradigmatisches Vollzugsfeld der Kritik“ (8) beschränken oder zielt der rechte Umgang mit biblischen Texten nicht vielmehr auf eine Verhältnisbestimmung von Philosophie, Religion und Politik ab, die den Stellenwert des Historischen, des Lebensweltlichen und des Motivationalen sowie die damit verbundenen Übergänge – etwa von der Einsicht zum konkreten Handeln – entsprechend zu würdigen vermag? Auf dem Hintergrund eines knappen historischen Abrisses unterschiedlicher Positionen (vgl. 9–15) versuchen die

Beiträge des vorliegenden Sammelbandes in drei Teilen die bibelhermeneutische Theorie und Praxis bei Kant zu erschließen (vgl. 33–104), Kants Umgang mit biblischen Motiven bzw. Motivkomplexen und mit deren theologischen Systematisierungen zu verdeutlichen (vgl. 105–273) sowie drittens die Rezeptionsgeschichte der kantischen Bibelhermeneutik und Religionsphilosophie in der modernen Exegese und systematischen Theologie kritisch auszuwerten (vgl. 275–365).

Kants bibelhermeneutisches Programm muss nach *H. Kauhaus* (35–54) ebenso wie die davon nochmals zu unterscheidende konkrete Auslegungspraxis, die „in der Nähe allegorischer Schriftauslegung verorte[t]“ (46) werden kann, im Religionsbegriff (vgl. 35 f.) grundgelegt werden. Eine theologische Rezeption und kritische Diskussion der Prinzipien einer philosophischen, auf die praktische Vernunft gestützten Auslegung (vgl. 44 f.; 49) darf die historisch-philologischen Methoden der Schriftgelehrsamkeit (vgl. 46–48) und ihren spezifischen Beitrag zur Beförderung der Moral (vgl. 52) dennoch nicht einfach übergehen. Aufgrund ihrer systematischen, praktischen und erkenntnistheoretischen Schwächen (vgl. 51 f.) bleibt eine historisch-kritische Bibelexegese der philosophischen Auslegung, die erstere rahmen, steuern und begrenzen soll, ohne sie darin ersetzen zu können, aber grundsätzlich untergeordnet. Diese Hierarchisierung hindert Kant aber keineswegs daran, sein philosophisches Programm der Bibelexegese mit Verweis auf biblische Belegstellen, die auch von theologischen Lesern als autoritativ anerkannt werden, zu stützen (vgl. 54). Der Alttestamentler *K. Schmid* (55–68) thematisiert Kants Umgang mit der Bibel vor dem Hintergrund moderner Exegese und fordert mehr Sensibilität für die Eigenständigkeit biblischer Texte, für ihren Kontext, für die Gattung und für die konkrete Erzähldynamik ein (vgl. 60). Obwohl Kant selbst einer „moralischen Kanonreinigung“ keineswegs das Wort redet, kann doch zugleich am Beispiel der Bindung Isaaks (Gen 22) verdeutlicht werden, worin die Grenzen einer der praktischen Vernunft verpflichteten Bibelinterpretation liegen; sie unterschätzt die Komplexität des Lebens und die Kraft der Interpretation (vgl. 68). *M. Petzoldt* (69–90) analysiert Kants Beitrag zur Bibelhermeneutik unter sprechakttheoretischen Gesichtspunkten. Der historische Vierschritt vom Schriftprinzip der Reformatoren über Kant und Schleiermacher bis hin zu gegenwärtigen Debatten lotet die „Verlagerungen des Gewichts der Bibel als Heilige Schrift bei der Begründung theologischer Erkenntnis“ (76) aus. Die dabei auftretenden Brüche werden im Sinne einer komplexen fundamentaltheologischen Fragestellung (vgl. 69) gebündelt und auf eine Weise reformuliert, die helfen soll, die Krise des reformatorischen Schriftprinzips im Kontext einer von historischer Kritik und Pluralität geprägten Moderne zu durchbrechen. Dabei erhält nicht nur die Tradition neben der Schrift (vgl. 85 f.) ihr eigenes Recht, auch die Bezugnahme auf die Person Jesu (vgl. 89) wird zu einem wichtigen Interpretationsschlüssel. *P. Bühler* (91–104) erarbeitet in einem rezeptionshermeneutisch angelegten Gespräch Ricœurs mit Kant die „ethischen und religionsphilosophischen Implikationen für die Identitätsthematik [...] am Schnittpunkt von Philosophie und Theologie“ (91).

Die Beiträge zu biblischen und dogmatischen Motiven bei Kant eröffnen ein breites Feld, das von der Rechtfertigungslehre über die Ekklesiologie, die Frage nach Kants Verhältnis zu Judentum und Islam sowie die Christologie bis hin zur Eschatologie reicht. Kants transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Rechtfertigungsgedankens ist nach *A. Heit* (107–128) vor dem Hintergrund des radikal Bösen und der damit einhergehenden „faktischen Unmöglichkeit der Realisierung des sittlichen Ideals unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens“ (20; vgl. 107; 113; 115) zu lesen. Rechtfertigung wäre im Sinne eines religiösen Postulats mit eschatologischer Signatur (vgl. 118) zu begreifen, wobei Kants Interesse an den damit verbundenen gnadentheologischen Implikationen rein moraltheoretischer Natur bleibt und auf die Stärkung der Hoffnung als Voraussetzung jeder sittlichen Besserung abzielt (vgl. 122; 124). *Ch. Axt-Piscalar* (129–152) kommt in ihrer systematisch-kritischen Rekonstruktion „der positiven, genauer der konstitutiven Funktion der Ekklesiologie für die Vernunftreligion“ (130) zu dem Schluss, dass der sichtbaren Kirche als *instrumentum* trotz aller Kritik angesichts des Bösen eine unverzichtbare, weil vom Staat zugleich klar unterschiedene Rolle zur Beförderung des Guten im Blick auf ein Reich der Zwecke zukommen muss (vgl. 132 f.; 135 f.; 150) – auch wenn Kants religionsphilosophische Kirchenlehre streng genommen nur strukturelle und

keine inhaltlich qualifizierten Parallelen zu einer protestantisch-theologischen Ekklesiologie aufweist (vgl. 151). Dass Kant durchaus eine gewisse Sensibilität für kulturell unterschiedliche Formen der geschichtlichen Realisierung der einen Vernunftreligion (vgl. 155) und damit für den Eigensinn von spezifischen Symbolwelten (vgl. 159) attestiert werden kann, versucht *A. v. Scheliba* (153–171) in seinem Beitrag mit Blick auf Judentum und Islam zu zeigen. Die konstatierte Vielfalt der Glaubensformen und die angezielte Ökumene führen allerdings zu Spannungen, die im transitorischen Charakter der einzelnen Religionen und ihrer Kraft zur Vergeistigung deutlich zum Austrag kommen. Damit stehen alle Religionen vor der Herausforderung, einen kritischen Mittelweg zwischen „einer buchstabenverhafteten Statutarik einerseits und einem jakobinischen Rationalismus andererseits“ (171) zu finden. Eine angemessene Rekonstruktion der kantischen Christologie muss nach *H. Matern* (173–220) den breiteren Kontext der theoretischen und der praktischen Kritik, die im Gottesbegriff zusammengeführt werden können, berücksichtigen (vgl. 173–176). Über Probleme im selektiven Umgang mit der Bibel (vgl. 193–195) hinaus ergibt sich im Spannungsfeld der Charakterisierung von Jesus als Vorbild und Urbild (vgl. 177–179; 184) eine grundlegende Ambivalenz, die in der Frage nach der „Möglichkeit der geschichtlichen Realisierung einer Idee als eines Ideals, das zugleich als historisches Individuum vorstellig werden können soll“ (24; vgl. 191–193), zum Austrag kommt – eine Spannung, die auch in den Kontroversen zwischen W. Herrmann und H. Cohen (vgl. 196–218) nachwirkt. Um eine allzu äußerliche, allein an einschlägige Passagen der Religionsschrift angelehnte Rekonstruktion (vgl. 221 f.; 254) zu vermeiden, greift *J. Ch. Janowski* (221–273) in ihrem breit angelegten Beitrag zu biblischen Spuren und Motiven der Eschatologie Kants auf die grundlegende Frage *Was darf ich hoffen?* und damit auf die kritische Philosophie insgesamt zurück (vgl. 224; 251 f.). Der kantischen Eschatologie kommt ihrer Einschätzung nach dabei insofern eine Schlüsselrolle zu, als sie Kants anthropologisches und moral- bzw. sozialphilosophisches Denken über die Figur des Menschen als Selbstzweck und über die Konzeption des Reiches Gottes prägt (vgl. 223 f.). Eine kritische Analyse ausgewählter explizit biblischer Motive – Reich Gottes, christologisch-eschatologisches Perfektum, präsentische und futurische Eschatologie – rundet den Beitrag ab.

Die Frage nach der Rezeption Kants in der modernen historisch-kritischen Exegese und systematischen Theologie führt uns mit *H. Matern* (277–306) in einem ersten Schritt zu Schleiermacher und Ritschl, die in ihrer jeweils „spezifische[n] Anverwandlung [...] kantischen Gedankenguts für die theologische Moderne“ (25; vgl. 278; 292 f.; 306) schulbildend gewirkt haben. Schleiermachers Originalität liegt zum einen in der „Betonung des Historisch-Individuellen als immer schon realisierter Vernunft“ (291) und zum anderen in seiner an Kant anknüpfenden subjektivitätstheoretischen Grundlegung der Religion, die deren moraltheoretische Implikationen auf eine Theorie religiöser Individualität hin überschreitet. Schleiermachers Schriftverständnis, das zunächst im „Zusammenspiel [...] einer ästhetisch formulierten Theorie religiöser Subjektivität mit einer Theorie der Geschichte entwickelt wird“ (279), mündet in weiterer Folge in eine philosophisch fundierte Hermeneutik (vgl. 284). Das willenstheoretische Religionsverständnis bei Ritschl führt demgegenüber zu einer „Bibelhermeneutik als geschichtstheoretischer Re-Moralisierung der Religionstheorie“ (26; vgl. 297 f.), die als durch Schleiermacher mehrfach gebrochene Wiederaneignung kantischer hermeneutischer Prinzipien gedeutet werden kann. *E. E. Popkes* (vgl. 307–324) thematisiert in seinem Beitrag anhand einiger Beobachtungen zu E. G. H. Paulus, F. Lücke und J. Weiß die Bedeutung Kants für die Entwicklungsgeschichte der historisch-kritischen Exegese und gelangt dabei zur Einsicht, dass die Adaptation der kantischen Religionsphilosophie zu großen Teilen transformativ, indirekt und ebenso affirmativ wie kritisch verläuft (vgl. 308). Auch bei Bultmann können nach *Ch. Landmesser* (325–341) Spuren kantischer Bibelhermeneutik, die über den Marburger Neukantianismus vermittelt sind, aufgewiesen werden (vgl. 325). Als zentrale Gemeinsamkeiten lassen sich neben der Wertschätzung der Bibel (vgl. 330), eine vernunftgeleitete, moralisch-religiöse Interpretation und die damit einhergehende Aufwertung des Subjektes (vgl. 331), eine kritische Grundhaltung (vgl. 339 f.) und die Forderung nach lebenspraktischer Relevanz (vgl. 339 f.) ausmachen. Dennoch kann die beiden gemeinsame Leitfrage nach der Wahrheit die Differenzen zwischen einer vernunft-

geleiteten Moralität (Kant) und einer existentialen Daseinshermeneutik (Bultmann) nicht überbrücken (vgl. 29; 340 f.). In einem abschließenden Beitrag diskutiert *G. Pfeleiderer* (343–365) den Überbietungsgestus anti-kantianischer Tendenzen theologischer bzw. biblischer Ethik (vgl. 346 f.), die wesentlich von einem theozentrischen Anti-Individualismus sowie durch die beiden Leitkategorien des Leibes und der Handlung geprägt sind (vgl. 348) – wie exemplarisch an Barth (vgl. 345; 362), Bonhoeffer (vgl. 347; 363 f.) und der neustamentlichen Ethik Schrages (vgl. 364 f.) gezeigt werden kann.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes unterziehen Kants religionsphilosophische Bibellektüre und das darauf aufbauende Programm einer philosophischen Theologie einer ebenso systematischen wie kritischen Lektüre. Entlang einer intensiven Auseinandersetzung mit historischen, rezeptionsgeschichtlichen und gegenwartsbezogenen Gesichtspunkten der Kant-Rezeption in der deutschsprachigen protestantischen Theologie entsteht ein facettenreiches und differenziertes Bild, das neue, in manchem unerwartete Perspektiven auf das Werk Kants jenseits von moralphilosophischer Verengung und theologischer Kritik eröffnet. Parallel dazu wird auch die für die protestantische Theologie seit jeher grundlegende Frage nach Stellung und Methodik der Bibelauslegung unter verschiedenen Blickwinkeln verhandelt und einer kritischen Bewertung unterzogen, die nicht nur historisch informative, sondern darüber hinaus ökumenisch durchaus interessante und im Kontext einer säkularen Gesellschaft herausfordernde Einsichten bereithält.

P. SCHROFFNER SJ

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Wahrheit und Selbstüberschreitung*. C. S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen. Paderborn: Schöningh 2011. 221 S., ISBN 978-3-506-77157-5.

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Liebe und Glück*. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper. Paderborn: Schöningh 2012. 230 S., ISBN 978-3-506-77666-2.

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Gott – Mensch – Natur*. Zum Urgrund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis. Paderborn: Schöningh 2014. 217 S., ISBN 978-3-506-77975-5.

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Tod und Unsterblichkeit*. Erkundungen mit Josef Pieper und C. S. Lewis. Paderborn: Schöningh 2015. 222 S., ISBN 978-3-506-77983-0.

In vier Bänden publizieren die Herausgeber *Thomas Möllenbeck* und *Berthold Wald* die Ergebnisse einer vierjährigen Tagungsreihe zum Verhältnis der beiden christlichen Denker C. S. Lewis und Josef Pieper, die in insgesamt 36 Beiträgen von 19 verschiedenen Autoren um die thematischen Schwerpunkte Erkenntnistheorie und Metaphysik, Theologische und Philosophische Ethik sowie Anthropologie kreisen. Durch die gegenseitige Verschränkung dieser Disziplinen kommt die synthetisch-integrative Typologie des Denkens Lewis' und Piepers zum Ausdruck. Weiterhin wird ein bislang unveröffentlichter Brief von C. S. Lewis und ein kaum bekannter Text von Pieper einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Aus Anlass des Abschlusses dieser Reihe im Jahr 2015 soll hier ein Gesamtüberblick über dieses ausgesprochen artikulierte Gemeinschaftswerk gegeben werden.

Im ersten der vier Bände, in dem es um Wahrheit und deren Erkenntnis geht, legt zunächst *Norbert Feindeggen* die Lewissche These dar, dass in der Moderne der Wunsch der Naturbeherrschung an die Stelle der vormodernen Haltungen von Ausgleich, Selbstbeschränkung und Harmonie getreten sei (36 f.), was jedoch dazu führte, den Bereich des als „Natur“ bezeichneten und definierten Seins immer weiter auszudehnen, um stets mehr Sein naturwissenschaftlich analysierbar zu machen (37). Dabei sei jedoch insofern eine bestimmte Grenze überschritten worden, als der Mensch selbst zur bloßen Natur erklärt wurde, was zu seiner „Abschaffung“ geführt habe (38). Dadurch wird aber auch die Macht über Menschen möglich, bis hin in die Dimensionen moderner Technik hinein (39). Die einzige Möglichkeit, dieser Tendenz Einhalt zu gebieten, bestehe darin, es dem Menschen vor Augen zu halten, wie er sich auf „Rohmaterial“ reduziert (Lewis, zit. 40). So führt das wissenschaftliche „Durchschauen“ von allem dazu, dass die Welt



„durchsichtig“, deswegen aber auch „unsichtbar“ wird (Lewis, zit. 42). *Uwe Meixner* ergänzt diese Analyse durch die Methode Lewis', den Naturalismus als die „rational [un]wahrscheinlicher[e]“ These zu erweisen, welche folglich durch die „*antinaturalistische These*“ ersetzt wird: „Das raumzeitliche System – die Natur – existiert nicht ursachlos, oder aber manches, was existiert, ist weder das raumzeitliche System selbst noch ein Teil davon“ (50). Denn die Behauptungen, dass es gültige Denkakte, naturwissenschaftliche Erkenntnis und moralische Urteile gibt, seien „Wahrheiten einer *lebensweltlichen, menschenweltlichen Vernunft*“ (68). Dieser Überwindung des Naturalismus durch Lewis wird seitens *Juan F. Francks* die antipragmatistische und antiutilitaristische „platonische Inspiration“ der *theoria* bei Pieper beigelegt (72–74). Damit fragt die Philosophie im Unterschied zu den Wissenschaften nach den „Dinge[n] im Grunde ihres Wesens“ (82) und steht aus diesem Grund in engem Zusammenhang mit dem Glauben (87). Nicht „das sich auf die vermeintliche Sicherheit methodisch kontrollierbaren Wissens beschrän[ende]“ Philosophieren, sondern nur die Philosophie als „Form der Selbstüberschreitung“ ist „der menschlichen Sehnsucht gemäß“ (87). Dieses Resümee Francks wird von *Berthold Wald* direkt aufgegriffen, der die Piepersche Intention der „Selbstvergewisserung“ in der Philosophie seiner Zeit verankert (98 f.) und die „[e]xistentielle Realisierung der Selbstüberschreitung“ als eine „von jedem Einzelnen selbst zu leistende[] Befreiung aus den kollektiven Zwängen des modernen Weltverhältnisses“ (100 f.) interpretiert. Darin wird die denkerische Nähe zu Lewis unmittelbar bewusst, aber auch die geistige Verwandtschaft mit Schelling und Jaspers (104–107). Dieser gemeinsame Zug in Lewis' und Piepers Erkenntnistheorie äußert sich einerseits in der Thematisierung des Schmerzes als „Phänomen der Grenzerfahrung“ (111), wie dies in den Beiträgen von *Till Kinzel* (111–135) und *William J. Hoye* (137–153) zum Ausdruck kommt, andererseits aber auch in der anthropologischen Öffnung deren Wahrheitsbegriffs, der das Menschsein auf Gott und Eschatologie hin deutet, wie *Judith Wolfe* (157–170) und *Thomas Möllenbeck* (171–201) schildern. Damit ergibt sich erkenntnistheoretisch die neue Möglichkeit für die Anthropologie, Personsein „überpersönlich“ in trinitarischer Perspektive zu begreifen, wie dies abschließend *Jörg Splett*, allerdings mehr mit Lewis als mit Pieper, tut (201–216).

Den zweiten Band zu einer theologisch-ethischen Bilanz der Gegenüberstellung beider zentraler christlicher Denker des 20. Jhdts. eröffnet *Möllenbeck*, der den Titel des Bandes aufgreift und die „Spannung zwischen Liebe und Glück“ thematisiert (9). Dabei unterscheidet er zwischen „extensiver und intensiver Liebe“, wobei sich die radikalere Liebe durchaus als die „weniger reine“ darstellen kann und das „Wesen der Liebe“ als „ohne ihr lebendigmachendes Feuer“ (14). Anhand von Fénelon wird konstatiert, dass die „reine[] Liebe [...] nicht zusammenhalten [kann], was im Menschen zusammengehören soll, damit er glücklich ist“ (16). Auf die daraus resultierende Frage, ob „Eros wirklich Glück“ sucht, verweist Möllenbeck mit *Pique Dame* von Puschkin und Tschaikowski auf die Perspektive der „Vergebung“ (18), während *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* die leibliche Dimension des Menschseins durch die Anwesenheit Gottes bestimmt und sie damit von der reinen Körperlichkeit abgrenzt (34). So sei auch die aktuelle Gender-Debatte durch „Leibferne“ charakterisiert (36) und das sexuelle „Ausweichen vor dem anderen Geschlecht“ in der Homoerotik bedeute ein Sich-Verschließen vor dem Leben, das sich durch das „Sich-Einlassen auf das fremde Geschlecht“ vollziehe und damit die „göttliche Spannung“ zum Ausdruck bringe (38). Auch *Splett* vertieft die begriffliche Unterscheidung von Liebe und Eros, indem er die Liebe von deren Negation durch das „radikal[] Böse“ aus angeht (Kant, zit. 47). Dessen Möglichkeit wird im „apersonale[n] Schöpfungsverstehen“ gesehen, sodass im Bösen ein „tiefsitzendes Ressentiment gegenüber dem Schöpfer“ zum Ausdruck kommt (48 f.). Dies führt zu einer Neubestimmung des Liebesbegriffs durch *Splett*, der nicht mehr das Streben nach Einssein und Einung bedeutet, sondern „Sich-Anvertrauen“ und „Sich-Verlassen“: „Resonanz-Entsprechung“ (51). Jede Liebe ist stets auf den anderen gerichtet, weswegen „die Rede von Selbstliebe misslich“ sei (52), da auch jedes „Selbstverständnis [...] tatsächlich ursprünglich und bleibend vermittelt“ sei (54). Damit hat *Splett* einen theoretischen Rahmen bereitgestellt, innerhalb dessen Piepers und Lewis' Eintreten „[g]egen eine Abwertung des Eros“ seine volle Bedeutung erlangt (55). Schließlich wird mit *Scotus* die Liebe im trinitarischen Schöpfungsakt verankert, der die Dynamik der Liebe als ein die Ich-Du-Relation über-

steigendes Geschehen des *Wir* identifiziert: „Leben ist Mit-sein“ (62). *Franziskus von Heereman* (72–86) und *Wald* (87–114) vertiefen sodann den Begriff der Liebe bei Lewis und Pieper: Während mit Lewis die Möglichkeit menschlichen Gebens im „göttliche[n] Gegebensein“ gesehen wird (82), wird mit Pieper das „naturhafte Verlangen nach Gott“ als „Zeichen dafür [gesehen], daß wir immer schon geliebt und zur Liebe berufen sind“ (111). Vier Spezialstudien runden den zweiten Band ab: *Kinzel* präsentiert einen literaturkritischen und *Feinendegen* einen ontologischen Blick auf die Liebe bei Lewis (117–132, 133–172), während *Stephan Herzberg* einen Vergleich zwischen Pieper und Tugendhat zieht sowie *Stefan Oster* Pieper als „Wegbereiter einer relationalen Ontologie“ präsentiert (175–209, 210–225).

Einer philosophischen Begründung der Moral bei Pieper und C. S. Lewis widmet sich der dritte Band, der wie die vorherigen die anthropologische Ausrichtung der beiden Denker herausstellt. In seinem Eingangsbeitrag geht *Splett* dabei auf Überlegungen Kurt Bayertz' ein (11–14), um die Sinnhaftigkeit einer Vernunftbegründung der Moral zu verteidigen. Über Ricken und mit Lauth wird darauf verwiesen, dass Werte nicht einfach affizieren, sondern *auch* gesetzt werden: „Sazienz“ wird dabei dieses Wertsetzen durch Ergriffensein genannt, das zwischen den Extremen des Dezisionismus und Intuitionismus angesiedelt ist (16 f.). Personalität und kategorischer Imperativ seien vor allem erfahren durch Sazienz (19). Indem er auf die „eigentümliche Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheitsverpflichtung“ rekurriert (25), wird moralische Verpflichtung als „antwortende Liebe“ einsichtig (27), womit er dann auch eine explizite Antwort auf den Beitrag *Walds* im Vorgängerband formuliert (28–30). *Axel Schmidt* geht im zweiten Beitrag der drei einleitenden Studien auf das Sein-Sollens-Verhältnis ein: Zwar bestehe zweifelsohne eine klare Unterscheidung zwischen Sein und Sollen (40), doch ist es eine Reihe menschlicher Tatsachen, im Grunde die „*conditio humana* als Freiheitssubjekt in Koexistenz mit anderen“ (48), die eine Brücke zwischen beiden bildet (46). Schließlich ergründet *Peter Schallenberg* das Verhältnis von Natur und Moralität anhand der Begriffe Naturrecht und Personenrecht: Das naturrechtliche Glücksstreben, welches ein technikkritisches Potential beinhaltet (59), transformiert sich dabei in den neuzeitlichen Personbegriff und die grundlegenden Prinzipien einer demokratischen Ordnung, in der dem Individuum der Vorrang vor dem Staat gebührt (65). Die Spezialstudien über Pieper und Lewis werden in diesem dritten Band von *Gerl-Falkovitz* (71–83), *Wald* (84–98), *Rolf Schönberger* (99–125), *Meixner* (129–149), *Florian Hild* (150–171) und *Möllenbeck* (172–212) vorgenommen. Gerl-Falkovitz stellt dabei die spannende Frage, ob es eine „ethische Pflicht zur Selbstaufgabe“ gebe (71) und verneint dies mit Pieper (82), da jeder Liebesbezug einen spezifischen „Rückbezug“ beinhalte (81). Dabei rekurriert sie auch negativ auf Derrida, bei dem die Selbstlosigkeit der reinen Gabe „absurd wird“ (79). Schönberger nimmt dagegen die Problematisierung des Bösen bei Pieper auf und kritisiert dessen Aussage, dass das Gutsein einzig im „Gewolltsein durch Gott“ bestehe (111). Das Übel bestimmt er mit Pieper als „Beraubung an Wirklichsein“ (118), erinnert aber daran, dass „Thomas die Privationslehre in einer genau bestimmten Hinsicht einschränkt“ (119), womit er die spezifische und nicht lediglich privative Differenz von ‚gut‘ und ‚böse‘ als grundlegende Unterscheidung des *ordo rationis* herausstellt (119). Meixner nimmt indes die Betrachtung der Lewischen Position zum erkenntnistheoretischen Naturalismus im ersten Band (Feinendegen) auf und analysiert, inwiefern Lewis die Gefahr dieser Position in der impliziten Konsequenz des ethischen Nihilismus sieht (146 f.). Dabei mag noch das Fühlen eines „objektiven Appell[s]“ (146) und mithin die Position eines „emotive[n] Nonkognitivismus“ vorhanden sein (144), doch führe dieser Naturalismus, so Lewis, folgerichtig zum ethischen Nihilismus (147).

Im vierten und letzten Band geht es mit dem Grenzthema „Tod und Unsterblichkeit“ um die Perspektiven, die Pieper und Lewis in dieses klassische Zentralthema der Metaphysik vom Menschen bringen. Zunächst gibt *Splett* eine Einführung in das Problem der „Sterblichkeit“ und interpretiert mit seiner gewohnt interpersonal-trinitarischen Methode den „Tod als dialogische Situation“ (20). Darin wird der Tod zur „Erscheinung des Ernstes reinen Bezugs: als Aufruf dazu, selber alles und alle zu verlassen – nicht in Abkehr, sondern in Zuwendung“ (21), was letztlich Seinsbejahung des anderen ist. Der „Anspruch der Liebe“ drückt sich demzufolge im Tod aus und besagt, dass der

Mensch „sich selber nie, auch nicht ins Sterben entkäme“ (22). Dadurch ist der Tod das „Ende ohne Ende“ und in diesem Sinn „Endgültigkeit“ (27). Spannend ist sodann die Frage *Herzbergs*, ob „der Tod ein Übel“ ist (38), wie dies Thomas Nagel und Bernard Williams in Kritik am Epikureismus formulierten (46, 53). Doch präzisiere Williams, dass im Verhältnis zur Idee eines endlosen menschlichen Lebens die Sterblichkeit an sich durchaus „etwas Gutes“ sei (53). Williams' Überlegung, dass die Sinnhaftigkeit der „Vorstellung eines jenseitigen Lebens“ (54) nur dann keine „Langweile“ impliziert, wenn die Identität des Charakters vorausgesetzt wird, führe direkt zur Überlegung Thomas' von Aquin, demzufolge sich im Tod das „personale[] Element“ affirmiert: „In dieser finalen Gestaltseinheit, mit der ich mein irdisches Dasein besiegelt habe, geht mein Leben in die Ewigkeit ein“ (55 f.). *Gerl-Falkovitz* stellt im Pieperschen Text die Bedeutung der personalen Identität für das Verständnis des Todes als Strafe heraus (71), was wiederum den christlichen Gedanken der „Ur-Schuld“ erläutert: der Tod als Heilmittel und „Ansatz zu einer Reinigung“ (70). In diesem Zusammenhang kann die Liturgie als Vollzug der „Überwindung der Angst der Existenz: der Angst vor dem Tod“ gelesen werden (77). *Wald* spiegelt Pieper an der Heideggerschen existenzialen Vorwegnahme des Todes als Seinsweise, womit der Tod „darauf reduziert [wird], wie wir uns zu ihm verhalten können“ (83). Damit wird der Tod nicht als ein von außen hereinbrechendes Ereignis, sondern als „wesensmäßig je der meine“ verstanden (Heidegger, zit. 85), wobei Heidegger aber andererseits jeden „Sinnhorizont“ jenseits dieses Daseinsvollzugs ablehnt (87). Gerade in diesem Vergleich mit Heidegger wird die Piepersche Überlegung vom Tod als Strafe und „Sühneleistung“ (Pieper, zit. 92) nochmals deutlich, insofern nur der Strafbegriff die paradoxe Realität des „Schlimme[n], das zugleich gerecht ist“, und des „Übels“, das „dennoch ein Gut“ ist, zusammenbringt (92). Gleichzeitig verweist dieser Begriff darauf, dass der Mensch seinem Schuldzusammenhang nur entkommt, wenn er die Strafe akzeptiert und anerkennt. Eine Rebellion käme dagegen einer Nichtanerkennung der Schöpfung gleich (92 f.). Auch *Marcus Knaup* würdigt Pieper durch eine vergleichende Studie, diesmal mit Thomas von Aquin, und betont deren gemeinsame Antwort, dass in der Liebe die Antwort auf den Tod liegt (102 f.). Dies korrespondiert mit der Betonung der Leib-seelischen Einheit der Person, die der protestantischen Lehre vom Ganztod entgegensteht (105). Die Spezialstudien zu C. S. Lewis werden durch *René Kaufmann* und seine Überlegungen zu Tod, Schmerz und Theodizee eröffnet: Dieser stellt heraus, wie für Lewis die theoretische Frage an der Problematik scheitert, dass der fremde Schmerz im letzten stets unzugänglich bleibt (132), wenn er auch daran festhält, dass der in sich nicht gute Schmerz dem Guten dienen kann (133). *Feimendegen* präsentiert Lewis' „Reflexionen über die Trauer“ (138–165), bevor *Kinzel* seinen literarischen Blick auf Lewis nun hinsichtlich Tod und Sterblichkeit konkretisiert (166–185) und *Möllenbeck* Lewis' existentialistische Deutung des Mythos der Genesis von den beiden Bäumen darlegt (186–217).

Alle Bände werden durch ein Personenverzeichnis sowie biographisch-wissenschaftliche Informationen zu den einzelnen Autoren beschlossen. Es ist den beiden Herausgebern Möllenbeck und Wald zu danken, durch die vier Bände mit insgesamt 890 Seiten einen umfassenden Blick auf Lewis und Pieper sowie einen direkten Vergleich zwischen beiden ermöglicht zu haben. Sehr positiv ist, dass den Spezialabhandlungen über deren Denken jeweils zwei oder drei Überblicksdarstellungen der jeweiligen Band-Thematiken vorangestellt sind, die den theoretischen Rahmen für eine konzeptuelle Einordnung Lewis' und Piepers bilden. Das Erkenntnisinteresse aller vier Bände richtet sich dabei darauf, Lewis und Pieper in ihrem gemeinsamen „Aufspüren philosophischer Reflexionen zum Begriff eines mehr als biologisch-materialistischen Menschen“ (2015, 75) darzustellen. Damit werden beide in der unübersichtlichen Geistesgeschichte des 20. Jhdts. ortbar. Freilich hat man nach der Lektüre eher eine Vorstellung von ihren Gemeinsamkeiten und weniger von den sie auch trennenden Differenzen, was sich jedoch bereits in den Titeln der vier Bände ankündigt. Durch die Wiederkehr einiger Autoren in zwei oder mehr Bänden stehen diese in einer methodologischen Kontinuität, die Lesen und Verständnis erleichtert. Somit können die vier Bände über Lewis und Pieper all denjenigen empfohlen werden, die Philosophie ausgehend von den vier Grenzfragen der Wahrheit, des Glücks, des Sollens und des Todes betreiben.

M. KRIENKE

GORBATSCHOW, MICHAÏL / IKEDA, DAISAKU, *Triumph der moralischen Revolution*. Aus dem Englischen übersetzt von *Alwin Letkus*. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 266 S., ISBN 978-3-451-33279-1.

Als Michail Gorbatschow (= G.) im März 1985 in Moskau eine sklerotische Gerontokratie ablöste, wusste er vom krisenhaften Zustand der Sowjetunion. Die Weltmacht befand sich nicht nur politisch und ökonomisch, sondern auch in geistig-moralischer Hinsicht in einer desaströsen Verfassung. Den dynamisch wirkenden G. trieb vor allem ein Ziel um – er wollte die Sowjetunion nicht abschaffen, sondern effektiver gestalten und demokratisieren. Das Vorhaben der sowjetischen Reformer wurde mit den inzwischen weltweit bekannten Formeln „Glasnost“ (Offenheit) und „Perestroika“ (Umbau) umschrieben.

Der Dialog mit Andersdenkenden, Kritikern oder Skeptikern gehörte für G. zur Grundausrüstung seiner Politik, die er damals wie auch heute mit der Überschrift „Neues Denken“ kennzeichnete. Es ist dem Geist dieses „Neuen Denkens“ geschuldet, dass sich zwei Vertreter denkbar unterschiedlicher Weltanschauungen im gemeinsamen Gespräch begegnen können. Ganz neu war der Ansatz allerdings nicht. Bereits während der 1960er Jahre hatte es in der Bundesrepublik Deutschland und der ČSSR einen „christlich-marxistischen Dialog“ gegeben, der dann nach der gewaltsamen Niederschlagung des „Prager Frühlings“ im August 1968 abgewürgt worden war.

Ein kurzes, gemeinsames Vorwort ist in der vorliegenden Ausgabe fünf Kapiteln vorangestellt, in welchen sich der frühere Generalsekretär des Zentralkomitees der kommunistischen Partei der Sowjetunion G. (Jahrgang 1931) und der japanische Buddhist und Schriftsteller Daisaku Ikeda (= I.) (Jahrgang 1928) im Dialog über, im wahrsten Sinne, Gott und die Welt austauschen. Beide sind sich 1990 erstmals begegnet und stehen seither in Kontakt. Neben der Verschiedenartigkeit beider Lebensläufe liegt der Reiz dieser Lektüre in der Bandbreite der angerissenen Themenfelder. Das Spektrum berührt Aspekte der Anthropologie, Geschichte, Philosophie wie naturgemäß auch der Politik.

Unter der Überschrift „Zufall, Wille oder Schicksal?“ (11–42) bildet das erste Kapitel noch eine Art grundsätzlicher Hinführung ab. G. und I. berichten über ihre Herkunft und biographische Prägung, durchaus im Lichte der Fragestellung, inwieweit man im späteren Leben seine persönlichen Einschätzungen und Wertungen freien Entscheidungen zu verdanken hat.

Mit „Perestroika und Freiheit“ (43–112) und „Humanität, Glaube und Religion“ (113–144) wird die Verknüpfung politischen Handelns mit einem geistigen Überbau verhandelt. Beide Gesprächspartner kommen zuweilen auf ganz konkret erlebte Vorgänge im persönlichen wie politischen Leben zu sprechen. Während I. über das historische Gedächtnis in Japan nachdenkt, berichtet G. aus erster Hand von den zuweilen schier unüberwindlichen Schwierigkeiten beim Voranbringen des Reformprozesses in der Sowjetunion: „Der Stalinismus hat den Charakter von Täter und Opfer gleichermaßen zerstört und überall Verrat und Heimtücke gesät. Tatsächlich würde ich heute sagen, dass den Stalinismus niemand unbeschadet überstanden hat“ (61).

Beim gemeinsamen Nachdenken über eine menschliche Gesellschaftsform einigen sich G. und I. auf zivilgesellschaftliche Kriterien wie Bürgerengagement oder Verantwortung. Gerade weil in diktatorischen Regimen menschliche Werte wie Mitgefühl oder Vertrauen ausgeblendet sind, scheint beiden Gesprächsteilnehmern ein metaphysisches Korrektiv jenseits egoistischer Verfügbarkeit unabdingbar. I. spricht die kosmologische Dimension an, „die das Universum, den Menschen und die moralischen Prinzipien seines Handelns in ein Wechselverhältnis zueinander bringt“ (118) und G. bezieht sich auf das Christentum, indem er konkret daran erinnert, dass es während der Perestroika „in der Sowjetunion unweigerlich zu einer Rehabilitierung der Kirche als einem Ort der spirituellen Weiterentwicklung des Menschen und der Selbstbeschränkung des ihm angeborenen Egoismus“ (96) gekommen war.

In den letzten beiden Kapiteln „Auf der Suche nach den eigenen Wurzeln“ (145–180) und „Eine neue Zivilisation“ (181–238) werden Ausblicke und Perspektiven ausgelotet. Aus einer kritischen Bilanzierung des Vergangenen und Bestehenden werden Schlussfolgerungen auf eine mögliche Zukunft abgeleitet.

Bei aller Wertschätzung der philosophischen Aufklärung bedenken G. und I. auch deren mögliche Defizite. Ihr Blick reicht hin zu einer Eingebundenheit des Menschen in der Natur wie auch zur klaren Erkenntnis, dass menschlicher Ehrgeiz und Willenskraft in kurzsichtiger Weise zu Fehlentwicklungen führen. Sie wissen von den lauernden Gefahren fanatischer Besessenheit, übersteigertem Nationalismus und der Herausforderung ethnischer Konflikte.

Den Schlusspunkt dieses überaus anregenden Bandes bilden eigene Nachworte beider Autoren, in denen sie auf den Kern ihres jeweiligen Anliegens zu sprechen kommen. Während der Weltpolitiker G. den Bogen „Vom Neuen Denken zu einer neuen Politik“ (239–250) zieht, richtet I. in seiner Überlegung „Die Menschenwürde in der Krise“ (251–262) den Fokus naturgemäß auf den konkreten Menschen. Beide Autoren verbindet dabei die Einsicht, dass Gedanken und Taten in einer wechselseitigen Reflexion unabhängig sind, um in gemeinsamer, grenzüberschreitender Verantwortung die moderne Welt zu gestalten.

V. STREBEL

## 2. Biblische und historische Theologie

KONRADT, MATTHIAS, *Das Evangelium nach Matthäus*. Übersetzt und erklärt (Das Neue Testament deutsch; Teilband 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 507 S., ISBN 978–3–525–51341–5.

Der hier vorgelegte Matthäusevangeliumskommentar bedeutet eine Bereicherung für die exegetisch interessierte deutschsprachige Leserschaft. In der letzten Zeit war an solchen Kommentaren eher Mangel. Die Veröffentlichung fällt in eine vergleichsweise ruhige Zeit. Die Debatten der 1960er und 1970er Jahre um den sog. Frühkatholizismus sind verklungen, und damit ist eine Phase erreicht, in der wieder ruhiger über das Verhältnis neutestamentlicher Schriften zum Judentum und zum Alten Testament nachgedacht werden kann. Von einer grundsätzlichen Infragestellung des Alten Testaments als Bestandteil der christlichen Bibel, wie sie jüngst wieder aufgeflammt ist, ist bei dem vorgelegten Kommentar nichts zu spüren. Im Gegenteil, Matthäus wird konsequent gerade von seinen alttestamentlich-jüdischen Wurzeln her ausgelegt und verstanden. Aber auch die Hitze der Debatten um die politische Relevanz der Forderungen der Bergpredigt für eine heutige Friedensethik ist hier abgeklungen. Der Verf. hat solche Fragen der Aktualisierung z. T. in seinen beiden großen Sammelbänden von Vorarbeiten aufgegriffen: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007, und jetzt: Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016. Zur Friedensfrage nach der Bergpredigt s. den Beitrag ebd. 347–380.

Schon in der Einleitung (1–24) fällt auf, dass die Beziehung des Matthäusevangeliums (Mt) zu seinen Quellen nicht an erster, sondern an vorletzter Stelle behandelt wird. Hier schlägt sich eine Entwicklung der Forschung nieder, die sich mit etwas Verspätung im internationalen Vergleich nun auch im deutschsprachigen Raum durchsetzt: von einer diachronen hin zu einer synchronen Auslegung, die vom vorliegenden Text ausgeht, ihn als sinnvolles Gefüge begreift und erst in einem zweiten Schritt nach seinen Quellen oder Vorgängern fragt. Durch diese Sicht ist der vorliegende Kommentar von seiner Einleitung an bestimmt. So steht am Anfang der Einleitung ein Abschnitt „Grundcharakteristika des Mt und seine Gliederung“. Zunächst wird festgehalten, dass das Mt weit mehr ist als eine Abfolge voneinander unabhängiger Jesusüberlieferungen, vielmehr ein dichtes Flechtwerk („Text“!) miteinander verknüpfter Texteinheiten, die sinnvoll aufeinander aufbauen und ständig vor und zurück aufeinander verweisen. So werden Leser vorausgesetzt, die den Text als ganzen wahrnehmen und vielleicht durch wiederholte Lektüre immer tiefer in seinen Aufbau eindringen und daraus Nutzen ziehen. Zu den Charakteristika des Mt gehört nach Konradt (= K.) zudem, dass dieses Evangelium über die intratextuellen Verknüpfungen hinaus ständig durch den Rückgriff auf das Alte Testament als die Schrift Israels gekennzeichnet ist (zu beiden Punkten s. 1 f.).

Das Mt als einheitlicher, literarisch kunstvoll aufgebauter Text einmal vorausgesetzt, kann auch nach seinem Aufbau gefragt werden. Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich hier langsam ein Konsens herausgestellt, der eine erste Texteinheit in einem sog. Prolog gegeben sieht, der von Mt 1,2 bis 4,16 reicht. Die „Kindheitsgeschichte“ in Mt 1–2 erscheint also eingebettet in eine größere Texteinheit, die bis zur Versuchungsgeschichte reicht und parallel von der Vorgeschichte Jesu und des Täufers berichtet (analoge Gliederungen sind heute auch in der Lukasforschung üblich). Eine erste Zäsur ist mit Mt 4,17, erreicht, wo es heißt: „von da an fing Jesus an zu verkündigen“. Ihr entspricht eine weitere in Mt 16,21, wo wir lesen: „von da an fing Jesus an, seinen Jüngern aufzuzeigen“ (vgl. 2). Damit gliedert sich das Mt in zwei Hauptteile, die ihrerseits noch einmal unterteilt sind: „4,17–11,1 Das Wirken Jesu in Israel und die Sendung seiner Jünger zu Israel. 11,2–16,20 Zwischen Feindschaft und Messiasbekenntnis. Reaktionen auf Jesu Wirken in Israel und ihre Folgen. 16,21–20,34 Die Passion als zentrales Motiv des Weges des Messias – Leiden und Dienst als Signaturen der Christusunachfolge. 21,1–25,46 Jesu Abrechnung mit seinen Gegnern und das Endgericht. 26,1–28,20 Passion und Auferstehung Jesu und die Beauftragung der Jünger zur universalen Mission“ (4).

Den Übergang zu den „Grundlinien der mt Theologie“ (5–17) erlaubt bereits der Blick auf die Überschrift des Mt in 1,1: „Buch des Ursprungs Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“. In dem doppelten Titel Jesu als Davids- und Gottessohn sieht K. bereits die Grundlinien der Theologie des ersten Evangeliums vorgezeichnet. Jesus ist zunächst zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt bzw. sendet seine Jünger zu ihnen (Mt 15,24; 10,6). Die universale Sendung zu den Völkern wird den Jüngern erst nach der Auferstehung Jesu in Mt 28,16–20 aufgetragen. Sie wird freilich vielfach im Text vorbereitet, von der Huldigung der Magier aus dem Osten in Mt 2,1–12 angefangen, mit einem Vorläufer bereits bei nichtjüdischen Ahnfrauen Jesu in seinem Stammbaum Mt 1,2–17. Weitere Themen der Theologie des Mt sind „Der Immanuel und seine Gemeinde“ (11–15) sowie „Der Lehrer Jesu und die Tora“ (15–17). Für das letztere Thema ist wichtig, dass die Tora auch für die aus dem Heidentum stammenden Mitglieder der Gemeinde des Matthäus verbindlich bleibt, wobei freilich ihre Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen muss (Mt 5,20). Es gilt die Tora von innen zu verstehen und zu leben, wie sich in den Antithesen der Bergpredigt in Mt 5,21–48 zeigt und Jesu Hinweis auf das Hauptgebot in Mt 22,34–40 verdeutlicht.

Schon beim Einleitungsabschnitt „Der Verfasser und seine Adressaten“ (17–20) zeigt sich, dass es Matthäus u. a. um eine kritische Aufarbeitung der Mk-Tradition geht (20). Mit dem Großteil der gegenwärtigen Forschung erklärt K. im Abschnitt „Matthäus und seine Quellen“ das Mt mit Hilfe der Zwei-Quellen-Theorie, nach der Matthäus das Markusevangelium in seiner heutigen Gestalt, eine hypothetische Quelle Q als Sammlung von Worten (und Taten) Jesu, die Matthäus mit Lukas gegen Markus teilt, und Sonderstoff verwendet hat. Bei diesem fällt auf, dass K. über weite Strecken den ersten Evangelisten als Autor wahrnimmt. Schon bei der Kindheitsgeschichte scheint Matthäus nur über wenige christologische Grundaussagen, die er z. T. mit Lukas gemeinsam hat, verfügt zu haben, die er dann aber selbständig literarisch ausbaut. Das Verhältnis des Matthäus zu Markus sieht K. als kritisch an. Nach ihm lässt sich geradezu eine antimarkinische Tendenz bei Matthäus feststellen, wie sich u. a. in Mt 7,15–23 zeigt (vgl. 20 f., 75 und 124–128). Streitpunkt war nach K. u. a. die Einstellung zur Tora. Anders als bei der Beziehung zu Markus sieht K. das Verhältnis des Mt zu Paulus als nicht-polemisch an (126). Mt ist eher un- als antipaulinisch. Hier werden frühere Polarisierungen überwunden. Bei „Ort und Zeit der Abfassung“ (22–24) schließt sich K. dem heutigen Konsens an und vermutet eine Entstehung des Mt in den 80er Jahren des 1. Jhdts. im Süden Syriens.

Für den gesamten Kommentar legt K. eine eigene Übersetzung vor, bei der z. B. aus den „Weisen aus dem Morgenlande“ dann die „Magier aus dem Osten“ werden (s. o.). In der Regel erscheint der Text des Matthäus genau wiedergegeben. An einzelnen Stellen können auch einmal Zweifel aufkommen. Dabei spielt dann doch die lutherische Tradition eine Rolle. So übersetzt K. Mt 5,5: „Glücklich sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erreich besitzen“ (66). Im Kommentar verweist K. (68) seiner Gewohnheit gemäß auf die atl. Parallele, hier Ps 36,11<sup>LXX</sup>. Dort liest man freilich nach der „Septuaginta deutsch“ (Stuttgart 2009): „Aber die Sanftmütigen werden das Land erben.“ Das

griechische κληρονομεῖν wird also zutreffend mit „erben“ wiedergegeben, und τὴν γῆν mit „das Land“. Es lässt sich feststellen, dass die von K. bevorzugte Übersetzung im lutherischen Raum verbreitet ist, während andere, vor allem katholische Übersetzer in Mt 5,5 bei der Version von „Septuaginta deutsch“ bleiben. Dies war und ist auch der Text der Einheitsübersetzung (doch vgl. ebenfalls die Zürcher und die Elberfelder Bibel). Zur Rechtfertigung der Lutherübersetzung von Mt 5,5 wird generell auf eine Ausweitung der Landverheißung im frühen Judentum auf die ganze Erde verwiesen, wofür auch K. Texte anführt. Dabei ist freilich zu unterscheiden zwischen dem Literalsinn eines Textes und seiner möglicherweise übertragenen Bedeutung, die man eher nicht in die Übersetzung hineinlesen sollte.

Warum wählt Luther den eher unscharfen Begriff „Erdreich“ für γῆ in Mt 5,5? Des Rätsels Lösung liegt in Mt 5,13, wo Luther (mit fast der gesamten Übersetzungstradition) liest: „Ihr seid das Salz der Erde.“ Scharfsinnig hat Luther erkannt, dass es unwahrscheinlich ist, dass das Mt im Abstand von nur acht Versen das gleiche Substantiv ἡ γῆ in unterschiedlichem Sinne verwendet, einmal als „Land“ und dann als „Erde“. Da er von vornherein davon überzeugt war, dass in Mt 5,13 „Ihr seid das Salz der Erde“ zu lesen ist, schon wegen des Parallelismus zu „Ihr seid das Licht der Welt“ (M 5,14), wählt er in Mt 5,5 den allgemein klingenden Ausdruck vom „Erdreich“, der freilich in anderen Sprachen kaum wiedergeben ist („the earth“?, RSV).

Dabei ist freilich auch das umgekehrte Modell denkbar (und es wird vom Rez. vorgezogen). Man geht aus vom Bekannteren, dem „Land“ in Mt 5,5, und schließt daraus auf das weniger Bekannte, nämlich die γῆ von Mt 5,13 und liest das Wort Jesu dann als „Ihr seid das Salz des Landes“. Die folgende Aussage „Ihr seid das Licht der Welt“ in V. 14 würde sich dann nicht in einem synonymen, sondern in einem klimaktischen Parallelismus anfügen. Diese Deutung würde sich besser zum sonstigen Gebrauch von ἡ γῆ bei Matthäus fügen und der Tatsache Rechnung tragen, dass sich auch nach K. das Mt in erster Linie an Israel und erst dann an die Nationen wendet. Der hier unterbreitete Vorschlag ist nicht neu und wird jüngst auch unter der Rücksicht neu vertreten, dass es gilt, antijüdischen Tendenzen in der Auslegung des Neuen Testaments entgegenzutreten. Ein Vorläufer dieser Sicht war Ernst Lohmeyer in seinem Matthäuskommentar (herausgegeben von Werner Schmauch, KEK Sonderband, Göttingen 1967, 98–100, jetzt auch online). Vgl. jetzt u. a. den Kommentar von Peter Fiedler in der ökumenisch herausgegebenen Reihe „ThKNT“ bei Kohlhammer, Stuttgart 2006, z. St., mit der dort angegebenen Literatur sowie den Rez. in der Festschrift Gerhard Dautenberg (Gießen 1994, 85–94), und im Anschluss an ihn Peter Šoltés, „Ihr seid das Salz des Landes, das Licht der Welt“ (EHS XXIII 782, Frankfurt am Main [u. a.] 2004). Zu Mt 5,5 vgl. noch Christoph Heil, „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben“ (Mt 5,5). Das matthäische Verständnis der Landesverheißung in seinen frühjüdischen und frühchristlichen Kontexten, in: Donald Senior (Hg.), *The gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity* (BETHL 243, Leuven 2011), 389–417. Vielleicht bietet gerade das Jubiläumsjahr der Reformation Gelegenheit, hier noch einmal einen Dialog zu beginnen.

J. BEUTLER SJ

DÜNZL, FRANZ, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Welttdistanz und Weltverantwortung*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 542 S., ISBN 978–3–451–31232–8.

Die vorliegende „mentalitätsgeschichtliche Studie“ (11; 183) ist dem „Wandel der Religiosität in der frühen Kirche“ (272) gewidmet, wie er sich im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Welt (Gesellschaft und Staat) seit dem Urchristentum bis zur Konstantinischen Wende vollzogen hat. Unter den konträren, jedoch nicht kontradiktorischen Schlagworten „Welttdistanz und Weltverantwortung“ zeichnet Dünzl (= D.) den Prozess nach, in dem sich aus der kleinen Schar der Jünger Jesu eine religiöse Großorganisation formierte, die im 4. Jhd. staatstragende Funktionen übernehmen konnte. „Der Fokus [...]“, so D., „soll [...] einerseits auf der ‚Fremdheit‘ der frühen Christen in der Welt liegen, die den meisten von uns nicht mehr vertraut ist, zum anderen aber auf der allmählichen mentalen Anpassung des Christentums an die Realitäten seiner Umwelt – eine Anpassung, die nicht, wie man meinen könnte, erst mit der sog. Konstantinischen

Wende einsetzte, sondern viel früher begann“ (10). Den aktuellen Anlass zu diesem Werk scheint die Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. gegeben zu haben, auf die D. in der „Einleitung“ zu sprechen kommt und mit deren Anliegen er sich im „Fazit“ auseinandersetzt (vgl. 9 f.; 498–506).

Um es gleich zu sagen: D. ist ein herausragendes Buch gelungen, das vor allem durch seine Quellennähe besticht. Ausführliche Zitate aus den Schriften der antiken Theologen stellen dem Leser die oft hitzigen Debatten lebendig vor Augen, die in der grundlegenden Formierungsphase des Christentums über das Verhältnis von Kirche und Welt geführt wurden. Dabei spiegelt die problemorientierte Überblicksdarstellung durchweg den aktuellen Forschungsstand wider.

Im ersten Kapitel („Die Fremdheit in der Welt“) skizziert D. zunächst den spezifischen Horizont der Religiosität Jesu und der ersten Christen: die aus der zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik übernommene Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Reiches Gottes. Diese „apokalyptische Naherwartung“ habe eine radikale Distanz gegenüber der Welt „und ihren ökonomischen, politischen und sozialen Gesetzen“ (17) impliziert. „Man darf“, darauf insistiert D. völlig zu Recht, „diese zum Äußersten angespannte und positiv aufgeladene apokalyptische Erwartung nicht herunterspielen – nur deshalb, weil sie sich so nicht erfüllt hat. In diesem Fall (der für viele Christen und auch manche Exegeten naheliegt) würde man sich nämlich den Zugang zu der authentischen Religiosität Jesu und dem Verstehen weiter Teile seiner Botschaft versperren“ (16; vgl. 493). In der Tat, die Seligpreisungen „könnten zynisch klingen, wenn sie nicht mit dem unmittelbar bevorstehenden Umsturz der herrschenden Verhältnisse rechnen würden“ (16).

Dass die für Jesus von Nazareth und das Urchristentum charakteristische Naherwartung und Weltedistanz bereits im Neuen Testament und erst recht in der frühchristlichen Theologie vielfältige „Modifikationen“ (26) erfahren hat, zeigt D. im weiteren Verlauf des ersten Unterabschnitts. Der folgenden Untersuchung vorgreifend stellt er fest: „Wie zwei Pole einer Ellipse bestimmen *beide* Momente [sc. Weltedistanz und Weltverantwortung] auf Dauer die Geschichte des Christentums; ihre Gewichtung freilich hat sich in der Spätantike gegenüber der Zeit des Urchristentums signifikant verändert: die Kirche hatte mit fortschreitender Zeit zu viele Aufgaben im Diesseits übernommen, als dass sie sich ganz der Hoffnung auf das Jenseits hätte überlassen können“ (51).

Die besagte Veränderung erklärt D. mit den „Folgen des Erfolgs“ – so lautet der Titel des gesamten zweiten Kapitels, obwohl in dessen ersten beiden Abschnitten (vgl. 107–182) zunächst die *Gründe* für diesen Erfolg analysiert werden: „Eine wesentliche Ursache für den Wandel der frühchristlichen Religiosität ist darin zu sehen, dass das Christentum gar nicht umhin konnte sich zu verändern und seine Weltedistanz aufzugeben oder zumindest zu relativieren, weil es in der (fortdauernden) Welt *so erfolgreich war*“ (107). Die Gründe dafür erkennt D. nicht nur im „Impetus der frühchristlichen Mission“ (vgl. 107–112), sondern vor allem in diversen Faktoren, die die „Attraktivität des Christentums“ begründeten und Bekehrungen motivierten (vgl. 113–182), darunter das spezifisch christliche Erlösungsversprechen, das caritative Engagement der christlichen Gemeinden, die anspruchsvolle christliche Ethik, der philosophisch reflektierte Überlegenheitsanspruch der christlichen Religion und nicht zuletzt die Überzeugungskraft der Martyrien. Dabei betont er, dass das frühe Christentum keineswegs darauf aus war, möglichst schnell möglichst viele Mitglieder für sich zu gewinnen, im Gegenteil: „Die urchristliche Strenge hat verhindert, dass das Christentum rasch zur Massenreligion hätte anwachsen können, sie hat ihm aber den (auf lange Sicht wirkungsvolleren) Reiz einer elitären Gemeinschaft verliehen“ (159).

Der dritte und der vierte Unterabschnitt des zweiten Kapitels sind den Veränderungen gewidmet, die sich infolge der kontinuierlichen Expansion des Christentums in alle Schichten der heidnischen Gesellschaft sowohl in der Religiosität als auch in den Strukturen der christlichen Gemeinden auswirkten. Um „eine inhomogene Vielfalt sozialer Gruppen zu einer Gemeinschaft zu verbinden und vielen Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft, Bildung und verschiedenen Ranges quer durch alle Schichten hindurch eine gemeinsame Identität zu verleihen [...]“ (193), habe die christliche Religion eine enorme soziale Integrationskraft entfaltet, mit der notwendigerweise ein „Hineinwachsen in Welt und Weltverantwortung“ (10) verbunden gewesen sei.



Den damit verbundenen Wandel in der religiösen Mentalität illustriert D. unter Berücksichtigung folgender Themenbereiche: der wachsenden Zustimmung zu einem verantwortlichen Umgang mit Besitz und Reichtum, der zunehmenden Wertschätzung der paganen Bildung im Kontext der Apologetik, der Rezeption des römischen Geschichtsdenkens angesichts der Parusieverzögerung sowie der Aneignung der antiken Kunst. Schließlich nimmt er „verschiedene Felder des Alltagslebens“ (wie z. B. Berufe, Mischehen und familiäre Beziehungen, Freizeitbeschäftigungen) in den Blick, „auf denen sich die ursprünglich aufgezwungene oder selbstgewählte Isolation der Christen in ihrer Umwelt nicht dauerhaft realisieren oder aufrechterhalten ließ“ (272). Im Ergebnis stellt er fest, „dass die urchristlichen Ideale der Armut, der Einfachheit bzw. intellektuellen Schlichtheit und der Welttdistanz an Anziehungskraft und Plausibilität eingebüßt hatten“, weil mit „dem allmählichen Anwachsen und der Diversifizierung der Gemeinden“ eben nicht nur die Tatsache einhergegangen sei, „dass immer mehr Bürger dieser Welt christlich wurden, sondern umgekehrt auch, dass das Christentum ein Stück weit weltlich wurde [...]“ (302).

Die „Übernahme von Weltverantwortung“ (304) habe sich zudem in organisatorischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und liturgischen Strukturen manifestiert, die im 2. und 3. Jhdt. nach und nach in den Gemeinden verankert wurden, in denen die Christen „einen immer größer werdenden Bereich der Welt gestalteten“ (305). In diesem Zusammenhang skizziert D. nicht nur die „Entfaltung und Professionalisierung der kirchlichen Ämter und Dienste“ (vgl. 305–322), die „das freie, unverfügbare und weitgehend auch unkontrollierbare Charisma als Ordnungsprinzip der Gemeinde“ (307) ersetzen, sondern auch die „Entwicklung des kirchlichen Rechts“ (vgl. 322–335) sowie die zunehmenden „Normierungen im Bereich der Liturgie und der Gemeindedisziplin“ (vgl. 336–349). Durch diese habe die „Gemeinde als Subsystem der Gesellschaft“ (346) immer mehr an Profil gewonnen. Im Bereich der Glaubenslehre konstatiert er eine zunehmende „Systembildung durch die *regula fidei* und den Kanon der biblischen Schriften“ (vgl. 349–362), die für die Stabilisierung der kirchlichen Identität von grundlegender Bedeutung gewesen sei. In diesem Zusammenhang weist er auf die für die Leitfrage des Buches höchst bedeutsame Tatsache hin, „dass die Kirche in der Normierung ihrer kanonischen Schriften u. a. all jene Impulse des Urchristentums bewahrte und ‚festschrieb‘, die (wie ein Stachel im Fleisch) die Weltverfallenheit der Kirche in Frage stellen – bis heute“ (362). Auch eine veränderte Haltung zum kirchlichen Besitz (vgl. 362–381) kann D. feststellen, insofern das „Vermögen der Gemeinden, das in Immobilien und finanziellen Mitteln bestand“, im 3. Jhdt. bereits „durchaus eine nach außen hin wahrnehmbare Größe und einen innerkirchlichen Machtfaktor“ darstellte (381). Die „Diskussion und Weiterverbreitung normierender Ideen“ sei durch „das hochentwickelte Kommunikationssystem“ (395) ermöglicht worden, in dem die Gemeinden miteinander verbunden waren. Auf dieser Grundlage ist die „überregionale Selbstorganisation der Kirche“ in Gestalt des Synodenwesens erfolgt, wie D. im letzten Abschnitt des zweiten Kapitels darlegt (vgl. 381–426). Dabei hält er fest, „dass es der Kirche des 3. Jahrhunderts gelang[,] ein System aufzubauen, das den staatlichen Institutionen nachempfunden oder ihnen zumindest analog war; der Organisationsgrad, der dieses System prägte, wurde von keiner anderen Religion des römischen Reiches erreicht – kein Wunder, dass die Kirche gerade dieser hoch entwickelten Organisation wegen Anfang des 4. Jahrhunderts in den Augen Kaiser Konstantins und seiner Nachfolger ein Stabilisierungspotenzial besaß, das in den Dienst des Staates gestellt bzw. vereinnahmt werden sollte“ (406 f.).

Das dritte Kapitel bietet zunächst einen Ausblick auf die Konstantinische Wende und ihre unmittelbare Vorgeschichte, das Toleranzedikt des Galerius (vgl. 427–458). In einem zweiten Abschnitt werden die damit verbundenen „Auswirkungen auf die religiöse Mentalität der Christen“ präsentiert (vgl. 459–492). Zwar hatte die Kirche, wie aus der bisherigen Untersuchung deutlich geworden ist, lange vor Konstantin in der Welt Wurzeln geschlagen. Doch habe der Aufstieg des Christentums zur privilegierten Religion im Römischen Reich dieser Entwicklung „einen neuen Schub“ (459) verliehen: Die Christen identifizierten sich immer mehr mit dem römischen Staat, der sich seinerseits als der weltliche Arm der Kirche zu begreifen begann; Konversionen zum Christentum boten nicht länger Anlass zu innerfamiliären Konflikten; das Martyrium wurde als ein Ideal der Vergangenheit historisiert und an die Stelle des frühchristlichen

Martyrerkultes trat die Verehrung von Heiligen aus allen christlichen Ständen; der Katechumenat verlor seine ursprüngliche Funktion als Taufvorbereitung und wurde für all jene zu einer weniger verbindlichen Dauerform christlicher Existenz, die die Taufe erst auf dem Sterbebett empfangen wollten; „Christsein war nun in allerhand Schattierungen möglich“ (465), womit auch signifikante Veränderungen im Bußwesen einhergingen, in der sich nach D. eine „Nivellierung des religiösen Anspruchs“ (465) manifestierte; in die Liturgie, insbesondere in die Eucharistiefeier, hielt das römische Religionsverständnis Einzug, wonach dem korrekt vollzogenen Ritus entscheidende Bedeutung zukam; die Vorsteher der Liturgie wuchsen dabei in die Rolle hinein, die einst die heidnischen Kultbeamten innehaten.

Im „Fazit“ (vgl. 493–506) hält D. als Ergebnis seiner Forschungen fest: „Aufs Ganze gesehen kann man m. E. mit gutem Recht schon in den ersten drei Jahrhunderten von einem ‚Weltlich(er)-Werden‘ der Kirche sprechen [...]“ (vgl. auch 321 f., 494), um daran die Frage anzuschließen: „War dies eine Fehlentwicklung [...], oder sollten die Christen umgekehrt zufrieden sein mit dem Erreichten und die Chancen nutzen, die sich einer ‚weltlich gewordenen Kirche‘ bieten?“ (498). In seinem Abschlussstatement vertritt er die These, dass eine radikal entweltlichte Kirche sich praktisch aller Möglichkeiten begeben würde, ihre spezifisch christliche Verantwortung in der Welt und für die Welt wahrzunehmen. Zugleich weist er darauf hin, dass die Kirche durch die Kanonisierung der biblischen Texte „die radikalen Impulse des Urchristentums, die in gewissem Sinn gar nicht mehr ‚zeitgemäß‘ sind, für alle Zeiten“ (502) aufbewahrt hat. Aus der normativen Tradition der jesuanisch-urchristlichen Apokalyptik sei somit aller kirchlichen Weltverantwortung immer zugleich bleibend das komplementäre Moment der Weltedistanz eingeschrieben, das nach D. alle Bemühungen um eine recht verstandene Entweltlichung der Kirche in folgender Weise leiten muss: „Nicht die pauschale Zerschlagung der gewachsenen Strukturen gibt das Ziel an [...], sondern zuerst (als Voraussetzung aller Reformbemühungen) die Zerschlagung jener mentalen Gefängnismauern, in die sich der Christ selbst einschließt, wenn er sich der ‚Logik‘ der Welt – dem Ehrgeiz, dem Streben nach Karriere, Macht, Sicherheit, Besitz und Lust, der Abhängigkeit von Beifall, Erfolg, Komfort und Luxus überlässt“ (503 f.).

Dem Text sind 45 Abbildungen (oft allerdings lediglich als schmückendes Beiwerk!), ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein historisches Personenregister beigelegt. Die fast unvermeidlichen marginalen orthographischen Mängel werden gewiss in der zweiten Auflage beseitigt, die diesem Buch sehr zu wünschen ist. CH. BRUNS

DECOUSU, LAURENCE, *La perte de l'Esprit Saint et son recouvrement dans l'Église ancienne. La réconciliation des hérétiques et des pénitents en Occident du III<sup>e</sup> siècle jusqu'à Grégoire le Grand* (Brill's Studies in Catholic Theology). Leiden: Brill 2015. XV/545 S., ISBN 978–90–04–29167–6.

Wie geschieht das, wenn Gott den Gläubigen den Heiligen Geist schenkt? Natürlich gibt es für die heutige Theologie und Frömmigkeit die unberechenbare Gabe des spontan, außerhalb und ohne die dafür vorgesehenen Institutionen geschenkten Heiligen Geistes; denn der Geist weht bekanntlich, wo er will (vgl. Joh 3,8). Aber außerdem schenkt Gott den Geist auch mittels der Sakramente Taufe, Firmung und Priesterweihe. Und dieser Geist, so die moderne Sicht, kann nicht vollständig verloren gehen, denn durch ihn bekommt der Empfänger einen unzerstörbaren Charakter und sein Empfang ist deswegen auch nicht wiederholbar. Die Verfasserin der vorliegenden Studie stellt diese ‚moderne‘ Sicht, wie der Titel ihrer Untersuchung klar bezeugt, radikal in Frage und sie beruft sich hierfür auf das Zeugnis der Kirchenväter. Nach deren Geistlehre und Sakramentenverständnis sind es nicht die Sakramente, die Riten, die den Geist und seine Wirkungen auf die Empfänger übertragen. Der Empfang des Geistes ist vielmehr „von einer direkten Handlung Gottes verursacht, durch eine völlig freie und souveräne Initiative, die sich ohne Vermittlung vollzieht“ (455). Die ‚moderne‘ Sicht über den Empfang des Heiligen Geistes durch die genannten Sakramente geht nach ihr nicht auf die noch im Kontakt mit der neutestamentlichen Theologie und Praxis stehende Patristik zurück, sondern auf die Scholastik, die die Sakramentenlehre bekanntlich systematisiert und

vor allem durch die Lehre von den *ex opere operato* wirkenden Sakramenten verbogen, so verbogen hat, dass sogar von einem wirklichen ‚Bruch‘ zwischen patristischer und scholastischer Lehre gesprochen werden muss, mag diese auch von den Konzilien von Florenz (DH 1310–1327, bes. 1313) und Trient (DH 1608) übernommen worden sein. Keine Frage, dass diese patristische Arbeit von großer Bedeutung und Sprengkraft für die derzeitige Theologie und Praxis vor allem des Sakramentes der Firmung ist.

Wie beweist Decousu (= D.), die sich inzwischen schon durch mehrere einschlägige Veröffentlichungen zu Wort gemeldet und sich einen Namen gemacht hat, ihre These vom Bruch zwischen patristischer und mittelalterlicher Tradition in der Frage des Empfangs des Heiligen Geistes? Sie analysiert in einer, wenn wir recht sehen, zumindest im letzten halben Jahrhundert nicht mehr vorgekommenen Breite so gut wie alle einschlägigen westlichen und einige einschlägige östliche Quellen, in denen von der Gabe des Geistes die Rede ist, und das sind nicht nur Texte, die sich auf das Sakrament der Firmung oder seine Vorformen beziehen, sondern vor allem Texte, in denen es um die Versöhnung von Sündern in der Kirche und um die Rückkehr von Häretikern zur Kirche geht.

Damit kommen wir zum Aufbau der Studie: Ihr erster Teil (21–121) befasst sich mit dem Taufstreit des 3. Jhdts., dem unvermeidlichen Ausgangspunkt einer Lehre über den Empfang des Heiligen Geistes in der Kirche, mit *De re baptisate*, einer Quelle, die hier zum ersten Mal voll in eine Untersuchung über den Empfang des Heiligen Geistes einbezogen wird, mit drei großen altkirchlichen Rückkehrerströmen, nämlich der Versöhnung ehemaliger Novatianer, Donatisten und Arianer. Im Einzelnen geht es um die Wiederaufnahme der Novatianer im Westen zunächst bis zum 5. Jhd., dann nach dem 5. Jhd. um die Wiederaufnahme der Donatisten in Afrika, in Gallien, in Spanien. Was die Wiederaufnahme der Arianer betrifft, so wird zunächst die Rekonkiliation der Arianer römischen Ursprungs, dann die der westlichen Arianer germanischen Ursprungs behandelt. Die „Conclusion“ (431–473) enthält dann Belege für den ‚Bruch‘ zwischen der Lehre der Kirchenväter und der Scholastik über den Geistempfang und die daraus resultierenden aktuellen innerkirchlichen und ökumenischen Probleme.

Die sorgfältig ausgeführten Analysen der Quellen führen, wie nicht anders zu erwarten, zu einer Fülle von konkreten Ergebnissen. Im vorliegenden Rahmen können wir nur auf einige wenige von ihnen hinweisen: Was den für den Geistempfang wesentlichen Ritus der Handauflegung angeht, so haben ältere Kommentatoren die bei Cyprian anzutreffenden beiden Formeln *impositio manus in paenitentiam* bzw. *impositio ad accipiendum spiritum sanctum* als einen einzigen Ritus interpretiert. Für die Autorin, die sich dabei vor allem auf *De re baptisate* stützt, handelt es sich dagegen um zwei nacheinander vollzogene Riten, einen, der die Kirchenbuße abschließt, und einen zweiten, der den Empfang des Heiligen Geistes bezeichnet, sowohl bei dem innerkirchlichen Büsser als auch bei dem aus der Häresie zurückgekehrten Häretiker. Beide hatten keinen Heiligen Geist, der Büsser hatte ihn durch seine Sünde verloren, der ehemalige Häretiker hatte ihn wegen seines Getrenntseins von der Kirche nie empfangen. Klar ist damit für die Autorin, dass man, wie ja auch die Überschrift ihrer Studie herausstellt, den Geist sowohl verlieren als auch durch erneute Handauflegung wieder empfangen kann.

Weil Augustinus einer der wichtigsten Zeugen für die lateinische altkirchliche Pneumatologie und Sakramentenpraxis ist, befasst sich D. besonders gründlich mit dem Bischof von Hippo, indem sie etwa 30 einschlägige Stellen aus seinem Werk ausführlich analysiert (243–286), darunter auch *De baptismo* 3,16,21, einen Text, der für ihre These von der grundsätzlichen Wiederholbarkeit des Geistempfangs ein wichtiger Beleg ist und der den Theologen, die sich für das Sakrament der Firmung auf den Bischof von Hippo berufen wollen, verständlicherweise Kopfzerbrechen verursacht. Hier heißt es nämlich: Die Liebe ist „die eigentliche Gabe der katholischen Einheit und des Friedens [...]“. Die Auflegung der Hände kann, anders als die Taufe, wiederholt werden. Was ist sie nämlich anderes als ein Gebet über einen Menschen?“ Die Frage, ob Augustinus ein Zeuge für die mittelalterliche Auffassung eines *ex opere operato* wirkenden Ritus bzw. Sakramentes ist, beantwortet die Autorin entsprechend mit einem klaren Nein (243–268).

Die Quellenanalysen beziehen sich auf die verschiedenen Formen von Geistgabe, also die bei der Taufe erfolgte, die von ihr zeitlich getrennte bei der ‚Firmung‘, die bei der Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche, die bei der Rückkehr des Häreti-

kers in die Kirche usw. Wer sich speziell für die komplizierte Geschichte der Firmung interessiert, erfährt u. a., dass in den Quellen für sie nicht von Anfang an die Begriffe *confirmare* und *confirmatio* verwendet wurden, sondern dass diese erst im 5. Jhd. in der gallischen Literatur auftauchen (361–376). Umfassend informiert die Untersuchung auch über die Verwendung der Handauflegung im Zusammenhang der verschiedenen Geistgaben. Mit dem 6. Jhd. sieht die Autorin einen Wandel aufkommen. Für die Aufnahme wiedergetaufter Arianer in die Kirche ist nach einem Reskript von Papst Vigilius keine Handauflegung mehr notwendig, wie das vorher der Fall war. Die erfolgte Wiedertaufe bedeutet jetzt nicht mehr automatisch den Verlust des Heiligen Geistes, der durch eine erneute Handauflegung wieder zurückgegeben wird. Im Übrigen lassen sich bei Vigilius deutlich die zwei Handauflegungen unterscheiden, eine zum Abschluss der auferlegten Buße (*impositio manus in paenitentiam*) und eine zweite zur Anzeige des Empfangs des Heiligen Geistes (*impositio manus ad accipiendum spiritum sanctum*). Die Verfasserin sieht darin eine Bestätigung ihrer vorausgehenden Analyse bzw. der Hypothese von der Existenz zweier zu unterscheidender Riten von Handauflegung.

Wie kommt es schließlich zum Bruch zwischen patristischer und scholastischer Tradition der Geistmitteilung? Die Antwort der Autorin: „Indem die westliche mittelalterliche Theologie bestimmte patristische Zeugnisse systematisierte und sich dabei auf die zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte verwendeten Initiationsriten stützte, schuf und fixierte sie schließlich ein normatives und exklusives Modell für die Mitteilung des Heiligen Geistes. Sie betrachtete dabei die von den Aposteln Petrus, Johannes und Paulus in bestimmten Episoden der Apostelgeschichte praktizierte Auflegung der Hände als ursprünglichen Archetyp dieses Modells. In diesem Modell, das die Firmung der Taufe unterordnet, sah man schließlich den Ritus als Vektor einer Übertragung, als eine Vermittlung, durch die die pfingstliche Gabe des Heiligen Geistes empfangen werden musste“ (454). Und sie fährt fort: „Müsste man nicht im Gegenteil eine Rückkehr zu den Quellen vornehmen und die verschiedenen in der Apostelgeschichte beschriebenen Modelle wieder entdecken? Denn in dieser Historiographie der Anfänge des Christentums gibt es kein ausschließliches Modell, das die Mitteilung der Gabe des Heiligen Geistes beschreibt, sondern je nach Umständen verschiedene“ (ebd.).

Man kann Marcel Metzger, dem bekannten Spezialisten der Geschichte des frühen Christentums und seiner Liturgie, Doktorvater und Mentor der Autorin, nur voll zustimmen, wenn er in seinem Vorwort, nach dem Hinweis auf die äußerste Schwierigkeit des von D. behandelten Themas, die vorliegende Veröffentlichung als eine „contribution remarquable“ bezeichnet (XIII). Wir sehen das Hauptverdienst der Studie einerseits in der umfassenden Zusammenstellung der einschlägigen Quellen, ihrer Präsentation (und Übersetzung!) sowie sorgfältigen Kommentierung, andererseits in dem dadurch ermöglichten und von der Autorin gebotenen Überblick über eine sowohl zeitlich als auch regional differenzierte Entwicklung der Theorie und Praxis der Geistmitteilung in ihren verschiedenen konkreten Formen. Die zitierten Quellen belegen die Entwicklung nicht nur für den Zeitraum vom 3. bis zum 7. Jhd., sondern jeweils auch für die einzelnen westlichen Länder bzw. Kirchen: Afrika, Rom, Gallien, Spanien usw. Für jeden, der sich zukünftig mit den patristischen Quellen bezüglich der Geistgabe beschäftigt, ist das Studium der vorliegenden Arbeit deswegen absolut obligatorisch.

Aber die Untersuchung will mehr sein als ein bloßes, gewiss ausgezeichnetes, Quellenrepertorium. Die Autorin möchte mit ihren Quellenanalysen ja die einleitend skizzierte These vom Bruch zwischen patristischer und scholastischer Tradition belegen. Dass ihr der Beweis dieser These wirklich gelungen ist, darf man bezweifeln. Erstens: Für ihre These, dass die Scholastik die Lehre der Kirchenväter nicht rezipiert und weiterentwickelt, sondern vergessen und gewissermaßen verfälscht hat, zitiert und kommentiert sie zwar einige mittelalterliche Quellen (432–438), analysiert sie aber leider nicht mit der Gründlichkeit, die sie für die patristischen Texte aufwendet. So steht ein großes Fragezeichen über ihrer vielfach wiederholten Behauptung, die Scholastik habe die Geistlehre der Kirchenväter nicht weiter tradiert. Natürlich hat sie in diesem Zusammenhang recht, wenn sie darauf hinweist, dass gewisse auch heute noch gebräuchliche Formulierungen wie „die Firmung überträgt den Heiligen Geist“ bzw. „die Kirche gibt den Heiligen Geist“ oder „die Handauflegung bewirkt den Empfang oder die Gegenwart des Heili-

gen Geistes“ usw. den falschen Eindruck eines Verhältnisses von Ursache und Wirkung erwecken können. Aber wer weiß denn nicht, dass es sich hier um einen verkürzten Sprachgebrauch handelt, der nicht wörtlich zu nehmen ist? Zweitens ist grundsätzlich zu fragen, ob die von der Autorin beklagte Anwendung der scholastischen *ex opere operato*-Lehre auf die Mitteilung des Heiligen Geistes nicht doch eine legitime Weiterentwicklung der diesbezüglichen Väterlehre darstellt. Es ist jedenfalls nicht leicht einzusehen, dass damit die selbstverständliche Freiheit Gottes zur Vergabe seines Geistes beschränkt oder gar beseitigt wird. Warum sollte Gott nicht zwei Formen von Geistmitteilung an die Gläubigen praktizieren, eine völlig unberechenbare, wie sie die Schrift bezeugt, und eine solche, die er in seiner vollen Souveränität und Freiheit von sich aus an Zeichen bindet, wie ebenfalls die Schrift bezeugt? Wenn D. durch ihre Formulierungen immer wieder suggeriert, die Scholastik betrachte die entsprechenden Sakramente als exklusive Kanäle, durch die die Gläubigen den Heiligen Geist empfangen, so trifft das weder für die Scholastik noch für die heutige, moderne Lehre in dieser Frage zu. Es geht den mittelalterlichen und modernen Theologen bei der Lehre von der Wirkung *ex opere operato* nicht darum, die Geistgabe ausschließlich an die genannten Sakramente zu binden – gegen eine solche Intention spricht die Heilige Schrift zu eindeutig vom Geist, der weht, wo er will –, sondern darum, eine bestimmte Form von Geistgabe, nämlich diejenige, die den Menschen radikal mit Gott verbindet, als endgültig zu charakterisieren. Keine Sünde kann diese Vereinigung mit Gott völlig aufheben. Daher die Lehre vom unzerstörbaren Charakter und von der Nichtwiederholbarkeit der Geistgabe. Diesen wesentlichen Punkt, dass nämlich Gott sich in aller Freiheit durch die Geistgabe an einen Menschen binden kann, haben die mittelalterlichen Theologen vielleicht doch klarer und besser gesehen als die Kirchenväter und deren Lehre legitim weiterentwickelt. Es geht hier letztlich um die nicht widerrufbare Treue Gottes zu seinem eigenen Wort. Wir formulieren diesen Punkt nur als Frage. Ob die scholastischen Theologen tatsächlich diesen Gedanken bei ihrer Geistlehre gedacht haben, wäre mit demselben Ernst und mit derselben Gründlichkeit zu untersuchen, mit denen D. die patristischen Quellen bearbeitet hat.

Weniger gravierend sind folgende Grenzen der Arbeit: Sie ist nicht leicht lesbar. Dies liegt auch an der angewandten Methode fortlaufender Quellenzitate als Haupttext. Störend wirken außerdem die unzähligen Wiederholungen immer wieder derselben Gedanken, z. T. wohl mit bedingt durch die angewandte Methode, z. T. aber völlig überflüssig. Nicht voll überzeugend ist auch die logische Gliederung der beiden Hauptteile. Die Untersuchung ist ausgestattet mit einer Reihe von Beigaben: einem Quellenverzeichnis, einem beeindruckend langen Verzeichnis der benutzten Sekundärliteratur, einer Liste der alten Autoren, Eigennamen, Dokumente und Ortsnamen, einem Verzeichnis der modernen Autoren und Dokumente und einem Verzeichnis der Schlüsseltermini und -begriffe. Ferner gibt es einen Anhang, der überschrieben ist: „Nicht-erschöpfende Liste von Texten über den Verlust und die Wiedergewinnung des Heiligen Geistes durch den Sünder“. Gerade angesichts der Tatsache, dass die Bedeutung der Studie in unseren Augen in der Zusammen- bzw. Bereitstellung und Kommentierung der einschlägigen Quellen besteht, ist zu bedauern, dass D. ihrer Studie nicht eine vollständige Liste aller zitierten und kommentierten Stellen beigegeben hat. Eine solche Liste hätte deren Nützlichkeit für die zukünftige Forschung noch erheblich gesteigert. H. J. SIEBEN SJ

KRENTZ, JOCHEN, *Druckerschwärze statt Schwarzpulver*. Wie die Gegenauflklärung die Katholische Aufklärung nach 1789 mundtot machte. Die Perzeption der kirchenpolitischen Vorgänge der Französischen Revolution in der oberdeutschen theologischen Publizistik des Alten Reichs (Presse und Geschichte, Neue Beiträge; 101). Bremen: edition lumière 2016. XXXVIII/661 S., ISBN 978–3–943245–55–4.

Diese Publikation bildet die Fortsetzung der Arbeit desselben Verfassers von 2012, *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft ...* (besprochen vom Rez. in ThPh 87 [2012] 461–463). Sie hatte die Auseinandersetzung um die „Katholische Aufklärung“ in sechs deutschen aufklärerischen und zwei gegen-aufklärerischen Zeitschriften in den letzten anderthalb Jahrzehnten des 18. Jhdts. dargestellt. Dabei war auch die Einstellung zur Französischen Revolution in diesen Organen ausführlich zur Sprache

gekommen. Was hierbei noch ausgespart blieb, war freilich das Herzstück der einschlägigen Kontroverse: die Auseinandersetzung um die „Zivilkonstitution“ des Klerus, die ja in Frankreich die erste große Spaltung von Kirche wie auch Gesellschaft bewirkte und in der sich die bereits bestehenden ekklesiologischen Verwerfungen mit dem Verhältnis von Kirche und Moderne amalgamierten. Dies wird hier nachgeholt, freilich im Rahmen einer nochmals ausführlichen Gesamtdarstellung der Einstellungen zur Französischen Revolution und einer nochmaligen Vorstellung der betreffenden Zeitschriften.

Fünf der acht aufklärerischen Organe stammen aus geistlichen Territorien. Dies ist einmal die *Salzburger Oberdeutsche Allgemeine Literatur-Zeitung* (OALZ) als das „Flaggschiff reichskirchlicher Aufklärung“ (147–150), dann die *Würzburger Gelehrten Anzeigen* (WGA) als Organ der Würzburger Fakultät sowie das auch dort erscheinende *Magazin für Prediger* (151–153). Es ist beachtlich und spricht für die „Liberalität“ der geistlichen Territorien, dass diese Organe bis zur Säkularisation erscheinen und ihre pro-aufgeklärte Tendenz bewahren konnten, im Unterschied zu den Organen in den habsburgischen Territorien sowie in dem viel unmittelbarer betroffenen Mainz, die den politischen gegen-revolutionären Zwängen zum Opfer fielen. Von Anfang an gemäßigter in der Tendenz war die erste (seit 1772) katholische Rezensions-Zeitschrift, das Organ der Benediktiner in Banz (153–155): In den meisten Gegenwartsanliegen mit den Aufklärern einig, verteidigte sie jedoch, dem monastischen Ideal verpflichtet, Ordensleben und Zölibat. Die *Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen* neigte einer immer offensiveren Aufklärung zu, musste jedoch 1791 dem behördlichen Druck nachgeben und schließlich ihr Erscheinen einstellen (155–157). Das eigentliche Organ des Josefismus ist schließlich die *Wiener Kirchenzeitung* (WKZ) Wittolas (bis 1789) sowie seine *Neuesten Beyträge ...* (157–159), in der Radikalität freilich noch übertrifft durch die *Beyträge* von Ruef aus Freiburg (159–161). Diese, in habsburgischen Territorien erscheinend, mussten freilich 1792 bzw. 1793 aus politischen Gründen eingestellt werden. Über den konfessionellen Rand hinaus sind besonders die Rintelner Annalen und ihre Nachfolgeorgane zu erwähnen (161–164), welche die katholische Aufklärung mit Sympathie, freilich auch mit einer gewissen gönnerhaften konfessionellen Überheblichkeit betrachteten. Die beiden bedeutendsten gegen-aufklärerischen Organe stammen von Ex-Jesuiten. Es sind das *Religionsjournal* von Goldhagen in Mainz (165–170), seit dem Ausbruch der Französischen Revolution ein aktuelles Kampfblatt, sowie die Publikationen der Augsburger Ex-Jesuiten von St. Salvator, nämlich die *Kritik über gewisse Kritiker* (KüK) sowie die *Neueste Sammlung ...*, Organe einer beginnenden „Volks-Gegen-Aufklärung“, in der Argumentationsweise volkstümlicher und außerdem billiger als die auf ein akademisches Publikum ausgerichteten aufgeklärten Organe (170–176).

Die Zivilkonstitution (ZK) wird, was nicht verwundert, in den meisten Organen aufklärerischer Tendenz zunächst grundlegend begrüßt. Nur einzelne Momente finden überwiegend Kritik. Außer der Nationalisierung der Kirchengüter war dies die Möglichkeit, dass Nichtkatholiken Gremien zur Wahl kirchlicher Amtsträger (Bischöfe und Pfarrer) angehören, sowie die für eine effektive Seelsorge zu große Richtgröße der Pfarreien (6000 Gläubige). Jedoch sah man in diesen Punkten eher Schönheitsfehler. Positiv bewertet wurden vor allem die seelsorgliche Ausrichtung, das Wahlprinzip bei den kirchlichen Ämtern und die Autonomie der Ortskirchen. Die einseitige Aufoktroiyierung durch die Nationalversammlung wird akzeptiert, da angesichts der Reformunfähigkeit Roms eine durchgreifende Kirchenreform nur mehr vom Staat erwartet werden könne. Nach der OALZ entsprechen die Grundsätze der ZK den im Reich seit 20 Jahren gelehrtens des Staatskirchentums (311 f.); sie würden das „eigentliche Wesen der Kirche“ nicht berühren, vielmehr im Rahmen der staatlichen Aufsichtsrechte über die „äußere Kirchenzucht“ bleiben (481). Im Kontext der in Frankreich sich ausbreitenden Spaltung zwischen auf die ZK Eidleistenden und Eidverweigernden zeigen sich freilich auch in der deutschen Blätterlandschaft Brüche in der gemeinsamen Front. Die Mainzer Monatsschrift vertritt, wohl auch durch Druck der Erzbischöflichen Behörde (die Ende des Jahres ihre Einstellung erzwang) seit Anfang 1791 die Position, viele Eingriffe der ZK entsprächen dem Geist der alten Kirche, jedoch sei die Zustimmung der Kirche dazu nötig, nicht die einseitige Aufoktroiyierung durch den Staat (251 f.). Aus Überzeugung geschieht die Wende jedoch bei den Banzern, die schon ab 1791 – und nicht erst nach den traumatischen Ereignissen

von 1792 – für die Eidverweigerer Stellung nehmen (262–264). Untypisch ist schließlich die Stellungnahme des auch sonst in kein Schema passenden Ex-Jesuiten Benedikt Stattler in seiner anonymen Schrift *Unverschämte Heucheley ...* (299–311). In einem (nach dem Autor) „Spagat zwischen Aufklärung und Gegen-Aufklärung“ verbindet er ein Ja zur kirchlichen Reformbedürftigkeit mit dem entschiedenen Nein zum Staatskirchentum und damit zum Formalprinzip der ZK trotz inhaltlicher Bejahung vieler einzelner Reformen. Entsprechend geriet er zwischen alle Stühle und wurde von beiden Seiten angegriffen. Bei den protestantischen Organen lag verständlicherweise das Hauptinteresse auf der Religionsfreiheit für die Protestanten in Frankreich. Ansonsten wird, so in den Rintelner Annalen, die ZK grundsätzlich positiv bewertet, wenngleich hinzugefügt wird, dass sie auf halbem Wege stehengeblieben sei (389 f.). Man kann hier geradezu von einem konfessionsübergreifenden, „ökumenischen“ Konsens der Aufklärer sprechen (478–483), welche einander näherstanden als ihren Konfessionsgenossen im anderen Lager.

Dass bei den Gegen-Aufklärern die ZK und die Revolution generell von Anfang an schwarz in schwarz gezeichnet werden, verwundert nicht. Betonten die Aufklärer die inhaltlichen Reformen der ZK und sahen in der formalen Seite einen Notbehelf, so legten ihre Gegner den Finger gerade darauf, dass die Reformen nicht von der kompetenten Autorität ausgingen und daher der „konstitutionellen“ Kirche von vornherein die Katholizität abzusprechen sei. Was jedoch den Anti-Aufklärern Auftrieb gab, waren die Radikalisierung der Revolution 1792 und 1793, also die Septembermorde, die Hinrichtung Ludwigs XVI., die Ent-Christianisierung und die Herrschaft der „Terreur“. Jetzt sahen diese ihre These der „Homogenisierung“ der Revolution bzw. ihre Vorstellung der von Anfang an zielgerichteten „Verschwörung“ bestätigt (331–336). Sie nutzten dies für eine Generalabrechnung mit der Aufklärung, wobei der eigentlich gemeinte Gegner die Vertreter der katholischen Aufklärung in Deutschland waren. Schwieriger war nun die Position der Aufklärer, deren optimistische und fortschrittsfreudige Weltsicht auf eine harte Probe gestellt war. Sie hielten, soweit sie nicht, wie die Mainzer, Wiener und Freiburger, zum Schweigen gezwungen wurden, auch jetzt überwiegend an der Legitimität der ZK fest, bemühten sich jedoch um eine differenzierte Sicht und sahen einen Bruch in der Entwicklung der Revolution, wobei manchmal die Schuld an der Polarisierung der Eidverweigerern angelastet wurde (so bei Wolf: 427 Anm. 2274). Jedenfalls lehnten sie eine rein „moralische“ Sicht der Revolution ab, betonten ihre objektiven Ursachen und die vor-revolutionären Missstände.

Die weiteren kirchenpolitischen Entwicklungen ab 1795 (Ende der „Terreur“, Trennung von Kirche und Staat, schließlich Napoleonisches Konkordat 1801) wurden auch verfolgt, fanden jedoch vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Dies war bedingt durch Verwischung der Fronten, Wechsel der Ereignisse, staatliche Zensur, Fehlen einer kirchenpolitischen Aktualität. Speziell die Trennung von Kirche und Staat (die z. B. der Mainzer Blau verteidigte, worin ihn jedoch die OALZ kritisierte: 341–343) passte beiden Parteien nicht ins Konzept, da die Suche nach „Staatsnähe“ ihnen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, gemeinsam war (562 f.). Dies galt erst recht für das Napoleonische Konkordat, das z. B. von der OALZ als langfristiger Sieg der Ultramontanen bedauert wurde (493 f.), jedenfalls in seiner Vielschichtigkeit die Autoren der verschiedensten Seiten „zu einem gewaltigen gedanklichen Spagat zwang“ (499).

Die Französische Revolution brachte den Konflikt zwischen Aufklärern und Gegen-Aufklärern zum „Überkochen“ (519). Es waren jedoch zwei Diskurse, die hermetisch voneinander abgeschlossen waren. Publikationen der jeweils anderen Seite wurden meist nur dann zur Kenntnis genommen und rezensiert, wenn sie als besonders skandalös und gefährlich eingeschätzt wurden (520 f.). Dass hier die Gegen-Aufklärer in Skrupellosigkeit der Mittel, Konstruierung von einfachen Feindbildern und Klischees sowie Diffamierung der Gegner führend waren, daran lässt der Autor keinen Zweifel und drückt es schon im Titel seines Buches unzweideutig aus. Hierin ist seine Darstellung sicher etwas tendenziös. Könnte man nicht vielleicht sagen, dass beide Seiten durchaus unterschiedliche Methoden hatten, den Gegner vor ihrem Publikum „fertigzumachen“: bei den Gegen-Aufklärern eher mit plumpen Mitteln, mit den Keulen der Dämonisierung und Verketzerung, bei den Aufklärern, entsprechend ihrer eher intellektuellen Leserschaft, mit den feineren und geschickteren Methoden der Ironie, Süffisanz und Lächerlichmachung?

Interessant sind wiederum die Schlussfeststellungen des Autors, die sich schon in seiner früheren Publikation finden. Die Aufklärer boten eine intellektuelle Antwort auf die Geschehnisse der Revolution, zogen sich dabei jedoch „zunehmend in einen Elfenbeinturm aufklärerischen Theoretisierens“ zurück. Sie signalisierten, wie man heute sagen würde, nicht genügend „Betroffenheit“. „Natürlich wurde die *Terreur* abgelehnt – dies war für die deutschen aufklärerischen Theologen keine Frage. Allerdings wurde diese Ablehnung oft in akademisch wohlgelegene, sehr abwägende Worte verpackt“ (553). Ihr Defizit bestand in der Blindheit für konkrete Verwerfungen und Unterschätzung der Dramatik, „wo jeder zweite französische Pfarrer von Staats wegen von der ihm anvertrauten Pfarrei vertrieben wurde“ (554). Die Gegen-Aufklärung jedoch malte die Schrecken der *Terreur* bildhaft aus. Sie war insgesamt moderner in den publizistischen Methoden – und formte bis vor einem halben Jahrhundert, wie der Autor in einem Exkurs zeigt, das Bild der katholischen Historiographie von der Französischen Revolution und der ZK (454–469). „Die Druckerschwärze der Gegenaufklärer hatte sich im Angesicht der Zeitereignisse als effizienter erwiesen als alles Schwarzpulver der Französischen Revolutionsarmeen“ (568).

Jedenfalls gehört das Werk, ebenso wie sein Vorgänger, zu den bedeutenderen Publikationen zur Geschichte der katholischen Aufklärung, sowohl in seinen Einzelbeobachtungen wie in seinen längerfristigen historischen Perspektiven, welche in das ganze 19. und 20. Jhdt. hineinreichen. Ein Mangel sind die häufigen Wiederholungen. Dieselben Feststellungen finden sich an unterschiedlichen Orten. Querverweise auf andere Stellen sind nicht auf Seiten, sondern auf Kapitel bezogen, was zwar eine zusätzliche Suche und Eintragung beim Fahrenlesen erspart, jedoch für den Leser die Suche manchmal erschwert.

KL. SCHATZ SJ

BÖHR, CHRISTOPH / HILDMANN, PHILIPP W. / KOECKE, JOHANN CHRISTIAN (HGG.), *Glaube, Gewissen, Freiheit*. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2015. 334 S., ISBN 978–3–658–08287–1.

Der Sammelband geht zurück auf eine Tagung (Wildbad Kreuth 2011) über den aus altem englisch-katholischen Adel stammenden Lord John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834–1902), der nach seinem Studium bei Ignaz von Döllinger als Publizist und Historiker wirkte und 1895 die späte Ehrung einer Ernennung zum Regius Professor of Modern History in Cambridge erfuhr. Das Buch gliedert sich in fünf Teile: I. Politische Freiheit und religiöse Bindung, II. Geschichtsschreibung, III. Freiheit – und wie wir sie begreifen, IV. Freiheit und Ordnung – Mensch und Gesellschaft, V. Liberalität und Religiosität. Den letzten Beitrag liefert der Herausgeber der Reihe „Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft“, *Christoph Böhr*, selbst.

Im ersten Teil des Buches wird von *Horst Möller* zunächst der geschichtliche Hintergrund erschlossen, vor dem Actons (= A.) publizistisches und politisches Wirken zu verstehen ist. Das zentrale Thema ist bereits hier das politische Ringen um die Staatstheorie und das rechte Verhältnis von Staat und Religion, die das 19. Jhdt. prägten. A.s lebenslanger Einsatz für Freiheit und Liberalismus wird durch diese Ortsbestimmung gut verständlich. Der zweite Beitrag von *Viktor Konzemius* steigt mit dem bekannten, auf A. zurückgehenden Wort „Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely“ ein und bietet anschließend einen knappen und kompakten Überblick über A.s publizistisches und (kirchen-)politisches Engagement. Die für A. entscheidenden Themen, die im Folgenden auch im Zentrum des Sammelbandes stehen, werden hier bereits genannt: Freiheit und Papsttum (30). Teil I des Buches schließt mit einem Beitrag von *Alexander Dörrbecker*, der eine zeitgenössische Vergegenwärtigung von A.s Freiheitsbegründungen versucht, allerdings mit z. T. vagen Begriffen arbeitet und über ein Referieren von Aussagen A.s nicht hinausgeht.

Der zweite Teil des Buches ist der „Geschichtsschreibung der Freiheit“ gewidmet und benennt damit bereits das Lebensthema A.s. *Hans Otto Seitschek* stellt A. dort als „Geschichtsschreiber der Freiheit“ vor und nimmt damit ein Wort des protestantischen Historikers Ulrich Noack auf. Zeit seines Lebens verfolgte A. das Projekt einer „History



of Freedom“, veröffentlicht hat er jedoch nur einzelne Aufsätze. Seitschek referiert deren zentrale Thesen, erschließt deren historischen Kontext und zeigt so die bleibende Aktualität A.s. Sehr lesenswert ist auch der folgende Beitrag über A.s Beziehung zu Joseph von Eichendorff und die „Absetzung der Herrscher“: *Philipp W. Hildmann* schildert sehr aufschlussreich, wie A. durch Döllinger mit den Intellektuellen des Görreskreises und insbes. mit Eichendorff in Verbindung kam. Die für A.s Wirken prägenden Münchner Jahre (1850–1854) werden so erschlossen (65–70), die dramatischen Unterschiede zwischen A.s Münchner Zeit und dem „misstrauischen Ghetto-Katholizismus in England“ (71) werden deutlich. In Absetzung zu Eichendorff und Döllinger werden A.s steiniger Weg als liberaler, kritischer Katholik und die Hintergründe seiner später vehementen Kritik am Ultramontanismus sichtbar. Eichendorff, dem katholische Haltung im Zweifelsfall lieber war als historische Präzision, dürfte – so vermutet Hildmann – zu jenen „Herrschern“ gehören, die A. in seinen späten Briefen an Döllinger (1881/82) für abgesetzt erklärte (83 f.): Sie entsprachen nicht mehr seinem gewachsenen Ethos unbedingter Wahrhaftigkeit. Der folgende Beitrag von *Johann Ch. Koecke* (ebenso wie *Ph. W. Hildmann* Mitherausgeber des Bandes) bietet eine hilfreiche zeitgeschichtliche Einordnung A.s, die in diesem Zusammenhang zu Recht v. a. die Inkommensurabilitäten betont (A. ist katholischer Britte etc.) und die Freiheit des Gewissens als *nucleus* von A.s Freiheitsbegriff ausweist. A. kann dadurch als „Fremdkörper“ im Club der Liberalen erscheinen. In diesem Kontext werden zentrale Überzeugungen A.s genannt, die von den verschiedenen Autoren des Sammelbandes wiederholt aufgegriffen werden. A.s Freiheitsbegriff findet sich konzentriert in dem Satz: „By liberty I mean the assurance that every man shall be protected in doing what he believes his duty against the influence of authority and majorities, custom and opinion“ (94 f.). Einen anderen, v. a. kirchenkritischen Akzent setzt der nächste Autor, *Lothar L. Kettenacker*: Er skizziert A.s Entwicklung „vom ultramontanen, apologetischen Katholiken zum prominentesten englischen Kritiker des unfehlbaren Papsttums, vom Verfechter der deutschen historischen Schule und ihrer professionellen Fundierung der modernen Geschichtswissenschaft zum Kritiker des Historismus, ja zum rigorosen Moralisten des viktorianischen Liberalismus“ (101). Seine Lesart A.s unterscheidet sich damit von jener Böhrs, der sich gegen die Deutung A.s als rigorosen Moralisten wendet (vgl. 288). Der Band gewinnt durch so unterschiedliche Sichtweisen auf A.s Lebenswerk, allerdings wird bei Kettenacker z. T. nicht deutlich, ob es sich bei Formulierungen wie jener von der „geistlichen Omnipotenz des Papstes“ (104) um A.s Deutung des Unfehlbarkeitsdogmas handelt oder ob hier Deutungen Kettenackers vorliegen. Der letzte Artikel in Teil II stammt von *Christiane Liermann* und bietet einen interessanten Seitenblick auf A.s Deutung des italienischen Risorgimento. Hier zeigt sich A.s differenziertes Urteil zu den um die Mitte des 19. Jhdts. virulenten Fragen um Kirche und Staat *in concreto*. Deutlich werden v. a. A.s Kritik am kirchlichen Festhalten am Kirchenstaat, an Nationalismus und am Verfassungsdespotismus Cavour's, den A. als Totengräber des liberalen Katholizismus sieht.

Der dritte Teil des Buches versammelt vier Beiträge zum Thema „Freiheit – und wie wir sie begreifen“, die sich gut ergänzen, die aber auch an anderer Stelle des Bandes stehen könnten: *Dominik Burkhard* schreibt über „Acton, Newman und die Moderne“ und geht dort v. a. auf A.s Kritik am Vaticanum I und seine Differenzen mit John Henry Newman ein. Die „Gladstone-Affäre“ gilt als Lackmустest für die Freiheit der Katholiken (138). *Winfried Becker* referiert über die „Grundzüge des Geschichts- und Gesellschaftsdenkens bei Acton“ und skizziert aufschlussreich die Grundlinien von A.s „Geschichte der Freiheit“, wie sie sich in dessen Artikeln, Rezensionen und Vorlesungen finden. Als grundlegend positive Entwicklung gilt hier die Tatsache, dass sich die mittelalterliche Kirche nicht der feudalen Unterjochung unterwarf, sondern die Unabhängigkeit der Kirche – und damit die des einzelnen Gewissens – vom Staat errang (160 f.). Freiheit im Sinne A.s erscheint im Kern als Gewissensfreiheit, als „Kategorie der Transzendenz“, die durch „checks and balances“ und auch durch die Kirche geschützt werden sollte (179). *Rudolf Uertz* geht es um die politische Theorie und Ethik A.s, die er als ethisch-personalistische Sicht bezeichnet (vgl. 182) und von Neuscholastik und Integralismus abgrenzt. Für Uertz ist es kein Zufall, dass A. drei Tage nach Beginn des Vaticanum I ins engl. Oberhaus berufen wurde: Er sieht A. mehr der englischen Common-Sense-Philosophie und dem

Common-Law-Denken verpflichtet als der kirchlichen Staats- und Rechtslehre seiner Zeit. Letzterer, so das Fazit Uertz', war A. um Längen voraus (vgl. 197). Teil III schließt mit einem lesenswerten Artikel von *Clemens Schneider*, der auf überzeugende Weise A.s Freiheitsverständnis systematisiert, dessen Quellen aufzeigt und knapp und treffend die Tragik von A.s späterer Entwicklung auf den Punkt bringt (vgl. 210–214).

Im vierten Teil werden drei Artikel zu „Freiheit und Ordnung“ gebündelt: *Michael Zöller* bespricht A.s „Liberalismus ohne Adjektiv“, wobei es dem Autor um einen echten, nicht auf Antiklerikalismus reduzierten Liberalismus geht. A. stehe für einen solchen Liberalismus. Zusammen mit Alexis de Tocqueville sollte A. nach Vorstellung Friedrich August von Hayeks den Namen für die 1947 gegründete Mont Pèlerin Society abgeben. Der amerikanische Ökonom Frank Knight verhinderte dies mit einem Einspruch gegen „two catholic knights“ (218). Zöller weitet den Blick damit über das unmittelbare Wirken A.s hinaus auf seine Rezeption im 20. Jhd. Ähnliches gilt für den Beitrag von *Karen Horn*, die A.s Freiheitsbegriff mit jenen von W. von Humboldt, F. A. von Hayek u. a. vergleicht und nach den Grundzügen einer liberalen Ökonomik fragt. Hier wird Walter Eucken zum maßgeblichen Bezugspunkt eines Plädoyers für eine liberale Ökonomik ohne sozialwissenschaftliche Blindheit, für die die Lektüre der Schriften A.s Interesse wecken könne (vgl. 240–244). Diese Horizonsweiterung schließt ein Beitrag von *Samuel Gregg* ab, dem „director of research“ im *Acton Institute for the Study of Religion and Liberty* in Grand Rapids (Michigan/USA), der eine hilfreiche philosophische Klärung zu A.s Freiheitsbegriff leistet (247) und in enger Rückbindung an A. einige hellsichtige Hinweise auf heutige Problemfelder bietet wie z. B. jenem, dass in Gesellschaften, in denen utilitaristische oder positivistische Auffassungen von Recht, Moral und der Natur des Staates besonders verbreitet sind, die Gefahr bestehe, die Mehrheitsmeinungen als „die ultimative Rechtfertigung für Positionen jeglicher Art“ betrachtet werden (249).

Der letzte, fünfte Teil des Buches fällt mit einem längeren Artikel *Christoph Böhr*s über „Die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft“ in eins. Hier finden sich einerseits hilfreiche Hinweise zum rechten Verständnis A.s: darauf, dass A. als Engländer anders, als es im kontinentalen und insbes. im deutschen Denken üblich ist, einen „politisch bedingten Freiheitsbegriff“ (264) habe, dass A. sein Verständnis vom Gewissen von Joseph Butler und Immanuel Kant übernommen habe (vgl. 265) und dass dieses bei A. – anders als es heute oft üblich ist – nicht als Letztbegründung von Meinung oder Befindlichkeit missverstanden werden dürfe: Bei A. handle es sich um eine Ordnung, die der Wahrheit folge (vgl. 267). Böhr geht andererseits aber über reine Acton-Interpretation hinaus: Letztlich geht es ihm um eine Anthropologie, die aus der christlichen Religion folgt und die auch heute noch überzeugen kann, weil sie die Politik nicht „huckepack“ mit sich herumschleppt, sondern deren Eigengesetzlichkeit einzäunt und bändigt (hier denke Rémi Brague A.s Ansatz weiter; vgl. 274 f.). Zentral dafür ist A.s Zwischenschritt: „Conscience a basis of liberty. Therefore religion a basis for liberty.“ (279). In diesem großen Anliegen der Freiheit des Gewissens gründet für Böhr auch A.s scharfes Urteil gegen alle, die den guten Zweck mit schlechten Mitteln verfolgen: Macht gehe sowohl im kirchlichen als auch im politischen Bereich auf Herrschaftsausübung. Deshalb dürfe es, obwohl der Katholizismus zutiefst nach Wahrheit strebe, kein Bündnis von Macht und Wahrheit geben (vgl. 286–288). Böhr folgert: Anders als oft behauptet wird, ist A. kein altersstarrer Moralist (288). Der Sammelband findet damit einen synthetisierenden, nicht aber glättenden Abschluss, der sowohl historische und politische wie auch theologische Punkte aufgreift und in ein größeres Ganzes stellt.

Insgesamt ist der Band zu Lord A. und den religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft gut gelungen: Er bietet trotz der einen oder anderen Redundanz einen facettenreichen Zugang zu einem europäischen Denker, der nicht nur für Historiker, sondern auch für Theologie, Philosophie und Politikwissenschaft von Interesse ist. Wünschenswert gewesen wäre ein Beitrag über A.s Beurteilung der sozialen Verwerfungen, die das 19. Jhd. kennzeichnen. Hier finden sich nur einige wenige Hinweise, etwa dass ihm Aristoteles und Platon zu egalitaristisch wären (52 f.), dass er kein Befürworter eines ausufernden Wohlfahrtsstaates gewesen sei (263) und dass seine Position in sozialen Fragen ungefähr jener der Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) Leos XIII. entspreche (197). Die Lektüre des Bandes ist dennoch sehr zu empfehlen – nicht zuletzt für

Leserinnen und Leser, die nach dem „christlichen Menschenbild“ und nach der Bedeutung des Christentums für die moderne Gesellschaft fragen. ST. HOFMANN SJ

LOCHBRUNNER, MANFRED, *Balthasariana*. Studien und Untersuchungen. Münster: Aschendorff 2016. 384 S., ISBN 978-3-402-13156-5.

Wer sich nicht nur mit den Inhalten des immensen Werks Hans Urs von Balthasars, sondern auch mit den Umständen, unter denen es zustande gekommen ist, befasst, wird sich längst mit den Büchern vertraut gemacht haben, die der Verf. im Laufe der letzten etwa 15 Jahre dazu veröffentlicht hat. In ihnen hatte er vor allem über die Beziehungen berichtet, die von Balthasar mit Gesprächspartnern aus dem Bereich der Philosophie, der Theologie und der Literatur unterhalten hatte und die sein Denken zutiefst mitbestimmt hatten. So war er bereits aufs beste darauf vorbereitet, auch eine zusammenhängende und zusammenfassende Biographie von Balthasars zu schreiben. Dass es dazu einstweilen nicht gekommen ist, hat seinen Grund darin, dass er sich nicht berechtigt erfürte, alle Akten, die er eingesehen hatte und nun auch in seinem Werk vorstellen wollte, zu veröffentlichen. Daraufhin hat der Verf. sich entschlossen, jetzt bereits doch wenigstens eine Reihe von biographisch relevanten Erkenntnissen über das Leben und das Werk von Balthasars im vorliegenden Buch zugänglich zu machen.

In der Tat erfährt der Leser dieses Buches eine Menge über den Schweizer Theologen und seine Theologie. Gleichzeitig stößt er immer wieder auf Informationen über den Verf. dieses Buches und die Arten und Weisen, wie er zu den von ihm hier ausgebreiteten Erkenntnissen gekommen ist. Dazu zählen die Auswertung von Archivalien ebenso wie die Erinnerung an zahlreiche Begegnungen mit von Balthasar und die gezielte Auswertung seiner Schriften. Die „Studien und Untersuchungen“, die hier veröffentlicht sind, sind zu einem erheblichen Teil Wiederabdrucke von Aufsätzen und Besprechungen, die im Laufe der letzten etwa 15 Jahre schon andernorts erschienen waren.

Der Verf. hat seine Texte in vier „Abteilungen“ zusammengestellt. Die erste „Abteilung“ – „Theologisches“ (3–110) – umfasst sechs Aufsätze, in denen der Verf. theologischen Themen, die von Balthasar in seinem Werk bearbeitet hat, nachgeht, um sie für seine Leser erneut in ihrer Bedeutung ins Licht zu stellen. In einem der Aufsätze geht es um von Balthasars Karsamstagstheologie, in einem anderen um dessen Wort-Gottes-Theologie, noch einmal in einem anderen um die Kirche und ihre Katholizität – um nur einige in diesen Aufsätzen entfaltete Themen zu nennen. Was der Verf. in diesen ersten sechs Aufsätzen bietet, ist solide erarbeitet, aber doch auch aus der ja schon lange laufenden von-Balthasar-Rezeption in vielen Punkten bekannt.

Das ist bei den sechs Beiträgen, die in der zweiten „Abteilung“ – „Biographisches“ (111–256) – erscheinen, nicht der Fall. Hier wird der Leser mit einer Fülle von interessanten und relevanten Informationen beschenkt. Der Verf. hat zusammengetragen und dargeboten, was immer er noch aufspüren konnte bzgl. der „Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker“, an der der junge von Balthasar teilgenommen und über die er in einem Zeitschriftenbeitrag berichtet hatte. In einem anderen Aufsatz geht es um das für von Balthasar biographisch besonders wichtige Jahr 1929. Damals unterhielt er viele für ihn auch in der Folgezeit wichtige Verbindungen zu verschiedenen Personen. Es fing auch die Noviziatszeit in Tisis an, wo er seinen Weg als Jesuit begann. In einem weiteren Aufsatz informiert der Verf. über die Beziehungen zum Bistum Chur, in das er schließlich nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden inkardiniert wurde. Der innerhalb des ganzen Bandes interessanteste und wichtigste Aufsatz ist überschrieben: „Hans Urs von Balthasar und das 2. Vaticanum. Eine verpasste Chance?“ Hier erfährt man sehr aufschlussreiche Dinge – nicht nur über von Balthasar, sondern auch über Ereignisse und Entwicklungen im Vorfeld des Konzils. Was bisher nur ansatzweise bekannt war, wird auf der Basis von Dokumenten, die bislang in Archiven versteckt waren, dargestellt: in welcher unterschiedlichen Form von Balthasar dafür plädierte, dass das bevorstehende Konzil ökumenisch folgenreiche Entscheidungen zu fällen hätte. Der Verf. geht auch der Frage nach, warum von Balthasar nicht als theologischer Berater nach Rom berufen worden ist, ohne freilich eine abschließende Antwort darauf bieten zu können. Im Ergebnis – so mit Recht der Verf. – ist die Nicht-Teilnahme von Balthasars

an den Konzilsberatungen jedoch nicht bedauerlich: So konnte er sich in aller Freiheit und Ungestörtheit auf die Abfassung seines großen theologischen Werks konzentrieren, das – wie man im Nachhinein sagen kann – in ganz eigener Weise der Aneignung und Verbreitung von theologischen Einsichten diene, die auch das Konzil bestimmt hatten.

Die dritte „Abteilung“ ist überschrieben „Bibliographisches“ (257–291) und lenkt den Blick des Lesers auf das Echo, das von Balthasars breit gefächertes Werk ausgelöst hat. In Büchern und Besprechungen ist es vernehmbar. Der Verf. hat zusammengestellt, was es hier inzwischen gibt. Es ist sehr viel und ein Ende der Befassung mit von Balthasars Werk ist keinesfalls absehbar. Es zeigt sich in den Zusammenstellungen, die der Verf. hier anbietet, dass die Rezeption der von Balthasar-Philosophie und -Theologie weltweit geschieht – in allen bedeutenden Sprachen dieser Welt.

Der Verf. hat den Abschnitten, die unter der Überschrift „Bibliographisches“ zusammengestellt sind, noch einige von ihm verfasste „Rezensionen“ angefügt. Es sei eigens hervorgehoben und gewürdigt, dass sich darunter eine Besprechung findet, die er zu dem Buch von Paul Silas Peterson, „The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation“ (Berlin 2015), abgefasst hat. Dieses Buch hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck, wie der Verf. mit Recht hervorhebt. Auf der einen Seite stellt es in zutreffender Weise heraus, unter welchen Bedingungen der frühe von Balthasar gelebt und gewirkt hat. Auf der anderen Seite unterstellt es in nicht gerechtfertigtem Maße, von Balthasar habe sich den wahrlich ungunen gesellschaftlichen Strömungen seiner Zeit nicht entziehen können und dies lasse sich auch in Formulierungen, die es in seinen damaligen Schriften gab, ausmachen. Es ist zu wünschen, dass die vom Verf. in dieser Rezension vorgenommenen Klarstellungen von denen, die gemeint sind, wahr- und angenommen werden.

Schließlich hat der Verf. eine vierte „Abteilung“ in seinen Band eingefügt – „Persönliches“ (319–366). Hier dokumentiert er seinen eigenen Weg der Begegnungen mit Hans Urs von Balthasar, hier zitiert er die Korrespondenz, die es fast 20 Jahre hindurch mit ihm gegeben hat. Über von Balthasar wird auf diese Weise ergänzend deutlich, dass er sich geduldig und freundlich denen verbunden zeigte, die sich für sein theologisches Werk interessierten.

So vermag der Leser dieses Bandes viele neue Erkenntnisse zu den Umständen gewinnen, unter denen das theologische Werk von Balthasars, das zu den bedeutendsten „Summen“ der neueren (Philosophie- und) Theologiegeschichte gehört, entstanden ist. In guter Weise werden hier die großen Gedanken „geerdet“.

W. LÖSER SJ

PAPST FRANZISKUS. Herausforderung für Theologie und Kirche / PAPA FRANCESCO. Una sfida per la teologia e la chiesa. Herausgegeben von Jörg Ernesti / Martin M. Lintner / Markus Moling (Brixner theologisches Jahrbuch; Jg. 6 [2015]). Brixen: Verlag A. Weger / Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2016. 225 S., ISBN 978–3–7022–3503–1.

Vor gut vier Jahren, am 13. März 2013, wurde Jorge Mario Bergoglio aus Argentinien zum Bischof von Rom und damit zum Papst der katholischen Kirche gewählt. Man erinnert sich an die Überraschung, die diese Wahl weltweit auslöste, an den ersten Auftritt auf der Loggia des Petersdomes, an die Gesten und Worte, die sein Erscheinen seitdem allüberall ausmachen. Sie zeichnen sich durch Herzlichkeit, durch Einfachheit, durch Glaubwürdigkeit aus und ziehen die Aufmerksamkeit vieler Menschen, nicht nur in Rom, sondern weltweit, auch über die Konfessions-, ja Religionsgrenzen hinaus, auf sich. Besonders auffallend und bewegend ist die Bereitschaft von Papst Franziskus, Menschen nahe zu sein, die der Hilfe bedürfen und oft an den Rändern unserer Gesellschaft leben. So bringt er wesentliche Impulse des Evangeliums Jesu zum Tragen.

Nun sind vier Jahre ins Land gegangen, in denen Papst Franziskus sein Amt ausübt – eine Gelegenheit, zwar noch keine abschließende Bilanz seines Wirkens zu ziehen, wohl aber für eine kurze Zeit innezuhalten, um das, was sich dort schon deutlich gezeigt hat, anzuschauen und auszuwerten. Dies geschieht im vorliegenden Jahrbuch, in dem nach einem einführenden Text des Bischofs von Bozen-Brixen, Ivo Muser, in vierzehn Aufsätzen die verschiedenen Aspekte des Wirkens des Papstes beleuchtet und in größere biblische und kirchliche Kontexte eingeordnet werden. Die Autoren und Autorinnen

gehören weitgehend zum Lehrkörper der Phil.-Theol. Hochschule Brixen, wenn sie nicht aus der einen oder anderen Brixen benachbarten akademischen Institution kommen.

Bischof *Muser* lässt in seinem Beitrag „Papst Franziskus: ein innerlich freier Mensch“ (15–23) in eindrucksvoller und zugleich überzeugender Weise das Persönlichkeitsbild des Papstes aufscheinen, indem er den Blick des Lesers auf das sicht- und hörbare Auftreten des Papstes lenkt und gleichzeitig die Enzyklika „*Evangelii gaudium*“ als die Äußerung namhaft macht, die es trägt.

In allen Beiträgen geht es in dieser oder jener Weise um eine Verortung und Vertiefung der gelebten und geäußerten Botschaften des Papstes in biblischen und franziskanischen und ignatianischen Grundlagen. Sie machen die Optionen, denen der Papst in seinem Verhalten folgt, verständlich, ja überzeugend. Ohne dass die anderen Aufsätze damit abgewertet werden sollen, soll die Aufmerksamkeit hier noch ausdrücklich auf zwei der im vorliegenden Band zusammengestellten Beiträge gelenkt werden.

Der eine stammt von *Jörg Ernesti* und ist überschrieben „Papst Franziskus – ein Solitär der jüngeren Papstgeschichte?“ (47–58). Er erinnert an die Päpste der vergangenen eineinhalb Jahrhunderte und zeichnet in Kürze ihre Biographien nach, um dann herauszustellen, dass es im Leben und Wirken von Papst Franziskus vergleichsweise sowohl Berührungspunkte als auch Neuanfänge gibt. Kontinuitäten und Diskontinuitäten halten sich die Waage. Zu einem erheblichen Teil haben sie sowohl in den Herkunftsregionen der Päpste als auch in den verschiedenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebenskontexten ihren Grund. Die Schlussfolgerung, die der Verf. als Ergebnis des Vergleichs Papst Franziskus’ mit seinen Vorgängern auf dem Stuhl Petri festhält, ist interessant. Sie lautet: „Papst Franziskus wird in der Öffentlichkeit als ein revolutionär anderer Papst wahrgenommen. Seine Amtsführung wirkt unkonventionell. Er vermittelt das Bild eines Mannes, der radikaler mit Traditionen der Vergangenheit bricht als seine Vorgänger in den letzten eineinhalb Jahrhunderten. Ein Vergleich mit diesen zeigt allerdings: Der erste südamerikanische Pontifex steht doch in vielfacher Hinsicht in einer Kontinuitätslinie mit der jüngeren Papstgeschichte, und das deutlicher, als es vielen Zeitgenossen bewusst ist“ (57).

Der zweite Text, der – stellvertretend – ausdrücklich erwähnt werden soll, stammt von *Michael Mitterhofer* und trägt den Titel „Der römische Papst. Anmerkungen zur Stellung des Bischofs von Rom in der katholischen Kirche“ (89–100). Der Verf. erinnert daran, dass Papst Franziskus sich am Abend seiner Wahl den zahlreichen Gläubigen auf dem Petersplatz als „Bischof von Rom“ vorstellte. Durch die Herausstellung dieses in der Geschichte der Kirche sehr alten Titels hat Papst Franziskus innerhalb der Möglichkeiten, die die Ekklesiologie der katholischen Kirche bietet, eine Option vollzogen – zugunsten der Multizentralität der Kirche. Im Zweiten Vatikanischen Konzil stehen noch zwei Modelle einander gegenüber – die Kirche als Miteinander der Gesamtkirche und der Teilkirchen oder die Kirche als Weltkirche in und aus den Ortskirchen. Nun hat Papst Franziskus für die zweite der Möglichkeiten votiert und bestimmt von daher die Weise, wie er sein Amt konkret ausübt – in der Kirche von Rom und in der Weltkirche. Die mit alldem gegebenen Fragen werden im genannten Aufsatz ekklesiologisch und kanonisch reflektiert.

Noch viele andere das Wirken des Papstes Franziskus kennzeichnende Motive werden im vorliegenden Jahrbuch beleuchtet. Es bedeutet einen Gewinn, auf sie aufmerksam gemacht und so befähigt zu werden, die „Herausforderungen für Theologie und Kirche“, die der Papst uns gewährt oder zumutet, differenziert wahrzunehmen. W. LÖSER SJ

**BRENNPUNKTE DER KIRCHENGESCHICHTE**, erarbeitet von *Norbert Köster*, herausgegeben von *Wolfgang Michalke-Leicht* und *Clauß Peter Sajak*. Paderborn: Schöningh 2015. 621 S., ISBN 978–3–14–053513–7.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Dieses Buch ist eine überaus gelungene Zusammenstellung relevanter Quellen zu 2000 Jahren Kirchengeschichte. Die Textauswahl sowie die zahlreichen Bildquellen, Karten und Illustrationen laden zum Blättern und Lesen ein. Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine völlige Überarbeitung und Neukonzeption der von Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder im Jahr 1976 erstmals veröffentlichten „Brennpunkte der Kirchengeschichte“.

Das Buch gliedert sich in insgesamt 25 Kapitel: Es beginnt mit den Ursprüngen der Kirche im Kapitel „Christentum und Judentum“ (9–30) und endet mit Kapiteln zum „II. Vatikanische[n] Konzil“ (549–576) und zu „Brennpunkte[n] heute“ (577–596). Das dominierende Gliederungskriterium des Buches ist mithin – wie es sich aus kirchenhistorisch-fachwissenschaftlicher Perspektive durchaus nahelegt – ein chronologisches.

Die Einzelkapitel verfügen über eine einheitliche Struktur: Bebilderte Auftaktseiten wecken das Interesse für das Thema des Kapitels. Dort werden ebenfalls Leitfragen formuliert, die helfen sollen, die Inhalte des Kapitels zu erschließen. Es handelt sich allerdings nicht um Problem- oder Bewertungsfragen, sondern überwiegend um Fragen, die auf deskriptive Antworten abzielen. Ergänzt werden die Auftaktseiten durch eine Zeitleiste, um die historische Verortung der jeweiligen Kapitel zu visualisieren. Es folgt in jedem Kapitel eine Doppelseite, die eine thematische Einführung in die Epoche bietet und bereits auf die jeweiligen Quellen verweist, mit denen im Laufe des Kapitels gearbeitet wird.

Im Wesentlichen bestehen die Kapitel aus ausgewählten Quellen – überwiegend Texte, aber auch viele Abbildungen, Bilder und Karten. Die Quellen werden mit Angaben zu den Verfassern, den Entstehungskontexten und zur Bedeutung kurz eingeleitet. Für die konkrete Arbeit mit dem Buch wäre es hilfreich, wenn sich Quellen- und Einleitungstexte typographisch leichter unterscheiden ließen.

Zusätzlich zur dominierenden chronologischen Struktur gibt es ein weiteres, supplementäres Ordnungskriterium: die „Brennpunkte der Kirchengeschichte“, die dem Werk seinen Namen gegeben haben. Es handelt sich hierbei um neun Themenfelder, die „im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder eine zentrale Rolle gespielt haben“ (7). Diese Themenfelder sind im Einzelnen: Christentum und Kultur; Kirche und Staat; Theologie; Spiritualität; Gerechtigkeit und soziale Verantwortung; Struktur der Kirche; Kunst und Architektur; Christen, Juden und Muslime; Religion und Gewalt. Durch diese „Brennpunkte“ soll eine epochenübergreifende inhaltliche Vernetzung möglich werden. Mithilfe eines Farb-Codierungssystems wird auf den Auftaktseiten ausgewiesen, in welchen *Kapiteln* sich Quellen zu den einzelnen Brennpunkten finden. Eine *quellen-genaue* Zuordnung, die es erleichtern würde, eher themenbezogen als chronologisch zu arbeiten, findet leider nicht statt. Möglicherweise liefert der ursprünglich für Ende 2015 angekündigte, aber noch nicht erschienene Lehrband diese Informationen.

Dies leitet über zu den eher grundsätzlichen Anfragen an dieses Buch: Die Autoren und Herausgeber schreiben in ihrem Vorwort (7 f.), dass es sich um ein „Unterrichtswerk“ für den schulischen Religionsunterricht handle – auch wenn es „kein konventionelles Religionsbuch“ sei. Dem schulerfahrenen Leser aber drängt sich die Frage auf, ob das Werk für diesen Zweck geeignet ist. Die Kirchengeschichte nimmt in den meisten Oberstufenlehrplänen eine nachgeordnete Rolle ein. Kirchengeschichte ist im schulischen Religionsunterricht in der Regel kein Selbstzweck. Vielmehr schlagen die Lehrpläne der Länder vor, einzelne Epochen, Ereignisse oder Personen beispielhaft herauszugreifen, die Anlässe für religiöses Lernen bieten. So wird häufig auf historische Figuren oder Konstellationen rekuriert, um etwa die ethische Entscheidungs- und Handlungskompetenz zu schulen. Die Lehrpläne der meisten Bundesländer folgen also eher einer systematisch-theologischen Ordnungsstruktur als einer historischen (nach Epochen oder Themen gegliederten) Systematik. Die Kirchengeschichte taucht in der Regel nicht als eigenständiges Lehrplan-Thema auf; systematische Überblicke über die Kirchengeschichte sind unüblich. Vielmehr dient die Kirchengeschichte als Fundus, aus dem historische Beispiele herausgegriffen werden, anhand derer sich im Unterricht Grundkategorien des Christlichen aufzeigen lassen.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Gesamtkonzeption des Bandes – zumindest für den schulischen Religionsunterricht – fragwürdig. Die Anfragen richten sich zum einen an den Umfang und die Detailliertheit, mit der einzelne Themen bearbeitet werden: So kann man durchaus die Frage der *schulischen* Relevanz von Themen stellen wie der Gnosis, dem Donatismus, dem scholastischen Denken oder der Tübinger Schule. Zum anderen kann man die Grundstruktur des Bandes hinterfragen: Gerade für den unterrichtlichen Gebrauch wäre eine thematische Strukturierung von großem Vorteil, wie es etwa im Kapitel „Armenfürsorge“ (277–296) umgesetzt wurde: Beginnend mit dem Propheten Amos und der Gerichtsrede Jesu (Mt 25,31–46) über Martin von Tours

und die Klöster bis hin zur protestantischen Armenfürsorge wird hier aufgezeigt, wie sich das christliche Gebot der Nächstenliebe in unterschiedlichen Formen historisch konkretisierte. Bedauerlicherweise endet dieses Kapitel – geschuldet wohl dem chronologischen Ordnungskriterium – im 16. Jhd. Eine an zentralen Kategorien des Christlichen orientierte Gliederung wäre für den *schulischen* Einsatz angemessener.

Schließlich muss die Frage nach der Angemessenheit des Anforderungsniveaus gestellt werden: Sehr zu begrüßen ist, dass alle Quellen und Materialien mit Arbeitsaufträgen versehen sind, die sich um Abwechslung bemühen und weitgehend an den üblichen Operatoren orientieren. Allerdings sind die Aufgabenstellungen teilweise sehr komplex und anspruchsvoll, so dass sie auch von leistungsstarken Schülerinnen und Schülern kaum bewältigt werden können. So wird etwa zu einem Fußbodenmosaik aus einer hellenistischen Synagoge (14) die Aufgabe formuliert, ausgehend von diesem Mosaik „das darin erkennbare hellenistische Weltbild“ zu erklären (15). Allerdings wurde vorher nicht näher auf den Hellenismus eingegangen, so dass die Lernenden eine solche Aufgabe nicht lösen können. Weiterhin werden oft Rechercheaufträge erteilt, die nicht nur mit einem erheblichen Arbeitsaufwand verbunden sind, sondern die Lernenden ebenfalls überfordern dürften. So lautet etwa im Zusammenhang mit einem Brief, der Ignatius von Antiochia zugeschrieben und auf das Jahr 115 datiert wird, die Aufgabe: „Recherchieren Sie, wie weit der Trennungsprozess zwischen Juden und Christen zum Zeitpunkt des Briefes fortgeschritten war“ (19). An anderer Stelle (41 f.) erhalten die Schülerinnen und Schüler recht unvermittelt den Arbeitsauftrag, „mit Blick auf die Aussagen der Konstitution ‚Dei Verbum‘ Stellung zu Origenes’ Verständnis der ‚heiligen Bücher‘ als ‚schriftstellerische Erzeugnisse‘“ zu nehmen. Solche Aufgaben sind überaus voraussetzungsreich und dürften sicherlich auch so manchen fortgeschrittenen Studierenden der Theologie vor große Herausforderungen stellen.

Somit stellt sich die Frage nach der geeigneten Zielgruppe für dieses – fachlich-inhaltlich wohlgemerkt sehr gelungene – Buch. Der Verlag – ein Schulbuchverlag – bewirbt es für den Einsatz im schulischen Religionsunterricht der Sekundarstufe II, wobei auch einzelne Texte bereits in den Jahrgängen 9 und 10 eingesetzt werden könnten. Zweifelsohne bietet das Buch für Religionslehrerinnen und -lehrer eine Fundgrube an Materialien, auch wenn die Aufgabenstellungen sicherlich den Möglichkeiten der Lernenden angepasst werden müssen. Wenig realistisch erscheint hingegen, dass im Unterricht komplette Kapitel bzw. Epochen mithilfe des Buches bearbeitet werden. Dazu ist die Unterrichtszeit zu knapp und die Themen sind oftmals zu speziell. Anders sieht es hingegen in der Ausbildung von Theologinnen und Theologen bzw. Religionslehrerinnen und -lehrern aus. Für eine solche Zielgruppe, die ein genuines Interesse an theologischen und kirchenhistorischen Fragestellungen hat und die bereits über ein ausreichendes Hintergrundwissen verfügt, ist dieses Werk sehr zu empfehlen. Ebenso kann es von theologisch und historisch Interessierten mit großem Gewinn gelesen und bearbeitet werden. Hier darf man sich allerdings nicht an Aufgabenstellungen stören, die sich allzu bemüht der Lebenswelt Jugendlicher annähern möchten, wie etwa das Verfassen einer SMS Papst Gregors des Großen an Ianuarius, den Bischof von Cagliari (167), oder das Erstellen eines „Flyer[s] zu den Regeln des Dschihads“ (224) auf der Grundlage islamischer Rechtsvorschriften des 10. Jhdts. V. STRASSNER

### 3. Systematische Theologie

KEPPELER, CORNELIUS / PECH, JUSTINUS CH. (HGG.), *Einflussreich, aber vergessen?* Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz; 5). Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag 2016. 216 S., ISBN 978–3–902694–94–2.

In der Mitte des 20. Jhdts. fand nicht nur das Zweite Vatikanische Konzil statt, sondern lebten und wirkten auch einige bedeutende und bis heute mit Recht stark beachtete katholische Theologen: Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger – um nur einige Gestalten aus dem deutschsprachigen Raum und aus dem Bereich der dog-

matischen Theologie zu nennen. Sie trugen wirksam dazu bei, dass die theologischen Grundlinien der konziliären Dokumente und der nachkonziliar gängigen theologischen Entwürfe ein einerseits der großen Tradition verpflichtetes und andererseits ein auf die Fragen der Zeit eingehendes Profil zeigten. Sie konnten Impulse aufgreifen und Ansätze entfalten, die eine Reihe zweifellos bedeutender, aber heute gleichwohl nicht mehr sehr beachteter Theologen hinterlassen hatte. Diese haben seinerzeit neue Wege gewiesen, indem sie sich zum einen von den Engführungen des damals eingespielten und auch kirchlich verordneten Neothomismus befreiten und zum anderen den Dialog mit der neuzeitlichen Philosophie wagten und sich den reichen Schätzen der intellektuellen und spirituellen Tradition der Kirche zuwandten.

An sie zu erinnern, ist das Anliegen der Autoren und Autorinnen, die Beiträge zum vorliegenden Buch geliefert haben. Sie gehören sämtlich der jüngeren Generation katholischer Theologen an. In den theologischen Porträts werden Persönlichkeiten in Erinnerung gerufen, die sich mit all ihrer Kraft darum bemüht haben, die Glaubenswirklichkeiten kreativ zu durchdenken. Und da sie über starke intellektuelle und spirituelle Begabungen verfügten, öffneten sich ihnen Einsichten, die auch für jene, die sich ihnen – hörend, lesend – anvertrauten, Neuland erschlossen. So waren sie Wegbereiter für viele andere.

Es sind insgesamt acht Theologen, deren Weg und Werk vorgestellt werden, drei aus dem französischen, fünf aus dem deutschen Sprachraum. Ob es im englischen, spanischen, italienischen oder in einem sonstigen Bereich Theologen vergleichbarer Kapazität und Kreativität gab, bleibt offen. Die französischen Theologen: Maurice Blondel, Pierre Rousselot, Pierre Teilhard de Chardin; die deutschen Theologen: Erich Przywara, Gottlieb Söhngen, Romano Guardini, Michael Schmaus, Erik Peterson, Hugo Rahner. Zusammen repräsentieren sie recht umfassend die theologische Szene der Epoche, in der sie lebten. Auch die Namen der Verfasser der Theologenporträts seien hier genannt: *Cornelius Keppeler* und *P. Justinus C. Pech*, die gleichzeitig den Band miteinander konzipiert und ediert haben, sodann *Martina Altendorf*, *Florian Klug*, *Florian Mittl*, *Justyna Okolowicz*, *Manuel Schlögl* und schließlich *Stefanie Schwarzl*. Die Struktur der acht Beiträge ist im Wesentlichen stets die gleiche. In einem ersten längeren Abschnitt zeichnen die Verfasserinnen und Verfasser die Lebensumstände und Lebensläufe der Theologen nach. Die Zeiten, in denen sie ihre Wege gingen, waren nicht einfach – Erster Weltkrieg, Zwischenkriegszeit, Zweiter Weltkrieg, Nachkriegszeit. In dem jeweils zweiten Abschnitt stellen die Verfasserinnen und Verfasser die theologischen Visionen und Optionen vor, die die Theologen bei der Erarbeitung ihrer Werke inspirierten. In diesem Zusammenhang beschreiben sie auch die in der Regel zahlreichen und umfangreichen Werke, in denen die von ihnen in Erinnerung gerufenen Theologen ihre Einsichten dargelegt haben. Diese Einsichten waren es, die in der Folgezeit von den Theologen und auch vom kirchlichen Lehramt, vor allem im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils, aufgegriffen wurden. Die Beiträge münden schließlich in einen dritten Abschnitt ein, in dem es um eine vorsichtige Beurteilung der Wege und Werke der Theologen geht. In diesem Zusammenhang nehmen die Verfasserinnen und Verfasser auch Stellung zu der Form und dem Maß der Rezeption des jeweiligen theologischen Erbes.

Die Lektüre aller Beiträge macht Freude und bringt Gewinn. Sie sind sprachlich und fachlich gut gelungen. Die Leser erleben sich auf eine spannende Reise durch eine ganze Epoche mitgenommen, die die Älteren unter ihnen soeben noch selbst erlebt haben, die Jüngeren aber schon nur noch – bestenfalls – vom Hörensagen kennen. W. LÖSER SJ

KEPPELER, CORNELIUS, *Heil ohne Kirche?* Antworten von Karl Rahner, dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Erklärung *Dominus Iesus* (Theologische Studien; 1). Hofheim am Taunus: Skepping-Verlag 2015. 203 S., ISBN 978-3-9815322-5-8.

Die Frage ist brisant – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der anhaltenden Auseinandersetzungen mit der Piusbruderschaft und anderen Traditionalisten, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil Relativismus und Verrat am Absolutheitsanspruch der röm.-kath. Kirche bzw. am Axiom „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ vorwerfen, das sich seit Origenes und Cyprian mehr oder weniger lückenlos nachweisen lässt und auf dem Konzil von Florenz (1442) lehramtlich definiert wurde. Wie damit heute umzugehen sei, interessiert



restaurative Kreise nicht, die sich päpstlicher als der Papst geben und vermutlich noch in der Ewigkeit meinen, theologische Nachhilfe geben zu sollen. In seinem Geleitwort (V f.) bemerkt Erhard Kunz SJ zur Studie: „Wer kennenlernen möchte, wie sich auch innerhalb der Kirche theologische Lehre und Bewusstsein verändern und erweitern, findet darin wertvolle Anregungen zu einem Thema, das immer noch von großer aktueller Bedeutung ist“ (VI).

Cornelius Keppeler hat seine an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main bei Medard Kehl SJ und Erhard Kunz SJ eingereichte Diplomarbeit überarbeitet und um die von der Glaubenskongregation im Jahr 2000 erlassene Erklärung „Dominus Iesus“ angereichert, die einen ökumenischen Flächenbrand auslöste. Dessen Nachwirkungen sind bis heute spürbar. Mit Rücksicht auf den in der Folge zum Papst gewählten federführenden Verfasser Joseph Ratzinger wird die Erklärung aber (katholischerseits) mit Samthandschuhen behandelt (wenn nicht ganz verschwiegen). Mittlerweile (an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt) zum Dr. theol. promoviert, geht der Verf. nach einer knappen Einleitung (Kap. 1: 13 f.) den Weg rückwärts: von Karl Rahners SJ umstrittenem, aber wirkmächtigem Theologumenon vom anonymen Christen (Kap. 2: 15–93) zu Texten des Zweiten Vatikanums, die sich mit der Frage der Heilsmöglichkeit außerhalb der röm.-kath. Kirche beschäftigen (Kap. 3: 94–114), von dort zur Erklärung „Dominus Iesus“, zugespitzt auf die Frage, ob sie sich als legitime Fortführung des Konzils verstehen könne oder im Widerspruch dazu stehe (Kap. 4: 115–160). Kap. 5 (161–170) beabsichtigt, die Ergebnisse der Lektüre der behandelten Textpassagen „auf den Punkt zu bringen und aus ihnen einige Konsequenzen zu ziehen“ (161). Das kurze Schlusskapitel (171–174) fragt: „Was bleibt? Was sind Perspektive und Auftrag?“

Rahners Theorie vom anonymen Christen wird materialreich dargestellt – mit den drei grundlegenden Texten von 1947, 1954 und 1957: über Kirchenzugehörigkeit vor dem Hintergrund der Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ Pius’ XII., die ein bloß juridisches Verständnis von Kirche durch biblische Aussagen ekklesiologisch zu erweitern bemüht war; über den (auch autobiographisch gefärbten) Artikel „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“, der die Thematik von der Diasporasituation her aufgreift, in der sich Christen vorfinden können; und mit dem im Umfeld des sogenannten Assumptio-Manuskripts entstandenen Exkurs über das Martyrium, in dessen Zusammenhang der Verf. der epochalen Untersuchung von Nikolaus Schwertfeger (1982) in Details widerspricht (vgl. 24, Anm. 2). Diese Texte werden erweitert durch „ausführende Texte“ vor, während und nach dem Konzil (1961, 1964, 1967), eingebettet in die philosophisch-theologischen Grundlagen für das Theologumenon, wie sie in Rahners transzendentaler Anthropologie, seiner Gnadenlehre und seiner Christologie Entfaltung finden.

Das „übernatürliche Existential“, „suchende Christologie“ und das Verhältnis zwischen anonymem und explizitem Christentum, in weiterer Folge zwischen Orthopraxis und Orthodoxie, spielen dabei eine Rolle. Schließlich wird kundig auf die klassischen Einwände gegen Rahners Theorie (Begriff als „hölzernes Eisen“, unzulässige Vereinnahmung von Nichtchristen, fehlendes biblisches Fundament, Relativierung) eingegangen, wie sie auf verschiedene Weise von Hans Küng, Jörg Splett, Eberhard Jüngel, Henri de Lubac SJ, Peter Knauer SJ oder Hans Urs von Balthasar vorgebracht wurden; letzteren wertet der Verf. als „ernstzunehmendsten Einwand“ (86). Keppeler verweist darauf, dass sich Rahner „mit einer Vielzahl von Einwänden konfrontiert“ sah, „die teilweise die sachliche Ebene verließen und in polemische Kritik abglitten“ (77). Bei seiner eigenen Würdigung der Theorie verweist er auf Yves Congar OP (vgl. 92, Anm. 3).

Das Konzil nahm das Rahnersche Theologumenon indirekt auf und ventilierte die Heilsmöglichkeit von Nichtchristen v. a. in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, die eine „grundlegende Veränderung im Kirchenverständnis vollzogen“ (97) und der sich auf Origenes und Cyprian berufenden engen Auslegung des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus“ den „Argumentationsgrund entzogen“ (Medard Kehl: 100) habe, indem sie Kirche als „universales Heilssakrament“ verstanden und um den „Volk Gottes“-Begriff erweitert habe. Ausgewertet werden auch das Ökumenismuskonkordat „Unitatis redintegratio“ und die Erklärung „Nostra aetate“ sowie die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, wo (in GS 22), ähnlich wie im Missionsdekret „Ad gentes“ (AG 7), die Heilsmöglichkeit von Nichtchristen christologisch bzw. vom Paschamysterium her entwickelt

wird: „Damit zeigt sich erneut, dass es außerhalb der institutionell begrenzten Kirche objektive Heilswege zwar gibt“ (112), diese aber an Jesus den Christus und seine Kirche gebunden blieben – wie, darauf legte sich das Konzil nicht fest, sondern begnügte sich mit der kryptischen Formulierung „in einer Gott bekannten Weise“ (GS 22).

Hier hakt, vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um die v. a. von John Hick und Perry Schmidt-Leukel entwickelte und propagierte Pluralistische Religionstheorie, das Dokument der Glaubenskongregation ein, 35 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanums und damit verbundener Erfahrungen. Trotz aller damit gegebenen Probleme bringt der Verf. die Einschätzung Hermann Häring's in Erinnerung, es sei „kein Ausrutscher und kein Panikdokument“, sondern „eine konsequente, in sich stimmige, geschlossene und deswegen sehr starke Theologie“ (120). Da es sich um einen Text der Glaubenskongregation handelt, die nicht einfach mit der Person ihres Präfekten identifiziert bzw. identisch gesetzt werden kann, ist auf eigene Positionen Joseph Ratzingers von 1969 und 2003 verwiesen, sodann werden die Aussagen von „Dominus Iesus“ mit Konzilsaussagen verglichen: „So fällt“, nach Keppelers Urteil, „*Dominus Iesus* hinter das Konzil zurück, das Gedanken von Karl Rahner aufgegriffen und lehramtlich fruchtbar gemacht hat“ (153).

Die wichtigste, zusammenfassende Aussage der sauber gearbeiteten Studie findet sich, unterlegt mit einem Zitat von Karl-Heinz Weger SJ, im fünften Kapitel (163): „Indem das II. Vatikanum zu dem viel weiter gefassten Kirchenbegriff der Kirchenväter zurückkehrt, weitet es den Begriff der Kirchengemeinschaft in der Weise, dass das Axiom ‚Außerhalb der Kirche kein Heil‘ gültig bleibt und ‚gleichzeitig die Kirchengemeinschaft nicht nur auf diejenigen begrenzt ist, die getauft sind und sich explizit zum christ-katholischen Glauben bekennen.““ Dass der exklusive Heilsanspruch der röm.-kath. Kirche deswegen nicht zum „Museumsstück der dogmatischen Theologie“ (163 f., Zitat: Walter Kern SJ) geworden ist, sondern bestehen bleibt, auch wenn die Ausschließlichkeit auf die Person Jesu gedeutet wird, der als der Christus zu bekennen ist, versteht sich fast von selbst. So verwundert es nicht, dass der Verf. am Ende noch auf Papst Franziskus und dessen unorthodoxen Umgang mit theologischen und kirchlichen Problemfeldern verweist (vgl. 173 f.), ohne dabei freilich zu erkennen zu geben, wie er selbst dazu steht. Der allgemeine Heilsoptimismus als Option wird weiter beschäftigen – und Rahners Theologumenon erweist sich insofern als fruchtbar und kreativ, auch wenn es ihm, in Richtung Hans Urs von Balthasar gesprochen, nicht um die Rettung des Terminus ‚anonymer Christ‘ ging, den er – gäbe es denn einen treffenderen Ausdruck – fallengelassen hätte, sondern um die Sache. Und die kann man nicht (mehr) mit lehramtlicher Brachialgewalt aus der Welt schaffen, auch nicht mit „*Dominus Iesus*“.

Ungewöhnlich empfinde ich die Praxis, auf jeder Seite die Fußnotenzählung neu beginnen zu lassen; verunkelt das nicht innerhalb der Kapitel? Einige Bemerkungen sind unpräzise oder zweideutig. Was bedeutet etwa: „Rahner gelingt es *wohl*, das neuscholastische Stockwerksdenken aufzubrechen“ (59)? Kann man behaupten, das von Papst Johannes XXIII. eingerichtete „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“ (heute: „Päpstlicher Rat zur Förderung ...“) sei „von der Kurie unabhängig“ (vgl. 94)? Vermisst habe ich eine Untersuchung, die sich ausschließlich mit von Balthasars Einwänden gegen Rahner beschäftigt hat und dem Verf. offenbar nicht einmal dem Namen nach bekannt ist: Eamon Conway, „The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian“ (Bern 1993). Corrigendum minimum: Es muss Paul Rulands (statt: Ruhlands) heißen (49, 192, 202).  
A. R. BATLOGG SJ

KÜNG, HANS, *Kirchenreform* (Sämtliche Werke; VI). Freiburg i. Br.: Herder 2016. 482 S., ISBN 978-3-451-35206-5.

Mit dem Namen Hans Küng sind untrennbar die Programmworte „Kirchenkritik“ und „Kirchenreform“ verbunden, so sehr, dass der Autor selbst schreibt, er werde dadurch in eine Rolle gedrängt, „die oft die mir wichtigeren Aspekte meines theologischen Œuvres verdeckt“ (307). Auch wenn also das Anliegen der Kirchenerneuerung das ganze Werk Küngs durchzieht, sammelt das vorliegende Buch, der sechste Band der „Sämtlichen

Werke“, besonders jene nachkonziliaren Veröffentlichungen Küngs, die sich direkt und unmittelbar auf die Reform kirchlicher *Strukturen* beziehen. Die Reihenfolge der Beiträge ist dabei nicht in jedem Fall chronologisch, sondern gegliedert nach unterschiedlichen Gesichtspunkten (z. B. „Was in der Kirche bleiben muss“, „Erklärungen zur Kirchenreform“, „Katholische Kirche – Wohin? Wider den Verrat am Konzil“ usw.), Gesichtspunkte, deren Inhalte sich aber sehr häufig überschneiden. Der umfangreichste Beitrag (196 Seiten) ist der letzte: „Kleines Handbuch der Kirchenreform: ‚Ist die Kirche noch zu retten?‘“ Diesen Beitrag, in dem Küng sich in seinen Diagnosen „wie ein Arzt, Psychotherapeut, Berater“ verstehen will (335), parallelisiert er mit seinem 1960 erschienenen und damals Aufsehen erregenden Buch „Konzil und Wiedervereinigung“, „dessen kühne Vorschläge zuallermeist durch das Konzil in Erfüllung gegangen sind“ (312). Ähnlich erhofft er auch von dieser Veröffentlichung „allen Widrigkeiten zum Trotz einen ähnlichen Erfolg“, nämlich Diskussionen und Reflexionen über den desaströsen Zustand der Kirche, vor allem aber „kühne Entscheidungen und mutige strukturelle Reformen“ (312). Vom letzten Beitrag dieses Bandes „Konziliare Versammlung in der Paulskirche“ (im Jahr 2012) vermerkt Verf.: „Dies ist meine letzte programmatische Rede, in der ich meine Sicht der Kirchenreform noch einmal in zusammenfassender Weise darstelle“ (471). Und in der Tat finden sich hier wie auch im vorangehenden „Handbuch“ die in allen kirchenreformerischen Schriften unzählige Male wiederholten Kritikpunkte: der römische Papalismus, Jurisdismus und Zentralismus mit seinen Ernennungen von systemkonformen Bischöfen ohne Mitwirkung des Klerus und Volkes, vorbei an den Interessen der Ortskirche; der massive, machtbesessene Klerikalismus ohne Entscheidungsbefugnisse der Laien; das Zölibatgesetz als „Ausdruck eines Panmonachismus, einer Sexual- und Frauenfeindlichkeit“ (473); Ablehnung der Frauenordination; Zurückweisung künstlicher Empfängnisverhütung; Stillstand der Ökumene, insbesondere Blockierung der eucharistischen Mahlgemeinschaft konfessionsverschiedener Christen. Diese sich ständig wiederholenden Kritikpunkte bzw. Reformforderungen „stehen nicht für sich und isoliert, sondern sind Teil einer geschlossenen Gesamtkonzeption, [... sie sind] Ausdruck eines in sich kohärenten ekklesiologischen Entwurfs, der, auf das Evangelium konzentriert, den vom Vatikanum II für die katholische Kirche eingeleiteten Wandel der Gesamtkonstellation [...] konkretisiert“ (125, ähnlich 466).

Besondere Kritik findet in nahezu allen Beiträgen des Bandes der „Verrat am Konzil“, nämlich die ziemlich bald nach dem Konzil einsetzende dezidiert restaurative Epoche, wie sie vor allem von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. geprägt wurde. Von ersterem heißt es: Befangen „in mittelalterlich-gegenreformatorisch-antimodernistischen Vorstellungen seiner Heimat, [ist] das geistliche ‚Bilanzdefizit‘ dieses Pontifikats in den letzten Jahren ins Astronomische angewachsen. [...] Nichts wirklich Innovatives ist [...] geschehen, um die wahren Nöte der Kirche wirklich zu beseitigen“ (203 f.). „Trotz einer Unzahl von Reden und ‚Pilgerreisen‘ (mit Millionenschulden für manche Ortskirchen) gab es wenig ernstzunehmende Fortschritte in katholischer Kirche und Ökumene, [...] statt ‚Apertura‘ zur modernen Welt wieder zunehmend ein Anklagen, Beklagen und Verteufeln einer angeblichen ‚Anpassung‘ und eine Förderung traditioneller Frömmigkeitsformen (Marianismus)“ (402 f.). Benedikt XVI. ging – so Verf. – in seiner „Selbstgerechtigkeit, Geschichtsvergessenheit und Realitätsblindheit“ (80) diesen „eingeschlagenen Weg der Restauration stur weiter, distanzierte sich in wichtigen Punkten vom Konzil und von großen Teilen des Kirchenvolkes und versagte angesichts des weltweiten Sexualmissbrauchs von Klerikern“ (307), insofern das „Vertuschungssystem von klerikalen Sexualvergehen gesteuert war von der römischen Glaubenskongregation unter der Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger“ (317). Bei all dieser und ähnlicher „Kritik“ geht es – wie Verf. oft betont – nicht einfach um ein Herausstellen von Negativa, sondern um die Forderung nach einer neuen praktischen Orientierung der Kirche als Gemeinschaft der Christus-Glaubenden an ihren Herrn. Er ist die „Seele“ der Kirche, das „unterscheidend Christliche“. Als oberste Norm verkündete er den Willen Gottes, und dieser „ist nichts anderes als das Wohl der Menschen“ (32). Ebendem hat auch die Kirche zu dienen. Kirchenreform gründet somit letztlich darin, dass Kirche das wird, was sie ihrem Ursprung gemäß sein soll (vgl. 40–43). Küng weiß selbst sehr wohl, dass er mit seinen Veröffentlichungen „Fundamentalkritik am römischen System“ übt (310)

und dies nicht selten „hart formuliert“ (464), aber das geschieht „aus Liebe zur Kirche und zur Sache“ (ebd.).

In der Tat: Wenn man mit Schwerhörigen spricht, muss man schreien, wenn man Kurz-sichtigen etwas aufzeigen will, muss man holzschnittartige Konturen zeichnen, wenn man mit Menschen zu tun hat, die ihre eigentlichen egoistischen Interessen ideologisch verstecken, muss man ihnen das schöne Kostüm vom Leibe reißen. Insofern sollte man sich nicht allzu sehr an einseitigen und radikalen Formulierungen stoßen, sondern dahinter die *nicht selten allzu berechtigten* reformerischen Anliegen des Verf.s sehen und aufzugreifen suchen. Dennoch möchte der Rez. in drei Punkten Kritik an der Kritik üben. *Erstens*: Das institutionelle Erscheinungsbild der Kirche, ihre äußeren Strukturen (Zentralismus, Klerikalismus etc.) werden ausschließlich unter dem Vorzeichen einer mit dem 11. Jhdt. beginnenden Verfallsgeschichte gesehen (vgl. z. B. 305 f., 308), ja schon vorher waren es „die römischen Bischöfe des 4. und 5. Jh.“, die das Machtvakuum im Westen „zielstrebig und machtbewusst“ nutzten, „um ihre Amtsbefugnisse in Richtung eines universalen Herrschaftsprimats auszuweiten“ (346). Hier scheint mir übersehen zu werden, dass das von Küng gezeigte „römische System“ nicht ausschließlich, aber doch viel eher *auch* eine Form der „Inkulturation“ des kirchlichen Amtes in soziokulturelle Vorgegebenheiten war (und z. T. noch ist) sowie eine „response“ auf politische „challenges“ und nicht einfach der Machtbesessenheit von Amtsträgern entsprang (ganz abgesehen davon, dass in diesem Zusammenhang historische Thesen vorgetragen werden, die eher Kopfschütteln hervorrufen dürften, z. B.: „Der vom Papsttum immer wieder angeheizte religiöse Streit um die alleinige Wahrheit war ein Hauptfaktor [!] im Dreißigjährigen Krieg“ [376]). *Zweitens*: Mir will nicht einleuchten, dass die litaneiert wiederholten einzelnen Reformpunkte nur im „Super-Pack“ zu haben sind, dass also wer „Abschaffung des Zölibats“ sagt, auch gegen die Verweigerung der Frauenordination vorgehen muss, dass wer gegen (künstliche) Empfängnisverhütung ist, auch ökumenische Mahlgemeinschaft zu fordern hat. Das alles sind m. E. sehr, sehr unterschiedliche und je zu differenzierende Elemente, die man z. T. akzeptieren, z. T. auch ablehnen kann, und dies dazu noch in je modifizierter Form. Küng verteidigt den für ihn nicht aufreißbaren „Mehrfach-Pack“ mit dem Stichwort einer „Kohärenz“ (125, 466), die sich aus dem Imperativ ergibt: „weg von Mittelalter, Gegenreformation und Antimodernismus – in Richtung Nach-Moderne“ (466). Wird damit aber nicht – trotz aller gegenteiliger Beteuerungen des Verf.s – Kirchenreform auf das Prokrustesbett der Anpassung an die Postulate ebendieser „Nach-Moderne“ gelegt? *Drittens*: Kirchenreform, wie Küng sie in diesem Band vorlegt, scheint einzig und allein eine Sache äußeren, strukturellen Umbaus zu sein. Auch da, wo er auf das Zentrum jeder Erneuerung, auf den Glauben an Jesus Christus verweist, wird dieser konkretisiert als Orientierung an der Norm seiner Lebensgestalt und Weisung, also an etwas „Äußerem“. Was hier weitgehend ausfällt, ist die „innere“, wenn man so will, die „mystische“ Dimension jeder Erneuerung, nämlich die innere Heiligung des Einzelnen sowie ein vom Geist geprägtes kirchliches Leben aus dem Glauben an die Präsenz des dreifaltigen Gottes, der auch seine „sündige Braut“ unsäglich liebt. Küng scheint in diesem Punkt „allergisch“ zu sein, weil – und darin hat er gewiss nicht unrecht! – die Rede vom „Geheimnis“ und „Geheimnischarakter“ der Kirche nicht selten der Kaschierung von Reformunwilligkeit dient. Und dennoch ist wahre Reform ohne innere Erneuerung nicht zu haben. Das hat auch der von Küng – m. E. oft übermäßig – „hochgejubelte“ Papst Johannes XXIII. gewusst und praktiziert, wenn in seinem „Geistlichen Tagebuch“ das Ideal des „Heiligwerdens“ eine so große Rolle spielt. Strukturelle Erneuerung der Kirche ohne innere Erneuerung würde nur neue, andere Struktur- und d. h. Machtfaktoren an die Stelle der alten setzen, aber *im Prinzip* nicht sehr viel ändern. Auch der vom Verf. offenbar geschätzte Papst Franziskus (vgl. 480) zeigt, wie Reform der Kirche „geht“: durch ein *Leben aus dem Hl. Geist*, das sich konkretisiert in barmherziger Liebe zu den Kleinen und Armen, in Demut und bescheidenem Lebensstil sowie in zärtlichem Umgang mit den Brüdern und Schwestern – und natürlich *auch* in strukturellen Erneuerungen (siehe seine angestrebte Kurienreform und größere Regionalisierung der Kirche). Aber nur beides zusammen führt zu wahrer Erneuerung. Allein so kann dann vielleicht auch, freilich in nur antizipatorischen, d. h. die eschatologische Vollendung zeichhaft vorwegnehmenden Fragmenten in Erfüllung gehen, was Küng von sich schreibt: „Ich

darf für mich das Wort Friedrich Schillers in Anspruch nehmen: Ich habe die ‚Träume meiner Jugend nicht verraten‘: nicht den Traum von einer Erneuerung der Kirche und einer Einheit der christlichen Kirchen, nicht den Traum vom Frieden zwischen den Religionen und Zivilisationen und nicht den Traum von einer echten Gemeinschaft der Nationen“ (479).

G. GRESHAKE

LENAERS, ROGER, *Der Traum des Nebukadnezar oder das Ende einer mittelalterlichen Kirche* (Edition anderswo; 9016). Kleeve: Copy-us-Verlag 32010. 258 S., ISBN 3–935861–15–X.

Der Autor (\* 1925) des vorliegenden Buchs ist ein flämischer Jesuit, und es stellt wohl die Summe seiner lebenslangen Überlegungen (9) dar. Er formuliert sie in einer ungewöhnlich anschaulichen und an gelungenen Vergleichen reichen Sprache. Allerdings warnt er gleich am Anfang davor, sein Buch überhaupt zu lesen, wenn man mit der üblichen Glaubensverkündigung keine Probleme hat (16).

Die kirchliche Verkündigung sei einem „heteronomen“ (19) Weltbild verhaftet und suche weiterhin, den christlichen Glauben nur im Rahmen dieses Weltbildes zu überliefern. Für dieses „heteronome“ Weltbild besteht die Gesamtwirklichkeit wie aus zwei voneinander verschiedenen Welten. Die eine ist die Welt unserer Erfahrung. Die andere ist die himmlische Welt mit Gott und den Engeln und denjenigen Menschen, die nach ihrem Tod dorthin gekommen sind und nun nach Art einer Lobby als unsere Fürsprecher fungieren. Beide Welten stehen in Wechselwirkung miteinander. Gottes Allmacht besteht dann darin, dass er jederzeit in unsere Erfahrungswelt eingreifen könnte.

Dem heteronomen Weltbild stellt der Autor das Weltbild der Moderne gegenüber: Die Welt gehorcht ausnahmslos den ihr innewohnenden eigenen Gesetzen. Blitze kann man nicht durch Beten, sondern nur durch Blitzableiter abwehren (20). Bomben werden nicht durch plötzlich abgesandte Engel in ihrem Fall abgelenkt (234), und man kann dies auch durch kein Gebet erreichen (vgl. Jer 45). Übrigens wird auch nach offizieller kirchlicher Lehre, die allerdings nur selten die Gläubigen erreicht, die Autonomie der Welt durch die Heilsordnung „an keiner Stelle durchbrochen“ (vgl. das Dekret des Zweiten Vatikanum „Apostolicam Actuositatem“, 7,2, aber auch bereits DH 3019; 4336).

Das „autonome“ (20) Weltbild erscheint dem Autor – siehe den Titel des Buchs – wie der Stein im Traum des Königs Nekukadnezar (vgl. Dan 2,28b–35): „Vom Bergmassiv der Menschheitsgeschichte hat sich nämlich aus sich selbst, das heißt durch die interne Dynamik der Evolution, die Gottes schöpferisches Wirken ist, der Felsblock der Modernität gelöst, und dieser prallt mit Kraft gegen die tönernen Füße des mittelalterlichen kirchlichen Glaubens“ (9 f.). Weil die Kirche meist am heteronomen Weltbild festhält, folgern heute viele Menschen aus der Erfahrung der Autonomie der Welt, dass dann für göttliches Wirken kein Raum mehr besteht.

Der Autor möchte nun der Glaubensverkündigung eine Alternative anbieten, die er als „theonomes“ (24) Weltbild bezeichnet. Es schließt die Vorstellung von einem Gott aus, der gleichsam von oben herab in die Welt hineinregiert. Es versteht Gott vielmehr als den wunderbaren und alles Begreifen übersteigenden Urgrund allen Seins, der sich in allem Geschehen unserer Welt ausdrückt.

Gott sei „die tiefste Wesenheit aller Dinge“ (73), „die geistliche Tiefe der ganzen Wirklichkeit“ (85). Dies meint der Autor gleichwohl „nicht im geringsten pantheistisch“ (83; vgl. 85), als wäre Gott mit dem Kosmos oder der Natur identisch. Andererseits ist Gott nie draußen, sondern immer schon drinnen (9). Der Autor vergleicht die Welt in einem beeindruckenden Bild mit dem Gesang eines Singenden oder dem Tanz eines Tanzenden (84) (im Unterschied zum Werk eines Bildhauers, der nach Vollendung seines Werkes weggehen könnte). Er will die Welt damit als einen von Gott verschiedenen, aber immer mit ihm verbundenen, in sich selbst jedoch zugleich immer beschränkt bleibenden Selbstaussdruck des unerschöpflichen Wesens Gottes verstehen (85). Dieses „theonome“ Weltbild wäre ein gläubiges Autonomieverständnis im Unterschied zu einem verbreiteten ungläubigen.

Seite 251 bietet eine Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses. Für das Verständnis des ganzen Buchs ist Kapitel VII, „Reden über das, was Worte übersteigt“ (82–95), entscheidend.

Das ganze Buch ist in seinen Analysen eine Fundgrube für die vielen, gerade unter frommen Gläubigen außerordentlich verbreiteten Missverständnisse, zu denen die heutige Glaubensverkündigung in ihrer üblichen Verpackung im heteronomen Weltbild führt. Theologen und kirchlichen Amtsträgern ist zu empfehlen, sich auf diese unglücklich vielen Missverständnisse aufmerksam machen zu lassen. Sie betreffen nahezu alle Themen der christlichen Glaubensverkündigung, die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts (83 f.), als sei Gott ein Art Macher plötzlich entstehender Dinge; die Trinitätslehre (111 f.), als handle es sich um drei Personen im Sinn von Individuen; die Christologie (101–105), als sei Christus „vom Himmel herabgestiegen“ und habe übermenschliche Fähigkeiten. Zur Lehre von Erbsünde und Erlösung (in der Taufe würden die Erbsünde weggenommen und die anderen Sünden vergeben) schreibt der Autor: „Das sind allesamt nicht verifizierbare Formen des Eingreifens einer anderen Welt in die unsrige“ (177); Ähnliches gilt von vielen üblichen Interpretationen von Kreuzesopfer und Auferstehung (133–150), von den marianischen Dogmen (117–132), den Sakramenten (167–175), dem Amtsverständnis (185), dem Bittgebet (232–243) usw. Bei jedem dieser Themen wird dargelegt, „dass die offizielle Lehre das Ergebnis heteronomer Voraussetzungen und Vorstellungen ist“ (45).

In seiner theonomen Deutung aller genannten Themen widerspricht der Autor im Grunde der Gesamtheit der traditionellen Aussagen einschließlich derer des Glaubensbekenntnisses selbst (28), jedenfalls in ihrem weithin üblichen Verständnis. Er ist dennoch der Überzeugung, gerade damit in Wirklichkeit der tiefsten Bedeutung der traditionellen Aussagen zu entsprechen, ihr Absolutes unter Aufgabe des Relativen zu wahren (104 f., 254). Allerdings hält er auch seine eigenen Neuformulierungen für in seinem theonomen Weltbild verpackt und deshalb ebenfalls für letztlich relativ bleibend (87). Man könnte fragen: Bleibt nicht dann jede angebliche Wahrung des Absoluten doch immer nur relativ (vgl. 51)? Ist sie dann tatsächlich Wahrung des Absoluten?

Grundauffassung des Autors ist, dass man von Gott als dem alles Begreifen Übersteigenden nur mit Begriffen aus unserer weltlichen Erfahrung sprechen kann, und diese Begriffe bleiben grundsätzlich unzureichend. Alle Aussagen in Bezug auf Gott sind aus der Welt gewonnen und kommen nicht durch eine Offenbarung von außen zum Menschen. Als bloß menschliche Aussagen in Bezug auf Gott können sie niemals mit Recht Unfehlbarkeit beanspruchen (76–78).

Wenn man jedoch fragt, warum es überhaupt notwendig ist, für die Autonomie der Welt außerdem noch einen geheimnisvollen Seinsgrund vorauszusetzen, ist in dem Buch als Antwort wohl nur dieser Abschnitt zu finden, in welchem dieser Seinsgrund als erfahrbar ausgesagt zu werden scheint: „Wir sehen und hören ja überall Funken und Blitze seiner Schönheit und seines Reichtums an Formen und Gestalten und seiner unerschöpflichen Genialität, kurz seines Wunders. Die Natur ist gleichsam ein stets neues Album, voll von Bildern von ihm. Wer sich das bewusst macht, braucht keine Beweise oder Argumente für die Existenz Gottes mehr; er begegnet dem göttlichen Wunder überall.“ (86; vgl. auch 36 zur Erfahrbarkeit der Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit, die das Wesentliche des Glaubens ausmache).

Mein Eindruck von diesem Buch ist zunächst, dass der Autor in der Ablehnung im Grunde aller kirchlichen Dogmen, *so wie er sie darstellt* (wie er selbst sagt, vereinfacht und dadurch leicht verzerrt, vgl. 19) und so wie sie wohl von einer großen Mehrheit der Christen tatsächlich verstanden werden, vollkommen recht hat. Der Autor führt diese Missverständnisse bilderbuchartig vor: Auferstehung als biologische Wiederbelebung oder Himmelfahrt als Bewegung im Raum oder Leben nach dem Tod als eine Art „ewigen Urlaubs in der Karibik“ (160). Das heteronome Weltverständnis, bei dem das Verhältnis zwischen Welt und Gott als Wechselwirkung gedacht wird, macht aus Gott nur ins Unendliche vergrößerte weltliche Macht (also einen Systembestandteil einer Gott und Welt noch übergreifenden Gesamtwirklichkeit), der gegenüber dann alle möglichen Maßnahmen zu ergreifen sind, um sie sich gnädig zu stimmen und sich Vorteile zu ver-

schaffen bzw. ihren Strafen zu entgehen. Oft versieht der Autor solche Vorstellungen nicht zu Unrecht mit einigem Spott.

Auch nach traditioneller Theologie ist dem durchaus zuzustimmen, dass wir nur mit „von unten“ kommenden, also irdischen Begriffen von Gott sprechen können (vgl. Röm 1,20). Aber so plausibel es auch scheinen mag, trifft es dennoch meines Erachtens nicht zu, dass man deshalb *nur* in Bildern (39, 41, 89) von Gott sprechen kann. Wenn man auf die Frage, wer nach der christlichen Botschaft „Gott“ ist, antwortet: *Nichts kann ohne ihn sein*, spricht man zwar unmittelbar von der Welt, aber gerade so in Bezug auf Gott genau und richtig.

Es bleibt in diesem Buch insgesamt unklar, ob Gott selbst das tiefste Wesen unserer erfahrbaren Wirklichkeit ist oder ob deren tiefstes Wesen nur ihr eigener Verweischarakter auf Gott ist. Einzelne Aussagen des Autors deuten eher das Zweite wenigstens an: Man darf den Zeigefinger nicht mit dem Gezeigten verwechseln (90, 92). Aber auch so bliebe noch unklar, worin denn dieser Verweischarakter genau besteht bzw. mit welchem Recht er postuliert wird. Durch diese Unklarheit hängen die positiven Ausführungen oder Versuche, den Glauben im Rahmen des „theonomen“ Weltbildes wiederzugeben, doch nur wieder wie an einem leider ebenfalls rostigen Nagel. Auch dieses Weltbild bleibt noch immer ein für den neuen Wein ungenügender Schlauch (vgl. Mk 2,22).

Auch die folgende Wiedergabe der traditionellen Analogielehre durch den Autor hilft aufgrund ihrer logischen Inkonsistenz hier nicht weiter: „In der Theologie, die dafür bei der Mystik in die Lehre gegangen ist, gilt es als ein heiliges Prinzip, dass wir alles, was wir von Gott bejahen, gleich auch wieder verneinen müssen[, und] was mit Recht bejaht und doch wieder verneint wurde, [soll] dann ins Unendliche vergrößert werden“ (91).

Der Autor lässt als göttliche Selbstoffenbarung nur die Welt selbst gelten: Sie ist aber von vornherein das von Gott Verschiedene, das auf ihn nur verweist. Es scheint völlig auszufallen, dass demgegenüber die durchaus innerweltlich begegnende christliche Botschaft als das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes verstanden werden will: Gott drückt sich nicht nur in dem von ihm Verschiedenen, das auf ihn verweist, aus (Natur), sondern schenkt sich selbst (Gnade) dem von ihm Verschiedenen, in zunächst verborgen bleibender Weise sogar von vornherein (Kol 1,16). Das Maß der in der christlichen Botschaft offenbarten Liebe Gottes zur Welt ist dabei nicht die Welt selbst, sondern Gott.

Der Sicht des Autors sei gegenübergestellt: Dass die Welt von vornherein „in-Christus-geschaffen“ ist, also aufgenommen ist in die Liebe zwischen Vater und Sohn, lässt sich nicht auf ihr bloßes Geschaffensein, wie es bereits der Vernunft zugänglich ist, zurückführen. Auch die Rede von Gottes „Wort“ ist keineswegs ein bloßes unzulängliches und fehlerhaftes Bild, wie nach dem Verfasser jedes menschliche Reden von Gott (vgl. 51, 77), sondern meint, dass in dem wirklichen mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens, das von Jesus herkommt, Gott sich nicht nur in verborgener Weise, sondern in nun für den Glauben offener Weise selbst schenkt. Es verhält sich nicht so, wie man leider oft meint, als hätten wir das Wort Gottes niemals in Reinkultur, sondern immer nur in der Schlacke menschlicher Ausdrucksweise. Es muss auch nicht erst noch in menschliche Sprache übersetzt werden, sondern die christliche Botschaft ist von vornherein schlichtes mitmenschliches Wort, in welchem, wenn nicht verfälscht und dadurch unverständlich, genau das gesagt wird, was Gott uns zu erkennen geben will. Dieses Wort kann von unserer Gemeinschaft mit Gott nur hinweisend, eben „analog“ sprechen, was aber kein unvollkommener, sondern der vollkommenste Gebrauch unserer Sprache ist.

Meines Erachtens trifft es auch in keiner Weise zu, dass das trinitarische und das christologische Dogma in Nicaea und in Chalzedon tatsächlich zunächst nur im Rahmen des heteronomen Weltbildes formuliert (109) worden seien. Die drei göttlichen „Personen“ sind als drei Selbstpräsenzen ein und derselben Wirklichkeit Gottes auszusagen; der Mensch Jesus ist mit seiner menschlichen Selbstpräsenz in die Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, hineingeschaffen, und diese ist deshalb das göttliche Personsein Jesu, nämlich seine Grundselbstpräsenz; so hat der Sohn hat als Mensch „Kunde gebracht“ von dem, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18; gegen S. 114).

Mir scheint, dass der Autor mit seiner Infragestellung einer unzureichenden Glaubensverkündigung recht hat; dagegen scheint mir seine positive Darstellung, worin ein modernes Christentum bestehen könnte, ebenfalls noch immer ungenügend zu bleiben.

Dies vor allem deshalb, weil darin bereits unser bloßes Geschaffensein als solches mit Gemeinschaft mit Gott problemlos identifiziert zu werden scheint und so die davon unterschiedene Selbstmitteilung Gottes, um die es im christlichen Glauben geht, nicht mehr oder immer noch nicht klar zur Geltung kommt. Und das, was Gott uns zu sagen hat, kann tatsächlich und ohne Abstriche in von vornherein schlichtem mitmenschlichen Wort gesagt werden, ohne erst und dann natürlich nur mit Schwund in ein solches übersetzt werden zu müssen. Hilfreich ist vielleicht Bonhoeffers Formulierung: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (Widerstand und Ergebung, Brief vom 16.07.1944). Vor Gott bedeutet: Alle Wirklichkeit hat als das, was ohne ihn nicht sein kann, mit Gott zu tun. Mit Gott: Wir stehen zusammen mit Jesus vor Gott, aufgenommen in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Ohne Gott: Er ist kein innerweltlich vorkommender „Faktor“, mit dem zu „rechnen“ wäre.

P. KNAUER SJ

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Entschiedenheit und Widerstand*. Das Lebenszeugnis der Märtyrer. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 239 S., ISBN 978-3-451-33650-8.

Dieses Buch ist von einem christlichen Theologen für christliche Leser geschrieben. Wenngleich immer wieder Geschichte thematisiert wird, ist der Duktus insgesamt eher argumentierend und systematisch. Der Verf. (= Sch.) ist Professor für Moralthologie in Freiburg i. Br. Den Anstoß für das Buch erhielt er durch die Einladung der Katholischen Universität in Seoul/Südkorea, auf einem internationalen Symposium über die philosophische Bedeutung des Martyriums zu sprechen (Vorwort, 9). In guter hermeneutischer Manier startet Sch. nicht sogleich mit seinem Thema, sondern beginnt mit einführenden Bemerkungen, indem er im Blick auf heutige Leser zurückfragt, welches Vorverständnis in der Gegenwart einem positiven Verständnis des Traditionsbegriffs Martyrium entgegensteht („Einführung: Die Irritation durch Märtyrer“, 15–31). Der erste Grund, den Sch. dafür angibt, dass das Wort Märtyrer heute teilweise für Irritationen sorgt, dürfte in letzter Zeit eher noch an Gewicht zugenommen haben. Gemeint ist die Tatsache, dass sich islamistische Selbstmordattentäter, die bei ihren Aktionen möglichst viele andere mit in den Tod reißen, selbst als Märtyrer bezeichnen oder von Gesinnungsgenossen als solche angesehen werden, sodass der alte Begriff Märtyrer bei vielen Zeitgenossen der arabischen Welt und auch in unserem Kulturkreis zumindest die Bedeutung eines Fanatiklers erhält, wenn nicht sogar der Inhalt gänzlich entsprechend der neuen Wirklichkeit ausgetauscht wird. Hinzu muss man nehmen, was Sch. später unter der Überschrift: „Der Missbrauch des Namens ‚Märtyrer‘“ (194 f.) bespricht. Hier heißt es ganz deutlich: „Der Selbstmordattentäter, der in Verblendung den Tod vieler Menschen bewirkt, ist ein irreführender Fanatiker oder ein Terrorist, aber kein Märtyrer, und dies auch dann nicht, wenn er selbst ein Opfer der von ihm entfesselten tödlichen Gewalt wird“ (194). Natürlich kann Sch. nur rudimentär auf das islamische Thema des Martyriums eingehen. Aus jüdischer Perspektive hat vor kurzem Michael Wolffsohn Stellung bezogen (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 165 vom 18.07.2016, 8). Wünschenswert wäre, wenn sich verstärkt islamische Autoren, die Terminologie und Traditionen ihrer Religion genau kennen, mit dem Thema in Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzen würden. Meines Erachtens müsste es im Interesse des Islam liegen, wenn der Rekurs auf die eigenen Überlieferungen kritisch durchleuchtet wird.

Die anderen genannten Gründe, warum das Thema Martyrium heute leicht zu Irritationen führt, sind nicht religionsgeschichtlicher Art, sondern hängen eher mit der eigenen Geschichte zusammen. Sch. nennt die Phänomene, dass sich eine Mehrheit nicht gern durch den Heroismus anderer herausfordern lässt oder dass man der Konfrontation mit dem Ernst bestimmter Themen bereitwillig aus dem Weg geht. Hingewiesen wird auch auf den Einwand, mit dem sich bereits Clemens Alexandrinus in der Auseinandersetzung mit Gnostikern beschäftigt hat, ob nicht oft der punktuelle Tod zuungunsten des Zeugnisses eines Lebens zu sehr betont werde. Der Blick auf das Versagen vieler Christen in der jüngsten Vergangenheit kann auch dazu führen, dass das Thema Martyrium als unangemessene Apologetik abgelehnt wird. Im Aufgreifen der zuvor genannten Kritik begründet Sch. die Notwendigkeit einer aktuellen Theologie des Martyriums, in der der



Tod nicht isoliert wird, sondern das Lebenszeugnis der Märtyrer insgesamt als Leitlinie dient (28–31).

Nach dieser ausführlichen Einleitung behandelt Sch. „die Entstehung des urchristlichen Martyriumsverständnisses“ (33) ziemlich knapp und m. E. unklar. Genauer werden die Themen der Nachahmung Christi und des Sterbens der Märtyrer als eines Gewinns für die Kirche hervorgehoben. Das folgende dritte Kapitel entspricht wieder stärker dem, was entsprechend dem Vorwort für das Symposium in Korea als Aufgabe gestellt war. Unter dem Titel: „Die ethische Vorbildfunktion der Märtyrer“ (43) werden die antiken Texte daraufhin durchmustert, welchen Einfluss vor allem die stoische Ethik, die als praktische Lebenskunst die Philosophie breiter Bevölkerungskreise geworden war, im jüdisch-christlichen Märtyrerbild hinterlassen hat. Dabei werden immer wieder auch die Grenzen der Antike überschritten. Um einen Eindruck von der Art des Vorgehens zu vermitteln, sei das zuerst behandelte Motiv der Verachtung körperlicher Schmerzen gleich ausführlicher vorgestellt (47–58). Sch. bespricht das Motiv zunächst in den Makkabäerbüchern, in der stoischen Philosophie und im urchristlichen Martyriumsverständnis, um sodann Abschnitte über das Motiv in der Ikonographie der Barockzeit, v. a. in Fresken der dem Autor offensichtlich vertrauten römischen Kirche Santo Stephano Rotondo, und in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jhdts. anzuschließen. Sch. kennt natürlich den unterschiedlichen Charakter seiner Quellen. Trotzdem bleibt die Frage, ob man nicht deutlicher zwischen Legenden, sicher stilisierten antiken und modernen Texten unterscheiden sollte. Die weiteren angeführten Motive seien nur noch aufgezählt: Geringschätzung des Todes und Hoffnung auf ewiges Leben; Heiterkeit, innere Ruhe und Gelassenheit der Märtyrer; Übereinstimmung von Überzeugung und Leben; freimütiges Eintreten für die eigene Sache als Zeichen höchster Freiheit; Martyrium als Ausdruck vollkommener Liebe. Den Abschluss dieses Teils bilden Erörterungen über Tugend und Askese als unblutiges Martyrium sowie über den Wandel des Martyriumsverständnisses in Altertum, Mittelalter und Barockzeit. Der anschließende Wandel in der Moderne wird sodann in einem eigenen Kapitel unter der Überschrift: „Das neue Bild der Märtyrer im 20. und 21. Jahrhundert“ umfassender dargestellt (129–173).

Zwar gehört das Martyrium über die Jahrhunderte zur Wirklichkeit der Kirche. Doch kann der Verf. Beispiele nennen, die zeigen, dass sich der Charakter des Martyriums im 19. und 20. Jhd. geändert hat. Im Besonderen weist Sch. hin auf Märtyrer im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, auf die Tatsache, dass das Martyrium verstärkt gemeinsames Zeugnis von Eheleuten und von Christen unterschiedlicher Konfessionen wird. Vor allem die ökumenischen Bezüge werden breit verhandelt. Dabei begegnet auch das Phänomen, dass Mitglieder der einen Konfession wegen ihres Glaubensverständnisses durch Mitglieder einer anderen Konfession umgebracht und so zu Zeugen ihres Glaubens wurden. Es scheint, dass der Weg der gegenseitigen Anerkennung der Märtyrer in diesem Fall zu einer Entwertung des Zeugnisses führen kann, sodass der Sachverhalt vielleicht theologisch fundamentaler bedacht werden müsste. Auch müsste wohl reflektiert werden, dass Gerechtigkeit im Neuen Testament nicht deckungsgleich mit dem heutigen Verständnis in der Sozialethik sein muss. Die Frage nach dem Wandel im 19. und 20. Jhd. führt dann weiter zum fünften Kapitel, in dem der erweiterte Begriff des Martyriums in der gegenwärtigen Theologie dargestellt wird (175–197). Die theologische Diskussion, an der sich auch noch Karl Rahner beteiligt hat, wurde angestoßen durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Gefragt wird, ob nicht beim Einsatz für eine gerechte und bessere Welt auch ohne explizit christliche Motivation vom Martyrium gesprochen werden kann. Die theologischen Argumente für eine Erweiterung des klassischen Begriffs werden genannt, so etwa die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Schließlich wird die Frage formuliert: „Das Martyrium von Nicht-Christen als Ausdruck der Gottesliebe?“ (192) und vorsichtig positiv beantwortet. Der Abschnitt über den Missbrauch des Namens ‚Märtyrer‘ wurde bereits genannt. Zum jüdischen Martyriumsverständnis wird schließlich nur die Frage gestellt (195): „Die Opfer der Shoah als Märtyrer des jüdischen Glaubens?“ Die Antwort lautet: „Wenn es unter den Opfern einzelne jüdische Gläubige gab, die ihr grausames Schicksal so annehmen und deuten konnten, dass sie durch die Haltung, in der sie es trugen, einen Beitrag zur Heiligung des Namens Gottes erbrachten, hat niemand das Recht, ihnen den Märtyrertitel

abzusprechen. Eine generelle Bezeichnung des Holocaust als ein kollektives Martyrium des jüdischen Volkes verbietet sich jedoch [...]“ (177). Als Grund wird angegeben, weil so dem Sinnlosen und Nur-Absurden, der Entgleisung menschlicher Zivilisation, doch noch ein verborgener Sinn beigelegt würde. Nicht besprochen wird z. B. das Problem der Tötungen bei Pogromen, um Zwangstaufen auch ganzer Familien und dem drohenden Abfall vom jüdischen Glauben zu entgehen. Den Abschluss der Darstellung bildet ein „Epilog: Dank an die Märtyrer“ (199), in dem auch ihr Gedächtnis gut begründet wird. (199–207). Die Anmerkungen sind nachgestellt. Es folgt ein Personenregister. – Meines Erachtens ist das Thema aktueller, als es die genannten hermeneutischen Überlegungen teilweise erkennen lassen. In der angelsächsischen Welt muss man geradezu ein enormes Anwachsen von Publikationen zur Geschichte des Martyriums konstatieren. Man hat den Eindruck, dass dies mit dem islamischen Martyriumsbegriff zu tun hat. Angesichts von Selbstmordattentätern, die sich als Märtyrer verstehen, muss man sich tatsächlich auf die entsprechende eigene Geschichte zurückbesinnen, um die internationale Diskussion zum Thema zu bereichern und bei Klärungen mitzuhelfen. Man muss dem Autor dankbar sein, dass er dazu seinen Beitrag geleistet hat. TH. BAUMEISTER OFM

GNAU, DOROTHEA, *Person werden. Zu Wesen und Bestimmung des Menschen in der Theologie von Panagiotis Nellas, Christos Yannaras und Ioannis Zizioulas* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 51). Würzburg: Echter 2015. XII/304 S., ISBN 978-3-429-03819-9.

In ihrer 2005 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. angenommenen Dissertationsschrift, die nur geringfügig für den Druck überarbeitet wurde, stellt Dorothea Gnau drei griechisch-orthodoxe Theologen vor, die außerhalb von Kreisen speziell an orthodoxer Theologie Interessierter bis heute in Deutschland wenig bekannt sind: Panagiotis Nellas, Christos Yannaras und Ioannis Zizioulas. Von ihnen ist Panagiotis Nellas mit Abstand der unbekannteste. Alle drei wurden in den 1930er Jahren geboren und gehören jener Generation an, die den Neuaufbruch der orthodoxen systematischen Theologie in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts in Griechenland einzuwurzeln hatte. Panagiotis Nellas verstarb sehr früh 1986, Christos Yannaras (Laie) und Ioannis Zizioulas (Kleriker, Metropolit von Pergamon) leben noch. Die Verf.in untersucht sie systematisch-theologisch. Den Fokus, den sie dabei setzt, bezeichnet sie als ‚theologische Anthropologie‘. Das könnte insofern falsche Erwartungen wecken, als z. B. Ontologie, Soteriologie und Ekklesiologie der Autoren ebenfalls behandelt werden. Gerade das spezifische Ineinander dieser Bereiche bezogen auf Sein und Bestimmung des Menschen und das sich daraus ergebende weite und lebendige Verständnis von ‚Person‘ interessieren Gnau im Vergleich der drei Theologen.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, denen ein Vorwort und einige einleitende methodische Bemerkungen vorangestellt sind. Wichtig erscheint der im Vorwort befindliche Hinweis der Verf.in, der Doktorvater Gisbert Greshake habe die Anregung gegeben, „die Arbeit durch die Veröffentlichung [...] jetzt noch einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen“ (V). Offenbar war die Publikation als Buch ursprünglich nicht vorgesehen. Die Onlinefassung der eingereichten Dissertation ist wohl seit 2005 verfügbar.

Der erste Teil („Hintergrund und Umfeld“) gibt eine historische Einführung in die gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen der griechisch-orthodoxen Theologie des 20. Jhdts., die zunächst die drei Theologen jeweils prägten und dann von ihnen geprägt wurden. Die Schilderung beginnt bei der Zeit nach der osmanischen Eroberung von Byzanz, beinhaltet die die folgenden Jahrhunderte bestimmende Übernahme scholastischer und konfessionalisierender Ansätze und kommt zuletzt zu sprechen auf die Entstehung der Zoi-Bewegung als einen Versuch, neu eine Brücke zwischen der akademischen Theologie und dem Leben der Gläubigen zu bilden. Gnau bietet Informationen zu – teilweise transnationalen und transkonfessionellen – Netzwerken, z. B. auch zu dem Einfluss der russischen Emigranten. Schließlich wird ein Überblick über die wichtigsten methodischen Neueinsätze innerhalb der griechischen Theologie des 20. Jhdts. gegeben.

Der zweite Teil („Drei Entwürfe griechisch-orthodoxer theologischer Anthropologie“) ist mit 225 Textseiten das Hauptstück der Untersuchung. Er besteht aus drei Großkapiteln, die je einen der drei Theologen vorstellen. Eingangs werden jeweils die Eckdaten von Leben und Werk genannt und am Ende in einem „Grundlinien“-Kapitel inhaltliche und methodische Charakteristika noch einmal zusammengefasst. In den dazwischenstehenden Kapiteln werden, bei jedem Autor anders, zentrale Lehrstücke der jeweiligen Anthropologien entfaltet, Überschriften lauten etwa „Der Mensch als Bild Gottes“, „Freiheit und Sünde“ usw. Sehr vereinfachend kann man sagen: Nellas hat für die Bestimmung des Menschen primär eine politisch-pädagogische, Yannaras eine existenziell-asketische und Zizioulas eine sozial-ekklesiale Blickrichtung. Der Theologie des Nellas ist das Konzept der ‚Person‘ bloß implizit, Yannaras und Zizioulas verwenden den Begriff auch selbst ausdrücklich. Allen drei Autoren gemeinsam ist die religionspezifische Anthropologie: Sie ist christologisch gedacht und setzt, in biblisch-dynamischer Weise, Jesus Christus voraus.

Der dritte Teil („Zusammenschau“) spitzt zunächst den Befund des zweiten Teils noch einmal explizit auf das dynamische Konzept der ‚Person‘ zu, thematisiert die Verwobenheit von Ontologie, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Eschatologie, Ekklesiologie und Pneumatologie mit der Anthropologie und stellt zum Schluss die Frage, ob orthodoxe Anthropologie „[e]ine ‚andere‘ Anthropologie als im Westen“ (269) sei. Die Frage wird, differenzierend und begründend, mit Ja und Nein beantwortet.

Zu kritisieren gibt es drei Dinge. Erstens: Wer eine begrifflich und logisch stringente systematische Untersuchung erwartet, wird sich ärgern. Begriffe mit einem großen und umstrittenen Bedeutungsspektrum wie Anthropologie, Person, Natur etc. werden als Begriffe der Quellen zitiert und als Begriffe der Analyse verwendet, ohne dass diese beiden Funktionen in ihrem Verhältnis zueinander klar genug reflektiert und die Analysebegriffe ihrerseits definiert werden, d. h. die Autorin darlegt, was sie selbst in einem bestimmten Zusammenhang mit dem Begriff meint (für ‚Anthropologie‘ zitiert sie eingangs [1] Wolfhart Pannenberg – heißt das, dass sie seinen Anthropologiebegriff im Folgenden zugrunde legt?). Für Leser, die möglicherweise aus einem anderen Diskurskontext kommen und das Buch doch zur Hand nehmen wollen, ist das schwierig. Zweitens: Wer sich leicht über fehlende Belege ärgert, wird das beim Lesen eventuell tun. Nicht sehr gravierend scheint, wenn z. B. „Unterscheidung der Geister“ in Anführungszeichen verwendet wird (115), ohne einen Hinweis oder Beleg für den Herkunftsdiskurs hinzuzufügen. Etwas gravierender ist schon, wenn von Publikationen über Nellas nach dessen Tod berichtet wird (137), ohne dass am Ende der betreffenden Sätze oder andersorts bibliographische Belege folgen. Einiges scheint auch aus persönlichen Gesprächen zu stammen und deshalb schwer zu belegen. Und drittens: Wer sich an Formal- und Syntaxfehlern stößt, wird sich stoßen. Vielleicht hatte die Verf.in zum Zeitpunkt der Buchpublikation beruflich keinen Freiraum mehr für ein sauberes Lektorat, zumindest sind viele Fehler stehengeblieben. Es gibt mehrfach doppelt gesetzte Punkte am Satzende (z. B. 24, 30, 33), es wiederholen sich Wortgruppen innerhalb weniger Zeilen (z. B. „Die von Florovsky und anderen“, 49), und durch fehlende, fehlplatzierte oder überflüssige Wörter und Buchstaben werden Syntaxfehler erzeugt (z. B. „bzw. welche es Konsequenzen hat“, 67; „die sich fast ausschließlich Panagiotis Nellas beschäftigen“, 137; fehlendes Verbum in Anm. 358; fehlendes Subjekt im ersten Satz von Kap. 3, 159; fehlendes Subjekt im vorletzten Satz von Kap. 1, 266; überflüssiges Verbum und fehlendes d bei „gezeigt wurde, liegt wird an dieser Stelle auf orthodoxer wie auf westlicher Seite die meiste Kritik laut. Angefragt wir eine solche Ontologie der Person“, 269; u. a.).

Diese Probleme nenne ich deshalb zuerst, weil mich nachdenklich macht, dass sie endemisch zu sein scheinen für einen bestimmten Typ von Untersuchung: röm.-kath. theologische Versuche, die griechisch-orthodoxe theologische Welt so weit wie möglich aus ihren eigenen Denkmustern heraus zu begreifen und zu erzählen, ohne sie einer ihr fremden Systematik zu unterwerfen, gestützt auf Quellen und Literatur, aber zudem auch auf Entdeckungsreisen in Länder und Einrichtungen dieser Theologie; wozu Rez.in in mancher Hinsicht auch die eigene Dissertation zählt. Die Begriffs- und Methodenkompetenz eines Vollstudiums der Theologie ist nicht ausreichend, um diese – faszinierende – Herausforderung befriedigend zu bewältigen. Ein Teil der Mängel könnte wahrscheinlich

behooben werden, wenn zukünftige Entdeckerinnen auf diesem Gelände von Anfang an noch konsequenter interdisziplinär vorgehen und vor allem mit der Philosophie (z. B. Yannaras: Heideggerforschung) und der (Zeit-)Geschichte (z. B. Nellas: Zeitzeugen und die Dokumentation, Auswertung und Zitation von – meist sehr ehrfurchtsvollen – Gesprächen als ‚Interviews‘), aber auch der Soziologie und Ethnologie eng zusammenarbeiten.

Für wen ist das vorliegende Buch interessant? Es ist sicherlich für jene geschrieben, die über die genannten Fehler hinwegsehen können, selbst dann, wenn sie ihnen ins Auge springen, und die etwas von diesen drei griechisch-orthodoxen Theologen und ihrer Art, Wesen und Bestimmung des Menschen von Gott her zu verstehen, erfahren wollen. Für jeden Anthropologen, der eine religionspezifische (christologische) Perspektive nicht als unzulässige Einengung, sondern als bereichernde Anregung ansieht, sind die hier präsentierten griechisch-orthodoxen Ansätze in ihrer ganz eigenen Aufnahme der spätmodernen Philosophie eine historisch und systematisch sehr relevante Ressource, und dieses Buch eine viele alte Fehler vermeidende, aktuelle deutschsprachige Studie, um sich damit vertraut zu machen. Es ist auch für solche geschrieben, die sich über die jüngere Geschichte und die Situation orthodoxer systematischer Theologie in Griechenland allgemeiner informieren wollen und vielleicht z. B. noch nicht wissen, dass eine der Schlüsselfiguren für die orthodoxe Theologie in Griechenland im 20. Jhd. eine Zeit lang Mitglied des Jesuitenordens war (Dimitris Koutroubis, siehe 42–44; vgl. hierzu auch: Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, London 2015, 251–254). Der erste Teil ist eine bemerkenswert perspektivisch profilierte historische Einführung. Vor allem Pastoraltheologen könnten Freude haben, die zentrale anthropologische Lehre des Nellas von den „Kleidern aus Fellen“ zu rezipieren – ein mehr als nur sprachlich wunderbares Kleinod griechisch-orthodoxer Systematik, wie mir scheint. Und nicht zuletzt ist diese Studie eine Fundgrube für jene, die vielleicht bislang noch keinen eigenen Eindruck davon bekommen haben, wie sich philosophische und theologische Begrifflichkeiten aus Theologiestudien in Heidelberg oder Philosophiestudien in Bonn in der Verwendung durch griechisch-orthodoxe Theologen verhalten, wenn sie eingesetzt werden, um ‚den Osten‘ besser zu verstehen und gegen ‚den Westen‘ abzugrenzen. In der Reihe der – oft zu viel auf einmal behandelnden und sprachlich noch in manchem unbeholfenen – Bücher, die die ‚eine‘ Welt in die ‚andere‘ der deutschsprachigen Systematik (ev. und röm.-kath.) erschließen und vermitteln wollen, nimmt das Buch seinen festen Platz ein. Zu Panagiotis Nellas stellt das Buch die erste Abhandlung in deutscher Sprache dar. Schon allein deshalb, und wegen der an keinem anderen Ort zu findenden Informationen aus den persönlichen Gesprächen der Autorin mit den drei Theologen bzw. deren Schülern, ist es unersetzbar.

B. MÜLLER-SCHAUENBURG

#### 4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

RHODE, ULRICH, *Kirchenrecht* (Kohlhammer Studienbücher; 24). Stuttgart: Kohlhammer 2015. 293 S., ISBN 978–3–17–026226–3.

Ogleich manche Studierende dem Kirchenrecht eher mit Argwohn begegnen, weil hier die Botschaft Jesu und der Kirche in rechtliche Kategorien eingepfercht scheint, ist eine grundlegende Kenntnis von Zweck und Inhalt desselben unverzichtbar, insofern dieses nicht nur formal zu den Kerndisziplinen des Theologiestudiums gehört, sondern das Leben des Volkes Gottes ordnet, dabei nicht einen Rechtspositivismus umsetzend, sondern letztlich der *salus animarum* dienend. Daher kann für Studierende und alle anderen Interessenten eine komprimierte Einführung sehr hilfreich sein, um auf dieser Basis bei entsprechendem studien- oder problemorientierten Interesse auf ausführlichere Gesamtdarstellungen (v. a. Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg<sup>3</sup>2015; Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Loseblattwerk, Essen seit 1985; Winfried Aymans/Klaus Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, 4 Bde., Paderborn 1991–2013) oder kirchenrechtliche Spezialliteratur zuzugreifen.

Der frühere Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und jetzige Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom hat auf der Basis seiner Sankt Georgener Vorlesungen in den Jahren 2000 bis 2014 in Ablösung des bereits 1992/93 von Peter Krämer ausgegebenen Studienbuches eine kompakte Übersicht des Kirchenrechts vorgelegt. Eine solche, von Grund auf neu erarbeitete Ausgabe erschien notwendig, ohne dass es gravierende materielle Änderungen des Rechts gegeben hätte (die Motuproprien *Mitis Index* vom 8. September 2015 und *De concordia inter Codices* vom 31. Mai 2016 konnten nicht mehr berücksichtigt werden, was insofern nicht weiter problematisch ist, weil einerseits das Verfahrensrecht nur kursorisch behandelt, andererseits das letztgenannte Motuproprio nur spezielle Regelungen im Blick auf die Ostkirchen enthält), die Rechtsanwendung sich aber auch vor dem Hintergrund einer ganzen Reihe von Ausführungsverordnungen, Instruktionen etc. verändert hatte; zudem sei die partikularrechtliche Umsetzung mit einzubeziehen gewesen. Dabei fokussiert der Verf. seine Monographie „auf diejenigen Bereiche des Kirchenrechts, die nach den geltenden kirchlichen Rahmenordnungen Gegenstand des Vollstudiums der Katholischen Theologie sind“, nämlich „die rechtlichen und theologischen Grundlagen der kirchlichen Rechtsordnung, das kirchliche Verfassungs- und Vereinigungsrecht sowie der kirchliche Verkündigungs- und Heiligungsdienst“, während er für die anderen Rechtsgebiete nur einen kurzen Überblick geben möchte (13).

Nach einem *Vorwort* (I., 13 f.) gibt der Verf. zunächst eine *Einführung* (II., 15–79) in Geschichte, Methode und Grundbegriffe dieser Disziplin: Kirchenrecht oder Kanonisches Recht (§ 1), Kanonistik (§ 2), Geschichte des Kirchenrechts (§ 3), Theologische Begründung des Kirchenrechts (§ 4), Die Quellen des geltenden kanonischen Rechts (§ 5), Der Codex Iuris Canonici von 1983 (§ 6, cc. 1–6), Rechtsnormen (§ 7, cc. 7–34, 94–95), Kirchliches Handeln (§ 8, cc. 124–128), Die für Handlungen in der Kirche erforderliche Vollmacht (§ 9, cc. 129–144), Das Verwaltungshandeln (§ 10, cc. 35–93), Die Rechtssubjekte (§ 11, cc. 96–123), Die Kirchenämter (§ 12, cc. 145–196). – Ein erster Hauptteil *Das Volk Gottes* (III., 80–156) erläutert die wesentlichen Inhalte des kirchlichen Verfassungsrechts: Die katholische Kirche und die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (§ 13, c. 204), Die Gläubigen und die Kirchengliedschaft (§ 14, cc. 205–207), Die Pflichten und Rechte der Gläubigen (§ 15, cc. 208–231), Die Kleriker (§ 16, cc. 232–293), Die höchste Autorität der Kirche (§ 17, cc. 330–367), Die Lateinische Kirche und die katholischen Ostkirchen (§ 18, cc. 111–112), Das Bistum und die Bischöfe (§ 19, cc. 368–430, 469–491), Die Kirchenprovinz (§ 20, cc. 431–438), Das Partikularkonzil (§ 21, cc. 439–446), Die Bischofskonferenz (§ 22, cc. 447–459), Die Pfarrei, der Pfarrer und die übrigen Dienste (§ 23, cc. 515–552), Zwischenebenen zwischen Pfarrer und Diözese (§ 24, cc. 553–555), Kategoriale Seelsorge (§ 25, cc. 383, 518, 564–572), Amtliche Dokumente und personenbezogene Daten (§ 26, cc. 474, 482–491, 535), Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht (§ 27), Vereinigungen in der Kirche (§ 28), Vereine (§ 29, cc. 298–329), Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte (§ 30, cc. 573–746). – Ein zweiter Hauptteil stellt den *Verkündigungsdienst der Kirche* vor (IV., 157–179): Merkmale der kirchlichen Verkündigung (§ 31, cc. 747–748), Die Lehrautorität der Kirche (§ 32, cc. 749–755), Die Predigt (§ 33, cc. 762–772), Katechetische Unterweisung (§ 34, cc. 773–780), Die Missionstätigkeit (§ 35, cc. 781–792), Erziehung, Schule und Religionsunterricht (§ 36, cc. 793–806), Die Hochschulen (§ 37, cc. 807–821), Die Medien (§ 38, cc. 822–832), Glaubensbekenntnis und Treueid (§ 39, c. 833). – Der dritte Hauptteil (V., 180–274) widmet sich dem *Heiligungsdienst der Kirche*: Die Liturgie (§ 40, cc. 834–839), Die Sakramente (§ 41, cc. 840–848), Die Taufe (§ 42, cc. 849–878), Die Firmung (§ 43, cc. 879–896), Die Eucharistie (§ 44, cc. 897–958), Das Bußsakrament (§ 45, cc. 959–997), Die Krankensalbung (§ 46, cc. 998–1007), Das Weihesakrament (§ 47, cc. 1008–1054), Die Ehe (§ 48, cc. 1055–1165), Sonstige gottesdienstliche Handlungen (§ 49, cc. 1166–1204), Kirchen und Kapellen (§ 50, cc. 1205–1229), Sonn- und Feiertage, Bußtage und Bußzeiten (§ 51, cc. 1244–1253). – Ein letzter Abschnitt (VI., 275–291) gibt einen *Überblick über weitere Rechtsgebiete*: Vermögensrecht (§ 52, Buch V), Strafrecht (§ 53, Buch VI), Verfahrensrecht (§ 54, Buch VII) und schließlich Kirche und Staat (§ 55). Es folgt ein Abkürzungsverzeichnis (292 f.).

Das bei näherer Betrachtung schwierige Unterfangen, eine umfangreiche und zugleich (selbst in ausgewählten Gebieten) komplexe Rechtslage differenziert und überschaubar darzustellen, zwischen Grundstrukturen und notwendigen Detailinformationen des jeweiligen Rechtsgebietes die Balance zu finden, ist dem Verf. ohne Einschränkung gelungen. In schlüssiger und nachvollziehbarer Argumentation bereitet er gerade für Neulinge im kanonischen Recht – der primären Zielgruppe dieses Buches – in angemessener Kürze die entsprechende Materie auf (wobei auch Neuentwicklungen [z. B. die Rechtsfigur „Apostolische Personaladministration“: 110] sowie partikularrechtliche Normierungen berücksichtigt werden) und liefert zum besseren Verständnis einer Rechtsmaterie wesentliche theologische Hintergrundinformationen. Durch dieses Einbinden rechtlicher Sachverhalte (die ansonsten einem *Theologie*-Studierenden manchmal etwas trocken erscheinen mögen) in einen Gesamthorizont erscheint das Kirchenrecht als eine in der Theologie verortete Wissenschaft, ohne die klare juristische Grundstruktur zu verdunkeln. Dabei ist die im Unterschied zu anderen jüngeren kirchenrechtlichen Publikationen sachliche und unaufgeregte Darstellungsweise dem Anliegen und dem Fach dienlich. Eine ganze Reihe von Skizzen veranschaulicht das Gesagte. Die Ausführungen laden an manch einer Stelle dazu ein, sich vertieft über bestimmte Sachverhalte zu informieren. Hierzu helfen die Literaturangaben: Nach Nennung allgemeiner Lehrbücher, Kommentare und Lexika (18 f.) findet sich zu Beginn der meisten Abschnitte weiterführende themenspezifische Literatur.

Bei einer Rezension darf nicht verschwiegen werden, dass ganz vereinzelt Unrichtigkeiten begegnen (z. B. wurden Kirchensteuerräte bereits Anfang der 1950er Jahre eingeführt [anders: 118]); diese betreffen jedoch nur Nebensächlichkeiten und tangieren nicht den Wert dieses Buches. So kann es – singulär im deutschen Sprachraum – ohne jede Einschränkung als eine unverzichtbare Lektüre für Studierende der *katholischen Theologie* qualifiziert werden, auch wenn vielleicht von Kandidaten des Vollstudiums (Magister) für einzelne Bereiche vertiefende Literatur verlangt werden dürfte.

R. ALTHAUS

GRÜN, ANSELM / HALÍK, TOMÁŠ, *Gott los werden?* Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen. Herausgegeben von Winfried Nonhoff. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2016. 206 S., ISBN 978-3-7365-0030-3.

Eine Bemerkung vorweg: Diese Rezension erscheint nach einem Akt ernster Selbstüberwindung. Der Verlag hat das widerwärtige Vorgehen anderer übernommen, sein Buch durch einen schäbigen Stempelaufdruck „Rezensionsexemplar“ im Schnitt so zu verschandeln, dass der Buchliebhaber es nicht einmal mehr verschenken kann. – Im Vorwort schreibt der Hg. (= N.), so gut es sei, dass Götterthronen geräumt werden, frage sich doch, wer sie dann besetzt. So höre der Streit um Gott nicht auf. „Er muss weiter ausgefochten werden – um unseres Heiles willen“ (9). Nicht um Gottes willen? – Auf den Prolog *Halíks* (= H.) folgen fünf Kapitel mit je einem Essay beider Autoren, bis nach *Grüns* (= G.) Epilog ein Dreigespräch den Bd. beendet, gefolgt von Autorenvorstellung (200 f.) und (203–206) Anmerkungsteil.

Das erste Wort hat H. an Friedrich Nietzsche abgetreten: „Der tote Gott. Die Rede des tolleren Menschen.“ Sie richtet sich, immer wieder übersehen, an Ungläubige; erst der Schluss gilt den Kirchen als „Grabmälern“. H.s Texte sind aus dem Tschechischen übersetzt (darum gelten sprachliche Anfragen nicht ihm, so dazu [14], dass die Größe des Gottesmords den Tätern nicht gerecht werde [anstatt sie ihm]; später dann zweimal das eigentlich kabarettistische „nichtsdestotrotz“ bis [105] zum falschen Dativ in Apposition nach ‚als‘). H. sieht Nietzsches Text als Polemik einer verletzten Seele. Dass er vielleicht nicht tot sei, sondern nur „die moralische Haut ausgezogen“ habe, steht im Nachlass (KSA 10, 105 – erst wohl in der neuen Heptagon-CD). Kritischer Atheismus hilft, weil er, statt Gott, unterschiedliche Theismen ablehnt. (Pascal [Anm. 15] wird nach Brunschvicg gezählt.)

„Wenn Gott schweigt.“ G.: „Die Seele kennt den Atheismus.“ In fragloser Glaubens-Tradition groß geworden, wird er erst im Kloster von Feuerbachs Projektionsthese getroffen. Er erinnert an Pascals Wette und nennt drei Atheismen, die ihm begegnet

sind: Verlust des Gottesbildes vor seinem unbegreiflichen und unsagbaren Geheimnis; unbewältigte Leiderfahrungen; elterliche Hilflosigkeit vor dem pubertären Atheismus der Kinder. G. schreibt vom eigenen Ringen mit den Zweifeln. – Da auch H. durchgängig von Zweifeln schreibt (wobei er glücklich ist [35], anfangs gerade an den englischen Katholizismus geraten zu sein), sei beiden und ihren Lesern ein Gedanke John Henry Newmans weitergereicht (er findet sich einmal in einem Privatbrief, sodann in seiner berühmten *Apologia pro vita sua* [Ausgew. Werke (1951 ff.); Bd. I, Mainz o. J., 276; Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, Ausgew. Werke; Bde. II u. III, Mainz 1957, 524]): „Manche empfinden die Schwierigkeiten der Religion sehr schmerzlich, und ich selber bin darin so empfindlich wie einer; aber ich habe nie begreifen können, welcher Zusammenhang zwischen dem schärfsten Empfinden dieser Schwierigkeiten, ja ihrer weitgehenden Steigerung, und dem Zweifel an den betreffenden Lehren, denen die Schwierigkeiten anhaften, tatsächlich besteht. Zehntausend Schwierigkeiten machen, soviel ich von der Sache verstehe, nicht *einen* Zweifel; Schwierigkeiten und Zweifel sind inkommensurable Größen.“ – „Sie [Henry Wilberforce] verwechseln zwei ganz verschiedene Dinge miteinander – Mangel an Vollständigkeit nach ‚Barbara‘ usw., was eine wissenschaftliche Spielregel ist, und einen Geisteszustand [...]. Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausend Ponys ein Pferd; wenn auch ein *gewisses Maß* von Einwänden, wie meine φρόνησις mir sagt, auf meine Entscheidung einwirken und meinen vorhandenen Glauben beeinflussen *müßte*.“

Der „Geisteszustand“ des Zweiflers besteht in der „Stornierung“ oder „Suspension“ seines Vertrauens. So gesehen kann Zweifel kein Moment am Glauben sein, geschwehe denn ein Reife-Symptom. Zweifel ist vielmehr, was den Glauben zum „Kleinglauben“ herabstimm: ἀλιγοπιστία. Als deutsche Übersetzung bietet sich zumindest „Vorbehalt“, gemäßer wohl „Misstrauen“ an. Oder wäre nicht am besten unverblümt von Unglauben zu sprechen (Mk 9,24)? – H.: „Den Atheismus umarmen.“ Es gehe darum, sich durchzuzweifeln, in einer Freundschaft von Glauben und Zweifeln und in der Option für eine Kirche in bescheidener Gestalt (der heutige Monsignore hat seinen Weg in der Untergrundkirche begonnen und nach dem Zusammenbruch des Kommunismus Probleme mit der amtlichen Kirche bekommen: bis zum Auszug aus der katholisch-theologischen Fakultät [40 f.]; er ist heute Soziologie-Professor an der philosophischen Fakultät der Universität Prag). Für seinen Glauben ist die Karmel-Mystik wichtig geworden, sodann Thérèse von Lisieux (50–53, Verweis auf sein Buch *Geduld mit Gott*).

„Vielfalt des gelebten Atheismus“. H.: „Mit der Hypothese Gott – oder ohne sie.“ Unter dem Namen „Apatheismus“ geht es um die Gleichgültigen (unter Gläubigen wie Ungläubigen), dann um den Agnostizismus, säkularen Humanismus (wie in seiner Familie). Mit Ratzinger vertritt er die Verbindung von Glaube und Vernunft, gegen Blochs Idee vom Christen als gutem Atheisten. Christentum ist die Religion des Paradoxes. Ein Exkurs gilt dem Alterszweifel (den Übersetzern: Weder der Ritter [74] noch der Tod schauen bei Dürer jemandem über die Schulter). – G.: „Religiös unempfindlich bis spirituell suchend – das bewegte Bild des Atheismus.“ Der mag banal bis militant sein. Aber G. erinnert an K. Rahner und seine These von einem anonymen Theismus (in dessen Text [80] liest man: „Anfechtungen“).

„Die Konversion zum Suchen“. G.: „Gott wittern“: suchen, spüren, betasten. Suche, die nie endet: zu Staunen und Sich-Öffnen. – H.: „Die Religion und der geistlich suchende Mensch“. Wiederm unter Gläubigen wie Ungläubigen gibt es Suchende und heimisch Gewordene (der C. S. Lewis-Titel hier [94] nach dem Hörbuch). „Schon lange beschäftigt mich der Gedanke, dass wir einem Menschen, der sich nicht sicher ist, ob er gläubig oder ungläubig ist, die Frage stellen sollten, ob er will, dass es Gott gibt“ (95). Religion kehrt zurück, ambivalent. Dazu die „göttliche Einladung“ der/zur Spiritualität (ambivalent hier der Markt).

„Das Geheimnis leben“. H.: „Der Weg in die Tiefe“. Der Glaube ist eine existenzielle Orientierung, ein Geschenk. *Religio* von *relegere*? „Im Licht des Glaubens lernen wir, zwischen den Zeilen zu lesen“ (113). Gott: die Tiefe der Wirklichkeit, unter vielen Pseudonymen (Rückfrage zu Marcell und Bubers Kontrapolition von Sein und Haben: Haben = Besitzen [statt verantwortlichen Sorgens für]? So hatte Kain einen Bruder – und wir die christliche Wahrheit?). Dankenswert (119) die Abwehr der Rede von Allah als einem

anderen Gott; als gäbe es nicht nur einen Schöpfer! (120: 1 Kor 6,12: nicht „können“: „Alles ist mir erlaubt – aber nicht alles nützt ...“). Um Offenheit und Liebe ist es zu tun, deshalb um Freiheit. – G.: „Von den Erfahrungen des Unbeschreiblichen“. Weg in den inneren Raum der Stille, wo das Heilige verbindet. Glauben ist dann ein Schauen aus Hören und Deuten, auch in Erfahrungen der Abwesenheit Gottes (Thérèse, Mutter Teresa, ...). G. spricht auch die mystische Erfahrung André Comte-Sponvilles an.

„Unterwegs zum Geheimnis“. G.: „Verwandlung – der gemeinsame Weg von Gläubigen und Ungläubigen“. Zuerst ist vom Ringen Jakobs am Jabbok die Rede, dann vom „verlorenen Sohn“ – und vom Älteren, der „uns Gläubigen“ einen Spiegel vorhält (143). – H.: „Der Ungläubige in mir – mein Freund“. Das Nichtdarstellbare braucht Symbole und Geschichten. Nach Daniélou sei der Christ ein teilweise getaufter Heide (149). Das Weizenkorn muss sterben: Gelte das nicht ebenso für die Kirche? Und wo ist davon in den Evangelisierungsprogrammen etwas zu merken? Das große Geschenk des Vaticanum II ist in die 68er Kulturrevolution geraten. Das Christentum hat sich politisiert in Konzentration auf Abtreibung, Homosexualität, Verhütung und Gender Studies, unter Vernachlässigung der Schlüsselthemen. Mit Gott ringt auch Hiob, andererseits treiben große Erfahrungen auch Ungläubige zum Gebet. Der Blick auf Petrus zeigt uns Bekennermut und Feigheit. Schließlich kommt H. zum schon genannten Gebet Mk 9,24. (Das Meer-Ausschöpfen freilich [163] war für Augustinus kein Thema [wozu auch, statt darin zu schwimmen?]; die Wanderlegende ist erst [R. Kany] seit dem 13. Jhd. mit seinem Namen verbunden.)

„Epilog.“ G.: „Der unbekannte Gott. Die Areopagrede des Paulus“: Vorbild für uns, bei Sehnsucht und Suchen ansetzend. Mit der Auferstehung wird es auch heute schwierig. Missbrauch der Religion sollten alle bekämpfen. Vom Gottesbild (Person oder nicht?) über den inneren Raum und Umweltschutz bis zu Frieden, Gerechtigkeit, Solidarität, Kultur und Schönheit treten die besprochenen Stichworte auf.

„Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen – ein Gespräch“. N. setzt beim Gottestod ein; beide antworten mit der Frage „Welcher Gott?“ Der Gottestod, so beide, führt zum Götzendienst; zugleich sehen beide im Atheismus einen möglichen Gewinn: Teilhabe am Karfreitag (H.), Zugewinn (G.) an Freiheit, Vernunft und Engagement. Gott habe Zarathustra zu seiner Gottlosigkeit bekehrt? G.: Nach Johannes vom Kreuz führt er in die dunkle Nacht. H. bringt den späten Bonhoeffer ein. – Gebiete nicht die Bibel „etwas wie einen strukturellen [?] Atheismus“? G.: Gott offenbart seine Gestalt nicht: „Ich bin der Ich-bin-da.“ H.: Statt Ansammlung von Vorstellungen Lebensorientierung. – „Da ist“ Gott in jedem Menschen. Hindernis Kirche? G.: Verständlich, doch sei Gemeinschaft nötig. H. verweist auf die unsichtbare Kirche. Beide schätzen C. G. Jung sehr (zum Zweifel siehe oben). – Freude am Glauben? G. Nicht vergessen! H.: Dort keine Hütten bauen! Gott? G.: Garant der Menschenwürde und des Heiligen; H.: Das Wort steht für Offenheit, Tiefe, Überraschung. Unglaube/Glaube? G.: Jeder hat beides in sich; das Kreuz ist Symbol der Umarmung; H.: Glaube und Zweifel, „zwei Schwestern, die sich auf dem schmalen Steg über den Abgrund der Abwesenheit Gottes gegenseitig stützen müssen“ [198].

Selbst dies knapp-dichte Referat dürfte vermittelt haben, mit welchen Denk- und Lebensanstößen der Leser durch den Band konfrontiert wird. (Stehengebliebene Corrigenda lassen nach dem Lektorat fragen.) Das Buch in seinen Zwie- und Dreigesprächen will eine Herausforderung an unsere Freiheit sein – und ist es.

J. SPLETT



# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## „Deus semper maior“

### Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie

VON HANS-JOACHIM HÖHN

Der christliche Glaube behauptet, sich auf eine Wirklichkeit zu beziehen, die mehr ist als ein bloßes Gedankenkonstrukt. Wenn er von der Existenz Gottes oder von Gottes Zuwendung zum Menschen („Offenbarung“) spricht, erhebt er den Anspruch, dass spezifische epistemologische und ontologische Bedingungen erfüllt sind, dass jene Wirklichkeit, die er zur Sprache bringt, nicht darin aufgeht, nur als behauptete Wirklichkeit real zu sein. Würde die Theologie darauf verzichten, über die ontologischen Bedingungsbedingungen des Redens von Gott nachzudenken, würde sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Inhalten des christlichen Glaubens reduzieren auf eine rekonstruktiv-deskriptive Beschreibung einer spezifischen Ausprägung menschlicher Religiosität und deren besonderer sozio-kulturellen Formierung in religiösen Symboliken und Ästhetiken. Dabei würde zwar der Glaube der Christen reflektiert, aber nicht mehr das, was dieser Glaube als Wirklichkeit zur Sprache bringen will.

Um die ontologischen Bedingungsbedingungen der Rede von Gott zu erörtern, ist aber nicht nur zu sondieren, was ein religiöses Subjekt, das seine Aussagen von/über Gott als wahr behauptet, als ‚existent‘ annehmen muss und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas überhaupt als ‚existent‘ angenommen werden kann. Es ist auch die Frage zu beantworten, in welchem Reflexionsformat beziehungsweise Theorielayout diese Klärung mit Aussicht auf Erfolg durchführbar ist.

Aus dieser Verlegenheit hat sich die Theologie geraume Zeit befreien können, indem sie Zuflucht bei metaphysischen Reflexionen nahm. Von der Metaphysik versprach sie sich die Erschließung von Denkwegen, auf denen man sich vergewissern kann, dass es in Wahrheit und in Wirklichkeit zutrifft, was man sich beim rechten Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ denkt. Die klassische Metaphysik bediente diese Erwartung, wobei sie auf dem Weg der Seinsreflexion (Ontologie) Gott als das „Sein selbst“ zu denken nahelegte oder auf dem Weg der Kosmologie Gott als den „Grund der Welt“ identifizierte.

Allerdings wird in der Moderne vielfach bezweifelt, dass die Frage, „unter welchen ontologischen Voraussetzungen der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch faktisch erhebt und als wirklichen Wahrheitsanspruch überhaupt nur erheben kann, wenn seine Behauptungen wahr sein können“<sup>1</sup>, eine befriedigende Antwort finden kann. Für nicht wenige Vertreterinnen

<sup>1</sup> I. U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, 31.

und Vertreter der zeitgenössischen Theologie gilt als ausgemacht, dass eine Rekonstruktion des Gottesgedankens zwar nicht an den Antworten der Metaphysik, aber auch nicht an der Metaphysik- und Erkenntniskritik der Moderne vorbeikommt. Für sie ist klar: Gott kann nicht als Gott gedacht werden, ohne zugleich metaphysische Gottesvorstellungen in Frage zu stellen. Nach einer Phase radikaler Metaphysikkritik hat sich eine tiefe Skepsis etabliert, ob es überhaupt noch ein Paradigma ontologischer Reflexion gibt, das nicht im Verdacht steht, Zuflucht bei einer längst obsoleten Denkform zu nehmen.<sup>2</sup> Als Alternative erscheint einzig der Rekurs auf nicht-theistische Denkmuster einer „letztgültigen Wirklichkeit“ und die Dekonstruktion metaphysischer Plausibilitäten attraktiv.<sup>3</sup>

Trotz aller Skepsis gegenüber Metaphysik und Ontologie kann im religiösen Sprachkontext jedoch nicht auf den Nachweis verzichtet werden, dass man denken kann, was man glaubt. Dazu bedarf es nicht zuletzt einer Reflexion, was die „ontological commitments“ (W. V. O. Quine)<sup>4</sup> der Verwendung des Wortes ‚Gott‘ sind. Ohne eine Klärung, wer/was in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient, ‚Gott‘ genannt zu werden, droht das Reden von/zu/über Gott beliebig zu werden oder in Absurditäten zu verfallen. Dabei kommt man auch nicht an der Frage vorbei, in welcher Weise Gott (und seine Existenz sowie seine Eigenschaften) gedacht werden muss, damit wirklich und wahrhaft dabei von Gott die Rede ist.

Vor diesem Hintergrund ist es innerhalb der Theologie und Religionsphilosophie in den letzten Jahren sowohl zu einer neuen Offenheit für die Bedeutung ontologischer Reflexionen<sup>5</sup> als auch zu einer Ausarbeitung unterschiedlicher Ansätze gekommen. Die Bandbreite reicht von einem „Neoklassischen Theismus“, der ‚Gott‘ als probabilistisch gerechtfertigten Erklärungsterm für die Existenz des Universums anführt (R. Swinburne), über einen „Modalen Theismus“ im Rahmen der „Reformed Epistemology“ (A. Plantinga), bis hin zum Rekurs auf Gott als inneres Prinzip eines evolutiven Weltprozesses (Prozesstheologie) und einem erneuerten All-Einheits-Denken/Monismus/Pantheismus (K. Müller) teils in subjekt-beziehungsweise bewusstseinstheoretischer Wendung (D. Henrich), teils in dem Versuch, Gott und Sein koextensional zu denken (L. Puntel). Hinzu kommen Ansätze, die

<sup>2</sup> Vgl. hierzu u. a. P.-L. Coriando/T. Röck (Hgg.), *Perspektiven der Metaphysik im „postmetaphysischen“ Zeitalter*, Berlin 2014; M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 34–66.

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Diskussion u. a. R. Gutschmidt/Tb. Rentsch (Hgg.), *Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage*, Münster 2016; Th. Schärfl [u. a.] (Hgg.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu P. Valore, *Fundamentals of Ontological Commitment*, Berlin 2016.

<sup>5</sup> Vgl. exemplarisch H. Deuser (Hg.), *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs*, Gütersloh 2007; I. Ü. Dalfert/A. Hunziker (Hgg.), *Gott denken – ohne Metaphysik?*, Tübingen 2014.

Realität Gottes im Paradigma des „Ereignisses“ (E. Levinas) oder der „Gabe“ zu meditieren (J.-L. Marion).<sup>6</sup>

In dieser Aufzählung fehlt der Ansatz einer Relationalen Ontologie, der mit einem eigenen Zugang aufwartet, wenn es darum geht, alternativ zur klassischen Substanzmetaphysik beziehungsweise zur Onto-Theologie das Nachdenken über die Verfassung des Daseins mit der Gottesfrage zu verknüpfen.<sup>7</sup> Dieser Ansatz geht davon aus, dass sich die Seinsfrage für den Menschen immer im Horizont seines eigenen Involviertseins in die Wirklichkeit stellt und diese Wirklichkeit sich ihm grundlegend als ein Gefüge von Beziehungen erschließt. Im Gegensatz zu einer Substanzmetaphysik, für die Relationen als etwas Nachgeordnetes gelten, das sekundär zu einer selbständigen Entität hinzutritt und für diese nicht wesentlich ist, sieht eine Relationale Ontologie für das Sein alles Seienden die Verhältnisse und Beziehungen, in denen es existiert, als konstitutiv und bestimmend an.

Was dieser Ansatz für eine theologische Vergewisserung des Gottesbegriffs austrägt, soll im Folgenden skizziert werden. Dabei geht es zunächst um eine Problematisierung des Redens von Gott, das in eine Zerreißprobe gerät, wenn es sowohl modernitätskompatibel sein will als auch sein „theistisches“ Erbe nicht ausschlagen darf (1). Beim Nachdenken über die ontologischen Implikationen und Komplikationen, welche die Suche nach einem konsistenten und kohärenten Gottesbegriff begleiten, liegt der Akzent auf dem theologisch und philosophisch noch weithin ungenutzten Potential einer Relationalen Ontologie, gleichermaßen der religiösen Behauptung der Existenz Gottes, einer Gottverwiesenheit der Welt und der philosophischen Bestreitung ihrer innerweltlichen Ausweisbarkeit und Relevanz gerecht zu werden (2). Das Plädoyer für die Leistungsfähigkeit dieses Denkansatzes wird fortgeführt in Erörterungen zu den zeit- und sachgemäßen Bedingungen und Möglichkeiten einer analogen Rede von den „Eigenschaften“ Gottes (3). Sie werden bezogen auf eine Präzisierung und Konkretisierung der alle Einzelüberlegungen leitenden Frage: In welcher Weise und anhand welcher Kriterien kann das mit dem Wort ‚Gott‘ Gemeinte gedacht werden, damit in Wahrheit und in Wirklichkeit von Gott die Rede ist?

<sup>6</sup> Vgl. die Auflistung dieser Ansätze bei *H. v. Sass*, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013, 16–27.

<sup>7</sup> Zu unterschiedlichen Formaten und Versionen siehe *A. Benjamin*, *Towards a Relational Ontology*, Albany 2015, 1–34; *P. Knauer*, „Ontología relacional“, in: *J. Quezada del Río* (Hg.), *Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos*, México 2012, 19–41; *Ch. Yannaras*, *Relational Ontology*, Brookline (Mass.) 2011; *W. J. Wildman*, *An Introduction to Relational Ontology*, in: *J. Polkinghorne/J. Zizioulas* (Hgg.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids (Mich.) 2010, 55–73; *P. Gamberini*, *Relational Ontology and Mystical experience*, in: *L. Boeve [u. a.]* (Hgg.), *Religious experience and Contemporary theological epistemology*, Leuven 2005, 257–268; *W. Härle* (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999.

## 1. Problemanzeige: Konsistenz und Kohärenz christlicher Rede von Gott

Für religiöse Menschen ist die Existenz Gottes eine Selbstverständlichkeit. Dass man darüber mit Sinn und Verstand reden kann, versteht sich aber für die säkulare Vernunft keineswegs von selbst. Ihre Probleme beginnen bereits mit der Frage, ob es einen sinnvollen, logisch konsistenten Gottesbegriff überhaupt geben kann und was den Menschen auf den Gedanken bringen mag, einen solchen Begriff zu bilden.<sup>8</sup> Der Versuch, Aussagen über Gottes Existenz und Eigenschaften im Ausgang von einer Notwendigkeit Gottes zur Bewältigung innerweltlicher Verlegenheiten und Herausforderungen machen zu können, findet außerhalb der Theologie kaum mehr Verständnis, geschweige denn Unterstützung. Selbst in der Theologie gilt die Annahme als prekär, man könne auf innerweltliche Ereigniskonstellationen stoßen, die einen Verweisungszusammenhang konstituieren, als dessen Fluchtpunkt sich der Gottesgedanke aufdränge. Weder für das Denken noch für das Tun des Menschen scheint der Gottesgedanke etwas zu bezeichnen, das als „*conditio sine qua non*“ angesprochen werden muss. Für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist der Rekurs auf Gott nicht mehr unabdingbar, zwingend oder alternativlos, sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren, „*etsi deus non daretur*“, und sich nach Maßgabe der autonomen, ohne Transzendenzbezüge auskommenden Vernunft orientieren.<sup>9</sup> Der faktische Lauf der modernen Welt bestätigt kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte.

Wenn die Welt ohne Gottes Eingreifen oder Zutun ‚funktioniert‘, hat sich die Vorstellung einer Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme als eine höchst problematische Prämisse des Redens von Gott erwiesen.<sup>10</sup> Vernunftgemäß von Gott zu reden, heißt dann aber, Gott mit einer Welt zusammendenken müssen, deren Verfassung und Selbstverständnis es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu ausführlich *H.-J. Höhn*, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

<sup>9</sup> Zu dem hier angedeuteten Autonomieverständnis vgl. *J. Christman*, *Art. Autonomie*, in: *St. Gosepath [u. a.]* (Hgg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin 2008, 96–102. Zu seiner Genealogie siehe *Ch. Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012, sowie *L. Honnfelder*, *Säkularität und Moderne im philosophischen Diskurs*, in: *Ders.*, *Was ist Wirklichkeit?*, Paderborn 2016, 217–235.

<sup>10</sup> Im Blick auf naturwissenschaftliche Theoreme und Befunde ist nicht allein die Nicht-Notwendigkeit göttlichen Handelns für das Geschehen und die Erklärung innerweltlicher Ereignisse festzuhalten, sondern auch von der (naturwissenschaftlichen) Nicht-Denkbarkeit solcher Interventionen auszugehen. Vgl. dazu *J. Schnakenberg*, *Gottesbilder: Soll Gott von außen auf uns und unsere Welt einwirken können?*, in: *G. Souvignier [u. a.]* (Hgg.), *Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt 2009, 71–82.

Bereits die Formulierung dieser Herausforderung lässt die Befürchtung aufkommen, dass damit eher der Nachweis einer Unmöglichkeit konsistenter und kohärenter Gottesrede verbunden ist, als dass sich damit eine neue Perspektive für die Theologie eröffnet. Denn bei der Einlösung dieser Vorgabe muss die Theologie zweifach Maß nehmen, wobei anfangs nicht klar ist, ob beide Maßeinheiten zugleich anwendbar sind: Die Rede von Gott muss sich ad extra und ad intra durch Konsistenz und Kohärenz auszeichnen. Konsistent sind Aussagen von oder über Gott, wenn sie in sich logisch widerspruchsfrei sind und zueinander in einem Verhältnis der Widerspruchsfreiheit stehen. Kohärent ist ein solches Gefüge von Aussagen, wenn es widerspruchsfrei anschlussfähig ist an Vernunftaussagen, die sich nachweislich durch logische Konsistenz auszeichnen.

Wenn nun zutrifft, dass es logisch konsistent und kohärent ist, von der Welt zu sagen, dass ihre Verfassung und ihr Selbstverständnis es möglich und um ihrer Autonomie willen sogar nötig machen, die Welt zu denken, „etsi deus non daretur“, dann hat jede weitere Rede von Gott nicht nur die Aufgabe, angesichts der Bestreitung eines innerweltlichen Verweisungszusammenhanges beziehungsweise unter Absehung von der Kategorie ‚innerweltliche Notwendigkeit‘ von der Wirklichkeit Gottes zu reden. Sie muss auch Gott und seine innerweltliche Nicht-Notwendigkeit so zusammendenken, dass daraus nicht die ‚Nichtigkeit‘ Gottes für das Selbstverständnis und die Glaubenspraxis religiöser Zeitgenossen folgt.<sup>11</sup>

## 2. In Beziehung stehen: Relationale Ontologie und Gottesfrage

Wer angemessen von Gott reden will, muss auf die geschichtlichen Verstehensbedingungen dieser Rede achten. Werden die säkularen Bedingungen dieses Verstehens ignoriert, erzeugt ein religiöses Zeugnis entweder Unverständnis oder stößt auf Missverständnisse und Fehldeutungen. Im schlimmsten Fall verstehen die Verfechter der Rede von Gott nicht, warum sie in ihrem säkularen Umfeld nicht verstanden werden. Werden hingegen die religiösen Voraussetzungen religiöser Kommunikation nicht bedacht und koppelt man sich von der traditionellen religiösen Semantik völlig ab, werden entsprechende Sprechversuche innerhalb religiöser Gemeinschaften nicht akzeptiert und als nicht mehr authentisch, repräsentativ oder konsensfähig kritisiert. Wer sich um eine zeitgemäße Form des Sprechens von und über Gott bemüht, muss daher zugleich säkulare und religiöse Rezeptionsbedingungen im Blick behalten. Soll das Anspruchsniveau der Moderne erfüllt werden, ist auf die radikale Autonomie des Menschen und seiner Welt im Sinne eines „etsi deus non daretur“ zu achten. Sollen dabei aber das biblische

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*, Die Kunst der Bestreitung. In postsäkularen Kontexten von Gott reden, in: *M. Rose/M. Wermke* (Hgg.), Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften, Leipzig 2016, 89–112.

Zeugnis und das christliche Credo nicht verfehlt werden, müssen allerdings auch Aussagen über eine Beziehung zwischen Gott und Welt möglich sein.

Beide Bedingungen sind nach der Auffassung christlicher Theologie erfüllbar, wenn man sich an die Überzeugung von der Geschöpflichkeit der Welt hält. Der Begriff ‚Geschöpflichkeit‘ impliziert nämlich sowohl eine unüberbietbare Verwiesenheit der Welt auf Gott als auch eine radikale Verschiedenheit von Gott. Als eine für die christliche Tradition repräsentative und konsensfähige Verdichtung dieser Überzeugung dürfen zwei konziliare Kurzformeln gelten: Zum einen ist Gott „der eine, wahre und lebendige Schöpfer des Himmels und der Erde, [...]. Er ist wirklich und wesenhaft von der Welt verschieden, in sich und aus sich heraus überaus selig und über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (Vaticanum I; DH 3001). Zum anderen ist damit impliziert, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit besteht, die nicht von einer je größeren Unähnlichkeit umgriffen wird (vgl. Lateranum IV; DH 806). Wer von Gott reden will, muss sowohl von der Alterität und Transzendenz Gottes als auch von seiner innerweltlichen Nichtantreffbarkeit sprechen, so dass nichts in der Welt belegt und beweist, dass es ihn geben muss.

Allerdings ist für das Reden von Gott in der Moderne wenig gewonnen, wenn das Weltbild der Moderne keine Verwendung mehr für die Kategorie der ‚Geschöpflichkeit‘ hat. In den intellektuellen Leitwährungen der Gegenwart wird diese Größe nicht mehr selbstverständlich akzeptiert.<sup>12</sup> Wer mit ihr einen Scheck ausfüllen möchte, muss zuvor einen Deckungsnachweis erbringen. Anders formuliert: Es bedarf einer neuen Anstrengung, modernitätskompatibel sowohl die Gottverwiesenheit der Welt als auch die Weltverschiedenheit Gottes auszusagen und dabei die ontologischen Bedeutungsbedingungen des Wortes ‚Gott‘ zu klären.

Dass eine solche Anstrengung erfolgreich sein könnte, offeriert der Ansatz einer *Relationalen Ontologie*, als dessen Leitbegriffe die Kategorien ‚Verhältnis‘ und ‚Beziehung‘ auszuzeichnen sind. Er steht in Kontinuität zu traditionellen Versuchen einer begrifflichen Erfassung allgemeiner, das heißt grundlegender und unabdingbarer Strukturen der Wirklichkeit sowie fundamentaler Eigenschaften darin begehender Entitäten. Gesucht wird eine Antwort auf die Fragen: Wovon hängt es ab, dass etwas ist, was es ist? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit etwas als ‚existent‘ angenommen werden und ‚als‘ etwas erfahren werden kann?<sup>13</sup> Diesen Fragen

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch *Ch. Tapp/Ch. Breitsameter* (Hgg.), *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin/Boston 2014; *P. Becker*, *Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg 2009; *G. Souvignier [u. a.]* (Hgg.), *Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt 2009; *T. Dennebaum*, *Urknall, Evolution, Schöpfung. Glaube kontra Wissenschaft?*, Würzburg 2008; *H.-J. Münk* (Hg.), *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft*, Fribourg 2006; *E. Drewermann*, *Im Anfang ... Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott*, Düsseldorf 2002.

<sup>13</sup> Vgl. als Erstinformation *M. Kuhlmann*, *Ontologie*, in: *H. D. Brandt* (Hg.), *Disziplinen der Philosophie*, Hamburg 2014, 390–435; *Ch. Rapp*, *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016, 9–39.

sind in einem ‚postmetaphysischen‘ Zeitalter keineswegs obsolet. Es kommt lediglich darauf an, eine Überziehung des erkenntnistheoretischen Kontos zu vermeiden und innerhalb des Kreditrahmens zu verbleiben, den Philosophie und Einzelwissenschaften durchaus noch gewähren.<sup>14</sup> Daran orientiert sich das im Folgenden vertretene Konzept einer Relationalen Ontologie, für das die These konstitutiv ist, dass sich für alles, was in der Welt ist, hinsichtlich seines Daseins Verhältnisse und Beziehungen angeben lassen, in denen und durch die es (einzig und allein) ist, was es ist. Alles, was ist, steht im Verhältnis der Interdependenz zu anderem, was in der Welt ist. Verhältnislosigkeit und Beziehungslosigkeit sind dagegen für alles auszusagen, was nicht (mehr) ist, das heißt, sie definieren das Nichtsein. Diese These soll in einem ersten Schritt über eine Rekonstruktion der Verfassung menschlichen Daseins anschaulich und nachvollziehbar gemacht werden. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, inwiefern sie geeignet ist, eine angemessene ontologische Beschreibung für die Gesamtheit dessen, was ist, zu leisten.

### 2.1 Existenz und Relation: Die Verfassung menschlichen Daseins

Die unhintergehbare relationale Verfasstheit menschlichen Daseins lässt sich freilegen über die Rückfrage nach den elementaren Konstellationen und Vollzugsformen des In-der-Welt-Seins. Hierbei geht es um die Ermittlung existentialer, das heißt daseinsermöglichender Konstellationen und Formbestimmungen des Am-Leben-Seins, die in den Vollzügen sprach- und handlungsfähiger Subjekte als deren Ermöglichungsbedingungen aufscheinen.<sup>15</sup> Diese Konstellationen und Formen können angemessen nicht mehr mit der Terminologie und den Paradigma einer Substanzmetaphysik bestimmt werden.<sup>16</sup> Dort gilt der Vorrang der Kategorie ‚Substanz‘ vor der Kategorie ‚Relation‘: Das Seiende hat sein Sein ‚in sich‘, existiert zunächst ‚für sich‘ und bezieht sich dann erst auf anderes Seiendes. Das ‚Wesen‘ und die ‚Substanz‘ eines Seienden bleiben das ‚hinter‘ diesen Beziehungen Stehende, das heißt diese zwar bestimmend und ermöglichend, aber von ihnen real verschieden. Die Beziehungen können wechseln, das Wesen beziehungsweise das Substanzuelle aber bleibt. Relationen bezeichnen etwas, das einer Substanz zufallen mag – sie sind buchstäblich etwas Zufälliges – oder auch wieder entfallen beziehungsweise fortfallen kann, um durch ein anderes Akzidens ersetzt zu werden. Die Relationen werden durch die Substanz bestimmt, aber die Substanz wird nicht durch Relationen definiert. Darum ist die sichtbare

<sup>14</sup> Vgl. hierzu u. a. W. Detel, *Metaphysik und Naturphilosophie*, Stuttgart 2007.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, *Von der Bewusstseinsphilosophie zur Existentialpragmatik*, in: *Ders., Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 73–148.

<sup>16</sup> Zur theoriegeschichtlichen und systematischen Einordnung der folgenden Überlegungen zu einer Relationalen Ontologie siehe M. Erler [u. a.], *Art. Relation*, in: *HWP VIII (1992) 578–611*. Vgl. ferner D. Kraschl, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012.



Erscheinung eines Seienden beziehungsweise die Beziehung, die es mit anderen Seienden eingeht, eine wandelbare Beigabe oder Zutat. Seine Substanz hingegen steht für einen unwandelbaren ‚Wesenskern‘ beziehungsweise für einen Selbstbezug, der ohne Bezugnahme auf Anderes auskommt.<sup>17</sup> Volle ‚Seiendheit‘ lässt sich darum nur dem In-sich-Stehenden, dem Selbständigen, dem In-sich-Ruhenden zusprechen. Nur solches hat Bestand und kann wegen dieser Beständigkeit Träger von Identität sein.

Eine solche Sichtweise kann sich auf den ersten Blick durch eine gewisse Alltagsevidenz ausweisen. Jeder Mensch weiß aus Erfahrung: Etwas, das ist, ist immer ein ‚etwas‘ und nicht ein ‚anderes etwas‘. Die Identität (und Identifizierbarkeit) von etwas ist davon abhängig, dass es von einem anderen real unterschieden ist. Die Identität von etwas hängt ebenso davon ab, dass es selbst bleibt, als was es identifiziert werden kann. Die Identität von etwas besteht auch darin, dass es für sich selbst besteht, das heißt, etwas Eigenes, Umgrenzt, Selbiges ist. Allem, was derart ist, muss somit etwas eigen sein, das es zu etwas Bestimmtem macht (das heißt identifizierbar in Zeit und Raum). Was jedem Seienden hinsichtlich seines Dass- und Soseins zugrunde liegt und derart sein Dasein als eines konkret Seienden ‚ausmacht‘ (das heißt, sein Wesen darstellt), ist seine ‚Substanz‘. Davon zu unterscheiden sind Akzidentien, die zu einer Substanz (nachträglich) hinzukommen, wozu auch Relationen gehören.

Anthropologisch ist eine solche Auffassung dennoch kaum aufrechtzuerhalten – vor allem dann nicht, wenn sie die Spezifika menschlichen Daseins erfassen will: Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses ‚Selbst‘ bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein ‚Selbst‘ hinein relational durch das raum-zeitlich datierbare Bezogensein auf sachhaft-naturale, individuell-personale und sozial-mediale Andersheit definiert. Nimmt man die relationalen Bezüge seiner Grundsituation weg, ist kein menschliches ‚Selbst‘ mehr identifizierbar.<sup>18</sup> Aber nicht nur die existentielle Grundsituation des Menschen ist relational konstituiert, sondern auch jeder praktische Daseinsvollzug. In diesen Vollzügen nimmt der Mensch Bezug auf das, was sein Dasein ausmacht, das heißt, er nimmt Bezug auf seine elemen-

<sup>17</sup> Vgl. hierzu G. Krieger, Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik, in: L. Honnefelder/G. Krieger (Hgg.), Philosophische Propädeutik III, Paderborn 2001, 119–212; B. Weissmahr, Ontologie, Stuttgart<sup>2</sup>1991, 158–169.

<sup>18</sup> Wer sich dennoch eines substanzmetaphysischen Vokabulars bedienen will, wird sagen müssen: Menschen sind derart ‚Substanzen‘, dass für sie die Relationen zu sachhafter und personaler Andersheit nicht bloß ‚akzidentell‘ sind, sondern ihr ‚Wesen‘ ausmachen. Es ist für sie konstitutiv, dass sie ohne solche Relationen nicht zu ihrem Selbstsein in der Lage sind. Insofern ist die ontologisch korrekte Grundbestimmung des Menschen: ‚subsistente Relation‘, d. h. eine Substanz, die nur in und als Relation besteht. Der Mensch begibt sich nicht in Verhältnisse oder nimmt Beziehungen auf, nachdem er sich als ein Selbst konstituiert hat, sondern sein Selbst ‚subsistiert‘ in seinem Bezogensein und das Bezogensein macht seine Existenz als eine ‚Bezugsperson‘ aus. Zum Austrag kommt diese Einsicht nicht allein in der Ontologie, sondern auch in der Anthropologie und Ethik. Vgl. dazu H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014.

taren Weltbezüge. Dasein heißt für den Menschen darum stets: sich verhalten können, das heißt, ein Verhältnis haben zu Natur, Mitmensch/Gesellschaft, Zeit und Sprache. Dasein heißt aber ebenso: auf diese Verhältnisse nochmals Bezug nehmen können.

Was exemplarisch für die Beschreibung menschlichen Daseins skizziert wurde, markiert eine weitere Basisthese einer „Ontologie existentialer Verhältnisse“: Existenziale Relationen sind nicht bloß Beziehungen, die allein im Denken und Sprechen vollzogen werden (indem etwa mit Präpositionen Zeit-, Ort- und Lageverhältnisse zwischen verschiedenen Objekten ausgesagt werden). Sie werden nicht allein und erst in Denken und Sprechen *hergestellt*, sondern darin *vor-* und *herausgestellt*. Sie sind ebenso daseins- und identitätskonstitutiv wie erkenntnisregulativ.<sup>19</sup>

## *2.2 Relation und Transzendenz: Der Unterschied zwischen Sein und Nichts*

Existenziale Relationen sind nicht bloß Ausdruck der Tatsache, dass und wie unterschiedliche Seiende miteinander zu tun bekommen, sondern sie benennen auch, worin alles Seiende übereinkommt: „omne ens est relatum – esse est relatio“. Als Konstitutiva der Realität der „*conditio humana*“ sind Relationen darum nicht bloß Organisationsprinzipien des Verstandes. Sie besitzen eine eigene ontologische Dignität, insofern Relationen und Verhältnisse existenzkonstitutiv sind, das heißt in ihnen geht ‚vor‘ und durch sie geht ‚auf‘, was Dasein und Leben genannt wird. Auch für nicht-menschliche Entitäten gilt, dass sie nur im Kontext existenzermöglichender Verhältnisse vorkommen. Diese existenzialen Bezüge sind daseins- und identitätskonstitutiv, anstatt – wie in der klassischen Substanzmetaphysik angenommen – bloß daseins- und identitätskonsekutiv zu sein. Die ersten Sätze eines „tractatus relatio-ontologicus“ lauten daher:

1. Die Welt ist alles, was sich verhält.
- 1.1. Die Welt ist die Gesamtheit der Verhältnisse, nicht der Dinge, Tatsachen oder Ereignisse.
- 1.2. Die Gesamtheit der Verhältnisse ist alles, was die Welt ist.

---

<sup>19</sup> Von existenzialen, d. h. daseinskonstitutiven Verhältnissen und Relationen sind zu unterscheiden akzidentelle, d. h. daseinsqualifizierende bzw. -konsekutive Verhältnisse und Relationen. Diese Verhältnisse kommen z. B. zur Sprache in Aussagen über die zeitliche oder räumliche Antreffbarkeit von etwas („x befindet sich vor/hinter/neben y bzw. x ereignet sich früher/später als y“) oder in komparativen Aussagen über die Eigenschaften zweier Dinge/Sachverhalte/Entitäten („x ist größer, schwerer, dicker als y“). Der Begriff ‚Relation‘ bezeichnet nicht Daseinsumstände, sondern die realen Beziehungen, die unter bestimmten Umständen zwischen verschiedenen Größen entstehen können. Die Relationen, die hierbei festgestellt werden, können ebenfalls akzidentelle Beziehungen sein, d. h., sie kommen additiv zu bestehenden Entitäten hinzu. Sie beschreiben nicht, worin unterschiedliche Entitäten im Grund und unaufgebar (existential) übereinkommen, sondern wie und wodurch sie sich in bestimmten Daseinskonstellationen verwirklichen. Zu diesen Differenzierungen vgl. ausführlich *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 117–123.

- 1.3. Die Gesamtheit der Verhältnisse bestimmt, was der Fall ist.
2. Verhältnisse sind real, indem das, was sich in ihnen verhält, in Beziehungen steht.
3. Beziehungen sind die primären Realisierungsformen dessen, was sich verhält, das heißt, was als wirklich und wahr beziehungsweise als wahrhaft wirklich und wirklich wahr bezeichnet werden kann.

Eine Relationale Ontologie erlaubt es zum einen, an plausible einzelwissenschaftliche Befunde hinsichtlich der Relationalität menschlichen Daseins konsistent und kohärent anzuknüpfen. Zum anderen eröffnet sie – was im Folgenden nur thesenhaft skizziert werden kann – eine Perspektive, die Rede von Gott anschlussfähig zu machen für eine Welt, die „ohne Gott“ gedacht werden will:<sup>20</sup>

Zum Selbstverständnis der modernen Welt gehört das Insistieren auf ihrer Autonomie, aber auch die Einsicht in ihre Kontingenz.<sup>21</sup> Es muss die Welt nicht geben. Mehr noch: Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist weder eine Notwendigkeit, noch versteht sich das Faktum von selbst, dass es überhaupt etwas gibt.<sup>22</sup> Selbstverständlich ist lediglich, dass alles, was ist, aufgrund seiner Kontingenz auf das Nichts seiner selbst verweist, von dem es nur auf Zeit verschieden ist. Vom Kontingenten ist daher gleichzeitig auszusagen ein ‚Bewahrtsein vor dem Nichts (seiner selbst)‘ und ein ‚Hineingehaltensein ins Nichts (seiner selbst)‘. Man kann somit nur in der Weise umfassend und angemessen von einem kontingenten Dasein der Welt reden, wie man unter Angabe dieser beiden Hinsichten von ihrer Beziehung zum Nichts ihrer selbst spricht: Einerseits ist die Welt restlos vom Nichts ihrer selbst verschieden, andererseits kommt sie ganz aus diesem Nichts und verweist stets auf das Nichts ihrer selbst. Und zugleich ist sie nur soweit und solange vom Nichts ihrer selbst verschieden, wie sie aus ihm kommt und auf es zugeht.<sup>23</sup>

Wie aber kann etwas gerade durch seine Beziehung zum Nichts seiner selbst in seinem Bestand verstanden werden? Die Nichtigkeit des Nichts besteht doch gerade darin, dass es nicht als möglicher Referenzpunkt des Verstehens in Frage kommt. Bereits alltagssprachlich ist klar: Aus Nichts wird nichts! Nur mit einem ‚etwas‘ kann man etwas anfangen. Beim Nichts

<sup>20</sup> Zur ausführlichen Darlegung dieses Ansatzes siehe *Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 64–99.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu auch *K. Wuchterl*, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

<sup>22</sup> Zu dieser Grundfrage des Denkens und Seins siehe ausführlich *D. Schubbe [u. a.]* (Hgg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

<sup>23</sup> Eine solche Redeweise gerät leicht in die Gefahr einer Hypostasierung des Nichts. Zur näheren Klärung, wann dieser Verdacht begründet ist und inwiefern er sich ausräumen lässt, siehe etwa *J. Schmidt*, *Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott*, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), *Mitdenken über Gott und den Menschen*, Münster Hamburg 2001, 36–54. Vgl. hierzu auch *D. Henrich*, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016, 51–226.

hört alles auf – auch das Verstehen und Erklären. Die Bezugnahme auf das Nichts ihrer selbst ist zwar *notwendig*, um die *Kontingenz* der Existenz der Welt zu verstehen. Aber sie ist *nicht zureichend*, um die *Existenz* der Welt in ihrer Kontingenz zu verstehen. Ein Nichts vermag nichts zu erklären, zu begründen, verständlich oder einsichtig zu machen.

Es bedarf daher eines zureichenden Grundes, durch dessen Angabe sich die Beschreibung der Welt unter Bezugnahme auf das Nichts von einer epistemisch unvollständigen, hermeneutisch defizitären und ontologisch prekären Beschreibung unterscheiden lässt. Der gesuchte Grund zielt auf eine hermeneutische Bedingung der Möglichkeit zur widerspruchsfreien Deutung eines Sachverhaltes, der ontologisch durch einander widerstreitende Bestimmungen gekennzeichnet ist („bewahrt vor dem Nichts“/„hineingehalten ins Nichts“). Will man sodann den für die Kontingenz der Welt gesuchten Grund selbst ontologisch auszeichnen, kann er weder ein ‚etwas‘ oder das Ganze des Seienden sein, noch nichts beziehungsweise das Nichts sein. Wäre er ein ‚etwas‘ oder die Ganzheit des Seins, müsste man ihn auf Seiten welthafter Wirklichkeit suchen. Dann aber würde man auf Seiten des Deutungsbedürftigen nach etwas suchen, das seinerseits erklärungsbedürftig ist. Der gesuchte Grund kann aber auch nicht das Nichts sein, dessen Nichtigkeit sich jedem Erklären verschließt. Er lässt sich daher nur so bestimmen, dass er weder etwas noch nichts ist, das heißt, er muss der Unterscheidung von ‚etwas‘ und ‚nichts‘ noch vorausliegen beziehungsweise den Unterschied von Sein und Nichts selbst erst konstituieren.

Will man in diesem Kontext die ontologischen Bedeutsamkeitsbedingungen für Inhalt und Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ ermitteln, so ergibt sich folgende These: Das Wort ‚Gott‘ steht für den Unterschied zwischen Sein und Nichts, genauer: für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert. ‚Gott‘ meint jenen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, ohne den nichts wäre.<sup>24</sup>

Dieser Gottesbegriff wahrt die in der christlichen Theologie stets betonte Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes: Nur jene Größe verdient in Wahrheit „Gott“ genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-) Weltlichen zählt, sondern davon in Wirklichkeit und von ihrem Wesen her verschieden ist. Gott ist kein ‚etwas‘ oder ‚jemand‘, denn dann wäre er nicht von seinem Wesen her verschieden von allem, was ein ‚etwas‘ oder ein ‚jemand‘ ist. Er ist aber auch nicht ‚nichts‘. Das Gottsein Gottes besteht aus der Perspektive der Welt darin, den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten der Welt zu konstituieren. Als solcher ist er „Schöpfer des Himmels und der Erde“ – aber weder ein „höchstes Seiendes“ noch das Sein selbst

<sup>24</sup> In dieser These wird ein Gedanke aufgegriffen, den Thomas von Aquin im dritten „Gottesbeweis“ der *Summa theologiae* (S.th. I 2,3 resp) vertritt: Wenn nichts war, wäre nie etwas. Vgl. dazu ausführlich J. Schmidt, *Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott*, 37 f.; ders., *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 132–145.

oder dessen Erscheinung. Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ und zugleich „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann. Dieser radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gleichwohl ein ‚kreativer‘, das heißt daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein ‚etwas‘ oder ‚jemand‘ ist, kann Gott der Grund dafür sein, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts.

Die ontologische Signatur des theologischen Konzepts der ‚Geschöpflichkeit‘ besteht im Hinweis auf ein nicht bloß daseinsqualifizierendes, sondern daseinskonstituierendes Verwiesen- und Bezogensein der Welt auf Gott, das mit einem radikalen Verschiedensein von Gott einhergeht. Für das Integral der Welt, das heißt für das, was die Welt letztlich und im Ganzen ist und was das Ganze dessen ist, was sein kann, gilt demnach, dass diese Gesamtwirklichkeit als relationale Wirklichkeit beschrieben werden muss. Alle innerweltlichen Entitäten, Verhältnisse und Interdependenzen sind eingelassen in jenes Verhältnis, außerhalb dessen die Welt nicht existieren kann. Diesem relational-ontologischen Sachverhalt entspricht der theologische Begriff ‚Geschöpflichkeit‘. Er bezeichnet keineswegs lediglich eine schlechthinnige Abhängigkeit der Welt von Gott, sondern zugleich ihr darin begründetes Selbstsein und Sich-zu-eigen-Sein.

Auf der Basis einer Relationalen Ontologie kann daher auch in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer Autonomie gewürdigt werden, das heißt als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihr Sich-zu-eigen-Sein überantwortete. Dies impliziert, dass alles, was *in* der Welt geschieht, jeweils für sich auch ohne Gott („etsi deus non daretur“) erklärt und begriffen werden kann. Dies gilt in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht weniger als in lebenspraktischer Hinsicht. Was sich zu eigen ist, frei und mit sich identisch existiert, ist hinsichtlich seiner Identität, Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Hinsichtlich seines Verschiedenseins vom Nichts seiner selbst, kann es jedoch von sich aus den Unterschied zwischen Dasein und Nichtsein keineswegs wahren. Im Gegenzug trifft daher ebenso zu: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein.

Wenn unter dieser Rücksicht die Welt ohne Gott nicht sein kann (aber sehr wohl Gott ohne die Welt existieren kann), dann kann in der Terminologie einer Relationalen Ontologie die modernitätskompatible, das heißt logisch konsistente und kohärent an eine säkulare Daseinsdeutung anschlussfähige These formuliert werden: Die Welt ist unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Das ‚Bezogensein-auf-Gott‘ ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das ‚Verschiedensein-von Gott‘ ist für die Welt

*autonomiekonstitutiv*. Als radikal von Gott verschieden ist die Welt gerade in ihrem Verwiesensein auf Gott etwas Eigenes, das heißt sich zu eigen und sich selbst gegeben. Das Bezogensein-auf-Gott aber relativiert nicht die Autonomie der Welt, die in ihrem Verschiedensein-von-Gott begründet ist. In dem Maße, wie der Mensch unüberbietbar verwiesen ist auf Gott, ist er auch gegenüber Gott in einem nicht relativierbaren Maße frei. Zugleich begründet dieser Umstand die innerweltliche Nichtantreffbarkeit und die Nichtnotwendigkeit Gottes zur Bewältigung innerweltlicher Belange.<sup>25</sup>

### 3. Gottes Existenz und Eigenschaften: Die kritische Logik analogen Sprechens

Wenn die Geschöpflichkeit der Welt impliziert, dass die Welt unüberbietbar verwiesen ist auf Gott in radikaler Verschiedenheit von ihm, sind zunächst nur Aussagen über Gott möglich, die seine Transzendenz und Alterität unterstreichen. Gleichwohl schließt die relational-ontologische Bestimmung des Welt/Gott-Verhältnisses beziehungsweise die radikale Verschiedenheit der Welt von Gott keineswegs weitere Aussagen über Gottes Dasein aus: Wenn Gott jene Größe ist, ohne die nichts ist (wobei er weder ‚etwas‘ oder ‚jemand‘ noch ‚alles‘ ist), ist alles, was vom Nichts verschieden ist, unüberbietbar auf ihn bezogen. Gott ist demnach das „Woraufhin“ dieses Bezogenseins. Wenn nun die Welt ist beziehungsweise eine Realität ist, muss auch das Woraufhin dieses Bezogenseins real beziehungsweise eine Realität sein. Wäre Gott in jeder Hinsicht von der Welt verschieden, könnte es kein Bezogensein der Welt auf Gott geben. Gott und Welt haben darin eine Gemeinsamkeit, dass sie radikal vom Nichts verschieden sind – wenngleich auf jeweils verschiedene Weise. Dieser ontologische Sachverhalt hat unmittelbar Folgen für eine sprachlich angemessene Form von der „Existenz“ Gottes zu reden: Dass Gott „ist“, gilt nicht in derselben Weise wie die Welt „ist“ wegen ihrer radikalen Verschiedenheit von Gott. Daher kann das Wort ‚ist‘ nicht univok verwendet werden. Dass Gott „ist“, gilt aber auch nicht in völlig verschiedener Weise wie die Welt „ist“ wegen ihres unüberbietbaren Bezogenseins auf Gott. Daher kann das Wort ‚ist‘ auch nicht äquivok verwendet werden. Da Gott nicht nicht sein kann, muss das Wort ‚ist‘ angesichts der Tatsache, dass

---

<sup>25</sup> Die bisherigen Überlegungen weisen zwar etliche Berührungspunkte mit dem Konzept auf, das vertreten wird von P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Norderstedt 2015, 25–56. Allerdings bestehen auch signifikante Unterschiede, von denen der wichtigste ist, dass hier kein „Geschöpflichkeitsbeweis“ vorgestellt wird, der auf einzelne widerspruchspromatische innerweltliche Sachverhalte rekurriert, die angeblich nur in einer relational-ontologischen Bestimmung eines Welt/Gott-Verhältnisses logisch widerspruchsfrei beschreibbar werden. Wenn der Grundsatz „etsi deus non daretur“ bei der Beschreibung innerweltlicher Sachverhalte wirklich ernstgenommen wird, ist es nicht mehr statthaft, einzelne innerweltliche Tatbestände allein „sub ratione Dei“ konsistent und kohärent deuten zu wollen. Die Rekonstruktion eines Welt/Gott-Verhältnisses kann auch nicht dazu dienen, innerweltliche Phänomene „besser“ erklären zu können, als es Philosophie und Wissenschaften vermögen.

die Welt sowohl auf ihn bezogen als auch von ihm verschieden ist, analog verwendet werden.

Allerdings erhebt sich an dieser Stelle auch die Frage, ob damit die Bestimmung jener Größe, die es verdient in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden, nicht bereits an ihr Ende kommt. Wäre dies der Fall, müsste dem Ansatz einer Relationalen Ontologie vorgehalten werden, möglichen Aussagen über und von Gott eher enge Grenzen zu setzen als einen neuen Horizont zu eröffnen. Oder haben wir es hier mit epistemischer Bescheidenheit zu tun? In der Vergangenheit hat sich die Theologie jedenfalls zugetraut, nicht nur über die Existenz, sondern auch über die Eigenschaften Gottes Auskunft erteilen zu können. Gleichwohl ist sie auch immer wieder in Verlegenheit geraten, wenn sie die erkenntnistheoretische und sprachlogische Grundlage ihrer Auskünfte ausweisen und rechtfertigen sollte. In den letzten Jahren ist vor allem im angelsächsischen Raum auf Seiten einer „analytischen“ Religionsphilosophie beziehungsweise Philosophischen Theologie das Nachdenken über Gottes Eigenschaften wieder forciert worden.<sup>26</sup> Dabei ist die Frage nach den „ontological commitments“ sowie nach den epistemologischen und sprachlogischen Grenzen eines solchen Versuches oft eine Marginalie geblieben. Innerhalb einer „hermeneutisch-kritischen“ Religionsphilosophie und Systematischen Theologie ist zwar immer wieder bedacht worden, welche kriteriologische Bedeutung Prädikate wie ‚Allmacht‘ und ‚Allwissenheit‘ für die Arbeit am Gottesbegriff haben beziehungsweise von welchen damit in Beziehung stehenden Verhaltensweisen abhängt, ob man eine Größe ‚göttlich‘ nennen kann.<sup>27</sup> Allerdings hat man immer seltener überprüft, ob diese Bestimmungen kompatibel sind mit einer Weltdeutung „etsi deus non daretur“.<sup>28</sup>

Beiden Aufgaben stellen sich die folgenden Überlegungen aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie. Die Verknüpfung ontologischer, erkenntnistheoretischer und sprachlogischer Belange erfolgt im Rekurs auf die traditionelle Analogielehre. Dabei wird Bezug genommen auf eine *via affirmationis* gewonnene Aussage über eine Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf, aber auch der Weltverschiedenheit Gottes wird Rechnung

<sup>26</sup> Vgl. B. Irlenborn/A. Koritensky (Hgg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013 (darin v. a. die Beiträge von Joshua Hoffman/Gary Rosenkrantz und Linda Zagzebski).

<sup>27</sup> Vgl. zuletzt R. Schaeffler, *Gott und seine „Eigenschaften“*. Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt, in: F. Resch (Hg.), *Die Frage nach dem Unbedingten*, Dresden 2016, 215–245; W. Löffler, *Die Attribute Gottes*, in: M. Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 201–207. Zum Ganzen siehe auch W. Breuning, *Art. Eigenschaften Gottes*, in: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. [u. a.] <sup>2</sup>1997, 106–109; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. [u. a.] <sup>2</sup>2005, 238–243; M. Löhrer, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, in: *MySal II* (1967) 291–315; J. Auer, *Gott – der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978, 370–580; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*; Band 1, Göttingen 1988, 365–483; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 289–427.

<sup>28</sup> Dies gilt v. a. für *Th. Marschler/Th. Schärtl* (Hgg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016.

getragen, indem alle affirmativen Aussagen über die *via negativa* und *via eminentiae* modifiziert werden.<sup>29</sup> Angezielt wird eine Präzisierung von Status und Funktion der Rede von Gottes Eigenschaften innerhalb der Theologie, welche jene Konsistenz- und Kohärenzpostulate erfüllt, die bereits für Aussagen über die Existenz Gottes formuliert wurden. Es wird sich zeigen, dass eine solche Rede nur im Kontext schöpfungstheologischer Überlegungen sinnvoll zu unternehmen ist. Dabei ist durchgängig zu beachten, dass ein angemessenes Verständnis von Gottes Allmacht, Allgüte und Allwissenheit sich erst am Ende eines Denkwegs auf der *via affirmativa*, *negativa*, *eminentiae* ergibt. Erst als Abschluss dieses Weges liegt ein analoger Begriff von Gottes Existenz und Eigenschaften vor.

Die epistemologische Basis liefert die relational-ontologische Bestimmung geschaffenen Daseins: Wenn Gott den Unterschied von Nichtsein und Dasein zugunsten des Seienden konstituiert beziehungsweise selbst dieser Unterschied „ist“, dann kommt dem Geschaffenen sein Dasein von Gott her zu beziehungsweise sein eigenes Verschiedensein vom Nichts kommt ihm zu kraft und vermittelt Gottes radikalen Verschiedenseins vom Nichts. Hinsichtlich des Verschiedenseins vom Nichts kann zwischen Schöpfer und Geschöpf eine Gemeinsamkeit festgestellt und affirmativ ausgesagt werden. Zugleich sind verneinende Aussagen notwendig hinsichtlich des radikalen Verschiedenseins von Schöpfer und Geschöpf. Beim Sprechen von Gott ist zu beachten, dass aufgrund des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit zwischen beiden ausgesagt werden kann, die nicht umgriffen wird von einer je größeren Unähnlichkeit. Von Gott kann der Mensch daher nur Eigenschaften aussagen, die einzig im analogen Sinn Geltung beanspruchen können. Analoge Aussagen gewinnt man in einem Dreischritt aus:

- (1) *Via affirmativa*: Was dem Geschöpf hinsichtlich seiner Geschöpflichkeit zukommt, das heißt hinsichtlich dessen, was für seine Existenz

<sup>29</sup> Siehe hierzu *Thomas von Aquin*, *Summa contra Gentiles* I 30: „Auf Grund dessen lässt sich auch darüber nachdenken, was von Gott gesagt oder nicht gesagt werden kann, sowie auch darüber, was sich nur von ihm und was sich zugleich von ihm und anderen Dingen aussagen lässt. Weil man nämlich alle Vollkommenheit des Geschöpfes in Gott finden kann, aber auf eine andere, hervorragendere Weise, werden alle die Namen, die eine Vollkommenheit an sich und ohne Mangel bezeichnen, von Gott und von den anderen Dingen ausgesagt, wie ‚Gutsein‘, ‚Weisheit‘, ‚Sein‘ und anderes dieser Art. – Jeder Name aber, der geschöpfliche Vollkommenheiten in der den Geschöpfen eigenen Weise ausdrückt, kann von Gott nur nach der Weise einer Ähnlichkeit oder Metapher ausgesagt werden, durch die das, was dem einen Ding eignet, einem anderen beigemessen zu werden pflegt, wie ein Mensch wegen der Starrheit seines Verstandes ‚Stein‘ genannt wird. Zu dieser Gruppe aber gehören alle Namen, die gegeben werden, um die Art eines geschaffenen Dinges zu bezeichnen, wie ‚Mensch‘ und ‚Stein‘, denn einer jeden Art gebührt eine ihr eigene Weise der Vollkommenheit und des Seins. Ebenso auch alle die Namen, die Eigenschaften von Dingen bezeichnen, welche aus den eigenen Prinzipien der Arten verursacht werden. Deshalb können sie von Gott nur metaphorisch ausgesagt werden. – Die (Namen) aber, die geschöpfliche Vollkommenheiten in der Weise des Überragens ausdrücken, in der sie Gott zukommen, werden allein von Gott ausgesagt, wie ‚das höchste Gute‘, ‚das erste Seiende‘ und anderes dergleichen“ (Übersetzung *K. Albert [u. a.]*) – Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung des Seins- und Analogiedenkens des Thomas von Aquin siehe *L. B. Puntel*, *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*, Tübingen 2007, 35–176; *ders.*, *Sein und Gott*, Tübingen 2010, 263–268.



konstitutiv ist („A ist derart, dass es ohne die Eigenschaft B nicht sein kann.“), kann auch von Gott als seinem Schöpfer ausgesagt werden.

- (2) *Via negativa*: Was von Gott als Schöpfer ausgesagt werden kann, unterscheidet sich von dem, wie es dem Menschen als Geschöpf zugesprochen werden kann („Die Eigenschaft B kann der Größe A nicht in derselben Weise zukommen, wie dies für Größe C zutrifft.“).
- (3) *Via eminentiae*: Wenn vom Schöpfer überhaupt etwas ausgesagt werden kann, das auch für das Geschöpf daseinskonstitutiv ist, dann muss ihm dies in unüberbietbarer und einmaliger Weise zukommen („Wenn Gott die Eigenschaft B zukommt, besitzt er sie in einer nicht relativierbaren oder übertreffbaren Weise, das heißt, sie kommt ihm derart zu, wie dies von nichts und niemandem sonst ausgesagt werden kann.“)

Auf diesem Weg lassen sich inhaltliche Bestimmungen der Eigenschaften Gottes gewinnen, die zugleich ‚Alleinstellungsmerkmale‘ bezeichnen, das heißt angeben, woran das Gottsein Gottes festgemacht werden kann und worin der je größere Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht.

### 3.1 *Allmacht – Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts*

Nicht selten findet sich auch in der zeitgenössischen religionsphilosophischen und theologischen Literatur ein Allmachtsbegriff, der das Produkt der Anwendung einer Steigerungs- und Überbietungslogik ist und im Kontext anthropomorpher Beschreibungen verbleibt. Am Menschen oder in der Natur beobachtbare machtförmige Potenzen oder Kräfte werden mit dem Faktor „unendlich“ versehen und als Gottesprädikate ausgegeben.<sup>30</sup> Gottes „Allmacht“ wird dann verstanden als ein Vermögen, sich bei der Ausführung eigener Absichten über alle Einschränkungen und Hindernisse hinwegsetzen zu können oder alles allein bewirken zu können, was man sich vornimmt. „Allmächtig“ ist Gott dann, wenn er alles kann, was er will, und alles Mögliche wollen kann. Was auf den ersten Blick wie eine plausible Definition anmutet, erweist sich bei näherem Hinsehen als die religiöse Dublette einer menschlichen Allmachtsphantasie. Wendet man jedoch den Dreischritt analogen Denkens an, so ergibt sich eine Gedankenfolge, die sich weder den Anthropomorphismusvorwurf zuziehen noch dem Projektionsverdacht aussetzen muss:

- (1) Der Mensch macht die Erfahrung, dass er in der Welt etwas anfangen kann, das heißt, er kann Neues anfangen und er kann neu anfangen. Etwas, das vorher nicht *in* der Welt war, kommt durch menschliches Wollen und Tun *zur* Welt: Etwas, das zuvor nicht war, ist aus dem Nichtsein ins Dasein überführt worden. Diese Neuanfänge kann der Mensch spontan, das heißt aus freien Stücken und vermittels

<sup>30</sup> Vgl. die kritische Sichtung solcher Auffassungen von A. Kremer, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 307–343.

der Unterbrechung bestehender Handlungsabläufe in Gang setzen. Dieses Vermögen (der Willens- und Handlungsfreiheit) ist konstitutiv, charakteristisch und sinnstiftend für menschliches Dasein, das heißt, darin manifestiert sich sein Selbst- und Eigensein und darin unterscheidet er sich von anderen Geschöpfen. Sofern das Vermögen des Neu-Anfangen-Könnens und des „Zur-Welt-Bringens“ von etwas, das zuvor nicht in der Welt war, dem Menschen hinsichtlich seiner Geschöpflichkeit zukommt, kann dieses kreative Vermögen der Daseinsermöglichung auch Gott zugesprochen werden.

- (2) Das Vermögen des Menschen, etwas Neues beziehungsweise neu anfangen zu können, ist nicht voraussetzungs- oder bedingungslos, sondern an kontingente Daseinsumstände gebunden (zum Beispiel psycho-physische Einschränkungen, Befristung der Zeit, Endlichkeit von Ressourcen, Konkurrenz mit anderen Menschen). Sofern Gott das Vermögen zugesprochen wird, etwas das noch nicht ist, wirklich werden zu lassen beziehungsweise aus seinem Nichtsein in sein Dasein zu rufen, müssen dabei alle kontingenten Daseinsumstände negiert werden. Es muss ein voraussetzungsloses Anfangen-Können sein.
- (3) Wenn Gott (etwas) voraussetzungslos (neu) anfangen kann, übersteigt und überbietet dies alle innerweltlichen Anfänge. Unüberbietbar ist allein jenes Vermögen, das den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert. Der Begriff ‚Allmacht‘ bezieht sich auf den Sachverhalt, dass es keine größere Macht gibt als das Vermögen, den Unterschied von Sein und Nichts zu konstituieren.

Aus diesem Dreischritt ergibt sich auch, dass der Begriff der ‚Allmacht‘ ein Alleinstellungsmerkmal von Gottes Wesen und Wirklichkeit bezeichnet. Die Bedeutung der *via eminentiae* liegt darin, Merkmale an Gottes Wesen und Wirklichkeit auszuzeichnen, für die ein „*maius cogitari non potest*“ zutrifft.<sup>31</sup> Im Folgenden ist zu prüfen, welche Implikationen dieses Allmachtsverständnis für die Beschreibung des Gott/Welt-Verhältnisses birgt. Diese Erörterung soll derart erfolgen, dass zunächst darauf eingegangen wird, welche Annahmen mit diesen Implikationen nicht vereinbar sind. Eine erste Implikation betrifft die Semantik und Pragmatik des Allmachtsbegriffs. Sinnvoll verwendbar ist der Begriff ‚Allmacht Gottes‘ zunächst nur im Kontext der Schöpfungstheologie. Er eignet sich nicht als ‚Joker‘ in anderen theologischen Traktaten. Gott erweist sich dort als allmächtig, wo es um Sein und Nichts geht – nirgendwo sonst.

Eine solche Feststellung ist keineswegs Ausdruck menschlicher Hybris, die Gottes Handeln Grenzen ziehen will. In ihr manifestiert sich auch nicht eine theologische Arroganz, die den ‚einfachen‘ Gläubigen vorschreiben will, wo

---

<sup>31</sup> Zur grundlegenden Bedeutung dieser Formel für einen konsistenten Gottesbegriff siehe auch *M. Kirschner*, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 437–444.

sie mit Gottes Handeln rechnen können und wo nicht. Vielmehr nimmt sie ernst, was theologischer Spekulation und religiöser Phantasie gleichermaßen ein Limit setzt: Das durch Gottes Allmacht begründete Welt/Gott-Verhältnis ist weder überbietbar noch relativierbar: Zu jedem Zeitpunkt ist alles, was ist, darauf angewiesen, auf Gott bezogen zu sein, der allein den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden zu konstituieren vermag. Kein Seiendes ist zu irgendeinem Zeitpunkt in der Lage, diesen Unterschied aus eigener Kraft zu wahren. Alles, was ist, ist demnach ausnahmslos und zu jeder Zeit verwiesen auf Gott, ohne den nichts ist. Ein höheres Maß an Gottverwiesenheit des Geschaffenen ist somit gar nicht möglich. Der traditionell mit „*creatio continua*“ bezeichnete Aspekt einer bleibenden und ungebrochenen Gottverwiesenheit der Welt wird in relational-ontologischer Perspektive somit nicht relativiert, sondern hinsichtlich seiner inneren Verwiesenheit auf die „*creatio ex nihilo*“ hervorgehoben.

Gleichwohl steht das bisher umrissene Verständnis von Gottes Allmacht und von der Geschöpflichkeit der Welt der Behauptung eines Gott/Welt-Verhältnisses entgegen, das ein Eingreifen Gottes in innerweltliche Prozesse und Strukturen impliziert. Für dieses Eingreifen wird auf ‚Wunder‘ verwiesen, die gar nicht anders zu erklären sein sollen als durch ein Handeln Gottes, das eine Steigerung oder Überbietung seines mit dem Begriff der ‚Geschöpflichkeit‘ bezeichneten Weltverhältnisses darstellt. Ein solcher Hinweis übersieht jedoch, dass ‚Allmacht‘ ein ontologischer Endbegriff ist: Wie der Unterschied von Sein und Nichts keine Abstufungen kennt und nicht nochmals überboten werden kann, so kennt auch die Allmacht Gottes keine Abstufungen. Wenn die Welt je schon zur Gänze unüberbietbar mit Gott „zu tun hat“, wie soll es dann in der Welt etwas geben, mit dem Gott noch „mehr zu tun hat“?

Dass es in der Welt Phänomene gibt, die sich (natur)wissenschaftlich kausal oder konditional beziehungsweise mittels der bekannten Naturgesetze nicht erklären lassen (zum Beispiel Spontanheilungen lebensgefährlicher Erkrankungen), muss in diesem Kontext keineswegs geleugnet werden. Aber Naturgesetze definieren nicht das Verhältnis von Welt und Gott, sondern innerweltliche Abläufe. Hier mag es durchaus Sprünge und Brüche geben. Allerdings stellen sie keine Sprünge und Brüche im Welt/Gott-Verhältnis dar. Alle naturwissenschaftlichen Weltentstehungs-, Welterhaltungs- und Weltuntergangstheorien sind relevant für das Gesamt dessen, was von Gott verschieden ist und was hinsichtlich seiner Gottverschiedenheit von ihm gesagt werden kann; sie betreffen es aber nicht hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott beziehungsweise seines Verwiesenseins auf Gott.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Dieser Sachverhalt wird durchgängig ausgeblendet, wenn für die Rechtfertigung eines theologischen Wunderverständnisses Beihilfe bei naturwissenschaftlichen Theorien bzw. deren Kritik gesucht wird. Vgl. hierzu etwa *Ch. J. Amor*, Renaissance des Wunders?! Zur Rehabilitierung einer beinahe totesagten Kategorie, in: *R. A. Siebenrock/Ch. J. Amor* (Hgg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 265–302.

Ebenso ist zu beachten, dass bestimmte in der Theologie kursierende Wundervorstellungen in das Gegenteil dessen münden, was sie anzielen, wenn sie mit Interventionen Gottes in das Weltgefüge rechnen, welche die Struktur dieses Gefüges partiell oder situativ aufheben. Derartige Vorstellungen sind nicht nur inkompatibel mit dem ausnahmslosen und unüberbietbaren Verwiesensein der Welt auf Gott. Indem solche ‚Wunder‘ die Struktur der ‚Schöpfungsordnung‘ beziehungsweise die Sinnlogik von Dasein, Freiheit und Autonomie des Menschen partiell oder situativ außer Kraft setzen, würden sie den Rang jener Größen relativieren, deren Erhalt und Bedeutung sie angeblich dienen sollen. Wer einen solchen Eingriff verlangt, formuliert einen Widerspruch zwischen Mittel und Zweck dieses Eingriffs: Wenn es bei einem ‚Wunder‘ darum gehen soll, dass die Sinnstruktur der Welt offenbar wird, indem sich Gott als ‚seinsmächtig‘ oder ‚geschichtsmächtig‘ erweist, wäre es widersinnig, wenn das Wunder auf Umstände angewiesen wäre, unter denen diese Sinnstruktur mitsamt der radikalen Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf aufgebrochen würde. Die in der Geschöpflichkeit der Welt begründete Freiheit, Autonomie und Identität des Geschaffenen würde angetastet. Wozu? Um von Seiten Gottes für die Freiheit, Autonomie und Identität des Geschaffenen einzutreten? Wer meint, durch die Aufgabe oder Relativierung des radikalen Unterschieds von Gott und Welt etwas an Freiheit, Autonomie und Identität für die Welt gewinnen zu können, tastet mit diesem Vorhaben gerade die Ermöglichungsstruktur und -logik von Freiheit, Autonomie und Identität des Geschaffenen sowie seiner eigenen Geschichtsmächtigkeit an. Wenn in der Theologie auf ‚Wunder‘ verwiesen wird, die eine Durchbrechung von Naturgesetzen manifestieren (sollen), so kann mit diesen Phänomenen nicht eine Veränderung in der Struktur und Logik der Geschöpflichkeit des Menschen, das heißt seines Welt/Gott-Verhältnisses, plausibel vertreten werden.<sup>33</sup>

Sofern Gott das Vermögen zugesprochen wird, was noch nicht ist, wirklich werden zu lassen beziehungsweise aus seinem Nicht-sein in sein Dasein zu rufen, müssen dabei alle kontingenten Daseinsumstände negiert werden. Von Gottes Allmacht kann theologisch und (onto)logisch sinnvoll – wie gezeigt – nur hinsichtlich der Konstitution des Unterschiedes von Sein und Nichts zugunsten des Seienden gesprochen werden. Daraus folgt nicht, dass Gottes Allmacht impliziert, logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, weil man meint, ein unverkürzter Allmacht-begriff impliziere, dass ein allmächtiges Subjekt auch logisch Unmögliches

---

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*, Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problem erzeugenden Problemlösungen, in: *St. Ernst/G. Gäde* (Hgg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2015, 172–196; *ders.*, Divine Action in the World – No Problem? Religious Claims, Ontological Implications, and Theological Perspectives, in: *Tb. Schärfl [u. a.]* (Hgg.), Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, 151–173.

wollen und realisieren kann.<sup>34</sup> Nochmals: Unverkürzt wird von Allmacht nur dort gesprochen, wo es um die Konstitution von Sein und Nichts zugunsten des Seienden geht – nirgendwo sonst. Aus diesem Grund kann man Gottes Allmacht auch nicht zum Gegenstand von Denksportübungen machen, wie dies bei den häufigen Bemühungen des „Steinparadoxes“ der Fall ist.<sup>35</sup> Dass es bei diesen Gedankenexperimenten äußerst intelligent und scharfsinnig zugeht, macht sie zu einem reizvollen intellektuellen Zeitvertreib. Allerdings ändert dieser Reiz nichts daran, dass eine theologische Beschäftigung damit eine Zeitverschwendung darstellt – wenngleich eine höchst intelligente.

Auf der Basis eines relational-ontologisch rekonstruierten Verständnisses von Gottes Allmacht lassen sich auch die Prädikate der „Allgüte“ und „Allwissenheit“ Gottes als analoge Letztbegriffe rekonstruieren. In gewisser Weise stellen sie Ausfaltungen von Bestimmungen dar, die bereits mit dem Allmachtsbegriff gegeben sind. Kaum anders lässt sich auch erreichen, dass diese Prädikate einander widerspruchsfrei zugeordnet werden können.

### 3.2 *Allgüte: Konstitution existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschiede*

Der Begriff ‚*Allgüte Gottes*‘ ergibt sich unmittelbar aus der Feststellung, dass Gott den Unterschied von Sein und Nichts *zugunsten* des Seienden konstituiert und als einen „wohltuenden“ Unterschied sowohl zum Nichts als auch zu Gott erweist: Dass die Welt unüberbietbar verwiesen ist auf Gott in ausnahmsloser Verschiedenheit von ihm (und vom Nichts), begründet ihre Identität, Autonomie und Freiheit. Es gibt keine höhere Macht, die eine größere Wohltat vollbringen kann, als jene, die einem Seienden aus dem Nichts heraus, ohne Vorbedingungen zu stellen und Nachforderungen zu erheben, sein Eigensein, seine Selbstzwecklichkeit und Freiheit ermöglichen kann. Und es gibt für das Geschaffene kein höheres Gut, als vom Nichts verschieden zu sein (Existenz), sich zu eigen zu sein (Identität) und sich die Zwecke seines Handelns frei und selbstbestimmt setzen zu können (Autonomie).

- Die mit Gottes Allmacht korrelierende Allgüte impliziert nicht, dass Gott dem Menschen Wohltaten erweist, welche die ihm bereits geschenkte Identität, Autonomie und Freiheit überbieten oder um eines noch höheren Gutes willen einschränken.
- Wie Gottes Allmacht ausschließt, in der Welt etwas logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, so schließt

<sup>34</sup> Zur Abwehr derart unsinniger Auffassungen siehe A. Lange, *Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats*, St. Ottilien 2012. Hilfreich sind in diesem Kontext auch die Arbeiten von J. Bauke-Ruegg, *Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998; *ders.*, Was heißt: ‚Ich glaube an den allmächtigen Gott‘?, in: ZThK 97 (2000) 46–79.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu Lange, *Allmacht denken*, bes. 63–151.

seine Allgüte aus, derart in die Welt einzugreifen, dass dabei die Logik menschlicher Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit partiell oder situativ aufgehoben wird.

- Wie Gottes Allmacht keine Abstufungen kennt, so gibt es auch für die Allgüte Gottes und deren Wirksamkeit kein graduelles Mehr oder Weniger. Dies steht nicht im Widerspruch zur Erfahrung besonderer Glücksmomente, für die der religiöse Mensch Gott in besonderer Weise dankbar ist. Allerdings kann mit dem Hinweis auf solche ‚Gnadenerfahrungen‘ nicht eine Überbietung in der Struktur und Qualität des Welt/Gott-Verhältnisses plausibel vertreten werden. ‚Gnadenerfahrungen‘ überbieten nicht ein mit Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit begabtes Dasein, vielmehr manifestiert sich in ihnen die Unüberbietbarkeit eines solchermaßen begnadeten Daseins.

Mit der Berufung auf Gottes Allgüte kann nicht das Ausbleiben von Interventionen Gottes in innerweltliche Abläufe als Ausdruck göttlicher Ohnmacht oder Tatenlosigkeit beklagt werden. Worüber hinaus Größeres nicht von Gottes Güte gesagt werden kann, ist bereits die Ermöglichung menschlichen Daseins in Freiheit und Selbstzwecklichkeit. Wo aber Dasein, Freiheit und Autonomie zuerkannt werden, ist zugleich ihre Unverfügbarkeit anzuerkennen. Diese Unverfügbarkeit anzutasten durch (vermeintliche) Wohltaten, die im Dienste ihrer Unverfügbarkeit stehen sollen, heißt – wie im Fall miraculöser Weltinterventionen – einen Widerspruch zwischen Mittel und Zweck, Weg und Ziel einer göttlichen Intervention zu formulieren.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Wenn von Gott gesagt wird, dass er die Unverfügbarkeit menschlicher Freiheit anerkennt, bedeutet dies nicht eine Einschränkung der Freiheit Gottes. Dies ist nur dann der Fall, wenn man ein Freiheitskonzept vertritt, das mit der Logik der Optionensteigerung operiert: Freiheit ist umso größer, je mehr Optionen des Wählens, Entscheidens und Handelns ihr zur Verfügung stehen. Die Logik der Freiheit ist hier identisch mit der Logik der freien Verfügung bzw. des Freigebens von Handlungsoptionen zur freien Verfügung (vgl. auf dieser Linie *M. Breull/A. Langenfeld*, Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse, in: *ThPh* 92 [2017] 346–370). Daraus wird abgeleitet: Würde Gott die Möglichkeit einer Weltintervention abgesprochen, würde man ihn einer Option berauben, die sogar einen Testfall seiner Allmacht und Freiheit darstelle. Abgesehen davon, dass bei diesem Verständnis von Gottes Freiheit wieder die Regeln analoger Rede missachtet werden, wird übersehen, dass das ‚Höchstmaß‘ der Freiheit ihre Unverfügbarkeit ist. Ist die Freiheit selbst der Logik unbeschränkter Verfügung ausgesetzt, wird sie ihrerseits disponibel. Kreatürliche Freiheit verliert daher ihren Freiheitscharakter, wenn sie zum Objekt göttlicher Verfügung wird. Anders verhält es sich, wenn man die Logik der Unverfügbarkeit als Freiheitslogik ausweist: Frei ist nicht bereits, wer über ein breites Spektrum von Verfügungsmöglichkeiten verfügt, sondern wer dem optionalen Zugriff und der freien Verfügung anderer Subjekte und ihren Absichten entzogen ist. Freiheitsbewahrend sind Beziehungen, die sie durch Zweckfreiheit auszeichnen bzw. den Versuch abwehren, in und mit ihnen könne jemand machen, was er wolle: Daher kann göttliche Freiheit mit der Allmacht und Allgüte Gottes nur dann kompatibel sein, wenn sie sowohl dem Geschöpf unverfügbar ist als auch dem Geschöpf eine eigene unverfügbare Freiheit gibt. Von dieser Freiheit kann gesagt werden, dass über sie hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Folgt die Theologie dagegen einem Freiheitskonzept, das mit der Logik der freien Verfügbarkeit arbeitet, verheddert sie sich umgehend in ähnliche Paradoxien, mit denen auch das „Steinparadox“ aufwartet. Vgl. dazu die Sondierungen von *J. Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung. Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Liberalismus, in: *ThPh* 92 (2017) 371–389.

Wer gegen diese Deutung einwendet, hier sei nur vom Gott der Philosophen die Rede, aber nicht vom Gott der Bibel, oder wer mit dem Gestus der Relativierung ihres Geltungsanspruchs auf die im Neuen Testament bezeugte Liebe und Barmherzigkeit Gottes hinweist, muss sich vorhalten lassen, jene Lektion auszuschlagen, die in einer neutestamentlichen Schlüsselstelle zur Gottesfrage steckt: In der Erzählung von der Versuchung Jesu (Mt 4,1–11)<sup>37</sup> geht es um die Streitfrage, welche Eigenschaften man Gott zusprechen muss und was man von ihm erwarten kann, wenn er diese Eigenschaften besitzt. Eine zentrale Rolle spielen hierbei Gottes Allmacht und Güte. Gibt sich der allmächtige Gott nicht daran zu erkennen, dass er dem Menschen gibt, was dieser notwendig und not-wendend von ihm erwartet? Diese Frage wird in zwei Anläufen durchgespielt. Für den Versucher steht fest, dass Gott Macht haben muss. Denn nur ein (all)mächtiger Gott verdient es, in Wahrheit Gott genannt zu werden. Und ebenso ist für den Versucher klar, dass sich diese Macht für den Menschen mit einer Wohltat verbindet, die Gott zur Abwehr einer menschlichen Not erbringen muss, will er sich vor den Menschen als Gott erweisen. Darum wird auch die Forderung eines Glaubwürdigkeitsbeweises, der alle Zweideutigkeit und allen Widerspruch im Blick auf Person und Botschaft Jesu beseitigen soll, mit einer Machtdemonstration verknüpft: „Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, dass aus diesen Steinen Brot wird“ (Mt 4,3). Hinter der zweiten Versuchung steht erneut ein machtförmiges Verständnis von göttlicher Größe und Güte: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürz dich hinab; denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt“ (Mt 4,6). Jesus lässt sich weder auf die erste noch auf die zweite Machtprobe ein. Er widersteht der Versuchung, das Gottsein Gottes mit Zügen des Herrschaftsförmigen (mit der Logik von Befehl und Gehorsam) auszustatten. Dem Kalkül des Versuchers setzt er nichts anderes entgegen als den Verweis auf das unverfügbare Gottsein Gottes. Der Frage, wozu Gottes Allmacht „gut“ ist und welchen Nutzen sie dem Menschen bringt, weicht er aus. Wer so fragt, will die Bedeutung der Allmacht und Allgüte Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme und Nöte aufzeigen – und übersieht, welche Problematik für das Reden von Gott daraus resultiert. In diesem Fall wäre Gott jene Wirklichkeit, von der man sich die größtmögliche Güter- und Nutzenmehrung erwarten darf. Gibt es nicht Größeres? Ist das Nützliche bereits das, worüber hinaus etwas Größeres nicht gedacht werden kann?

<sup>37</sup> Zum exegetischen Befund siehe A. Michel, Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1–11, in: U. Busse [u. a.] (Hgg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, Göttingen 2011, 73–85 (Lit.); J. Schlosser, Les tentations de Jésus et la cause de Dieu, in: RevSR 76 (2002) 403–425.

### 3.3 Allwissenheit: Gewähr des allzeit und wirklich Wahren

Auch hinsichtlich des Begriffs ‚Allwissenheit‘ Gottes sind zahlreiche Versionen im Umlauf, denen nicht anzumerken ist, dass sie gemäß den Regeln analoger Rede von Gott aufgestellt wurden. Die Bandbreite reicht von simplen Verknüpfungen mit dem Allmachtsgedanken, wonach ein allmächtiges Wesen auch allwissend sein muss, „weil Macht ohne Wissen jedenfalls kleiner wäre als Macht, die weiß, was sie tut“<sup>38</sup>, bis hin zum Postulat, dass die Vollkommenheit Gottes auch ein vollkommenes Wissen einschließen muss, zu dessen Vollkommenheit wiederum gehört, den Inhalt freier menschlicher Willensentscheidungen zu kennen, bevor sie gefällt werden.<sup>39</sup>

Teilt man die Prämisse, dass der Begriff ‚Allwissenheit Gottes‘ zunächst in Relation zur Allmacht Gottes zu sehen ist, dann ist daran zu erinnern, was Allmacht auszeichnet: die Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts, von Wirklichkeit und Nichtigkeit. Auf diesen Unterschied muss bezogen werden, was Gegenstand und Inhalt von Gottes Allwissenheit sein kann. Beginnt man alle weiteren Überlegungen mit der „via affirmativa“, so ergibt sich: Wissen ist stets auf Wirkliches und Wahres bezogen. Von dem, was in der Welt geschieht, kann der Mensch ein Wissen erwerben. Dieses Wissen ist jedoch stets kontingent, das heißt fallibel und korrekturoffen. Im Blick auf innerweltliche Sachverhalte kann der Mensch nicht beanspruchen, über zureichende Informationen zu verfügen, um definitiv sagen zu können, was „wirklich wahr“ ist. Jede Aussage über das, was „wirklich wahr“ ist, steht unter dem Vorbehalt, zu einem späteren Zeitpunkt als unzutreffend kritisiert zu werden. Es gibt für den Menschen kein Wissen über Innerweltliches, das für alle Zeit wirklich wahr ist, so dass er sich zu jeder Zeit darauf verlassen kann. Allerdings stellt es einen Kurzschluss dar, Gottes Allwissenheit mit dem Besitz vollständiger Informationen über innerweltliche Begebenheiten zu assoziieren und daraus eine Datenbank aller vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Weltereignisse zu machen – mit den hinreichend bekannten Aporien hinsichtlich der Kompatibilität dieses Wissens mit der menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit.<sup>40</sup> Die „via negativa“ wird für einen

<sup>38</sup> M. Hailer, Gottes Vorherwissen als theologisches Problem, in: Marschler/Schärtl (Hgg.), *Eigenschaften Gottes*, 329–345, 330.

<sup>39</sup> Vgl. W. Beinert, Gotteslehre, in: *Ders./U. Kühn, Ökumenische Dogmatik*, Leipzig/Regensburg 2013, 71–186, 165: „In Gott ist Wissen in vollkommenster Form gegeben: Er erkennt sich und alles außerhalb seiner Bestehende in einem einzigen unzeitlichen Erkenntnisakt – auch die Ereignisse, die (von uns aus in diesem Moment betrachtet) zukünftig und vorerst nicht tatsächlich, sondern nur möglich sind, auch jene, die von kreatürlichen Freiheitsentscheidungen abhängen. Diese Qualität ergibt sich folgerichtig aus seiner Allmacht. Wenn Gott alles vermag, vermag er auch alles zu wissen.“

<sup>40</sup> Diesem (Miss)Verständnis sind durchgängig alle Interpretationsversuche verhaftet, die in den letzten Jahren von den Verfechtern einer „Analytic Theology“ vorgetragen wurden. Vgl. E. Stump [u. a.] (Hgg.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015. Bei Vertretern eines „Offenen Theismus“ fällt außerdem ein eklatantes Unverständnis bezüglich des analogen Sprechens von Gott auf. Meist praktiziert man ein simples Überbietungsverfahren, indem Gott im Sinne einer linearen Steigerung



Allmachtsbegriff nicht dort relevant, wo es um die Aufdeckung der Kontingenz menschlichen Wissens und deren Bestreitung auf Seiten Gottes geht. Vielmehr erschließt sich auf der „via negativa“: Gottes Allwissenheit besteht nicht darin, dass er ‚mehr‘ über innerweltliche Sachverhalte weiß als der Mensch oder dass er im Besitz verborgener Wahrheiten über die Wirklichkeit der Welt ist. Gottes Allwissenheit hat vielmehr zum Gegenstand und Inhalt, worin wahrhaft und wirklich das Wirkliche und das Wahre Bestand haben.

In diesem Kontext können zur Verdeutlichung die Überlegungen zu einem „grammatischen Gottesbeweis“ von Robert Spaemann aufgegriffen werden.<sup>41</sup> Sie ergeben sich aus der Beobachtung, dass alle „ist-Aussagen“ der Alltagssprache temporal formatiert sind – und zwar als Präsenz- und Präsenzaussagen. Ein wahrer Satz, der beginnt mit „Es wird einmal gewesen sein, dass  $x \rightarrow y$ “, bleibt immer wahr, sofern es einmal einen Augenblick gegeben hat, in dem die Aussage „Jetzt ist  $x \rightarrow y$ “ wahr gewesen ist. Sätze im Futur II sind wahr, wenn von einem entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er „wirklich wahr“ ist. Futur II ist somit eine (sprachliche) Form der „Verewigung“ des Erfassens von Wirklichem und Wahrem. Ein gegenwärtiges Ereignis, von dem wir dagegen sagen müssten, es werde einmal nicht gewesen sein, würde schon jetzt als gegenwärtiges „entwirklicht“. Diese Implikation gilt auch in umgekehrter Richtung. Nur was später gewesen sein wird, ist jetzt. Die Aussage, etwas werde künftig nicht gewesen sein, ist identisch mit der Behauptung, dass es auch jetzt nicht in Wahrheit ist. Eine solche Behauptung streicht quasi die Gegenwart auf dem Weg der Grammatik zugleich ontologisch durch. Insofern verweist die Grammatik von Futur II auf eine Bedingung des wirklich Wahren. Futur II gehört somit zur Konstitution des Präsens. Wer das Futur II beseitigt, beseitigt auch das Präsens. Die „futuresche“ Negation des Präsens läuft daher auf eine „Annihilation“ der Gegenwart hinaus. Wir müssten sagen, dass das, was jetzt ist, einmal nicht gewesen sein wird, anstatt zu sagen: Es wird einmal gewesen sein! Jeder wahre Satz muss also, um überhaupt wahr zu sein, „auf ewig“ wahr sein. Dies gilt auch für die Aussage: „Alles, was ist (beziehungsweise war oder sein wird), kann nur sein kraft des Unterschiedes von Sein und Nichts zugunsten des Seienden.“ Das ewige Gewesensein des Vergangenen und das ewige Wahrsein eines jeden wahren Satzes kann aber nicht gedacht werden ohne ein Bewusstsein, in dem Wirklichkeit und Wahrheit aufgehoben sind. Einzig ein solches Bewusstsein verdient „allwissend“ genannt zu werden und

---

ein Vermögen zugesprochen wird, über das auch der Mensch verfügt. Die „via negativa“ wird dabei ebenso ausgelassen wie das „Unvergleichlichkeits-“ bzw. Alleinstellungsmerkmal Gottes, das die „via eminentiae“ zur Geltung bringt. Davor gefeiert sind auch nicht die ansonsten auf logische Konsistenz erpichten Studien von J. Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015; R. Schneider, *Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie*, Münster 2015.

<sup>41</sup> Vgl. R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 35 f., 49–52; ders., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, 9–32.

nur ein solches, mit dem letzten Schritt auf der „via eminentiae“ gewonnenes Verständnis von ‚Allwissenheit‘ kann ein göttliches Prädikat sein.<sup>42</sup>

Diesem Verständnis von Allwissenheit könnte man wiederum entgegenhalten, dass es auf einer philosophischen Reflexionsebene gewonnen wurde, aber nicht an jene Bedeutung herankommt, die mit einem genuin theologischen Verständnis göttlicher „Vorsehung“ verbunden ist und mit der Umsetzung eines göttlichen ‚Heilsplans‘ in Beziehung gebracht werden kann.<sup>43</sup> Allerdings kommt man zu keinem anderen Ergebnis, wenn man Gottes Vorsehung in Relation zur Allgüte und Allmacht Gottes setzt: Gott hat für den Menschen „vorgesehen“, ein Leben in Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit führen zu können. Es gibt keine ‚Vorherbestimmung‘ menschlichen Daseins, die ‚besser‘ und ‚weiser‘ sein könnte. Und es gibt für den Menschen kein besseres Wissen und kein höheres Gut, als darauf setzen zu können, vom Nichts verschieden zu sein, sich zu eigen zu sein und die Zwecke seines Handelns in Freiheit selbst bestimmen zu können.

Es bleibt dabei: Wie Gottes Allmacht ausschließt, in der Welt etwas logisch und/oder ontologisch (Selbst)Widersprüchliches wirklich werden zu lassen, und seine Allgüte ausschließt, derart in die Welt einzugreifen, dass dabei die Logik menschlicher Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit partiell oder situativ aufgehoben wird, so besteht Gottes Allwissenheit weder im Besitz von Informationen von Ereignissen, die noch nicht wirklich sind, noch im Vorauswissen freier menschlicher Entscheidungen. Künftige Ereignisse und Entscheidungen sind (noch) nicht wirklich, so dass Aussagen über ihr Eintreten (noch) nicht wirklich wahr sein können. Wer dies bestreitet, verstrickt sich im Widerstreit von Wahrheit und Wirklichkeit. Wer Aussagen über künftige freie Entscheidungen eines Menschen trifft und für diese Aussagen Wahrheit beansprucht, kann dies nur auf der Basis bestehender Determinismen tun, die künftigen Entscheidungen aber die Qualität freier Entscheidungen nehmen, das heißt, sie wären nicht „wahrhaft frei“. Wer dies unternimmt, verstrickt sich im Widerstreit von Wahrheit und Freiheit. In

---

<sup>42</sup> Hierbei erweisen sich ‚Allwissenheit‘ wie ‚Allmacht‘ als (schöpfungs-)theologischer Endbegriffe, von denen man keine Folgerungen für die Beschreibung innerweltlicher Ereignisse oder für Gottes Einfluss auf diese Ereignisse ableiten kann. Damit entfällt eine Reihe von Widerspruchsproblemen (wie etwa die Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit mit menschlicher Freiheit), mit denen sich die Theologie bis in die Gegenwart in meist aporetisch endende Diskussionen verstricken lässt. Vgl. exemplarisch die Diskussion zwischen *Tb. Schärtl*, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: *ThPh* 88 (2013) 321–339, *J. Grössl*, Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit, in: *ThPh* 89 (2014) 200–214, und *J. Stoffers*, Gottes ewiges Wissen vom Zeitlichen – und der freie Mensch, in: *ThPh* 91 (2016) 402–422.

<sup>43</sup> Zu den unterschiedlichen Positionen, die im zeitgenössischen religionsphilosophischen und theologischen Diskurs über ‚Vorsehung‘ vertreten werden, siehe *A. Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes, 360–367; *R. Biersack*, Bittgebet und Gottes Vorsehung. Eine systematisch-theologische Studie zur Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit der Bitte an Gott, St. Ottilien 2015. Eine umfangreiche und umfassende Rekonstruktion und Kritik von Konzeptionen göttlicher Vorhersehung, denen es an Stringenz und Kohärenz mangelt, unternimmt *O. Wintzek*, Gott in seiner allwissenden Verantwortung auf dem Prüfstand der Kontingenz, Regensburg 2017.

einen solchen Widerstreit zu geraten, ist ein deutliches Indiz für die Inkonsistenz und Inkohärenz der jeweils eingenommenen Position. Dies gilt auch für den Versuch, mit der Berufung auf Gottes „Allwissenheit“ die Verhinderung menschlichen Leidens einzuklagen oder bei dessen Eintreten Gottes Allwissenheit und Allgüte falsifiziert zu sehen. Ereignisse, die in der Zukunft stattfinden, sind kein Gegenstand göttlichen oder menschlichen Wissens – zumal dann nicht, wenn sie aus freien Entscheidungen und Handlungen des Menschen hervorgehen.

Werden die Begriffe ‚Vorsehung‘, ‚Allmacht‘ und ‚Allgüte Gottes‘ zueinander in Beziehung gesetzt, kommt erst jenes „wirklich Wahre“ in den Blick, worauf sich der Mensch im existenziellen Sinn erstlich und letztlich, das heißt zu jeder Zeit verlassen kann, weil es zu jeder Zeit wahr und wirklich ist. Gottes Allwissenheit und Vorsehung haben nur insofern einen Zukunftsaspekt, wie sie all das umfassen, was jederzeit wahr und wirklich ist. Der Satz „Gott weiß zu jeder Zeit, was wahr und wirklich ist“ bedeutet in diesem Fall: „Gott weiß, was zu jeder Zeit wahr und wirklich ist“. Was zu jeder Zeit wirklich wahr ist, ist uneingeschränkt gültig, verlässlich, (ent)täuschungsresistent. Auf das zu jeder Zeit wirklich Wahre ist unbedingt Verlass. Gottes ‚Vorsehung‘ ist theologisch erst dann recht verstanden, wenn sie bezogen wird auf das, worauf sich der Mensch unbedingt verlassen kann, wenn es um Sein und Nichts, um Leben und Tod geht. Aber auch hier gilt, dass man das, was noch aussteht, nicht wissen, sondern nur erhoffen kann. Daher weiß der Mensch um die Verlässlichkeit von Gottes ‚Vorsehung‘ nur im Modus der Hoffnung: Wenn Gott den Unterschied von Sein und Nichts bleibend zugunsten des Menschen entschieden hat, wird er auch im Tod des Menschen zum Austrag kommen.

#### 4. Unter besonderen Umständen – oder: Adverbiale Rede von Gott und Welt

Die Reflexion auf die Eigenschaften Gottes hat eine kriteriologische Bedeutung im Kontext der Rede von der Existenz Gottes. Allmacht, Allgüte und Allwissenheit markieren in der Perspektive einer Relationalen Ontologie nicht Akzidentien, „die auch wegfallen könnten, ohne dass das Wesen Gottes dadurch angetastet würde, sondern Manifestationen seines Wesens, die nirgendwo fehlen können, wo wirklich Gott und nicht ein Götze sich wissend, wollend und wirkend zu seinen Geschöpfen verhält“<sup>44</sup>, das heißt, sie können auch als Umstandsbestimmungen geschaffenen Daseins gedeutet werden. Was es mit diesen Eigenschaften auf sich hat, erweist sich, wenn es für Mensch und Welt ums Ganze geht. Was im Blick auf den Schöpfer prädikativ auszusagen ist und grammatisch als Adjektiv identifiziert wird („Gott ist allmächtig, allgütig, allwissend“) entspricht einer ‚adverbialen‘

<sup>44</sup> *Schaeffler*, Gott und seine „Eigenschaften“, 217.

Bestimmung der existentialen Verfassung seiner Schöpfung: Sie ist in ihrem Dasein unüberbietbar bezogen auf Gott, ohne den nichts sein kann. Ihre existentielle Grundsituation zeichnet sich dadurch aus, dass sie in radikaler Verschiedenheit von Gott sich zu eigen ist und dass über ihre Zukunft nichts anderes verfügt ist, als dass der Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden ein bleibender Unterschied ist.

Sofern die analoge Rede von den Eigenschaften Gottes zur Klärung der Frage beitragen soll, wie wahrhaft und wirklich von Gott gesprochen werden kann, ist damit das Gottesverhältnis der Welt als jener ‚Daseinsumstand‘ beschrieben, der theologisch als Geschöpflichkeit gedeutet werden kann. Allerdings ist damit noch nicht alles ausgeführt, was über das Weltverhältnis Gottes gesagt werden könnte. Eine solche Ambition würde das Leistungsvermögen analoger Rede überschätzen und andere Erkenntnisquellen apriori ausschließen. Allerdings sollte eine Theologie, die sich auf göttliche Offenbarungen als Erkenntnisgrundlage für eine Bestimmung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis beruft, die kritische Funktion der *via affirmativa*, *negativa*, *eminentiae* auch auf diesem Feld nicht unterschätzen: Nichts kann über ein Weltverhältnis Gottes gesagt werden, das dem widerspricht, was kohärent und konsistent über das Gottesverhältnis der Welt ausgeführt werden kann.

Betroffen ist davon auch die Erörterung des Theodizeeproblems, das sowohl die Frage nach den Eigenschaften Gottes als auch die Möglichkeit göttlicher Interventionen zur Behebung innerweltlicher Notlagen berührt. Meist wird darunter ein Widerspruchsproblem verstanden, das aus dem unverschuldeten Leiden des Menschen im Hinblick auf einen über alles mächtigen, in jeder Hinsicht gütigen und um künftige Ereignisse wissenden Gott resultiert. Als Lösungsstrategie wird erwogen, dieses Problem durch eine Relativierung eines der Gottesprädikate oder durch ein „Hinnehmen“ des Leidens um eines von Gott gewollten höheren Gutes willen zu entschärfen.<sup>45</sup> Derartige Vorstellungen stellen eine ‚Verschlimmbesserung‘ des Problems dar. Angenommen, es sei Ausdruck von Gottes Güte, um eines höheren Gutes willen den Menschen unermesslichen Leiden auszusetzen. Würde die Monstrosität des Leidens nicht noch einmal unterstrichen anstatt gemildert, wenn dahinter eine Absicht Gottes stünde? Und was käme als ein solches ‚höchstes Gut‘ überhaupt in Frage? Im Übrigen ist prinzipiell fraglich, ob man mit einer Behebung von logischen Kompatibilitätsproblemen göttlicher Prädikate der existenziellen Problematik des Menschen gerecht werden kann. Würde eine solche Lösung kognitiver Schwierigkeiten verhindern können, angesichts unermesslichen Leidens zu verzweifeln?

Die relational-ontologische Neuformatierung der Gottesprädikate ‚Allmacht‘, ‚Allgüte‘, ‚Allwissenheit‘ lässt im Blick auf den Umgang mit dem

---

<sup>45</sup> Zur Darstellung und Kritik solcher Vorschläge siehe u. a. A. *Torres Queiruga*, *Das Neubedenken allen Übels. Von der Ponerologie zur Theodizee*, Darmstadt 2017; *ders.*, *Die Theodizee neu denken. Das Dilemma Epikurs und der Mythos einer Welt ohne Übel*, in: *Conc* 52 (2016) 342–352.

„Theodizeeproblem“ solche semantischen Reparaturen weder als sinnvoll noch als notwendig erscheinen. Unverschuldetes und sinnloses Leiden ist bereits per se etwas, das ohne Wenn und Aber nicht sein soll. Dass es kategorisch inakzeptabel ist, wird nicht dadurch gesteigert, dass man es „coram Deo“ wahrnimmt. Unter dieser Rücksicht sind die skizzierten Gottesprädikate auch nicht geeignet, um daraus „coram mundo“ angesichts des Leidens ein Argument gegen die Existenz Gottes abzuleiten. Worin das Leidvolle des Leidens besteht, was die Malignität widerfahrener Übel und die Bösartigkeit des Bösen ausmacht, können und müssen religiöse wie säkulare Zeitgenossen „remoto Deo“ bestimmen. Und ebenso sollten sie gemeinsam überlegen, wie Menschen einander beistehen können, um das Leiden am Leiden zu mindern. Erst dann und danach steht die Frage an, welches Leiden derart ist, dass es zum Himmel schreit.

### Summary

In recent years, there has been an increasing willingness to reflect on the “ontological commitments” of religious speech. Apparently, there seems to be a broad consensus about the premise: Whoever claims that a statement is true must also assume that what makes this statement true really exists. However, for the justification of this claim and its application to speech about God, many strikingly different accounts compete with each other. In this context we will stress the, so far, not very widely used potential of a relational ontology that tries to do justice to the religious claim of a divine revelation to the world as well as to the philosophical dispute on its world-immanent perception and relevance. The plea for the potential value of this way of thinking will be continued in examinations of appropriate contemporary conditions and of possibilities for analogical speech about God’s existence and divine attributes.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Schriftgemäße Theologie?

### Überlegungen zu einem Postulat des Zweiten Vatikanum

VON THOMAS SÖDING

#### 1. Die Aufgabe

Das Zweite Vatikanum hat viel über das episkopale Lehramt, aber wenig über die wissenschaftliche Theologie gesagt. Was das Konzil gesagt hat, ist allerdings zukunftsweisend. Die Aussagen zu identifizieren, zu reflektieren und zu konkretisieren, ist eine zentrale Aufgabe kritischer und konstruktiver Konzilsrezeption. Die Theologie hat sich ihr bislang jedoch kaum gestellt. In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*<sup>1</sup> ziehen zwei Aussagen besonderes Interesse auf sich, weil sie das Postulat einer schriftgemäßen Theologie aufstellen und damit sowohl an eine Tradition katholischer Theologie anknüpfen, die in der Neuzeit unter der hermeneutischen Dominanz der Neuscholastik abgerissen schien, als auch eine katholische Antwort auf das *sola scriptura* der Reformation anbahnen;<sup>2</sup> beide Aussagen beziehen sich auf die Exegese, nehmen aber die Theologie als Ganze und den Schriftgebrauch der Kirche in den Blick.

#### 1.1 Das Studium der Heiligen Schrift als Vorarbeit für das Urteil der Kirche

In *Dei verbum* 12 wird gesagt, dass „aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“. Der Satz steht im Zusammenhang grundlegender Ausführungen über die Methodik und Hermeneutik der Schriftauslegung. Er geht auf die Bibelenzyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* von 1893 (DH 3282) zurück.<sup>3</sup> Dort hatte er die Aufgabe, die Exegese in den Gesamtrahmen katholischer Theologie einzubinden, der vom Lehramt vorgegeben und von der Dogmatik ausgefüllt werde. In der Offenbarungskonstitution hat sich der Kontext geändert, damit auch der Sinn des Satzes. *Dei verbum* 12 schreibt exegetischer Arbeit mit wissenschaftlichen Methoden, die von der Päpstlichen Bibelkommission lange Zeit zurückgedrängt worden waren, eine grundlegende theologische Bedeutung für die ganze Kirche zu. Weil die Schriftauslegung in *Dei verbum* 12 als theologische Gesamtaufgabe aufgefasst

<sup>1</sup> Zur Erschließung vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III, Freiburg i. Br. 2005, 695–831.

<sup>2</sup> Vgl. den historisch differenziert orientierenden und theologisch programmatisch weiterführenden Beitrag von Ch. Marksches, *Sola scriptura*: Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?, in: ThPh 92 (2017) 390–403.

<sup>3</sup> Vgl. Ch. Dohmen, Art. *Providentissimus Deus*, in: LThK<sup>3</sup> 8 (1999) 672.

wird, lässt sich die Bedeutung des Satzes nicht auf die Exegese einschränken, sondern als paradigmatische Klärung für die Stellung der gesamten Theologie im Lehrgebäude der katholischen Kirche erkennen.<sup>4</sup>

Das „Urteil der Kirche“, auf das sich die Arbeit der Theologie bezieht, ist, wie sich aus dem Duktus der Offenbarungskonstitution ergibt, nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Abwägungen über Fragen der Einleitungswissenschaften, der Philologie und der historischen Bezüge biblischer Texte. Es bezieht sich vielmehr, wie sich aus dem voranstehenden Artikel der Konstitution ergibt, auf jene „Wahrheit [...], die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11). Das „Urteil“ über diese Wahrheit ist nach *Lumen gentium* 12 im Glaubenssinn des Gottesvolkes zuhause; ihm dient das Lehramt, das seine pastorale Bestimmung gerade darin findet, sich unter das Wort Gottes zu stellen, wie es grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist, und ihm zu dienen (DV 10).

Im Verhältnis zu diesem „Urteil der Kirche“ kann der Theologie nur die Aufgabe einer „Vorarbeit“ zukommen. Sie arbeitet als Wissenschaft prinzipiell mit Hypothesen und deren Falsifizierung oder Optimierung. Sie kann weder das *charisma veritatis* beanspruchen, das dem Lehramt zugesprochen wird, noch den Glaubenssinn des Gottesvolkes substituieren. Der Stellenwert der Theologie ist jedoch nicht gering. Wenn das „Urteil der Kirche“ reifen muss, steht es nicht ein für alle Mal fest, sondern bildet sich immer wieder neu heraus. Dann müssen die Faktoren beschrieben werden, die eine positive Veränderung, eine Reifung, bewirken. Dass hier speziell die Theologie genannt wird, wertet sie auf.

Freilich führt das Konzil den Gedanken nicht weiter aus. Das ist Sache der Theologie. Der *sensus fidei* bezieht sich nicht auf exegetische Einzelfragen und hermeneutische Interpretationsdebatten; es ist aber eine theologische Aufgabe der Bibelwissenschaft, nicht nur die Diskurse der eigenen Disziplin zu bedienen, sondern die Urteilsfähigkeit der Kirchenmitglieder zu stärken, die Heilige Schrift zu lesen und zu verstehen, um Gottes Wort zu hören.<sup>5</sup> Die Arbeit an guten Übersetzungen, an bibelpastoralen Medien, an Kinderbibeln, an schriftgestützten Religionsbüchern und Katechesen ist deshalb von herausragender theologischer Bedeutung.

Problematischer sind die Beziehungen zum Lehramt. Denn zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich die Päpstliche Bibelkommission stark in die Einleitungswissenschaft eingemischt und kritische Bibelwissenschaftler mit Publikationsverboten sanktioniert.<sup>6</sup> Erst Pius XII. hat in der Enzyklika

<sup>4</sup> Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“, Bonn 2013, Nr. 40f.

<sup>5</sup> Näher beschrieben im Dokument „*Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*“ der Internationalen Theologischen Kommission (2014); vgl. *Th. Söding* (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br. 2016.

<sup>6</sup> In ein mildes Licht getaucht von: *Pontificia Commissione Biblica*, *Atti della Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, Città del Vaticano 2003.



*Divino afflante spiritu* 1943<sup>7</sup> die kluge Unterscheidung getroffen, in Sachen Schriftauslegung falle nur vergleichsweise wenig in die ureigene Kompetenz des Lehramtes, das sich darauf konzentrieren müsse, die Einheit der Kirche im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe zu wahren (DH 3831). Wenn dies weiter beherzigt wird, ist die Basis für eine Kooperation gegeben, die nicht die Rollen vertauscht, sondern die differenzierten Verantwortungen und Kompetenzen nutzt.

Allerdings muss dann desto mehr die Frage beantwortet werden, worin die Relevanz der Theologie, speziell der Exegese, für das „Urteil der Kirche“ besteht. Das Konzil gibt keine genaue Begründung; es klärt auch nicht, wie im Fall von Konflikten zu verfahren sei; von einer Verpflichtung des Lehramtes gegenüber der theologischen Wissenschaft ist keine Rede. Den Dialog zu stimulieren und zu organisieren, ist aber ein Gebot der Stunde. Zwar ist es richtig, dass die Wissenschaft mit ihrer Arbeit nie an ein Ende kommt; aber auch das Lehramt beansprucht nicht für sich, in einer Herausforderung die einzig richtige Entscheidung zu fällen und den denkbar besten Ausdruck zu finden, sondern unter der Assistenz des Heiligen Geistes den Glauben so zu bezeugen, dass die Kirche „aufgebaut“ wird, wie sich mit Paulus formulieren lässt (1 Kor 14); auch in Sachen des Glaubens und der Sitte kann immer nur nach bestem Wissen und Gewissen geurteilt werden, unter sorgfältiger Abwägung aller Gründe und mit der Bereitschaft, eines Besseren belehrt zu werden, aber nie so, dass der Besitz letzter Wahrheit reklamiert wird.

Es bleibt also die Aufgabe einer kreativen Konzilsrezeption, die konstruktive Aufgabe der Theologie für das Urteil der Kirche zu beschreiben, das sich im Kern auf die Erkenntnis des Wortes Gottes im Wort der Heiligen Schrift bezieht. Erforderlich ist eine Selbstkritik, Selbstbesinnung und Selbstbestimmung der Theologie, ob und wie sie die Aufgabe zu erfüllen bereit und in der Lage ist; erforderlich ist aber auch die Verpflichtung des Lehramtes, auf die „Vorarbeit“ der Theologie, in Sachen Schriftauslegung speziell der Bibelwissenschaft, zu bauen. Der *sensus fidei* des Volkes Gottes, das seinerseits dem Wort der Hirten zu folgen bereit ist und seine Augen nicht vor Aufklärung durch Theologie verschließt, kann davon nur profitieren.

### 1.2 Das Studium der Heiligen Schrift als Seele der Theologie

Nach *Dei verbum* 24 ist „das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Seele der heiligen Theologie“. Auch dieses Bild geht auf *Providentissimus Deus* zurück.<sup>8</sup> Der Satz steht im Schlusskapitel über die „Heilige Schrift im Leben der Kirche“. Es spricht von der Verehrung der Heiligen Schrift in der

<sup>7</sup> Vgl. R. B. Robinson, *Roman Catholic Exegesis since Divino afflante Spiritu*. Hermeneutical Implications, Atlanta 1988.

<sup>8</sup> Die längere Geschichte des Bildwortes skizzieren L. Leloir, *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie*, in: *Seminarium* 18 (1966) 880–892; J.-M. Lera, „*Sacrae Paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae*“ (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase), in: *MCom* 41 (1983) 409–422.

Kirche (DV 21), erhebt die Forderung, die Tür zur Heiligen Schrift müsse allen Gläubigen „weit offenstehen“ (DV 22), und lädt dazu ein, durch Schriftstudium die Schriftkenntnis zu verbessern (DV 23). Von der Theologie heißt es deshalb (DV 24), dass sie „auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament“ ruht; als Begründung wird genannt: „Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Wort Gottes.“ Dann folgt das Bild der Seele, bevor der „Dienst des Wortes“ als pastorale Hauptaufgabe genannt wird und speziell die Kleriker, aber auch die Katecheten zum intensiven Studium der Bibel aufgefordert werden, wissenschaftlich, spirituell, kerygmatisch (DV 25), damit es kein frommer Wunsch bleibt, sondern eine geistliche Realität der Kirche wird, dass „Gottes Wort seinen Lauf nehme“ (DV 26 mit 2 Thess 3,1).

Im Dekret über die Priesterausbildung wird dasselbe Bild der „Seele“ verwendet und auf die Reform des Theologiestudiums, ja der ganzen theologischen Wissenschaft bezogen. Die erste Konkretion ist zu erwarten: die Etablierung einer soliden Bibelwissenschaft; die zweite lässt aufhorchen: „Die dogmatische Theologie soll so angeordnet werden, dass zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden“ (OT 16). Joseph Ratzinger, der wichtige Anstöße für die Formulierung von *Dei verbum* 24 gegeben hat<sup>9</sup>, hat in seinem Kommentar die Verbindung zum Ausbildungsdekret gezogen und festgestellt, es habe eine „revolutionäre Bedeutung“ für die „Systemgestalt“ der katholischen Theologie, die Schriftauslegung in diese Schlüsselposition zu rücken<sup>10</sup>. Denn die neuscholastische Theologie habe die Exegese zwar gebraucht, um geeignete *dicta probantia* als Stütze dogmatischer Aussagen zu finden, aber nicht erwartet, durch das Schriftstudium theologische Entdeckungen zu machen.

Das heilsgeschichtliche Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanum hat das Vorzeichen verändert und die Theologie neu herausgefordert. Das Bild der „Seele“ wird nicht weiter erklärt, lässt sich aber erschließen. In der biblischen Anthropologie ist die Seele nicht ein Teil des Menschen im Gegensatz zu seinem Leib und seinem Geist, sondern der ganze Mensch, unter dem Aspekt, dass Gott ihm das Leben eingehaucht hat und dass er mit Gott verbunden bleibt, auf sein Wort hörend, seine Nähe suchend, seine Barmherzigkeit erflehend. Diese Sicht lässt sich auf die Beschreibung der Theologie übertragen, weil die Heilige Schrift das Wort Gottes insofern ist, als sie es, durch die aufgeschriebenen Worte von Menschen, ursprünglich bezeugt. Dieses Wort Gottes soll auch den Geist und den Leib der Theologie durchströmen, sozusagen ihr Denken und ihre Organisation. Beides wird

<sup>9</sup> Vgl. R. Voderholzer, Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese, in: P. Hofmann (Hg.), Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil, Paderborn [u. a.] 2008, 99–121.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, Einleitung/Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK.E II (1967) 498–528.571–581, hier 577.

beseelt durch das Hören auf Gottes Wort, die Liebe zu ihm, die Arbeit mit ihm; deshalb ist überall das Studium der Heiligen Schriften das, was die Theologie zur Theologie macht.

Allerdings hat das Konzil nicht näher reflektiert, *wie* das Studium der Schrift die ganze Theologie beseelen kann. Die Antwort stellt sich in der Neuzeit auch deshalb nicht von selbst ein, weil sich die Theologie in verschiedene Disziplinen ausdifferenziert hat; neben den biblischen Fächern gibt es historische, systematische und praktische Fächer. Im Altertum und im Mittelalter war die Schriftauslegung die wesentliche Aufgabe der gesamten Theologie, freilich nicht in der Hermeneutik moderner Exegese, die sich weitgehend auf die Erforschung der Vergangenheit konzentriert, sondern in der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns, der von der buchstäblichen auf die geistliche Bedeutung schließt und auf diese Weise unter dogmatischen, spirituellen und ethischen Gesichtspunkten die Aktualität des Schriftwortes erschließt.<sup>11</sup> Die fachliche Differenzierung der Theologie ist ein Tribut an die wissenschaftliche Spezialisierung. Desto wichtiger ist die Frage nach der Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen und nach der Bedeutung, die dem Studium der Heiligen Schrift bei der Suche nach ihrem inneren Zusammenhang und ihrer methodischen Kooperation zukommt.

Dieses Thema zu diskutieren, ist eine zweite Herausforderung nachkonziliarer Theologie, die selten erkannt wird, auch wenn sie grundsätzliche Bedeutung hat. Sie fordert eine Theologie der Heiligen Schrift, die nicht nur deren Inhalt bedenkt, sondern den theologischen Stellenwert der Heiligen Schrift selbst bestimmt. In erster Linie sind die Exegese und die Fundamentalthologie gefragt; aber alle theologischen Disziplinen haben eine Bringschuld.

### 1.3 Konstruktive Konzilsrezeption

Beide kurzen, aber starken Impulse, die das Zweite Vatikanische Konzil mit *Dei verbum* im Blick auf die Heilige Schrift zur Entwicklung der Theologie in der katholischen Kirche und in der Welt der Wissenschaft gibt, gehören zusammen. Die wissenschaftliche „Vorarbeit“ der Theologie für das „Urteil der Kirche“ besteht darin, dass der Schatz der Heiligen Schrift geöffnet und ausgebreitet wird; als „Seele“ der ganzen Theologie kann das Schriftstudium nur dann gelten, wenn es – auf wissenschaftlicher Grundlage – die Kirche darin unterstützt, sich vom „Tisch des Wortes“ zu nähren, wie es in einem anderen Bild aus dem Schlusskapitel der Offenbarungskonstitution heißt (DV 21).

---

<sup>11</sup> Grundlegend *Origenes*, Vier Bücher von den Prinzipien, herausgegeben und übersetzt von H. Görge mann und H. Karpp, Darmstadt 1976.

Das Postulat theologiekonformer Lehre verweist deshalb auf das Postulat schriftgemäßer Theologie. Es ist keine monokausale Beziehung, weil von der Theologie auch die Tradition aufgeschlossen, die Zeichen der Zeit entziffert und die Dialoge mit den anderen Wissenschaften geführt werden müssen. Aber die Schriftgemäßheit ist ein Schlüssel, weil sie zum einen vom Konzil eigens vermerkt und von den Gläubigen wie von der Gesellschaft erwartet wird und weil sie zum anderen die Traditionsbindung wie die Vergegenwärtigung, die Modernität wie die Wissenschaftlichkeit der Theologie originär konzipiert. Umgekehrt ist schriftgemäße *eo ipso* kirchenkonstruktive Theologie, weil sich die Kirche als Leserin der Heiligen Schrift sieht und weil die Schrift selbst, im Schoß des Gottesvolkes Israel wie der Urkirche entstanden, originär einen ekklesialen Sitz im Leben hat.

Die Internationale Theologische Kommission hat 2012 eine Studie vorgelegt, die den Stellenwert der Theologie im Lehrgebäude der katholischen Kirche so beschreibt, dass die Freiheit der Forschung mit der Arbeit am Aufbau der Kirche verbunden wird.<sup>12</sup> Sie hat auch kurz skizziert, wie verstanden und konkretisiert werden kann, dass die ganze Theologie von der Schriftauslegung beseelt wird. Die kritische und konstruktive Arbeit der Theologie wird durch eine Neuformulierung der *loci*-Lehre beschrieben, die in allen Urteilsfragen die Verpflichtung gegenüber dem *sensus fidei* und den Dialog mit dem *magisterium* betont. Den ständigen Schriftbezug macht die Internationale Theologische Kommission zu einem Prüfstein: „Ein Kriterium Katholischer Theologie ist, dass sie sich ständig auf das kanonische Zeugnis der Schrift bezieht und dass sie die Verankerung aller kirchlicher Lehre und Praxis in jenem Zeugnis fördern muss“ (Nr. 24).

Damit ist der aktuelle Ausgangspunkt für eine Weiterführung der Debatte beschrieben. Einerseits ist die Exegese gefragt, wie sie die Bibel als Heilige Schrift sieht und ihr Zeugnis in die Theologie einspeist, andererseits die Theologie in ihrer Ganzheit, wie sie sich schriftgemäß zu konzipieren vermag. Beide Fragen bezeichnen die Voraussetzung, die basale Funktion der Theologie für das Glaubensurteil der Kirche zu bestimmen. Beide Fragen lassen sich neu diskutieren, weil zum einen in der Bibelwissenschaft die Debatte über historisch-kritische und kanonische Exegese, über literaturwissenschaftliche und rezeptionsgeschichtliche Methoden neu geführt wird<sup>13</sup> und weil zum anderen die Fundamentaltheologie neu über die Voraussetzungen und die Verantwortung wissenschaftlicher Theologie im Verhältnis zur Heiligen Schrift nachdenkt.

<sup>12</sup> *Internationale Theologische Kommission*, Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien, Bonn 2013; vgl. *Th. Söding* (Hg.), Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission, Freiburg i. Br. 2015.

<sup>13</sup> Einen starken Anstoß gab: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Bonn 1993. Zur Diskussion vgl. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

## 2. Schriftauslegung als Theologie

Heinz Schürmann, der 1999 verstorbene Neutestamentler aus Erfurt, erzählte, wie er einmal gefragt worden sei: „Sind sie eigentlich Exeget oder Theologe?“ und ihm als Antwort spontan die Gegenfrage gekommen sei: „Das ist, als ob man gefragt werde: Sind Sie Pianist oder Musiker?“<sup>14</sup> Die Pointe ist alles andere als selbstverständlich. Denn in der Neuzeit ist die katholische Exegese meist aus dem Allerheiligsten der Theologie in den Vorhof der Männer verbannt worden, hat sich aber auch selbst nur als Historie und Philologie zu definieren versucht. Dies geschah vor allem, um dem Druck auszuweichen, der auf ihr von Seiten der Dogmatik und des Lehramtes lastete; sie wollte aber auch von anderen Wissenschaften wie der Altorientalistik, der Judaistik, der Alten Geschichte und der klassischen Philologie als Partnerin akzeptiert werden und deshalb möglichst wenig theologisch erscheinen.<sup>15</sup> Mit dem Zweiten Vatikanum hat diese Position jedoch ihre Basis verloren; eine neue Perspektive zu finden, ist für eine konzilskonforme Theologie von hoher Bedeutung.

*Dei verbum* hat sich auf die Aufgabe konzentriert, die Differenzierungsarbeit, die in der Spezialforschung über einzelne Texte herrscht und traditionell die volle Aufmerksamkeit der historisch-kritischen Exegese fordert<sup>16</sup>, in ein Verhältnis zur Suche nach der Einheit der Schrift zu setzen, deren Methodik vor dem Aufkommen der kanonischen Exegese<sup>17</sup> unklar geblieben ist. Diese Fokussierung erklärt sich aus dem offenbarungstheologischen Ansatz und dem heilsgeschichtlichen Duktus von *Dei verbum*.<sup>18</sup> Das Postulat eines inneren Zusammenhangs zwischen Vielfalt und Einheit muss konkretisiert werden; es muss aber auch auf die Aufgabenstellung abgestimmt werden, die sich die moderne Exegese in ihrer eigenen Hermeneutik auf die Fahnen schreibt. Beides setzt voraus, die zentralen Kategorien – besonders „Einheit“, aber im

<sup>14</sup> Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: *K. Kertelge [u. a.]* (Hgg.), *Christus bezeugen*, Leipzig 1989, 11–42, hier 31, Anm. 44.

<sup>15</sup> Die Debatte wird nach wie vor geführt; vgl. *F.-L. Hossfeld* (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg i. Br. 2001. Signifikant für die kirchen- und theologiekritische Wendung des ursprünglich lehramtsangepassten Ansatzes ist der Beitrag von Walter Groß (*ders.*, *Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?*, in: Ebd. 110–145), der die Systematisierung als Ende der Wissenschaftlichkeit erachtet und die Exegese aus der theologischen Orientierungsarbeit heraushalten will. Andere Konstruktionen, die mit der Hermeneutik kanonischer Exegese Theologie treiben wollen, stammen von Norbert Lohfink (*ders.*, *Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie*. 44 Thesen, in: Ebd. 13–47) und Ludger Schwienhorst-Schönberger (*ders.*, *Einheit und Vielheit*. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: Ebd. 48–87).

<sup>16</sup> Vgl. *W. G. Kümmel*, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (*Orbis academicus*), Freiburg i. Br./München <sup>2</sup>1970 (<sup>1</sup>1956); *H.-J. Kraus*, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1982 (<sup>1</sup>1958).

<sup>17</sup> Vgl. *Th. Söding*, Art. Canonical Criticism II. NT, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2011) 926–928.

<sup>18</sup> Zu den ökumenischen Dimensionen der Aufgabenstellung vgl. *M. W. Elliott*, *The Reality of Biblical Theology*, Oxford 2007. Neue Stimmen evangelischer Theologie versammeln *Ch. Landmesser/A. Klein* (Hgg.), *Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2012.

Zusammenhang damit auch „Wahrheit“ und das „Wort Gottes“ – nicht nur aus Plausibilitäten systematischer Theologie zu entwickeln und danach auf die Schrift anzuwenden, sondern aus ihr selbst heraus zu gewinnen und ins Gespräch mit der systematischen Theologie zu bringen.

*2.1 Die Aufgabenstellung des Konzils:  
Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift*

In *Dei verbum* 12 wird deutlich, wie sich das Konzil die Exegese als Theologie denkt.<sup>19</sup> Der erste Satz des Artikels gibt die Richtung vor:

Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.<sup>20</sup>

Höher kann die Theologie kaum greifen, als das zu erfassen, „was Gott uns mitteilen wollte“. Um diese Auskunft einzuholen, soll erforscht werden, was die „heiligen Schriftsteller“ haben sagen wollen, weil Gott durch ihre Worte sein Wort gesagt hat. Dieses Verhältnis gilt es genauer zu beschreiben, damit das Postulat des Konzils Wirkung entfalten kann.<sup>21</sup>

(a) Die Zielsetzung des Konzils

Damit die Aufgabe theologischer Exegese erfüllt wird, werden vom Konzil zwei Aspekte exegetischer Arbeit unterschieden: Zuerst soll die Vielfalt, dann die Einheit der Schrift erschlossen werden.

*Das erste Ziel* erfordere, die sprachlichen Formen der Bibel in ihrem geschichtlichen Kontext zu analysieren; daraus soll sich eine theologische Interpretation ergeben, die sich auf die Intentionen der Verfasser bezieht. Auf diese Weise kommt die Vielstimmigkeit der Bibel zu Gehör. Die Entdeckung der Vielfalt ist die große Leidenschaft der Exegese in der Moderne geworden und bis heute geblieben. Sie wird als große Leistung auch von Kritikern zugestanden, so von Joseph Ratzinger, der anerkennt, sie habe die „Polyphonie der Geschichte [...] hinter der Homophonie der traditionellen Auslegung wieder hörbar“ gemacht.<sup>22</sup> Worin der Reichtum der Vielfalt besteht, kann nicht ohne die Arbeit an vielen verschiedenen Bibeltexten durch methodisch reflektierte Exegese erkannt werden; was aber Reichtum

---

<sup>19</sup> Vgl. *Th. Söding*, Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach *Dei Verbum*, in: *J.-H. Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 423–448.

<sup>20</sup> Zitiert wird *Augustinus*, De civ. Dei XVII 6, 2: PL 41, 537; CSEL 40, 2, 228.

<sup>21</sup> Ausgespart werden müssen hier die Fragen zur Genese des Artikels, die durch starke Spannungen zwischen Gegnern und Befürwortern der modernen Exegese gekennzeichnet waren; vgl. *J. Wicks*, Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963–1964, in: *D. Kendall/St. Davis* (Hgg.), The Convergence of Theology, New York 2001, 109–125.

<sup>22</sup> *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: *Ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 15–44, hier 15 f.

ist, bedarf einer theologischen Bestimmung, die nicht selbstverständlich ist. Sie vorzunehmen, ist eine wesentliche theologische Aufgabe der Exegese.

Das zweite Ziel besteht nach *Dei verbum* 12 darin, auf die „Einheit“ der Schrift zu achten; denn es gelte, sie in demselben „Geist“ auszulegen, in dem sie geschrieben worden sei. Worin aber diese Einheit besteht und wie sie sich zur Vielfalt der Schrift verhält, hat das Konzil so wenig vorgegeben, wie es die Begründung im Wirken des Heiligen Geistes ausgeführt hat. Dieses Thema aufzunehmen, ist ein Schlüssel, Schriftauslegung als Theologie zu betreiben.

Häufig wird geurteilt, dass die beiden Aufgabenstellungen der Exegese, die *Dei verbum* 12 nennt, widersprüchlich seien. Einige sehen die Einheit der Schrift als Korsett, das Vielfalt beschneidet; andere äußern den Verdacht, Pluralität sei eine Offenheit, der die Verbindlichkeit fehle. Dieser Eindruck entsteht, wenn Konzepte von Einheit und Vielfalt angewendet werden, die nicht aus der Heiligen Schrift selbst heraus entwickelt worden sind. Demgegenüber kommt es darauf an, die Einheit der Schrift aus der Schrift selbst zu bestimmen und in ein schriftgemäßes Verhältnis zur Vielfalt zu bringen.<sup>23</sup> Die moderne Theologie, vor allem in protestantischer Prägung, kennt zwei Konzepte: einen „Kanon im Kanon“, bei dem verschiedenen Schriften eine sehr unterschiedliche Relevanz zuerkannt wird, so dass einige nicht als normativ gelten, während andere als Leittexte gelesen werden<sup>24</sup>, und eine „Mitte der Schrift“, die zwar keinen Schrifttext ausgrenzt, aber jeden auf einen zentralen Text oder ein zentrales Thema der Bibel bezieht (meist Paulus)<sup>25</sup>. Beide Konzepte sind, exegetisch betrachtet, selbstwidersprüchlich, weil kein biblischer Text sich gegenüber anderen eine kriterielle Funktion zuerkennt, sondern jeder Text sich mehr oder weniger intensiv mit anderen vernetzt. Für die katholische Tradition ist kennzeichnend, dass sie an der „ganzen Schrift“ festhält, ohne einen Teil gegen einen anderen Teil auszuspielen. Desto wichtiger ist dann, die Einheit als vielseitige Ganzheit zu bestimmen.

#### (b) Schriftgemäße Einheit und Vielfalt

In der Bibel selbst gibt es zwei Themen, an denen die „Einheit“ betont wird: die Einheit Gottes und die Einheit seines Volkes. Beide Pole hängen zusammen, weil Gott sich als der Eine seinem Volk offenbart und weil dieses Volk seine heilsgeschichtliche Bestimmung darin findet, der Gottesliebe einen Ort zu schaffen (Dtn 6,4f.). Durch Jesus wird die Einheit Gottes konkretisiert, aber auch das Volk Gottes transformiert, so dass alle Völker durch den Glauben Bürgerrecht erlangen können.

<sup>23</sup> Vgl. *Th. Söding*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008 (12005).

<sup>24</sup> Vgl. *E. Käsemann*, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: *Ders.* (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, 124–133.

<sup>25</sup> Vgl. *P. Stuhlmeier*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1986, 240–256.

In Bezug auf beide Pole erklärt sich die Einheit der Schrift, die grundlegend von der umstrittenen Einheit Gottes wie des Volkes Gottes Zeugnis ablegt. Deshalb ist die Einheit der Schrift nicht die Kohärenz eines Schemas, sondern die Dramatik einer Geschichte, die der Kanon festschreibt. Alle Stationen, Entwicklungen, Reflexionen, Verzögerungen, Dopplungen und Widersprüche der Bibel gehören zu dieser *story*; ohne diese Fülle könnte sie nicht erzählt werden. Nur aufgrund ihrer narrativen Grundstruktur kann die christliche Bibel im Spannungsbogen zwischen dem Paradies, aus dem Adam und Eva vertrieben werden (Gen 1–3), und dem himmlischen Jerusalem, in das am Ende der Zeit alle Völker pilgern werden (Offb 21–22), die Offenbarung Gottes in ihrer Geschichte bezeugen. Die Unterscheidungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, der Tora, den Geschichtsbüchern, den Weisheitsschriften und den Propheten, den Evangelien, der Apostelgeschichte, den Briefen und der Apokalypse lassen die Episoden und Perspektiven der biblischen Erzählung ansatzweise in ihrer genuinen Vielfalt erkennen, die aus der Fülle der Gotteserfahrungen und Gottesbezeugungen in der Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche resultiert.<sup>26</sup>

Der Kanon hat diese Dramatik festgeschrieben und damit eine Fülle von Interpretationen ermöglicht. Sie machen Sinn, wenn die Lebensgeschichten der Leserinnen und Leser, ihre Erfahrungen und Erwartungen, ihre Gebete, Gefühle und Gedanken, ihre Leiden und Freuden, ihre Taten und Untaten mit der Bibel erkannt und in ihr wiedergefunden, aber auch durch sie gespiegelt, geweitet und geläutert werden. Die Exegese hat die Aufgabe, genau diese Vielfalt der Interpretationen dadurch zu ermöglichen, dass sie den Grundsinn der biblischen Texte wie der Heiligen Schrift als ganzer eruiert, durch die unterschiedlichen Texte differenziert und mit der fortdauernden Auslegung koordiniert.

Die Einheit der Schrift ergibt sich in ihrer Theozentrik, die in menschlichen Sichtweisen justiert wird, und in ihrer Bedeutung für die Kirche, deren Verwurzelung und Aufbruch sie beschreibt; die Vielfalt der Schrift ergibt sich in ihrer Anthropozentrik, die im Blick auf Gott kalibriert wird. Aus der Eindeutigkeit des Gottesbekenntnisses und der Heilssendung Jesu ergibt sich notwendig eine Vielfalt von Konkretionen – sowohl im Raum der biblischen Erzählung als auch im Raum der biblischen Interpretationen. Aus der Vielfalt der biblischen Glaubenszeugnisse ergeben sich die Eindeutigkeit und die Vielschichtigkeit der Lebensorientierung am Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe – sowohl im Blick auf die biblischen Texte als auch im Blick auf die Lesergemeinde. Beides zusammen macht den Reichtum der Vielfalt aus, der in ihrer Einheit angelegt ist.

---

<sup>26</sup> Vgl. *Ch. Dohmen/Th. Hieke*, Die Bibel – das Buch der Bücher, Regensburg 2005.



## (c) Die Zugänge der Exegese

Sowohl die Einheit als auch die Vielfalt der heiligen Schrift müssen im Vollzug der Exegese anschaulich und konkret werden. Deshalb muss sich die Exegese selbst den Kriterien der Einheit und Vielfalt stellen, die sie schrifttheologisch eruiert. In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum hat sie einseitig auf die Karte der Vielfalt gesetzt. Wenn aber auch die Einheit vergegenwärtigt werden soll, bedarf die Dialektik mit der Vielfalt einer neuen Aufmerksamkeit.

Die traditionelle Exegese vermittelt Einheit und Vielfalt durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn; auf der Basis des Literalsinns entfaltet sich seine Kreativität darin, dass er in verschiedenen Perspektiven einen geistlichen Schriftsinn entwickelt: christologisch-ekklesiologisch, soteriologisch-ethisch und eschatologisch. Dadurch wird ein reiches Sinnangebot unterbreitet, das in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche steht, aber sie bereichert, vertieft und fortführt.<sup>27</sup> Problematisch ist allerdings, dass die kriterielle Funktion des Literalsinns zwar postuliert, aber nicht methodisch konkretisiert wird; das stellt freilich eine Aufgabe dar, die unter den hermeneutischen Bedingungen der Gegenwart durchaus in Angriff genommen werden kann.

Die historisch-kritische Exegese hat sich demgegenüber die Unterscheidung zwischen Schriftsinn und Tradition auf die Fahnen geschrieben;<sup>28</sup> sie hat die Vielfalt der Schrift durch die Unterscheidung verschiedener Quellen und Schichten (jedenfalls in der Theorie) erheblich gesteigert. Die Einheit wurde eher als Gefahr der Harmonisierung gesehen denn als Gewinn an Erkenntnis. Freilich sind die historisch-kritischen Studien zur Entstehungsgeschichte des Kanons, wenn er als Rezeptionsphänomen betrachtet wird, geeignet, das frühkirchliche Interesse an Gemeinsamkeiten, an Zusammenhängen und Querverbindungen verschiedener Strömungen zu sehen<sup>29</sup>; ebenso deckt die historische Forschung zur Geschichte des Urchristentums nicht nur eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen auf, sondern auch einen erstaunlichen Willen, zusammenzuhalten und zusammenzufinden<sup>30</sup>. Problematisch ist allerdings, dass sich die historisch-kritische Exegese diese einheitsstiftenden

<sup>27</sup> Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, „Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt“ – Historische Kritik und geistige Schriftauslegung, in: K. Lehmann [u. a.] (Hgg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 177–201; kritisch zur Kritik der historischen Bibelkritik: Ch. Frevel, Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein. Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?, in: Ebd. 130–176.

<sup>28</sup> Vgl. F. Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1976 (1970).

<sup>29</sup> Vgl. Ch. Helmer (Hg.), One Scripture or many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives, Oxford 2004; J.-M. Auwers/H. J. de Jonge (Hgg.), The Biblical Canons, Leuven 2003; J. Barton (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, Berlin 2003; M. McDonald (Hg.), The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible, Peabody (Mass.) 2002. Fundamentaltheologisch: Ch. Böttigheimer, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br. 2016.

<sup>30</sup> Vgl. D.-A. Koch, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014.

Faktoren kaum je vergegenwärtigt hat – obwohl es in der Konsequenz ihres eigenen Ansatzes liegt.

Die kanonische Exegese versucht, gegen den hermeneutischen Primat der Diachronie auf verschiedenen Ebenen die Bedeutung der Synchronie zu stärken. Das geschieht zum einen im Blick auf die Kohärenz der überlieferten Bücher, auch solcher, die, wie die Tora und der Psalter, historisch-kritisch meist nur mit Fokus auf die einzelnen Texte, nicht aber auf ihre redaktionellen Kompositionen hin untersucht worden sind<sup>31</sup>, zum anderen im Blick auf die Logik der kanonischen Orientierungen, die durch die Endgestalt der Bibel zu erkennen sind<sup>32</sup>. Problematisch wird der *canonical approach*, wenn er die Genese der Bibel negiert; konsequent ist es, sie zu integrieren, weil sie dem Kanon ihren Stempel aufgedrückt hat.

Die Möglichkeiten sowohl einer traditionellen Exegese, die sich erneuert, als auch einer modernen, die ihre Tradition nicht leugnet, sind groß, die Einheit und Vielfalt der Schrift nicht als Gegensatz, sondern als eine Entsprechung zu sehen, die in der Entstehungsgeschichte und der literarischen Gestalt der Bibel selbst angelegt ist, letztlich, theologisch geurteilt, in ihrem Bezug auf das Wort Gottes, das der Heilige Geist zu Gehör bringt und zu Herzen gehen lässt. Der Kommunikationsraum, der durch den Kanon und in dem der Kanon entsteht, ist die Kirche.<sup>33</sup> Paulinisch als „Leib Christi“ (1 Kor 12,12–27; Röm 12,4f.) vorgestellt, ist die Kirche ihrerseits durch die Dialektik von Einheit und Vielfalt geprägt. Ohne eine Theologie Israels und des Judentums kann sie nicht als hermeneutischer Ort bestimmt werden.<sup>34</sup> Als Kirche der Bibel steht sie mitten in der Welt. In dieser Differenzierung ist sie für die Exegese wichtig: In der Kirche entsteht qualifizierte Nachfrage nach Exegese; der Aufbau der Kirche, die Förderung ihrer Einheit und Vielfalt, ist eine theologische Aufgabe der Exegese, wenn sie die Impulse der biblischen Schriften selbst nicht ins Leere laufen lassen will. Umgekehrt qualifiziert sich die Kirche als *creatura verbi*, wenn sie eine starke Exegese kennt.

<sup>31</sup> Vgl. (paradigmatisch) N. Lohfink, „Écoute, Israël“. Commentaires du Deutéronome, Paris 2007; E. Zenger, Der Psalter als biblisches Buch. Alte und neue Wege der Psalmenauslegung am Beispiel von Psalm 23, in: rbs 49 (2006) 324–337.

<sup>32</sup> Inzwischen gehört diese Reflexion zum Standard katholischer Einleitungswissenschaft; vgl. E. Zenger [u. a.], Einleitung in das Alte Testament, herausgegeben von Ch. Frevel, Stuttgart 2016; M. Ebner/St. Schreiber, Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2013.

<sup>33</sup> Reflektiert in: Benedikt XVI., Nachsynodales Schreiben *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010), Bonn 2010; vgl. S. W. Hahn (Hg.), For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word, Steubenville 2010; E. Borghi (Hg.), Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa“ (1–4 dicembre 2010), Milano 2011.

<sup>34</sup> Ansätze liefert die Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Bonn 2001; vgl. Ch. Dohmen (Hg.), In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, Stuttgart 2003.

## 2.2 Die Aufgabenstellung der Exegese: Philologie – Geschichte – Auslegung

Charakteristischerweise stellt sich die Exegese der Neuzeit drei Aufgaben: erstens die philologische Analyse der biblischen Texte, die von der Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts über Beschreibungen ihrer Formen und Gattungen, Kompositionen und Genesen bis zur Übersetzung führt; zweitens die Rekonstruktion der historischen Ereignisse, die in den biblischen Schriften erzählt, reflektiert, meditiert, imaginiert werden; drittens die Auslegung der Texte im historischen Kontext der Entstehung und Überlieferung – in methodischer Unterscheidung von den traditionellen Auffassungen, die sich auf sie berufen, aber in Aufmerksamkeit für das Bedeutungspotential, das sie aufgebaut, und für die Rezeptionen, die sie hervorgerufen haben, besonders im Prozess der Kanonisierung, der mit der Entstehung der Texte beginnt und im heutigen Gebrauch nicht endet.<sup>35</sup> Alle drei Aufgaben gehören zusammen, weil die Bibel eine Sammlung von Texten ist, die sich auf die Geschichte in einer Weise beziehen, die vom Gottesglauben geprägt ist, und weil die Bibel als ganze eine Welt-Geschichte ist, deren Bogen von Adam und Eva über die Vertreibung aus dem Paradies bis nach Golgotha und ins himmlische Jerusalem führt. Alle drei Aufgaben sind *eo ipso* theologisch wesentlich.

In *Dei verbum* 12 werden allerdings nur philologische und interpretatorische Aufgaben beschrieben; die historische Frage wird ausgeblendet, obwohl für die Bibel der Bezug zum Volk Gottes und zu Jesus wesentlich ist. Wenn gefragt wird, wie die Exegese mit ihrer ureigenen Aufgabenstellung das Postulat des Konzils erfüllen kann, durch die Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit Schriftauslegung als Theologie für die Kirche zu treiben, muss neben der philologischen Analyse und der theologischen Interpretation auch die historische Recherche im Blick sein.

### (a) Die Aufgabe der Philologie

Die Philologie erlaubt eine Art Grammatik der Theologie, indem sie signifikante Ausdrucksformen des Glaubens identifiziert: Erzählung und Bekenntnis, Brief und Lied, Vision und Lehre, Parabel und Streit. Sie rekonstruiert den biblischen Basistext in seinen verschiedenen Ursprachen, der seiner Überlieferung zugrunde liegt. Sie erstellt Übersetzungen für den kirchlichen Gebrauch, den kulturellen Austausch und das wissenschaftliche Gespräch. Exegetische Philologie ist basale Theologie, weil sie die Bibel als Urkunde des Glaubens in ihrer medialen Funktion wahrnimmt. Sie ist die Anwältin von Akribie, Quellentreue und Sprachgefühl der Theologie; sie sorgt für

<sup>35</sup> Mit ein paar Varianten finden sich diese Aufgabenbeschreibungen in allen führenden Methodenbüchern; vgl. *M. Ebner/B. Heiningen*, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn 2015; *U. Schmelle*, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 2014; *Th. Söding/Cb. Münch*, *Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2005.

wissenschaftliche Interdisziplinarität und Akzeptanz; sie demonstriert die Zeitbedingtheit und Geschichtlichkeit, die Traditionalität und Kreativität, die Genese und Komposition der Schrift gewordenen Glaubenszeugnisse, denen von der Kirche eine kanonische Bedeutung zuerkannt wird. Sie baut einen Schutzwall gegen Enthusiasmen und Spekulationen, gegen Fundamentalismus und Funktionalisierung; sie führt die Theologie *back to the roots*. Sie bindet den Geist an den Buchstaben, um eine inspirierte Exegese zu ermöglichen.

*Dei verbum* 12 nennt zum einen die Gattungskritik; denn „die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen“; zum anderen soll darauf geachtet werden, die historischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen, insbesondere die sprachlichen Formen zu berücksichtigen. Zur Zeit des Konzils war dies wissenschaftlicher Standard geworden – nachdem die Gattungskritik früher unter den Verdacht der Bibelkommission geraten war. Sie steht jedoch paradigmatisch für die Verwendung philologischer Methoden, die sich in der Zwischenzeit weiterentwickelt haben und als Mittel der Analyse wie als Vorbereitung der Interpretation breit akzeptiert sind.

Die theologische Bedeutung exegetischer Philologie erklärt sich im Rahmen einer Theologie der Inspiration, die den Buchstaben nicht für sakrosankt erklärt, sondern als Mittel einer Kommunikation zwischen Autor und Adressaten, Vergangenheit und Gegenwart, Position und Perspektive erhellt, die Gottes Wort in seiner ursprünglichen Bezeugung, seinem traditionellen Verständnis und seiner aktuellen Bedeutung erkennen lässt.<sup>36</sup>

Konsequenterweise kann die Philologie ihr theologisches Gewicht nur dann ausspielen, wenn sie Methoden verwendet, die auch außerhalb der biblischen Zunft wissenschaftliche Anerkennung genießen; dass sie nicht selten durch die Befassung mit Schrifttexten entstanden sind und sich verändert haben, macht die Nähe noch größer. In der theologisch begründeten Option für philologische Methoden können keine Sonderkonditionen für heilige Texte akzeptiert werden; vielmehr muss die Exegese sich auf eine Handwerkskunst besinnen, die interdisziplinär anerkannt ist, um theologisch Nutzen zu bringen. Sie muss sich auch kritisch mit den Erwartungen auseinandersetzen, die an sie herangetragen werden, und sich von ihnen freimachen. Allerdings darf sie weder den Blick der Tradition auf die biblischen Texte verachten noch der Versuchung nachgeben, Philologie zu dogmatisieren. Sie muss sich vielmehr vergegenwärtigen, dass die Philologie als Theologie von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht zu schaffen vermag. Sie braucht einen philosophisch-theologischen Reflexionsrahmen, um verstehen zu können, dass und wie es Kommunikation durch Texte geben kann und auf welche Weise der Geist an den Buchstaben gebunden sein kann.

<sup>36</sup> Vgl. H. Gabel, *Inspiziert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011.

Eine theologische Auswertung exegetischer Philologie ist immer mehr als das *summary* der Philologie selbst, nämlich das Ergebnis eines Dialoges mit Historischer, Systematischer und Praktischer Theologie.

Der theologische Ertrag der Philologie wird dadurch nicht geringer. Nur durch eine genaue Analyse des Textes kann beurteilt werden, welche Rezeptionen seinen Sinn erhellen und welche ihn verfälschen. Bei einem Text wie der Bibel, der mit einer so außerordentlichen Bedeutung aufgeladen ist, ist diese nüchterne Arbeit von größtem Gewinn an theologischer Erkenntnis.

(b) Die Aufgabe der historischen Forschung

Die historische Rekonstruktion konkretisiert das große Thema der Theologie: das Handeln Gottes in der Geschichte.<sup>37</sup> Weder Judentum noch Christentum sind eine Ideenlehre. Für beide ist der Bezug zu Realien konstitutiv: zum Land und zur Welt; zur Zeit des Alltags und des Sabbats im Rhythmus des Kosmos und im Horizont der Ewigkeit; im Judentum zum heiligen Land, zum heiligen Volk und zum heiligen Gesetz<sup>38</sup> in der Welt, im Christentum zum heiligen Jesus mitten unter den Menschen, von dem her das Wort Gottes die ganze Welt bei allen Völkern erfüllt. Für Judentum und Christentum ist Gott nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern auch der Herr der Geschichte. Er ist nicht der Konkurrent menschlicher Akteure, sondern handelt an ihnen und für sie, aber auch mit ihnen und durch sie – so wie sie ihrerseits durch ihn, mit ihm und in ihm handeln, wenn sie seinem Willen gehorsam sind. Gott ist als Schöpfer permanent kreativ, aber nicht als Mechaniker, der ins Räderwerk der natürlichen Kausalketten eingreift, sondern als *designer*, der das System programmiert, und als *operator*, der es am Laufen hält und mit anderen Systemen vernetzt.

Der historische Bezug, der für die Theologie konstitutiv ist, wird durch die Exegese an der entscheidenden Stelle, der Heiligen Schrift, aber nicht nur rekonstruiert, sondern auch differenziert. Die ältere historisch-kritische Exegese hat den Quellenwert der Bibel äußerst skeptisch beurteilt und auch an den empfindlichen Stellen des Exodus wie der Evangelien große Fragezeichen hinter die geschichtliche Zuverlässigkeit der Texte gesetzt. Das ist für die Theologie wesentlich, weil es sie heilsam desillusioniert, wenn sie sich mit den Realien vertraut macht, soweit sie erkennbar sind; allerdings hat die historisch-kritische Exegese mit dem Historismus paaktiert, der seinerseits

<sup>37</sup> Dieses Thema muss fundamentaltheologisch gegen die Dichotomie „zufälliger Geschichtswahrheiten“ und „notwendiger Vernunftwahrheiten“ gesichert werden, die Gotthold Ephraim Lessing gesehen hat: Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden; Band VI, Köln 1965, 283–288, hier 285. Aus biblisch-theologischer Sicht substantiieren und differenzieren das geschichtsmächtige Handeln Gottes R. Feldmeier/H. Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

<sup>38</sup> Als Kritik der Bergpredigt konkretisiert von J. Neusner, A Rabbi talks with Jesus. An Inter-millennial Interfaith Exchange (1993), Montreal 2007. Mit ihm setzt sich konstruktiv-kritisch auseinander: J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 136–147.

historisch geworden ist<sup>39</sup>. Die jüngere Forschung hat die Konstruktionsleistung der Geschichtsschreibung, die der Historik<sup>40</sup> im Gespräch mit der Wissenssoziologie<sup>41</sup> aufgegangen ist<sup>42</sup>, an der Bibel konkretisiert. Sie hat damit die Basis geschaffen, zwischen der erlebten und der erzählten, der realen und der idealen, der sozialen und der kanonischen Geschichte zu unterscheiden. Das ist theologisch gleichfalls wesentlich. Einerseits wird die Bedeutung der Imagination in der Erinnerung deutlich<sup>43</sup>, die Entstehung von Tradition durch kontinuierliches Interesse<sup>44</sup>, die Bildung von Identität durch die Erfindung einer Vergangenheit, die ein echter Fund ist, ein Erbe, das erworben wird, eine Vorgeschichte, die es in sich hat<sup>45</sup>.

Auf diese Weise werden die Konstruktionsprinzipien heilsgeschichtlicher Offenbarungstheologie am Ort ihrer Entstehung deutlich: die Theozentrik und soteriologische Teleologie, die Spannung zwischen Universalität und Kontingenz, Anthropozentrik und Kosmologie, Erwählung, Verfehlung und Vergebung. Ebenso wird die geschichtliche Bedeutung der erzählten, idealen und kanonischen Geschichte erkennbar, die von der Exegese in der klassischen Moderne nur dekonstruiert, nicht aber rekonstruiert worden ist. Die historisch-kritische Bibelwissenschaft ist notwendig, um die Konstruktionen als solche zu erkennen; die kanonische Exegese ist notwendig, um die Theologie nicht dem Positivismus zu überantworten. In der alttestamentlichen Exegese kann theologisch die denkbar größte Gelassenheit herrschen, wenn die Distanzen zwischen den Ereignissen und den Erzählungen immer größer werden.<sup>46</sup> In der neutestamentlichen Exegese ist es jedoch die Christologie der Inkarnation und der Passion, die den historischen Bezug essentiell macht. Rudolf Bultmann hat zwar versucht, die geschichtliche Anbindung des Kerygmas nur am „Dass“ des Gekommenseins festzumachen;<sup>47</sup> aber das ist eine Abstraktion, die ohne Konkretion zu einer Leerformel wird und den Selbstwiderspruch einer Christologie ohne Jesus aufbaut.

<sup>39</sup> Vgl. F. Jaeger/J. Rüsen, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

<sup>40</sup> Vgl. H. White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1986; R. Kosellek, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing Concepts*, Stanford 2002; ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main 2003; J. Rüsen, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln 2001; ders., *Geschichte im Kulturprozess*, Köln 2002.

<sup>41</sup> Zum Konstruktivismus vgl. P. Berger/Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City 1969, u. ö.

<sup>42</sup> Philosophisch weitergeführt von P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

<sup>43</sup> Vgl. E. Tuving/F. I. M. Craig, *The Oxford Handbook of Memory*, New York/Oxford 2000.

<sup>44</sup> Vgl. E. Hobsbawm/T. Ranger (Hgg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1994.

<sup>45</sup> Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

<sup>46</sup> Vgl. Ch. Frevel, *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016.

<sup>47</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), herausgegeben von O. Merk, Tübingen 1984, 1: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen des Neuen Testaments und ist nicht ein Teil dieser selbst.“ In der Spur dieses Postulates steht K. Wengst, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historische wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013. Er kritisiert auch meinen Versuch, im urchristlichen Credo den „Typ“ Jesus wiederzuerkennen (*Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2007), als widersprüchlich.

Freilich ist nicht nur die Leben-Jesu-Forschung an ihrem Idealismus gescheitert<sup>48</sup>, sondern auch deren Transformation als „neue Rückfrage“ an ihrem Positivismus; sie sollte die *ipsissima verba* Jesu herausfiltern<sup>49</sup>, musste dafür aber ein hypothetisches Schichtenmodell der Evangelienüberlieferung konstruieren und Jesus vom Judentum seiner Zeit, aber auch von der Nachfolgegemeinschaft isolieren. Der sogenannte *third quest* hat zwar das Judesein Jesu methodisch gewürdigt, nicht aber die Wirkungsgeschichte Jesu in seiner Jüngerschaft.<sup>50</sup> Einen Ausweg bietet eine Hermeneutik der Erinnerung, für die das Ereignis so konstitutiv ist wie die Erfahrung, die Eindruck macht und Wirkung zeitigt.<sup>51</sup> Was sie historisch plausibilisieren und rekonstruieren kann, ist *eo ipso* theologisch grundlegend, weil es Jesu Stimme, gefiltert und verstärkt, hörbar macht, ohne die es gar keine Theologie gäbe, die aber von jeder Theologie als entscheidend angesehen wird, die sich einem geschichtlichen Offenbarungsverständnis öffnet. Die Bindung der Botschaft an den Boten, des Evangeliums an seine Adressaten, der Nachfolge an Zeit und Raum kann nur durch historisch-kritische wie kanonische Jesusforschung rekonstruiert werden. Soweit sie es kann, ist sie *eo ipso* theologisch grundlegend.

#### (c) Die Aufgabe der Auslegung

Die Exegese zielt darauf, die theologischen Positionen und Perspektiven zu bestimmen, die in den biblischen Texten und damit in ihrem ursprünglichen Entstehungs- und Überlieferungsraum entwickelt worden sind. Mit dieser Forschung wird nicht das Archiv, sondern die Schaltzentrale der Theologie beliefert. Denn die Beschreibungen der Gottes-, Welt- und Menschenbilder in der Bibel, die Erschließungen soteriologischer und ethischer, ekklesiologischer und eschatologischer Aussagen im Alten wie im Neuen Testament haben für die Theologie kanonische Bedeutung: Sie sind Richtschnur und Kompass. Sie legen die Theologie nicht auf eine Wiederholung fest, sondern geben eine Richtung vor, die neue Entdeckungen und Entwicklungen möglich, ja notwendig macht, weil das Wort Gottes immer „heute“ laut wird (vgl. Lk 4,21).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich – der Diskussion seiner Zeit gemäß – auf die *intentio auctoris* konzentriert. Sie bleibt wichtig, weil die Philologie die Handschriften verschiedener Verfasser entdecken lässt, bis in

<sup>48</sup> Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906 (1913; Nachdruck herausgegeben von O. Merk, Tübingen 1984).

<sup>49</sup> Vgl. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1953), in: *Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 187–214.

<sup>50</sup> Ein signifikantes Ergebnis ist der Minimalismus bei J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, (bislang) 4 Bde., New York 1991–2009.

<sup>51</sup> Hier gibt es eine Reihe neuer Vorstöße; vgl. J. D. G. Dunn, *Christianity in the making*; Band 1: *Jesus remembered, Grand Rapids (Mich.)* 2003; *Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. 2012 (2011). Während Dunn das Gedächtnis Jesu dadurch zu relativieren sucht, dass er es mit den Kriterien klassischer Rückfrage konfrontiert, scheint es mir richtig, die Vielfalt der Perspektiven auf die Vielfalt der Eindrücke zu beziehen, die Jesus hinterlassen hat.

die Differenzierung von Redaktionsschichten und nachgeahmten Briefen hinein, die Historik die schriftstellerische Arbeit in der Antike erhellt und die Theologie die Personalität der Offenbarung wie des Glaubens betont. Allerdings hat sich das methodische Spektrum erweitert. Zum einen ist die *receptio lectoris*, zum andern der *sensus textus* relevant geworden. Die Erweiterung des Aufmerksamkeitsspektrums entspricht der philologischen Diskussion über die Machart und Wirkung von Texten;<sup>52</sup> sie nimmt aber auch die historische Diskussion auf, weil sie Texte methodisch auf ihre Kontexte bezieht, fokussiert in der Einleitungswissenschaft.

Die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte war der historisch-kritischen Exegese eher das Problem, das zu lösen sei, als ein Pfund, mit dem man wuchern könnte. Der *cantus firmus* ambitionierter Forschung schien der Bergpredigt entlehnt: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist, ... Ich aber sage euch ...“. An dieser Einstellung bleibt wichtig, dass die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition der modernen Exegese in Fleisch und Blut übergegangen ist und dass eine Genmanipulation lebenswichtige Organe der Theologie lähmen würde. Aber die Geschichte der Exegese ist nicht nur eine Geschichte großer Irrtümer, sondern auch eine Kette weiser Einsichten; die Rezeption der Bibel in der Pastoral und der Dogmatik, der Wissenschaft und Kunst lädt zu einer Entdeckungsreise ein, die zwar die Wahrnehmungskapazitäten einzelner Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler überfordert, aber in ihrer Fülle und Breite das Bedeutungspotential der Bibel ermessen lässt. Auf der einen Seite wird dadurch die hermeneutische Vielfalt gesteigert;<sup>53</sup> auf der anderen steigt die Notwendigkeit einer hermeneutischen Krieteriologie, um zwischen richtiger und falscher, möglicher und unmöglicher, abwegiger und zielführender Interpretation zu unterscheiden. Die Tatsache, dass diese Kriterien in der Vergangenheit allzu oft allzu strikt definiert worden sind, kann nicht die Beliebigkeit aller möglichen Exegesen rechtfertigen, die in Wahrheit Eiselesen sind. Die Bibelwissenschaft hat, wenn sie sich auf die Suche nach der *receptio lectoris* einlässt, drei Aufgaben: erstens die innerbiblischen Rezeptionsprozesse zu notieren und als Sinntransformationen zu interpretieren, insbesondere zwischen den Testamenten; zweitens die Rezeptionsgeschichte zu reflektieren, um ein wirkungsgeschichtliches Problembewusstsein zu entwickeln, wie Hans-Georg Gadamer es mit philosophischen Gründen von Interpretationswissenschaften gefordert hat;<sup>54</sup> und drittens die zugeschriebenen und zugewachsenen Bedeutungen von den (in sich vielschichtigen) Ursprungssinnen her zu rekonstruieren, so dass sich Vertiefungen von Verflachungen,

<sup>52</sup> Vgl. H. Weinrich, Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, Stuttgart 1971 u. ö.

<sup>53</sup> Vgl. U. Luz, Kanonische Exegese und Hermeneutik der Wirkungsgeschichte, in: H. Gerny (Hg.), Die Wurzel aller Theologie – sentire cum ecclesia, Bern 2003, 40–57.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 72010 (1960).



Vergewisserungen von Verfälschungen und Vergegenwärtigungen von Vereinnahmungen unterscheiden lassen.

Der *sensus textus* muss von der *intentio auctoris* und der *receptio lectoris* unterschieden werden, weil Texte von Anfang an ein Eigenleben führen und von der Bibel im kanonischen Prozess auf Dauer gestellt werden, um in je neuen Situationen auf ihren Sinn hin befragt werden zu können. Die ältere Hermeneutik hat – nicht durchweg klar – von einem *sensus plenior* gesprochen. Damit das Konzept präzisiert werden kann, bedarf es einer Hermeneutik schriftlicher Kommunikation. Sie muss einerseits auf die bleibende Bindung des Textes an die Situation seiner Entstehung und an den originären Dialog mit den Adressaten achten, den der Autor führt, andererseits auf die Eröffnung immer neuer Lektüren, die immer neue Sinnkonstruktionen inspirieren, aber auch immer neu die „Grenzen der Interpretation“ vermessen, von denen Umberto Eco gesprochen hat,<sup>55</sup> um der Banalität vorzubeugen.

Auf allen drei Ebenen ist aber der theologische Status der Exegese noch nicht erreicht, wenn nur die Positionen und Perspektiven der Texte und ihrer Autoren identifiziert worden sind. Sie müssen auch *als* theologische Positionen und Perspektiven interpretiert werden. Das kann nicht geschehen, indem Kategorien systematischer Theologie, seien sie transzendental oder systemisch, phänomenologisch oder heilsdramatisch ausgelegt, zu Kriterien exegetischer Theologie werden. Vielmehr ist es gerade umgekehrt, dass sie sich als schriftgemäß ausweisen müssen. Das ist möglich, wenn die Grundlinien biblischer Gottesrede in einem möglichst breiten Spektrum identifiziert und dann auf die Exegese einzelner Texte in einer Weise bezogen werden, die *basics* von *highlights* unterscheidet, Konkretisierungen von Verallgemeinerungen und Ausnahmen von Regeln. Auf diese Weise wird die Theologie alt- wie neutestamentlich konkretisiert, zugleich aber jede einzelne Position und Perspektive insoweit relativiert, als sie eben nur eine bestimmte in einem Spektrum ist, das allerdings ohne die Einzelheiten gar nicht entstände, und insoweit akzentuiert, als sie das Spektrum biblischer Theologie erweitert. Hier wird die Dialektik von Einheit und Vielfalt virulent.

### 3. Theologie als Schriftauslegung

Dass die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht, die Dogmatik und die Fundamentaltheologie, die Liturgiewissenschaft, die Moraltheologie und die Sozialethik, die Religionspädagogik, Katechetik und Pastoraltheologie ihre genuinen Methodenstandards und Wissensgebiete haben, versteht sich. Dass in der Theologie das Vernunftprinzip herrscht, ist evident. Ein theologisches Urteil kann nur überzeugen, wenn es argumentativ schlüssig und interdisziplinär valide ist. Was aber kann *in theologicis* argumentative Schlüssigkeit

<sup>55</sup> U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992 (ital. Orig.: I limiti dell'interpretazione, Milano 1990).

bedeuten? Logische Schlüssigkeit und sachliche Richtigkeit sind notwendig, aber nicht hinreichend, weil sie nur den inneren Zusammenhang und den Weltbezug erhellen, nicht aber die Gottesbeziehung reflektieren, die Theologie erst zur Theologie macht. Um diese Qualifikation geht es erkennbar dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Sowohl die Konstruktivität wie auch die Schriftgemäßheit der Theologie setzen ihre Theozentrik voraus. Wie wird sie qualifiziert, wenn sich die Theologie am Zweiten Vatikanum orientiert und sich von der Schriftauslegung beseelen lässt? Ist das ökumenische Postulat eine wissenschaftliche Illusion? Der Verdacht entsteht, dass sich hermeneutische Nostalgie ausbreitet, wo die Konzentration aufs Wesentliche gefördert werden soll, und dass die Orientierung an einem normativen Text die Freiheit der Wissenschaft behindert.

Zwei Grundsatzfragen sind von allgemeinem Interesse: Einerseits ist zu reflektieren, warum überhaupt eine Orientierung an der Schrift begründet werden soll, andererseits, wie sie methodisch erfolgen kann.

### 3.1 Die Autorität der Schrift

Die einzige Autorität, die in der Wissenschaft zählen kann, ist Wahrheit. Die Quelle der Wahrheitserkenntnis ist Beobachtung, gefiltert und verstärkt durch Reflexion, in der die Korrelationen zwischen Voraussetzungen und Ergebnissen, Methoden und Resultaten, Ideen und Entdeckungen aufgeklärt werden. Im Gefüge der Wissenschaften ist die Theologie, allenfalls der Philosophie verwandt, die einzige Wissenschaft, die ihre Voraussetzungen, Methoden und Ideen nicht nur hinzunehmen braucht, damit sie in ihren Grenzen zu arbeiten vermag, sondern annehmen kann, indem sie sich ihrer als Grund und Gegenstand vergewissert. Ob man Theologie als *scientia Dei* oder *scientia fidei* denkt – ihre Wissenschaftlichkeit besteht gerade darin, dass sie ihre Positionalität expliziert.

Aus diesem Grund muss und kann die Theologie davon Rechenschaft ablegen, was sie überhaupt berechtigt und befähigt, Gott zu denken. Allein schon indem sie über die Möglichkeit dieses Denkens nachdenkt, muss sie ihren Vernunftbegriff reflektieren.<sup>56</sup> Würde sie eine Gotteserkenntnis durch die Vernunft leugnen, könnte sie sich nicht als wissenschaftliche Theologie etablieren, sondern müsste sich zur Religionswissenschaft wandeln, weil sie im Rahmen eines *cultural approach* nur noch die Funktionen und Strukturen, die Transformationen und Kommunikationen von Religion beschreiben, nicht aber ihren Wahrheitsanspruch argumentativ vermitteln könnte. Die Ergebnisse religionsgeschichtlicher und -soziologischer Forschungen sind theologisch hochspannend, weil die Theologie geschichtlich denkt;

<sup>56</sup> Dies ist die klassische Aufgabe der Fundamentaltheologie, die freilich ihrerseits nur in Bezug auf die Schrift wissen kann, was sie denken können soll; vgl. *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2016 (Erstausgabe 2009).

aber sie würden nur das kulturelle Gedächtnis der Zeitgenossen trainieren, nicht aber einen Zugang zur Martyrie, Liturgie und Diakonie des Evangeliums öffnen, wenn sie nicht aus der Warte teilnehmender Beobachtung mit der Gottesfrage vermittelt würden. Insofern ist die Postmoderne mit ihrem Postulat einer schwachen Vernunft<sup>57</sup> für die Theologie prekär – freilich nicht nur für sie, sondern auch für ein Ethos universaler Solidarität<sup>58</sup> und für eine Wissenschaft, die sich nicht nur als System<sup>59</sup>, sondern als Agentur der Aufklärung und ihrer Dialektik sieht. Der geschichtstheologische Ansatz, auf den die Bibel die Theologie verpflichtet, führt dazu, dass keine soziologischen, historischen und kulturwissenschaftlichen Forschungen ins Abseits gestellt, aber alle einer theologischen Kritik unterzogen werden, die ihre Methoden und Beobachtungen nicht negiert, sondern kritisch reflektiert und mit dem Stellenwert ihrer Ergebnisse abgleicht.

So wichtig freilich für sie das Grundvertrauen in die Vernunft ist, ist die katholische Theologie auch in ihrem Bündnis mit der philosophischen Metaphysik immer vorsichtig gewesen, was die Reichweite rationaler Gotteserkenntnis betrifft. Mehr als die moralische Gewissheit, *dass* es Gott (im Sinne eines ersten Verursachers oder eines letzten Prinzips) gibt, ist nicht behauptet worden – mit Recht, weil sonst das Geheimnis Gottes tangiert worden wäre. Thomas von Aquin, dessen „fünf Wege“ mit einer Sorgfalt angelegt sind, die auch von der Kritik Kants hätte gewürdigt werden können, macht nicht nur diesen Fokus (S.th. I 2,3), sondern ebenso die Perspektive transparent, in der er gelegt werden kann: Jeder Gottesbeweis erhelle, wenn er etwas besagt, immer nur die Beziehung Gottes zu den Menschen, von der lediglich geglaubt werden kann, dass sie seinem Wesen entspricht (S.th. I 13,1).

Damit wird aber im Umkehrschluss zweierlei deutlich: dass es einer expliziten Offenbarung bedarf, um zu Aussagen darüber zu gelangen, wer und wie Gott ist, und dass es einer theologischen Medientheorie bedarf, um die Wege beschreiben zu können, die Gott für die Gläubigen zu ihnen nimmt, weil er alle Menschen erreichen will. Es ist gerade die postmetaphysische Theologie der Neuzeit, die einen breiten Weg bahnt, diese Fragen zu stellen und zu beantworten.<sup>60</sup>

Dann aber zeigt sich, dass die Begründung dafür, Theologie als Schriftauslegung zu betreiben, keine andere ist als die Begründung dafür, Schriftauslegung als Theologie zu treiben. Entscheidend ist der konstitutive Bezug

<sup>57</sup> Vgl. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), Paris 2003; J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques* (1999), La Tour d'Aigues 2005.

<sup>58</sup> Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Frankfurt am Main 8/2011 (12005).

<sup>59</sup> Vgl. N. Lubmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1991.

<sup>60</sup> Entscheidend ist die Integration geschichtlichen Denkens in die Offenbarungstheologie; vgl. P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. *Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg i. Br. 1967.

der Offenbarung nicht nur zur Schöpfung, sondern auch zur Geschichte: die freie Bindung Gottes in seinem Wort an den Weg Israels, die Inkarnation des Logos in Jesus Christus, die Verkündigung des Evangeliums durch den Sohn Gottes, der Tod des Messias in der Konsequenz seiner Sendung, die Auferweckung des Gekreuzigten im Zuge seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, die Mission der Kirche in der Kraft des Geistes.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung begründet die Notwendigkeit der Überlieferung, die ein synchrones und diachrones Netzwerk glaubwürdiger Zeugnisse braucht. Diese Zeugnisse können immer nur von Menschen an ihrem Ort und in ihrer Zeit, in ihrer Sprache und mit ihren Einsichten, durch ihre Gaben und für ihre Aufgaben abgegeben werden. Sie können, wenn es sich um Gotteszeugnisse handelt, nie nur als Informationen über Objekte, sondern immer nur als Kommunikation von Subjekten abgelegt werden, eben als Zeugnis. Dadurch entsteht die Kirche, *creatura et mediatrix verbi*.

Im Prozess dieser lebendigen Tradition ist die Schrift entstanden und gewinnt sie ihre kanonische Bedeutung. Die Schriftlichkeit garantiert die Verlässlichkeit der Überlieferung; sie ermöglicht je neue Auseinandersetzungen und Vergewärtigungen, je neue Entdeckungen und Vertiefungen des Glaubens; die Exegese hilft, die Kritik an Verkrustungen und Verkümmierungen zu schärfen; sie eröffnet immer neu eine Zukunft des Glaubens, weil sie auf das Wort Gottes selbst verweist.

So verstanden, ist die Bibel nicht die letzte Instanz der Theologie, sondern die erste Zeugin des Wortes Gottes. Sie besagt, warum es die Theologie geben kann, was sie zu denken vermag und wie sie eine Methode der Reflexion findet. Es ist die Bibel, die diese erste, entscheidende Orientierung gibt, weil sie in der Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche entstanden ist, auf deren Offenbarungsqualität sich die Theologie als Theologie bezieht.

Die Schrift steht allerdings nicht allein, sondern in einem Netzwerk anderer Bezeugungsinstanzen, zu denen die Tradition gehört, weil der Glaube immer gegenwärtig wird, der *sensus fidei*, weil das Gottesvolk Subjekt des Glaubens ist, das *magisterium*, weil es in der Nachfolge der Apostel den Dienst der rechten Lehre gibt, die Zeichen der Zeit, weil Gottes Geist die Zeiten durchweht, und die Theologie, weil die Freiheit des Glaubens in der Wahrheit des Evangeliums gründet.<sup>61</sup>

Es ist nur die Systematische Theologie, die diese Zusammenhänge reflektieren und konkretisieren kann, weil nur sie die geschichtlichen Prozesse auf den Begriff zu bringen vermag. Sie kann es aber nur dann, wenn sie im Kern Schriftauslegung ist, weil sie nur dann Zugang zu den Voraussetzungen, Themen und Methoden hat, die sie zur Theologie machen. Im Prozess der

---

<sup>61</sup> Das Verhältnis wird ökumenisch-theologisch beschrieben in: *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000.

Bibellektüre erschließen sich – vor allem mit Paulus (Röm 1,19–23), aber auch mit der alttestamentlichen Weisheit (Weish 13) – Grund und Geltungsbereich vernünftiger Theologie. Es erschließen sich die Weichenstellung der Tradition, die Wahrheitsverheißung des Gottesvolkes, der Auftrag des Lehramtes, die Gegenwart des Geistes und die Rationalität des Glaubens. Die Schrift etabliert mithin eine Autorität, die überhaupt erst die Theologie freisetzt, ihre Rolle in der Kommunikation des Evangeliums zu spielen.

### 3.2 Die Methode der Schriftorientierung

Richard Schaeffler hat gezeigt, dass es kein *sacrificium intellectus*, sondern eine philosophisch zu verifizierende Konsequenz ist, dass sich die Theologie konstitutiv auf die Heilige Schrift bezieht.<sup>62</sup> Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie dies geschehen kann. Die Antwort ist in den Fächern unterschiedlich. Sie muss in erster Linie aus der jeweiligen Fachkultur heraus erfolgen. Die Methoden, mit denen Historische, Systematische und Praktische Theologie sich des Schriftzeugnisses vergewissert, können keine anderen als die exegetischen sein. Aber es gibt spezifische Fragen und Verantwortungen, die spezifische Zugänge und Perspektiven erhellen. Sie können hier freilich nur grob skizziert und nicht differenziert reflektiert werden.

Die Historische Theologie überprüft die methodische Validität der Exegese in deren historischen Recherchen; sie braucht nicht, wie es Gerhard Ebeling einst vorschwebte, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift zu schreiben, um dem Konzilspostulat gerecht zu werden, sich von der Schriftauslegung inspirieren zu lassen.<sup>63</sup> Sie kann aber die Rezeptionsgeschichte der Bibel schreiben und damit rekonstruieren, welche Bedeutungspotentiale ihr zugewachsen sind und unter welchen Bedingungen sie sich entwickelt haben. Sie vermag vor allem über den tatsächlichen Stand der Bibelkenntnisse und der Bibelorientierung, der Bibelverbreitung und der Bibelskepsis zu informieren, über Restriktionen des Lehramtes und biblische Reformbewegungen, die dann wiederum von Bischöfen und vom Papst wie vom Konzil gefördert worden sind.

Die Fundamentaltheologie übernimmt die Aufgabe, eine Metatheorie der Offenbarungsgeschichte zu konzipieren; sie beschreibt in diesem Zusammenhang die Schrift als Kanon.<sup>64</sup> Sie sucht nach der Möglichkeit, den Glauben im heutigen Problemhorizont zu verantworten, braucht dazu aber die aktive Mitarbeit der Exegese, um wissen zu können, was eigentlich als Form und Inhalt des Glaubens in Frage steht und verteidigt oder erschlossen werden soll. Sie kann nicht nur die Ergebnisse der bibelwissenschaftlichen Forschung

<sup>62</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie I–III, Freiburg i. Br./München 2004.

<sup>63</sup> G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1946), in: Ders., Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, 9–27, bes. 9.

<sup>64</sup> Vgl. P. Hofmann, Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, Paderborn 2006.

rekapitulieren und argumentativ transformieren, weil die Exegese ihrerseits starke methodische und hermeneutische Voraussetzungen macht, die intensiv aufgeklärt werden müssen. Insbesondere sind nicht wenige exegetische Arbeiten historistischen und positivistischen Konzepten verbunden, die in der Geschichts- wie der Naturwissenschaft und der Philosophie überwunden sind, so dass sich Zugänge zu wesentlichen Momenten biblischer Theologie eröffnen, von der Schöpfung bis zur Erlösung.

In der Dogmatik wird die Orientierung an der Schrift oft so gesucht, dass mithilfe der Exegese das Schriftzeugnis als erstes Kapitel einer Dogmengeschichte betrachtet wird, die dann ihrer eigenen Logik folgt. Bei diesem Verfahren kommt aber die Schrift nicht als Kanon zur Geltung. Wenn die Exegese unter wirkungsgeschichtlichen Aspekten aufgeschlossen wird, wäre es eine lohnende Aufgabe, in der Dogmengeschichte und Dogmatik komplementär zu fragen, welche Motive, Themen und Pointen der Bibel aufgegriffen oder ausgeschlossen werden. Das würde eine theologische Traditionskritik ermöglichen, die ihren Namen verdiente; es würde auch die Relativität dogmatischer Konzepte erkennen lassen. Der zentrale dogmatische Beitrag zur Schrifthermeneutik<sup>65</sup> besteht in zweierlei: Einerseits kann nur die Dogmatik das Dogma als Dogma erhellen und damit von der Schrift unterscheiden, aber auch in die Wirkungsperspektive der Bibel rücken; dadurch wird die Exegese andererseits entlastet und befähigt, Schriftauslegung zu treiben, ohne Dogmatik zu substituieren; auf diese Weise wird sie eingeladen, ihre Rekonstruktionen in den Diskurs der Tradition und der Moderne zu stellen, um ihrerseits die Relativität und Perspektivität biblischer Theologien zu erkennen.

Die Moraltheologie steht wie die Sozialethik vor vergleichbaren Fragen, den epistemischen Status der Bibel wie der Exegese betreffend, muss aber zudem das Problem des Verhältnisses zwischen Genese und Geltung, Position und Universalisierung diskutieren.<sup>66</sup> Sie braucht eine Vergewisserung über Prinzipien und Tendenzen, Inhalte und Begründungen biblischer Weisungen, um ihren eigenen Status als Theologie zu begründen und ihre Rolle in der Kommunikation des Glaubens zu beschreiben.

In der Praktischen Theologie ist von der Religionspädagogik bis zur Homiletik die Bedeutung der Schrift nach dem Zweiten Vatikanum stark gewachsen.<sup>67</sup> Zwar hat das Kirchenrecht einen eigenen Weg beschritten; aber die Liturgiereform hat den Stellenwert des Wortgottesdienstes wie der Predigt dramatisch erhöht. Sowohl in der Religionspädagogik als auch in der Katechetik hat die Befassung mit biblischen Themen quantitativ und qualitativ zugenommen. Für Predigt, Katechese und Unterricht ist die Befassung

<sup>65</sup> Die Verweisungen reflektiert *B. Körner*, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011.

<sup>66</sup> Beispielhaft ist *E. Schockenhoff*, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg i. Br. 2016.

<sup>67</sup> Einen weiterführenden Ansatz markiert *O. Fuchs*, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004.

mit biblischen Themen und exegetischer Forschung selbstverständlich, mag sie auch vermittelt sein und mit gewisser Phasenverzögerung vor sich gehen. Gleichzeitig ist aber deutlich, dass im Feld der Praktischen Theologie die Exegese nicht verdoppelt wird, sondern eigene Zugänge gefunden werden: Bei der Predigt wird das „Heute“ konkret, das Jesus selbst nach Lk 4,21 bei seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth als Schlüsselwort jeder Homilie und Liturgie geprägt hat. In der Katechese und der Religionspädagogik – wie genau sie auch immer untereinander hinsichtlich der Subjekte, Orte und Ziele zu unterscheiden sind – wird der didaktische Zug aktualisiert, der in der Biblischen Theologie deshalb angelegt ist, weil sie Wahrheit und Freiheit in ein essentielles Verhältnis setzt.

### *3.3 Theologie im Dialog über das Wort Gottes*

Die Orientierung an der Heiligen Schrift dient der Orientierung am Wort Gottes. Das Studium der Heiligen Schrift ist deshalb die „Seele“ der ganzen Theologie, weil die Bibel die erste Zeugin des Gotteswortes ist – und selbst Wort Gottes im Modus der inspirierten Bezeugung durch Menschen, die zum Gottesvolk Israel gehören und in der Nachfolge Jesu stehen. Die Exegese wird dieser Aufgabe nur dann gerecht, wenn sie die ihr anvertrauten Texte als Glaubenszeugnisse interpretiert und die Gottesfrage genau so herauszuhören, zu stellen und zu beantworten versucht, wie es die biblischen Autoren, Texte und Adressaten getan haben, so dass sie heute verstanden werden können.

Die Historische Theologie befreit die Heilige Schrift aus einer hermeneutischen Isolation, die ihr droht, wenn sie unvermittelt mit der Gegenwart kurzgeschlossen wird; sie erschließt der Exegese die multimediale Auslegungsgeschichte, die das Problembewusstsein der Schriftauslegung schärfen kann. Umgekehrt nimmt die Exegese der Kirchengeschichte nicht nur den ersten Teil ihrer Arbeit ab, sondern erschließt ihr auch das Textcorpus, das wie kein zweites den Lauf der Geschichte bestimmt hat.

Die Systematische Theologie spiegelt der Exegese wider, wie ihre Methoden positioniert, wie ihre Begriffe gefüllt und wie ihre Ergebnisse gewichtet sind; sie liefert eine Theorie der Wahrheit, in der die Exegese zuhause sein muss, um Theologie sein zu können; sie stellt die Positionen und Perspektiven biblischer Theologien auf den Prüfstand heutiger Kenntnisse und Probleme und erlaubt so, ihr Gewicht zu ermessen. Umgekehrt erschließt die Exegese der Fundamentaltheologie diejenige Theologie des Wortes Gottes, die den kanonisierten Texten abgelesen werden kann und überhaupt nur zur Kanonisierung geführt hat. Der Dogmatik wie der Moralthologie und der Sozialethik erschließt die Exegese nicht nur den Auftakt, sondern die Grundmelodie sowohl des Bekenntnisses und der Lehre als auch die Begründung und karitative Konkretisierung eines Ethos der Gerechtigkeit.

Die Praktische Theologie erinnert die Exegese an den „Sitz im Leben“ nicht nur der Heiligen Schrift, sondern auch der Schriftauslegung. Während in traditionellen Verhältnisbestimmungen die Religionspädagogik, die Katechetik und Homiletik nur als Anwendung und Umsetzung biblischer Kenntnisse verstanden werden, ermöglicht eine Theologie des Wortes Gottes, wie sie von der Bibel begründet wird, ein dialogisches Verhältnis, insofern sie die kommunikativen, edukativen und kerygmatischen Dimensionen des Wortes Gottes in der Kirche und der Gesellschaft erhellt.

Wenn das Studium der Bibel als „Seele“ der Theologie wirken soll, ist nicht das Christentum doch unter der Hand als Buchreligion definiert. Denn die Bibel selbst verweist ja auf das „Wort des lebendigen Gottes“, das sie bezeugt. Sie ist toter Buchstabe, wenn sie nur als Informationsquelle der Theologie gesehen wird. Sie kann aber dem Wehen des Geistes Anstoß geben, wenn sie in den kommunikativen Prozessen interpretiert wird, die sie selbst angestoßen hat, weil sie in deren Anfängen entstanden ist.

### Summary

Vatican II postulates that theology according to the Scriptures should nourish the judgment of the Church; it imagines that “the sacred page is, as it were, the soul of sacred theology” (*Dei verbum* 24). Therefore, a self-critical reflection on theology as a whole and on exegesis in particular is indicated. It is the call of the Council to discover the plurality and the unity of the Scripture. This is to be concretized and to be mediated by means of the main efforts of exegesis which has to bring together philological analyses, historical reconstructions, and theological interpretations. To fulfill these tasks there is need for a theology of the Word of God that is rooted in the Scriptures. This becomes possible by way of dialogue with the other disciplines of theology which must find their own access to the Bible in order to be ready for discourse with exegesis in their reception of the Council and reflected witness of the faith.



# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**

**Hermann-Herder-Str. 4**

**D-79104 Freiburg**

**Telefon: +49 761/2717-200**

**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

# Aristoteles' Metaphysik des Guten

VON STEPHAN HERZBERG

## 1. „Ethik ohne Metaphysik“? – Vorüberlegungen

Die Aristoteles-Forschung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts hat mit Recht sowohl auf die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen Vernunft als auch auf die Eigenständigkeit der Ethik als einer „Wissenschaft in sittlicher Absicht“<sup>1</sup> aufmerksam gemacht. Die Ethik gehört zusammen mit der Politik (im engeren Sinn) zur „Philosophie über die menschlichen Dinge“<sup>2</sup>; sie kann nicht unter eine andere Gattung von Philosophie<sup>3</sup> subsumiert werden. In Entsprechung zur besonderen Verfassung ihres Gegenstandsbereichs – die menschlichen Handlungen und die praktischen Güter –, der durch mangelnde Stabilität und Ambiguität gekennzeichnet ist, muss sich die Ethik damit begnügen, „grob und im Umriss das Wahre aufzuzeigen“ und zu Schlussfolgerungen zu kommen, die nur im Regelfall (*bôs epi to poly*) gültig sind.<sup>4</sup> Dabei sucht sie das Wissen über die Praxis nicht um seiner selbst willen, „denn Ziel der politischen Untersuchung ist ja nicht das Erkennen, sondern das Handeln“.<sup>5</sup> Der Ethik als einer genuin praktischen Wissenschaft – die ausgehend von der menschlichen Praxis über

<sup>1</sup> Hierzu vor allem O. Höffe, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg 1971, Berlin <sup>2</sup>1996; *ders.*, *Ethik als praktische Philosophie – Die Begründung durch Aristoteles*, in: *Ders.*, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, 38–83. Vgl. auch M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i. Br. 1972 und 1974.

<sup>2</sup> EN X 10, 1181b15.

<sup>3</sup> Vgl. die drei „theoretischen Philosophien“ in Met. VI 1, 1026a18 f.

<sup>4</sup> EN I 1, 1094b19–22.

<sup>5</sup> EN I 1, 1095a5 f. Bei aller sittlichen Letztabsicht darf aber nicht vergessen werden, dass es sich in erster Linie um eine Prinzipienwissenschaft des Praktischen handelt. Höffe (*Praktische Philosophie*, 57) bezeichnet die Ethik auch als „die erste Wissenschaft der Praxis“ oder als die „praktische Fundamentalwissenschaft“. Damit geht es ihr immer auch um metaethische Fragen (Klärung der Grundbegriffe [Gut, Glück, Tugend, Gerechtigkeit, Freundschaft, Lust]; Methoden). Die Ethik ist weder selbst ein Akt von praktischer Erkenntnis (*phronêsis*) noch ist sie eine rein theoretische Untersuchung wie die Physik oder die Mathematik, vielmehr handelt es sich bei ihr um eine „praktische Theorie“ (ebd. 95). Unmittelbares Ziel der Ethik ist der Gewinn von Einsichten über die Elemente und Prinzipien menschlichen Handelns, ihr letztes Ziel ist jedoch die Verbesserung der sittlichen Praxis. Das kognitive Moment wird von Thomas von Aquin besonders hervorgehoben, wenn er in seinem Kommentar schreibt, dass das Ziel dieser Wissenschaft nicht die Erkenntnis *allein* sei („*finis* [...] *non est sola cognitio*“: SLE 1,3 n. 40), sondern (auch) das menschliche Handeln. Hierzu L. Elders, *St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in: *Ders./K. Hedwig* (Hgg.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984, 9–49, hier 11 f.: „This change in wording is significant, because it witnesses to a clear distinction between the science of ethics on the one hand and prudence on the other. [...] Although ethics is a practical science, it belongs to the intellect alone, whereas prudence is not only in reason but also has something of the appetite.“

diese Praxis und um dieser Praxis willen ihre Aussagen macht<sup>6</sup> – ist eine spezifische Form der Rationalität zu eigen.<sup>7</sup>

So berechtigt das Anliegen dieser Interpretationsrichtung auch war und ist: Es führte dazu, dass Fragen nach den metaphysischen Hintergrundannahmen menschlicher Praxis, etwa die Frage, wie überhaupt menschliches Handeln nach Aristoteles in das Ganze des Seienden eingebettet ist, nicht mehr gestellt wurden.

Wohlgemerkt: Es geht hier um eine metaphysische *Interpretation* der Praxis<sup>8</sup>, um metaphysische Hintergrundannahmen, und nicht um eine *Begründung* aus metaphysischen Sätzen, woraus folgen würde, dass die Ethik von der Metaphysik abhängig und dieser untergeordnet wäre beziehungsweise die praktische Vernunft ihre Eigenständigkeit verlieren würde<sup>9</sup>. Auf der anderen Seite gilt ebenso, dass die Moral trotz ihres Eigenstandes nicht isoliert werden darf, wie es die Rede von einer „Ethik ohne Metaphysik“ nahelegen könnte: Der Bereich menschlicher Praxis stellt *keine Sonderwelt* dar, sondern ist in einer bestimmten Weise in das Ganze des Seienden eingebettet. Genauer: Das „höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter“ oder das höchste „menschliche Gut“ (*humanum bonum*)<sup>10</sup>, das an der Spitze der menschlichen Praxis steht, muss sich in eine bestimmte Beziehung zum höchsten Gut im ganzen Universum (*bonum separatum*)<sup>11</sup> bringen lassen. Das wird aus der folgenden Passage deutlich:

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche erkennt, worumwillen ein jedes zu tun ist; dieses ist aber das Gute von einem jeden, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur.<sup>12</sup>

Ausgehend vom Text der *Nikomachischen Ethik* zeigen sich für den Interpreten mindestens drei verschiedene Möglichkeiten, wie ein Bezug zwischen Ethik und Metaphysik bei Aristoteles gedacht werden kann:<sup>13</sup> (1) Aus einem rein moral-metaphysischen Interesse heraus kann etwa nach dem ontologischen Status von Handlungen<sup>14</sup>, nach den naturphilosophischen Vorausset-

<sup>6</sup> EN I 1, 1095a3–6.

<sup>7</sup> Die Ethik reflektiert auf ihre spezifische Art und Weise den praktischen Weltbezug des Menschen, der vom theoretischen und poetischen streng zu unterscheiden ist (Met. VI 1, 1025b25).

<sup>8</sup> W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 31998, 167.

<sup>9</sup> Ebd. 170: „Die metaphysische Betrachtung hat das im praktischen Bereich Erscheidende gelten zu lassen, hat es zu interpretieren, wie es vorliegt; eine Metaphysik, die den praktischen Bereich nicht unverkürzt sein läßt, kann nicht wahr sein.“

<sup>10</sup> EN I 1, 1094b7; I 2, 1095a16 f.; I 4, 1096b34 f. Vgl. auch EE I 8, 1218b25.

<sup>11</sup> Vgl. Met. XII 7, 1072a27–b3.

<sup>12</sup> ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἐνεκὸν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση (Met. I 2, 982b4–7; Übersetzung Szlezák mit Änderungen).

<sup>13</sup> Bei den folgenden drei Möglichkeiten, einen solchen Bezug zu denken, orientiere ich mich im Großen und Ganzen an Kluxen, Philosophische Ethik, 57–64.

<sup>14</sup> Bei Aristoteles gibt es keine Pragmatie, die sich eigens mit menschlichen Handlungen beschäftigen würde, vielmehr finden wir einzelne Bausteine, die auf unterschiedliche Pragmatien (Ethik, Naturphilosophie, Metaphysik) verteilt sind. Hierzu K. Corcilius/Ch. Rapp (Hgg.), Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie, Stuttgart 2008.

zungen des *ergon*-Arguments<sup>15</sup> oder nach dem Gutsein überhaupt in seinem Verhältnis zum moralischen Gutsein<sup>16</sup> gefragt werden. (2) Angesichts der Erfahrung der „Differenz zwischen Sollen und Sinn“, und damit aus einem ethischen Interesse heraus, kann man eine Einstellung zum Ganzen der Moralität einnehmen und nach dem Sinn moralischen Handelns überhaupt fragen.<sup>17</sup> In dieser Hinsicht kann sich die Erkenntnis der Einordnung menschlichen Handelns in einen umgreifenden Bereich des Unveränderlichen und Ewigen, der in Gott gründet, als „praktisch bedeutsam“<sup>18</sup> oder „trostreich“<sup>19</sup> erweisen.<sup>20</sup> (3) Schließlich ist das Betreiben von Metaphysik beziehungsweise die Kontemplation selbst eine mögliche Form menschlichen Tätigseins, und zwar die höchste<sup>21</sup>, und somit Gegenstand einer Entscheidung.<sup>22</sup> Die praktische Vernunft unterliegt in ihren Urteilen aber nicht nur den Normen des praktisch Vernünftigen, sondern sie hat auch „das gute Leben überhaupt“ im Blick<sup>23</sup>, und das bedeutet, wenn die spekulative Tätigkeit als höchstes Gut des Menschen erkannt ist, dass die praktische Vernunft ihre Urteile *auch* um der Kontemplation willen, also um eines *trans*-moralischen menschlichen Vollzugs willen, fällt<sup>24</sup>. Die Kontemplation hat im Hinblick auf die (eigenständig gedachte) Moral eine extern-*regulierende* Funktion und gerade nicht eine intern-*normierende*.<sup>25</sup> Das setzt allerdings voraus, dass die praktische Vernunft zumindest den überragenden Wert dieses Lebensvollzugs „jenseits des Moralischen“ kennt beziehungsweise eine richtige Auffassung von der Ordnung und Axiologie der Wirklichkeit und vom Platz des Menschen in ihr

<sup>15</sup> Dass das *ergon*-Argument von bestimmten naturphilosophischen oder metaphysischen Hintergrundannahmen abhängt, wird vertreten von J. Whiting, Aristotle's Function Argument: A Defense, in: *Ancient Philosophy* 8 (1988) 33–48.

<sup>16</sup> Zur neueren Literatur, die im Zusammenhang mit der uns in diesem Artikel beschäftigenden Frage steht, vgl. Anm. 33.

<sup>17</sup> Hierzu F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?, in: *ThPh* 59 (1984) 161–177, hier 176.

<sup>18</sup> Kluxen, *Philosophische Ethik*, 62 f.

<sup>19</sup> Vgl. etwa H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 87–90.

<sup>20</sup> Vgl. etwa Platon, *Politeia* 612e–613b; EN X 9, 1179a22–32.

<sup>21</sup> EN X 7; X 8, 1178b7–32; X 9, 1179a22–32.

<sup>22</sup> Hierzu S. Sauvé Meyer, Living for the sake of an ultimate end, in: J. Miller (Hg.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge 2011, 47–65, hier 62: „[...] he also recognizes that *theoria* is the subject of choice for human beings, for the decision to engage in *theoria* is itself an exercise of practical reason.“ Zum Folgenden St. Herzberg, *Praktische Vernunft und Kontemplation*, in: P.-Cb. Chittilappilly (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2016, 17–28.

<sup>23</sup> EN VI 5, 1140a28.

<sup>24</sup> EN VI 13, 1145a6–11: „Allerdings hat die Klugheit gerade nicht die Herrschaft über die Weisheit oder über den besseren Seelenteil, wie auch die Medizin nicht die Herrschaft über die Gesundheit ausübt; denn sie macht nicht von ihr Gebrauch, sondern sieht zu, dass sie entsteht. Um ihretwillen also gibt sie Anordnungen, nicht aber ihr (ἐκείνης οὐν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη). Ferner: Das [zu sagen, die Klugheit herrsche] wäre ebenso, als würde jemand sagen, das politische Wissen herrsche über die Götter, weil es über alle Dinge im Staat Anordnungen erteilt“ (EN VI 13, 1145a6–11; Übersetzung Wolf mit Änderungen).

<sup>25</sup> Vgl. S. Sauvé Meyer, *Living for the sake of an ultimate end*, 50 f.

hat.<sup>26</sup> Die Moral ist *sub specie aeternitatis* nicht alles; es ist die Ethik selbst, die durch das von ihr entworfene Ideal des kontemplativen Lebens dem Raum des Moralisch-Praktischen eine Grenze zieht und über diesen hinausweist.<sup>27</sup>

Diesen unterschiedlichen Möglichkeiten, wie ein Bezug zwischen Ethik und Metaphysik gedacht werden kann, ist gemeinsam, dass sie die Eigenständigkeit des Moralischen beziehungsweise der Ethik als praktischer Wissenschaft *nicht* in Frage stellen. Sie stellen aber die Aussagen der Ethik in einen größeren Zusammenhang, der für das Selbstverständnis der Ethik nicht belanglos und schon gar nicht ein spekulativer Luxus ist. Aristoteles selbst weist an einzelnen Stellen innerhalb seiner Ethik-Vorlesung auf den metaphysischen Rahmen hin. Für die genauere Behandlung der jeweiligen Frage sei eher eine andere philosophische Disziplin geeignet, womit keine andere als die Metaphysik gemeint sein kann: „Aber vielleicht muss man dies jetzt sein lassen. Denn über diese Fragen genauer zu handeln, dürfte einer anderen philosophischen Disziplin eigentümlicher sein.“<sup>28</sup> Das darf nicht so verstanden werden, als ob Aristoteles solche, über die Ethik hinausführende Fragen in einer anti-metaphysischen Manier schlicht abweist. Vielmehr verweist er aus einem pragmatischen Grund, der Fokussierung auf das Thema der Vorlesung, auf eine andere philosophische Disziplin, der es eher zukommt, solche Fragen genauer zu untersuchen. Es handelt sich innerhalb der Ethik-Vorlesung um so etwas wie metaethische<sup>29</sup>, genauer: moral-metaphysische<sup>30</sup>, Leerstellen.<sup>31</sup>

Eine solche metaethische Leerstelle, wie sie Aristoteles im Anschluss an die These von der nicht-zufälligen Homonymie des Guten einfügt<sup>32</sup>, interpretatorisch zu füllen, ist Gegenstand der vorliegenden Abhandlung.<sup>33</sup> Ziel der

<sup>26</sup> Hier zeigt sich eine Verwandtschaft zwischen der *phronēsis* und der Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, wie sie im delphischen *gnōthi sauton* angemahnt wird. Vgl. hierzu auch *P. Aubenque*, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg 2007, 152 f., 158 f.

<sup>27</sup> Vgl. den ‚kontemplativen Imperativ‘ in EN X 7, 1177b31–1178a2.

<sup>28</sup> ἄλλ’ ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον (EN I 4, 1096b30 f.). Vgl. auch I 10, 1099b13 f.

<sup>29</sup> „Metaethisch“ wird hier nicht in einem engen Sinn (= Klärung der Sprache der Moral) verwendet, sondern im Anschluss an Nico Scarano in einem weiten Sinn: Demgemäß umfasst die Metaethik vier Teilbereiche, die sich vier verschiedenen formalen Aspekten zuordnen lassen, unter denen ein moralisches Urteil untersucht werden kann. Es sind dies sprachphilosophische Fragen (z. B.: Was bedeutet „gut“?), Fragen der Philosophie des Geistes (z. B.: Was sind moralische Überzeugungen?), ontologische Fragen (z. B.: Gibt es so etwas wie moralische Tatsachen?), epistemologische Fragen (z. B.: Wie erkennt man das moralisch Richtige?). Hierzu *N. Scarano*, *Metaethik – ein systematischer Überblick*, in: *M. Düwell/Cb. Hübenhal/M. H. Werner* (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, 25–35.

<sup>30</sup> Hierzu *D. Star*, *Moral Metaphysics*, in: *R. Crisp* (Hg.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford 2013, 818–842.

<sup>31</sup> Vgl. *T. Irwin*, *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics*, in: *A. O. Rorty* (Hg.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, 35–53, hier 37: „He [Aristotle; St. H.] suggests the connections between his metaphysical, psychological, and ethical doctrines, but leaves us to work them out in detail.“

<sup>32</sup> EN I 4, 1096b30 f.

<sup>33</sup> Hierzu aus der neueren Literatur *St. Menn*, *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*, in: *RMet* 45 (1992) 543–573; *T. M. Tuozzo*, *Aristotle’s Theory of the Good and Its*

Interpretation ist es, zu zeigen, dass bei Aristoteles von einer „Metaphysik des Guten“ gesprochen werden kann: Der Begriff des Guten übersteigt das praktische Gutsein; das höchste menschliche Gut, das Glück, steht axiologisch in einer bestimmten Abhängigkeitsbeziehung zum absoluten, göttlichen Gutsein, welches das erste Prinzip alles Guten ist.<sup>34</sup> Ausgehend von der Weise, wie Aristoteles' Kritik an Platons Theorie des Guten in EN I 4 herkömmlich gelesen wird (2), mache ich auf einige Punkte in diesem Kapitel aufmerksam, die meist überlesen werden (3), um dann kritische Rückfragen an eine solche Interpretation zu stellen (4). Im Anschluss daran lege ich in einer rekonstruktiven Interpretation Aristoteles' „Metaphysik des Guten“ genauer dar (5–6) und fasse die Ergebnisse kurz zusammen (7).

## 2. Eine herkömmliche Lektüre der Platonkritik

Die Einseitigkeit der in den letzten Jahrzehnten vorherrschenden Interpretationstendenz schlug sich unter anderem darin nieder, dass bestimmte Kapitel und Abschnitte in den ethischen Schriften des Aristoteles, die metaethische (insbesondere: moral-metaphysische) Fragen berühren, weitgehend ignoriert beziehungsweise für eine Gesamtinterpretation nicht detailliert genug behandelt wurden. Dies lässt sich besonders gut an der Platonkritik in EN I 4 zeigen.

Aristoteles vertritt bekanntlich eine teleologische Konzeption des Guten; Güter werden als Strebenziele verstanden.<sup>35</sup> Ausgehend von einer Hierarchie

---

Causal Basis, in: Phron. 40 (1995) 293–314; *Ch. Shields*, Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle, Oxford 1999, 194–216; *C. V. Mirus*, Aristotle's „*Agathon*“, in: *RMet* 57 (2004) 515–536; *H. Segvic*, Aristotle on the Varieties of Goodness, in: *Apeiron* 37 (2004) 151–176; *Ch. Shields*, Goodness is Meant in Many Ways, in: *J. Hardy/G. Rudebusch* (Hgg.), *Ancient Ethics*, Göttingen 2014, 243–257; *Ph. Brüllmann*, Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik, Berlin/New York 2011; *Ch. Shields*, The *Summum Bonum* in Aristotle's Ethics. Fractured Goodness, in: *J. Aufderbeide/R. M. Bader* (Hgg.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford 2015, 83–111; *S. Baker*, The metaphysics of goodness in the ethics of Aristotle, in: *Philosophical Studies* 2016 (DOI 10.1007/s11098-016-0824-y).

<sup>34</sup> Es lassen sich zwei Weisen unterscheiden, wie die Rede von einer „Metaphysik des Guten“ verstanden werden kann: (1) In einem rein formalen Sinn könnte darunter eine Untersuchung verstanden werden, die nach der Natur des Gutseins fragt und auf diese Weise den Grundbegriff der praktischen Philosophie genauer reflektiert. In diesem Sinn spricht man auch bei *De anima* von einer „Metaphysik des Lebendigen“, insofern diese Schrift der aristotelischen Biologie im Ganzen die begriffliche Grundlage liefert und deren ontologische Voraussetzungen reflektiert (vgl. *K. Corcilius*, Einleitung, in: *Aristoteles*, Über die Seele. *De anima*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von *K. Corcilius*, Hamburg 2017, IX–LXXXVI, hier XX). So spricht man auch im Hinblick auf Thomas von Aquin, S.th. I-II 18–21 von einer „Metaphysik des Handelns“ (vgl. *Kluxen*, *Philosophische Ethik*, 60 f.). (2) In einem anspruchsvolleren, inhaltlichen Sinn könnte darunter auch eine bestimmte Position hinsichtlich des Gutseins selbst verstanden werden: dass das praktische Gutsein nochmals von einem umfassenden, das praktische übersteigende, Gutsein her interpretiert werden kann; dass dieses Gutsein an einem höchsten, abgetrennten oder absoluten Gutsein teilhat und insofern gut ist etc. Im vorliegenden Aufsatz verwende ich „Metaphysik des Guten“, wie im Haupttext deutlich wird, in diesem anspruchsvolleren, inhaltlichen Sinn.

<sup>35</sup> EN I 1, 1094a1–3.

von Strebenszielen kommt Aristoteles zum Begriff eines höchsten Guts (*to ariston*)<sup>36</sup>, mit dem er den Glücksbegriff deutet. Mit Hilfe einer formalen wie inhaltlichen Bestimmung des „gesuchten“ höchsten menschlichen Guts (*to zêtoumenon agathon*)<sup>37</sup> gelangt er zu einer inhaltlichen Charakterisierung des Glücksbegriffs. Auf dem Weg dorthin stellt Platons Konzeption des Guten eine ernstzunehmende, für Aristoteles aber nicht annehmbare Alternative dar. Die Platonkritik, die meist nur als Einschub behandelt wird, macht *ex negativo* deutlich, wie Aristoteles über den Begriff des Guten denkt.<sup>38</sup> Dieses Kapitel wurde in der Vergangenheit vor allem auf zwei Punkte hin gelesen:

(1) Aristoteles lehnt einen univoken Begriff des Guten ab, der ontologisch zu einer Idee hypostasiert wird und als solche die Ursache des Gutseins aller anderen Güter ist<sup>39</sup>; das Gute ist nicht etwas Gemeinsames, Allgemeines und Eines<sup>40</sup>. Gegen die Univozität setzt Aristoteles seine These, dass „gut“ in ebenso vielen Bedeutungen verwendet wird wie „seiend“ beziehungsweise dass die Klasse der Dinge, die gut genannt werden, sich in mehrere Teilklassen (Kategorien) gliedert, die, *insofern sie gut sind* (oder: in ihrem jeweiligen Gutsein) verschieden sind. Analog zum Seienden handelt es sich um verschiedene (höchste) Gattungen des Gutseins:

Da aber das Gute in ebenso vielen Weisen ausgesagt wird wie das Seiende – denn es wird sowohl in der Kategorie der Substanz ausgesagt, zum Beispiel der Gott und die Vernunft, als auch in der Kategorie der Qualität, die Tugenden, und in der Kategorie der Quantität, das Maßvolle, und in der Kategorie der Relation, das Nützliche, und in der Kategorie der Zeit, der rechte Augenblick, und in der Kategorie des Ortes, der richtige Aufenthaltsort –, ist klar, dass es wohl kein gemeinsames und allgemeines und einheitliches Gutes geben dürfte; denn es würde sonst nicht in allen Kategorien ausgesagt, sondern nur in einer einzigen.<sup>41</sup>

Es gibt also keine einheitliche Definition des Gutseins, die auf alle Güter in derselben Weise zutreffen würde. Ein Verteidiger der platonischen Position könnte nun aber, so nimmt Aristoteles einen Einwand gegen seine Kritik vorweg, die Univozitäts-These auf die „an sich“ erstrebenswerten Güter

<sup>36</sup> EN I 1, 1094a22.

<sup>37</sup> EN I 3, 1096a6 f.

<sup>38</sup> Philipp Brüllmann hat zu Recht darauf hingewiesen, dass dieses Kapitel nicht nur die platonische Konzeption des Guten als gütertheoretische Alternative einer Kritik unterzieht, sondern auch eine „allgemeine gütertheoretische Pointe“ enthält und daher für die Einschätzung des teleologischen Ansatzes von Bedeutung ist (Brüllmann, Theorie des Guten, 71). Hierzu St. Herzberg, Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*, in: ThPh 90 (2015) 559–570.

<sup>39</sup> EN I 2, 1095a26–28; I 4, 1096b31–33; EE I 8, 1217b1–16.

<sup>40</sup> EN I 4, 1096a27 f.

<sup>41</sup> ἔτι δ' ἐπεὶ τάγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποῦ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ διαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δηλὸν ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν' οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ (EN I 4, 1096a23–29; Übersetzung Brüllmann mit Änderungen). Zur grundsätzlichen Frage, ob das *pollachôs legomenon* bei Aristoteles ontologisch (verschiedene Naturen bzw. Wesensdefinitionen) oder semantisch (Vieldeutigkeit eines Begriffs) zu verstehen ist vgl. Shields, Order in Multiplicity, Part I.

beschränken, das heißt auf solche Güter, die wir auch „allein“, unabhängig von irgendwelchen Folgen, erstreben:

Vielmehr würden nach ihrer Auffassung diejenigen Güter, die an sich gesucht und geliebt werden, gemäß einer einzigen Form gut genannt, während Güter, die erstere in gewisser Weise hervorbringen oder erhalten oder ihr Gegenteil verhindern, aufgrund von diesen und in einer anderen Weise als Güter bezeichnet werden. [...] Von welchen Arten von Gütern würde man annehmen, dass sie gut als solche sind? Sind es jene, die auch losgelöst von anderen Dingen gesucht werden, wie Denken, Sehen und bestimmte Arten der Lust und der Ehre? Denn selbst wenn wir diese wegen anderer Dinge suchen, wird man sie dennoch zu denjenigen Dingen rechnen, die gut als solche sind.<sup>42</sup>

Nur solche Güter würden dann, so der Platoniker, „gemäß einer Form“ (*kath' hen eidos*) als Güter bezeichnet, das heißt, nur diese gewännen ihr Gutsein von der Idee des Guten, während die anderen, *rein* instrumentellen Güter, das heißt Güter, die *immer* um etwas anderes willen erstrebt werden, „aufgrund von diesen und in einer anderen Weise“ (*dia tauta kai tropon allon*) als Güter bezeichnet würden.<sup>43</sup> Doch welche Güter fallen unter das „an sich“ Erstrebenswerte? Aristoteles verwickelt den Platoniker in das folgende Dilemma:<sup>44</sup>

Oder ist nichts anderes als solches gut außer der Form des Guten? In diesem Fall wird die Form unnützlich sein. Wenn andererseits die erwähnten Dinge ebenfalls als solche gut sind, dann muss in allen diesen Fällen dieselbe Definition des Guten auftreten, wie die Definitionen des Weiß-Seins ebenso im Schnee wie in Bleiweiß auftreten muss. Ehre, Denken und Lust haben jedoch, gerade insofern sie gut sind, andere und unterschiedliche Definitionen. Folglich ist das Gute nicht etwas, was Gütern gemeinsam ist und einer einzigen Form entspricht.<sup>45</sup>

Dieses Dilemma lässt sich folgendermaßen darstellen: (a) Wenn man als „an sich“ gut einzig die Idee des Guten annimmt, dann wäre diese unnützlich oder fruchtlos (*mataion*). Es gäbe nichts, was diese Idee „informieren“ könnte beziehungsweise was durch diese Idee in seinem Gutsein erklärt werden könnte. (b) Wenn man dagegen als „an sich“ gut all jenes ansieht, was man *auch* allein, also *nicht nur* um etwas anderes willen, erstrebt (zum Beispiel Denken, Sehen, Lust, Ehre)<sup>46</sup>, dann müssten diese Güter in ihrem Gutsein

<sup>42</sup> λέγεσθαι δὲ καθ' ἓν εἶδος τὰ καθ' αὐτὰ διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἢ φυλακτικὰ πως ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τὰγαθὰ, καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτὰ, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα. χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὐτὰ σκευώμεθα εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θεῖη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονοῦμενα διάκκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὄρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὁμοῦ τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θεῖη τις ἂν (EN I 4, 1096b10–19; Übersetzung Wolf mit Änderungen).

<sup>43</sup> EN I 4, 1096b10–13.

<sup>44</sup> Zu diesem Argument vgl. H. H. Joachim, Aristotle. The Nicomachean Ethics, Oxford 1951, 45 f.; Shields, The *Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, 100–102.

<sup>45</sup> ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ἰδέας; ὥστε μάταιον ἔσται τὸ εἶδος. εἰ δὲ καὶ ταῦτ' ἐστὶ τῶν καθ' αὐτὰ, τὸν τὰγαθοῦ λόγον ἐν ἅπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψιμυθίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ἢ ἀγαθὰ. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν (EN I 4, 1096b19–26; Übersetzung Wolf mit Änderungen).

<sup>46</sup> Die Vielfalt der hier und später genannten Güter zeigt an, dass wir es bei dem „an sich“ Erstrebenswerten gerade nicht mit einer einheitlichen Klasse zu tun haben. Tatsächlich stehen hinter diesem (1096b7–27) und anderen Abschnitten (insbes. I 12, 1101b10–1102a1) verschiedene



übereinkommen, das sie von der Idee des Guten durch Partizipation erhalten, das heißt, das, was es für sie heißt, gut zu sein, müsste jeweils dasselbe sein. Das ist aber nicht der Fall: Selbst Güter, die wir auch „an sich“ (*kath' hauto*) oder „aufgrund ihrer selbst“ (*di' hauto*)<sup>47</sup> erstreben (zum Beispiel Denken, Sehen, Lust, Ehre<sup>48</sup>, aber auch: Tugend<sup>49</sup>, Reichtum<sup>50</sup>), also zielhafte Güter *im Allgemeinen*<sup>51</sup>, haben, „gerade *insofern sie gut sind*, andere und unterschiedliche Definitionen“<sup>52</sup>. Das bedeutet: Was es jeweils für sie heißt, gut zu sein, also das, worin ihr Gutsein (= Erstrebenswertsein, Zielcharakter) begründet liegt<sup>53</sup>, ist jeweils etwas anderes. Für die aufgrund ihrer selbst erstrebenswerten Güter kann es also keine gemeinsame Idee des Guten geben, weil es die für eine Ideenannahme notwendige Gemeinsamkeit des Gutseins zwischen ihnen nicht gibt; die „als Güter bezeichneten Gegenstände sind ganz einfach zu unterschiedlich“<sup>54</sup>.

Mit dem Abweis des platonischen Einwands wird ein Zweifaches deutlich: (a) Das Gutsein kann nicht allein in einer primären Instanz verwirklicht sein, sondern muss in einer bestimmten Weise auch den anderen Gütern, die wir als solche schätzen, zukommen. (b) Das Gutsein kann diesen Gütern nicht in demselben Sinn zukommen. Beides zusammen scheint auf eine *Analogie* (im Sinne der Verhältnisgleichheit<sup>55</sup>) hinauszulaufen: Wir hätten es mit einer Vielzahl von „an sich“ erstrebenswerten Gütern zu tun, die gleichberechtigt „nebeneinander“ liegen. Diese würden sich nach ihrem jeweiligen *Relatum* (ein Gut ist stets ein Gut „in Bezug auf x“) unterscheiden und allein darin

---

Güterdihairesen, die uns besonders deutlich in MM I 2, 1183b19–1184b6 und dann vor allem in der peripatetischen Tradition (Areios Didymos, Aspasios, Alexander von Aphrodisias) greifbar sind. Besonders der ersten Dihairese *timia-epaineta-dynameis-poiëtika* (MM I 2, 1193b19–37), die hinter EN I 12 steht (vgl. auch Frg. 113 R<sup>3</sup>) und deren Ursprung im Umkreis der Alten Akademie vermutet wird, kommt hier eine besondere Bedeutung zu. Hierzu ausführlich J. Szaif, Gut des Menschen. Grundzüge und Perspektiven der Ethik des guten Lebens bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos, Berlin/New York 2012, 212–221. Zuvor schon Tuozzo, Aristotle's Theory of the Good, 298–309; F. Dirlmeier, Aristoteles. Magna Moralia, Berlin 1979, 187.

<sup>47</sup> Aristoteles verwendet beide Ausdrücke äquivalent (vgl. Top. III 1, 116a29–39).

<sup>48</sup> EN I 4, 1096b17 f., b23 f.; I 5, 1097b2.

<sup>49</sup> EN I 5, 1097b2.

<sup>50</sup> EN I 5, 1097a25–27; VII 6, 1147b30 f. Dass auch der Reichtum zur Klasse der *dynameis* und damit zu dem, was auch *kath' hauto haireton* sein kann, zählt, ist umstritten. Die peripatetische Tradition argumentiert hier dafür (gegen die Stoiker). Hierzu Tuozzo, Aristotle's Theory of the Good, 301 f.; Szaif, Gut des Menschen, 219 f.

<sup>51</sup> Unter die *kath' hauto haireta* fällt alles, was als das, was es ist, ein Streben motivieren kann. Bei der Unterscheidung zwischen *kath' hauto haireta* und *di' hetera haireta* geht es also, worauf Jan Szaif aufmerksam macht, nicht spezifisch um Letztzielhaftigkeit (Szaif, Gut des Menschen, 217). Vgl. auch EE VIII 3, 1248b18 f.

<sup>52</sup> ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ (EN I 4, 1096b24–26; Übersetzung Wolf; Hervorhebungen St. H.).

<sup>53</sup> Allgemein formuliert: „x ist gut“ bedeutet, dass x über Eigenschaften verfügt, die einen Grund dafür darstellen, x zu erstreben.

<sup>54</sup> Brüllmann, Theorie des Guten, 76 f.

<sup>55</sup> In der Analogie stehen verschiedene Dinge, die jeweils mit demselben Wort bezeichnet werden, in gleicher Relation zu Verschiedenem. Vgl. Met. V 6, 1016b34 f.: „[...] der Analogie nach (eines ist), was sich (ebenso zu einem anderen) verhält, wie ein anderes zu einem anderen.“ Vgl. auch Top. I 17, 108a7 f.; EN V 6, 1131a31 f.

übereinkommen, Ziel (von etwas) zu sein. Insofern wären sie über die Analogie miteinander verbunden.<sup>56</sup>

(2) Gegen die These der ontologischen Abtrennung wendet Aristoteles unter anderem ein, dass es in der Ethik um „das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter“<sup>57</sup> geht, „das Gut in Bezug auf den Menschen“<sup>58</sup>. „Denn selbst wenn es ein Gutes gibt“, so Aristoteles, „das Eines ist und von allen Gütern präzidiert wird, oder das etwas Abgetrenntes, für sich Seiendes ist, so wird doch der Mensch dieses offensichtlich weder bewirken noch erwerben können; gerade ein solches Gut aber wird gesucht.“<sup>59</sup> Die Idee des Guten ist nach Aristoteles als Maßstab für menschliches Handeln ungeeignet.<sup>60</sup>

Diese beiden Punkte wurden immer wieder hervorgehoben: Nur das *prakton agathon* ist Gegenstand der Ethik und ein solches Gut ist, als Ziel verstanden,

[...] in Bezug auf verschiedene Arten des Handelns und Herstellens jeweils ein anderes [...]. In der Medizin ist dies die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus, in einem anderen Bereich wieder etwas anderes (*ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο*)<sup>61</sup>.<sup>62</sup>

Zwischen den verschiedenen Gütern besteht also, insofern sie Güter sind, nur eine Gemeinsamkeit der Analogie. Es handelt sich in jedem einzelnen Fall um ein auf eine bestimmte natürliche Art, Kunst, Rolle, Lebensform etc. *relatives* Ziel beziehungsweise Gut. Beide Punkte, der *Handlungsbezug* wie die (lediglich) *analoge Gemeinsamkeit*, zielen, so könnte man mit den meisten Interpreten sagen, „auf eine Loslösung der Ethik aus der Metaphysik“.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Das Gut A verhält sich zu Tätigkeit/Kunst C wie das Gut B zu Tätigkeit/Kunst D etc. Die Analogie wird verfochten von *Höffe*, *Praktische Philosophie*, 150–155; jüngst *Brüllmann*, *Theorie des Guten*, 92–102, hier 101: „Wenn sich die ethische Untersuchung an einer teleologischen Konzeption des Guten orientiert, dann hat sie es mit Gütern zu tun, die zwar durch eine strukturelle Gemeinsamkeit verbunden sind, sich aber ansonsten in relevanter Hinsicht unterscheiden.“

<sup>57</sup> EN I 2, 1095a16 f.; vgl. auch *Mot. an.* 6, 700b25; *De an.* III 10, 433a29 f.

<sup>58</sup> Vgl. EN I 6, 1097b27 f. (*τὰγαθὸν ... ἀνθρώπῳ* [„das Gut in Bezug auf den Menschen“]) und 1098a16 (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν* [„das menschliche Gut“]); auch I 1, 1094b7; I 13, 1102a14 f.; VI 7, 1141b8). Vgl. auch EE I 7, 1217a21 f., a40.

<sup>59</sup> EN I 4, 1096b31–35 (Übersetzung *Wolf*). Zum Unterschied zwischen Gütern, die durch Handeln erreichbar sind, und solchen, die es nicht sind vgl. auch EE I 7, 1217a30–34 (... τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἔστιν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά).

<sup>60</sup> *K. Jacobi*, *Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚εὐδαιμονία‘ im I. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 300–325, hier 312: „Das platonisch gedachte Gute an sich ist dem Menschen gewissermaßen zu weit entrückt, als daß es Richtschnur unserer Entscheidungen in konkreten Situationen sein könnte. Die Metaphysik des Guten taugt nicht zur Begründung der Ethik.“ Das ist richtig. Damit ist aber nicht gesagt, dass eine solche Metaphysik des Guten keinerlei Relevanz für die Ethik hätte.

<sup>61</sup> Solche Wendungen wie *ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο* oder *ἄλλο ἄλλου* können mit *H. G. Gadamer*, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in: *Ders.*, *Plato im Dialog*, Tübingen 1991, 128–227, hier 214, als „antiplatonisches Stichwort“ bezeichnet werden.

<sup>62</sup> EN I 5, 1097a16 f., a19 f. (Übersetzung *Wolf* mit Änderungen). Vgl. auch EE I 8, 1218a30–33.

<sup>63</sup> *Jacobi*, *Begriff ‚εὐδαιμονία‘*, 306. Vgl. schon *H. Flashbar*, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: *Ders./K. Gaiser* (Hgg.), *Synousia*, Pfullingen 1965, 223–246, hier 237. Er spricht von der „Auflösung der inneren Einheit von Ethik und Ontologie“.

### 3. Einige Beobachtungen am Text

Ergänzend zu einer solchen Lektüre sind aber folgende Beobachtungen am Text festzuhalten, die von vielen Interpreten nicht hinreichend berücksichtigt werden.

*Beobachtung 1:* Aristoteles geht trotz seiner Kritik an Platons *Metaphysik* des Guten davon aus, dass es nach wie vor auch ein Gutsein in der ersten Kategorie gibt, das heißt ein *substantielles* Gutsein: Es gibt etwas, das schon aufgrund seines Wesens, als das, *was* es ist, gut ist, das heißt aus sich selbst heraus und nicht etwa aufgrund einer bestimmten Qualität, wie die Tugenden, oder aufgrund einer bestimmten Relation zu etwas anderem, wie das Nützliche. Ein substantielles Gutsein verdankt sein Gutsein keinem anderen Gut. Als *Beispiele* für ein solches substantielles Gutsein nennt Aristoteles Gott und die Vernunft.<sup>64</sup>

Hier verdienen zwei Punkte besondere Aufmerksamkeit und eine genauere Reflexion:

(1) Dass Aristoteles Gott als Beispiel anführt, zeigt, dass die kategoriale Vielfalt des Guten nicht nur auf den (horizontalen) Bereich der menschlichen Praxis beschränkt ist, sondern, genauso wie „seiend“, *alle* Bereiche der Wirklichkeit, also auch das Unveränderliche, umfasst.<sup>65</sup> Es gibt nicht nur das Beste (*to ariston*) im Bereich des Handelns, sondern auch, wie Aristoteles in der *Metaphysik* sagt, „das Beste in der ganzen Natur“.<sup>66</sup> Wenn Güter als Ziele verstanden werden (teleologischer Begriff des Guten) und es anscheinend nicht nur durch Handeln erreichbare Güter gibt<sup>67</sup>, dann kennt Aristoteles mindestens ein *absolutes*, das heißt ein nicht auf etwas anderes (eine bestimmte Art, Personengruppe etc.) bezogenes *Gut*<sup>68</sup>. Um ein solches nicht-relatives Gut als Ziel denken zu können, unterscheidet Aristoteles zwischen einem zweifachen „Worumwillen“ (*hou heneka*). Diese Unterscheidung, die er wahrscheinlich in dem verlorenen Dialog *Peri philosophias* genauer ausführte, zieht er in Met. XII 7 im Rahmen der Ausführungen über den ‚unbewegten Beweger‘ heran:

Dass es aber das Worumwillen im Bereich des Unbewegten gibt, macht folgende Unterscheidung offenbar: Es gibt nämlich ein Worumwillen für etwas ( $\tau\acute{\iota}\nu\iota\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\kappa\alpha$ ) und ein Worumwillen von etwas ( $\tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ ), wovon es das eine im Bereich des Unbewegten gibt, das andere nicht.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> EN I 4, 1096a24 f. ( $\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\upsilon\upsilon\ \tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \sigma\iota\omega\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ).

<sup>65</sup> Aristoteles spricht in Bezug auf das Unveränderliche oft auch vom Schönen (Met. XII 7, 1072a34, b10 f.; XIII 3, 1078a31 f.), das ebenfalls in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird, bzw. auch von dem Besten (EE I 8, 1217b4 f.) oder (noch präziser) von dem zum Besten Analogem (Met. XII 7, 1072a35–b1). Hierzu F. Ricken, Art. kalon/schön, gut, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 296–298, hier 298: „Das Schöne ist also eine Form des Guten, das Vollendete, die aber nicht auf das im Handeln zu verwirklichende Gute beschränkt ist.“

<sup>66</sup>  $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \eta$  (Met. I 2, 982b7).

<sup>67</sup> Vgl. EE I 7, 1217a30–34.

<sup>68</sup> Hierzu jüngst Baker, *The metaphysics of goodness*.

<sup>69</sup> Met. XII 7, 1072b1–3 (Übersetzung Szlezák); vgl. auch Phys. II 2, 194a35 f.; De an. II 4, 415b2 f., b20 f.; EE VIII 3, 1249b13–16. Hierzu K. Gaiser, *Das zweifache Telos bei Aristoteles*,

(a) Das *hou heneka* im Sinne des *tinou/hou*: Hier ist das *tinou/hou* nichts anderes „als die Wiederholung des Genitivs, den οὐ ἕνεκα ohnehin bei sich hat“; das Objekt, das mit dem Genitiv angegeben wird, ist das Ziel selbst.<sup>70</sup> Im vorliegenden Zusammenhang handelt es sich um ein absolutes Ziel, das in jeder Hinsicht unveränderlich und vollkommen autark ist<sup>71</sup>, nämlich um Gott als letztes Worumwillen. (b) Das *hou heneka* im Sinne des *tini/hô*: Hier handelt es sich dagegen um das jeweilige Subjekt, um dessentwillen, das heißt zugunsten dessen (*dativus commodi*), etwas erstrebt wird, der konkrete Nutznießer, dem etwas zugutekommt; ein solches Ziel zu sein impliziert, bedürftend und damit grundsätzlich veränderlich zu sein.<sup>72</sup>

(2) Dass die Tugend, die zu den Gütern zählt, die sowohl „aufgrund ihrer selbst“ oder „an sich“ als auch um etwas anderes (des Glücks) willen wählenswert sind<sup>73</sup>, eine Instanz des *qualitativen* Gutseins ist<sup>74</sup>, macht deutlich, dass ein Gut für Aristoteles nicht unbedingt substantiell gut sein muss, um „an sich“ erstrebenswert, das heißt zielhaft, zu sein. Auch körperliche Güter wie die Gesundheit oder äußere Güter wie die Ehre, die jeweils im *quantitativen* Sinn gut sind (das richtige Maß von etwas), können für Aristoteles „an sich“ erstrebenswert sein.<sup>75</sup> Das heißt: Ein Gut kann sein Gutsein durchaus „von einem (anderen Gut) her“ (*aph' henos*) gewinnen und dennoch „an sich“ erstrebenswert, das heißt final, sein.<sup>76</sup> (Das setzt allerdings voraus, dass im Fall des Guten eine *intrinsische* Attribution vorliegt.<sup>77</sup>) Die Unterscheidung zwischen Gütern, die „als solche“ erstrebt beziehungsweise gut genannt werden, und Gütern, die „aufgrund von diesen“ erstrebt beziehungsweise gut genannt werden, das heißt durch eine bestimmte Art von Bezug zu jenen Gütern,<sup>78</sup> entspricht also *nicht*, wie man annehmen könnte, der Unterscheidung zwischen substantiellem Gutsein und nicht-substantiellem Gutsein.

*Beobachtung 2:* Aristoteles spricht nicht nur allgemein von einem substantiellen Gutsein, vielmehr geht er in Met. XII 10 (wie in EE I 8) auch

in: I. Düring (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969, 97–113 (Nachdruck in: K. Gaiser, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Th. A. Szlezák, Sankt Augustin 2004, 655–671).

<sup>70</sup> Gaiser, *Das zweifache Telos*, 656.

<sup>71</sup> Etwa Met. XII 7, 1072b1–3; EE VII 12, 1244b7–10; VIII 3, 1249b16; Pol. VII 1, 1323b24–26.

<sup>72</sup> Vgl. Gaiser, *Das zweifache Telos*, 660 f.; G. Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, 76 f.

<sup>73</sup> EN I 4, 1096b18 f.; I 5, 1097b2 f.; X 6, 1176b8 f.

<sup>74</sup> EN I 4, 1096a25.

<sup>75</sup> EN I 4, 1096b18; I 5, 1097a25–27; EE VIII 3, 1248b28 f.; MM I 2, 1183b28, 1184a4. Hierzu Tuozzo, *Aristotle's Theory of the Good*, 298–303; Szaif, *Gut des Menschen*, 212–221.

<sup>76</sup> Vgl. Tuozzo, *Aristotle's Theory of the Good*, 293–298, 300. Tuozzo geht mit Korsgaard davon aus, dass die moderne Unterscheidung zwischen intrinsischem und instrumentellem Gutsein zu kurz greift; es gibt neben den intrinsischen und finalen Gütern und den extrinsischen und instrumentellen Gütern auch Güter, die extrinsisch und final sind. Aber auch dieses Schema ist nach Tuozzo nicht feinkörnig genug, um die verschiedenen Arten von Gütern in Aristoteles' Ethik zu erfassen. Hierzu Szaif, *Gut des Menschen*, 217 f.

<sup>77</sup> Hierzu Menn, *Aristotle and Plato on God*, 551, Anm. 11.

<sup>78</sup> EN I 4, 1096b13 f.

davon aus, dass es ein substantielles Gutsein gibt, das *abgetrennt* ist und *an sich* existiert:

Es ist aber auch zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Alls das Gute und das Beste enthält, ob als etwas Getrenntes und an sich Existierendes oder als die Ordnung [des Universums selbst]. Oder auf beide Weisen, wie ein Heer? Denn für das Heer liegt das Gute sowohl in der Ordnung, und ebenso ist es der Heerführer, und dieser in höherem Maß; denn nicht dieser existiert durch die Ordnung, sondern jene durch diesen.<sup>79</sup>

Dieses abgetrennte Gutsein charakterisiert das Wesen Gottes.<sup>80</sup> Auf dieses abgetrennte Gutsein (*bonum separatum*) ist der gesamte Kosmos wie ein Heer auf seinen Heerführer hingeordnet; durch diese *pros hen*-Relation<sup>81</sup> erhält der Kosmos sein intern differenziertes Geordnetsein, das heißt sein Gutsein (*bonum universi*).<sup>82</sup> Hier optiert Aristoteles explizit für eine *intrinsic*e Attribution: Das Gutsein ist sowohl in der abgetrennten Substanz, und zwar hier in einer höheren Weise (μᾶλλον), als auch in derivativer Form in dem von dieser Substanz abhängigen Kosmos verwirklicht. Vor dem Hintergrund der angeführten Passage aus der *Metaphysik* stellt Thomas von Aquin in seinem Ethik-Kommentar zu Recht fest:

Zum Ersten ist zu bedenken, dass Aristoteles die Meinung Platons nicht in der Hinsicht kritisieren möchte, dass er ein abgetrenntes Gut ansetzte, von dem alle Güter abhängen sollten. Denn auch Aristoteles selbst nimmt in *Metaphysik* XII ein bestimmtes Gut an, das vom gesamten Universum abgetrennt ist, auf das das gesamte Universum hingeordnet ist, so wie ein Heer auf das Gut eines Anführers. Er kritisiert aber die Ansicht Platons in der Hinsicht, dass dieser annahm, dass jenes abgetrennte Gut eine bestimmte allgemeine Idee aller Güter sei.<sup>83</sup>

Thomas sieht hier vollkommen richtig, dass Aristoteles nicht die Existenz eines abgetrennten Guten als solches kritisiert, sondern die Hypostasierung des Gutseins zu einem Gattungsgemeinen. Dieses abgetrennte Gute muss im Hinblick auf das von ihm abhängige Gutsein als (höchste) *Zielursache* (und nicht als eine *Formursache*) verstanden werden.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> ἐπισκεπτόν δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡς περ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τούτων ἐστίν (Met. XII 10, 1075a11–15; Übersetzung Szlezák mit Änderungen). Vgl. auch EE I 8, 1218b7–12.

<sup>80</sup> Vgl. *Menn*, Aristotle and Plato on God, 546.

<sup>81</sup> Vgl. Met. XII 10, 1075a18 f. Hierzu *Menn*, Aristotle and Plato on God, 550 f.

<sup>82</sup> Hierzu jüngst *Ch. Horn*, The Unity of the World-order According to *Metaphysics* Λ10, in: *Ders.* (Hg.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, Boston/Berlin 2016, 269–293. Horn verteidigt in diesem Beitrag ein „*divine design-reading*“.

<sup>83</sup> „Circa primum considerandum est, quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristoteles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum“ (SLE 1,6 n. 79; Übersetzung *Perkams* mit Änderungen).

<sup>84</sup> EE I 8, 1218b10–12; Met. XII 10, 1075a38–b1. Hierzu SLE 1,7 n. 96: „Denn Aristoteles wollte nicht, dass dieses abgetrennte Gut die Idee und der Gehalt aller Güter ist, sondern das Prinzip und das Ziel.“

*Beobachtung 3:* Interessant ist, dass Aristoteles einerseits die Univozität des Guten bestreitet beziehungsweise das Gute als ein *pollachôs legomenon* ansieht, andererseits aber bemerkt, dass das Gute auch nicht zu den Dingen zu gehören scheint, die aufgrund des Zufalls homonym sind.<sup>85</sup> Vielmehr besteht zwischen den Dingen, die jeweils in einer anderen Weise gut sind,<sup>86</sup> ein sachlicher Zusammenhang, insofern sie gut sind. Ob es der Zusammenhang einer Analogie ist oder der eines *aph' henos/pros hen*-Verhältnisses, möchte Aristoteles in der Ethik-Vorlesung allerdings offenlassen.<sup>87</sup>

(Tragen die Güter) aber deshalb (den gleichen Namen), weil sie alle von einem abgeleitet sind oder alle auf eines ausgerichtet sind oder (sind sie) eher der Analogie nach (gut)? Denn was die Sehkraft im Körper ist, ist die Vernunft in der Seele, und so ein anderes in einem anderen.<sup>88</sup>

Allerdings scheint für viele Interpreten klar zu sein, dass die Analogie, die „mit Vorzug erwähnt wird“<sup>89</sup> (vgl. das *μᾶλλον*), von Aristoteles präferiert wird.<sup>90</sup> Die verschiedenen Güter stehen jeweils in *identischer* Beziehung zu einer *je anderen* Tätigkeit, Kunst, Lebensform etc. (und nicht etwa in verschiedenen Relationen zu einem gemeinsamen Bezugspunkt, der das Gutsein im primären Sinn verwirklicht). Über diese Fragen aber genauer zu handeln, dürfte, so Aristoteles, einer anderen philosophischen Disziplin angemessener sein.

#### 4. Rückfragen an die Interpretation

Dass solche Fragen behandelt werden müssen, um ein adäquates Verständnis von Aristoteles' Begriff des Guten (und damit auch von seiner Ethik) zu gewinnen, wird aus dem Zusammenhang des ersten Buchs der *Nikomachischen Ethik* schnell deutlich:

(1) Auch wenn die Darstellung der Güter im Kontext des teleologischen Ansatzes immer nach dem Muster der Analogie läuft – das Gut A verhält sich zur Tätigkeit/Kunst C wie das Gut B zur Tätigkeit/Kunst D; „es scheint nämlich je nach Handlung und Kunst ein anderes zu sein“<sup>91</sup> –, so spricht

<sup>85</sup> EN I 4, 1096b26 f.: οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις.

<sup>86</sup> Für Brüllmann (Theorie des Guten, 92) wird aus dem Kontext klar, dass sich die hier vorgeschlagenen unterschiedlichen Relationstypen auf die „an sich“ erstrebten Güter beziehen (= zielhafte Güter im Allgemeinen), von denen unmittelbar vorher die Rede war, und nicht auf das Gute in den unterschiedlichen Kategorien. Wenn man aber die Mehrdeutigkeit des *kath' hauton haireton* bzw. die interne Heterogenität dieser Klasse (s. o.) in Betracht zieht, dann muss man die von Aristoteles ins Spiel gebrachte Alternative doch wieder auf die kategoriale Vielfalt des Guten beziehen und dann ist gerade die Analogie nicht mehr so naheliegend, wie es Brüllmann darstellt.

<sup>87</sup> Im Unterschied zur kategorialen Vielfalt des Seienden, die er von Anfang an im Sinne eines *pros hen* konzipiert (Met. IV 2, 1003a33 f.).

<sup>88</sup> ἀλλ' ἄρά γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ (EN I 4, 1096b27–29; Übersetzung im Anschluss an Brüllmann).

<sup>89</sup> Gadamer, Die Idee des Guten, 213.

<sup>90</sup> Etwa Höffe, Praktische Philosophie, 151; Brüllmann, Theorie des Guten, 92.

<sup>91</sup> EN I 5, 1097a16 f. Hierzu Brüllmann, Theorie des Guten, 92 f.

Aristoteles am Ende von EN I 12 doch auch davon, dass das Glück, um dessentwillen jeder (letztlich) alles Übrige tut, „das Prinzip und die Ursache der Güter“ ist:

Für uns aber ist aus dem Gesagten klar, dass das Glück zu den preiswürdigen und vollkommenen Dingen gehört. Das scheint sich aber auch deswegen so zu verhalten, weil es ein Prinzip ist. Denn diesem zuliebe tun alle alles Übrige, das Prinzip und die Ursache der Güter aber halten wir für etwas Preiswürdiges und Göttliches.<sup>92</sup>

Das Glück als höchstes (praktisches) Gut hat also nicht nur eine zentrale begründungs- und motivationstheoretische Funktion – ohne das höchste Gut wäre unser Streben „leer und vergeblich“<sup>93</sup> –, sondern auch eine *axiologische*: Es ist dasjenige, das die praktischen Güter gut macht, das Prinzip des praktischen oder menschlichen Gutseins.<sup>94</sup> Damit ist aber eine Hierarchie<sup>95</sup> beziehungsweise Abhängigkeitsrelation<sup>96</sup> in den Bereich der menschlichen Güter eingeführt, die allein mit einer Analogie, in der zwei Verhältnisse gleichberechtigt nebeneinanderliegen, nicht darstellbar ist.<sup>97</sup> Der *eudaimonia* kommt als Ursache und Prinzip des Gutseins das Gutsein in einer primären Weise zu. Damit scheint eine pluralistische Gütertheorie *im strikten Sinn* verneint und zugleich der Kritik an Platon die Spitze genommen, mehr noch: Aristoteles scheint in einem zentralen Punkt in Übereinstimmung mit Platon zu sein: „An die systematische Stelle“, so Klaus Jacobi, „welche bei Platon die Idee des Guten hatte, tritt [...] die Eudaimonia.“<sup>98</sup> Dann ergibt sich allerdings

<sup>92</sup> εἶκοι δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμῳν τι καὶ θεῖον τίθεμεν (EN I 12, 1102a2–4; Übersetzung St. H.).

<sup>93</sup> EN I 1, 1094a21. Vgl. G. Vlastos, Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991, 208: „[...] happiness is ‚the question-stopper‘ – the final reason why anything is desired.“

<sup>94</sup> Hierzu Lear, Happy Lives and the Highest Good, 15: „Here *eudaimonia* is both the goal of all other activity and the source of the goodness of all human goods.“ Vgl. auch Shields, *The Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, 84.

<sup>95</sup> Diese Hierarchie zeigt sich u. a. darin, dass Aristoteles die seelischen Güter als „im eigentlichen Sinn und im höchsten Grad“ als Güter bezeichnet (EN I 8, 1098b14 f.) oder auch in der unterschiedlichen Bewertung der Lebensformen, an deren Spitze jeweils ein bestimmtes Gut steht.

<sup>96</sup> Schon das Argument aus der Reihung (1096a17–23) wie auch das Kategorienargument (1096a23–29) weisen auf ein solches Abhängigkeitsverhältnis hin.

<sup>97</sup> Wir wären also mit einer Vielzahl ‚relativer‘ höchster Güter konfrontiert, die sich mit Hilfe des teleologischen Ansatzes beliebig um weitere, analoge Fälle erweitern lassen. Das wäre die Situation, die wir am Ende von EN I 3 vorfinden und die in EN 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 (Brüllmann, *Theorie des Guten*, 137). Uns bleibt nichts anderes übrig, als diesen Fall ‚herauszugreifen‘ und genauer zu untersuchen. Damit wäre 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 bzw. 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.

<sup>98</sup> Jacobi, Begriff ‚εὐδαιμονία‘, 315. Vgl. auch Shields, *The Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, 85: „So far, then, Aristotle evidently embraces the broadly Platonic thought, conveyed so vividly in the analogy of the sun of *Republic* V, that there is a single, highest good – at least, at any rate, that there is a single, highest good for human beings.“

die Frage, ob Aristoteles nicht selbst von dem dilemmatischen Argument betroffen ist: Lässt sich die (gegen Platon betonte) inter- wie intragenerische Vielfalt intrinsischer Güter mit einer (wie auch bei Platon anzutreffenden) Abhängigkeit von einer ersten Instanz konsistent zusammendenken?<sup>99</sup>

(2) Man muss noch einen Schritt weitergehen und sich klarmachen, dass für Aristoteles nicht das menschliche Glück das *absolut* höchste Gut ist, sondern vielmehr Gott als abgetrenntes substantielles Gutsein. Darauf hat uns Thomas in seinem Ethik-Kommentar zu Recht aufmerksam gemacht.<sup>100</sup> Aristoteles selbst spricht davon, dass das erste Prinzip „das Beste in der ganzen Natur“<sup>101</sup> oder „das dem Besten Analoge“ ist.<sup>102</sup> Das kann so verstanden werden, dass das abgetrennte substantielle Gutsein dem höchsten *praktischen* Gutsein analog ist. Damit deutet sich aber schon hier die folgende, *verschiedene* Seinsbereiche vermittelnde, Analogie an: So wie das Glück als höchstes praktisches Gut das Prinzip alles praktischen Gutseins ist, so ist Gott als abgetrenntes substantielles Gutsein das Prinzip alles Guten.<sup>103</sup> Hier stellen sich folgende Fragen: Gibt es eine sachliche Verbindung zwischen dem höchsten Gut des Menschen und dem göttlichen Gutsein und, wenn ja, von welcher Art ist diese Relation? Und: Was bedeutet das für die nicht-zufällige Homonymie des Guten, das heißt für die Frage nach der genauen Gestalt des (nicht-generischen) Zusammenhangs der Güter?

Klar ist an dieser Stelle jedenfalls, dass der Interpret Aristoteles' Offenhalten der Frage, wie die nicht-zufällige Homonymie des Guten genauer zu denken ist, erst einmal respektieren sollte. Wie sich oben gezeigt hat, gibt es Passagen, die sowohl für die Analogie als auch für eine *pros hen*-Einheit des Guten sprechen; es ist nicht ausgeschlossen, dass Aristoteles im Fall des Guten *beide* Relationstypen für zutreffend hält.<sup>104</sup> Grundsätzlich zeigt sich dahinter Aristoteles' Bemühen, das intrinsische Gutsein heterogener Güter bei gleichzeitiger Abhängigkeit von einer primären Instanz zu denken.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Hierzu ausführlich der kritische Artikel von Shields, *The Summum Bonum* in Aristotle's Ethics, der im Zusammenhang mit dem höchsten Gut als Ursache sowohl auf die kausale Synonymie-These als auch auf die Komensurabilitätstheorie aufmerksam macht und vor diesem Hintergrund Aristoteles' Kritik an Platon problematisiert.

<sup>100</sup> SLE 1,6 n. 79.

<sup>101</sup> Met. I 2, 982b7.

<sup>102</sup> Met. XII 7, 1072a35 f. Der unbewegte Bewegte steht als ewige, einfache und seinem Wesen nach aktuelle Substanz nicht nur an der Spitze des Intelligiblen, sondern auch an der Spitze des vernünftig Erstrebaren. Die jeweils ersten Instanzen innerhalb beider Reihen sind miteinander identisch. Das ontologisch absolut Erste ist also auch immer das Beste oder das dem Besten Analoge.

<sup>103</sup> Diese Analogie ist angedeutet in SLE 1,18 n. 223: „[...] denn Gott ist das erste Prinzip alles Guten. Aber das Glückliche ist das Prinzip alles menschlich Guten, weil seinetwegen ‚alle Menschen ‚alles tun‘, was sie bewirken“ (Übersetzung *Perkams*).

<sup>104</sup> So *Men*, Aristotle and Plato on God, 551, Anm. 11.

<sup>105</sup> Genau dieses doppelte Anliegen, sowohl die *bonitas inhaerens* als auch die *bonitas separata* zu berücksichtigen, kommt im Ethik-Kommentar des Thomas zum Vorschein: „Daher bevorzugt er aber diese dritte Weise, weil sie gemäß der Güte verstanden wird, die den Dingen innewohnt, die ersten beiden Weisen aber gemäß der abgetrennten Güte, von der her etwas nicht so im eigentlichen Sinn benannt wird“ (SLE 1,7 n. 96; Übersetzung *Perkams* mit Änderung).



Er ist auf der einen Seite kein Revisionist, der die allgemein anerkannten Güter zu bloßen Scheingütern erklärt. Auf der anderen Seite vertritt er aber auch keinen strikten gütertheoretischen Pluralismus, sondern kennt sowohl im Bereich menschlicher Praxis als auch innerhalb des Seienden im Ganzen jeweils ein höchstes Gut – das höchste menschliche Gut beziehungsweise das abgetrennte höchste Gut –, auf das hin beziehungsweise von dem her anderes Seiendes in seinem Gutsein verstanden werden kann. Aufgabe der Interpretation ist es, diesen Zusammenhang des Guten, wie mannigfaltig dieser auch immer strukturiert sein mag, genauer zu rekonstruieren. Dabei gehe ich davon aus, dass es tatsächlich *einen* Zusammenhang des Guten gibt, der Aristoteles' Ethik *und* Metaphysik zugrunde liegt. Diese Annahme ist gerechtfertigt durch das Kategorienargument wie auch durch andere Aussagen des Aristoteles, in denen ein Zusammenhang zwischen dem höchsten Gut des Menschen und dem höchsten Gut des Universums hergestellt wird. Im Folgenden lege ich in zwei Schritten eine rekonstruktive Interpretation von Aristoteles' „Metaphysik des Guten“ vor.

### 5. Das menschliche Glück als Prinzip des praktischen Gutseins

Welchen ontologischen Status hat das menschliche Glück als höchstes der durch Handeln erreichbaren Güter? Welcher Kategorie des Guten, das heißt welcher Gattung von Gutsein, gehört es an? Darauf finden wir bei Aristoteles keine direkte Antwort, wohl können wir sie aber aus einem bisher eher vernachlässigten Abschnitt<sup>106</sup> rekonstruieren. In EN I 12 legt sich Aristoteles die folgende Frage vor:

Nachdem diese Punkte geklärt sind, wollen wir untersuchen, ob das Glück zu den Dingen gehört, die lobenswert sind, oder eher zu den Dingen, die preiswürdig sind. Denn klar ist ja, dass es nicht zu den Dingen gehört, die dem Vermögen nach sind.<sup>107</sup>

Im Hintergrund steht hier die erste von den in MM I 2 aufgeführten Güterdihairesen.<sup>108</sup> Bei dieser handelt es sich um eine vierfache Unterscheidung: (1) Güter, die preiswürdig sind (*ta timia*), wie zum Beispiel Seele, Vernunft, Prinzip und anderes solcher Art; (2) Güter, die lobenswert sind (*ta epaineta*),

<sup>106</sup> Ausnahme ist hier *Baker*, *The metaphysics of goodness*.

<sup>107</sup> διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστὶν ἢ μᾶλλον τῶν τιμίων· διῆλον γὰρ ὅτι τῶν γε δυνάμεων οὐκ ἐστὶν (EN I 12, 1101b10–12; Übersetzung St. H.).

<sup>108</sup> MM I 2, 1183b19–37: „Nach diesen Feststellungen wollen wir zu sagen versuchen, in wie vielen Weisen der Begriff ‚gut‘ ausgesagt wird. Von den Gütern sind nämlich die einen preiswürdig, die anderen lobenswert, wieder andere sind Vermögen. Preiswürdig aber nenne ich solches: das Göttliche, das Bessere, wie z. B. Seele, Intellekt, das Ältere, das Prinzip und anderes solcher Art. [...] Andere Güter sind lobenswert, wie z. B. die Tugenden, denn ausgehend von den Handlungen gemäß den Tugenden wird das Lob zuteil. Wieder andere Güter sind die Vermögen, wie z. B. Herrschaft, Reichtum, Stärke, Schönheit: Denn in diesen liegt die Möglichkeit, dass sie der Tugendhafte gut und der Lasterhafte schlecht gebraucht. Daher werden solche Güter Vermögen genannt. [...] Übrig aber ist noch eine vierte Klasse von Gütern: das, was in der Lage ist, ein Gut zu bewahren und hervorzubringen, wie z. B. körperliche Übungen, die Gesundheit und andere Dinge solcher Art“ (Übersetzung St. H.).

wie zum Beispiel die Tugenden, also seelische Güter; (3) Güter, in denen das Vermögen liegt, dass sie der Tugendhafte gut gebraucht, und die somit ihr Gutsein von den tugendhaften Tätigkeiten her gewinnen (*ta dynameis*), wie zum Beispiel Herrschaft, Reichtum, Stärke, Schönheit, also körperliche und äußere Güter (modern formuliert: außersittliche Güter); (4) Güter, die fähig sind, ein Gut zu bewahren und hervorzubringen (*ta poiêtika*), wie zum Beispiel körperliche Übungen, welche die Gesundheit bewahren. Diese vier Klassen sind kurz unter Bezug auf EN I 12 und andere Passagen zu erläutern.

Ad (2) und (1): Lob ist immer auf etwas anderes bezogen. Wir loben die Tugend im Hinblick auf eine bestimmte Tätigkeit, das richtige oder vernunftgemäße Handeln; wir loben den Tugendhaften aufgrund seiner Handlungen und Werke. Wenn das so ist, dann, so folgert Aristoteles, gibt es für die besten Dinge, über die hinaus es ja nichts Besseres gibt, kein Lob mehr, sondern etwas Größeres und Besseres. Das wird nach Aristoteles durch die Tatsache bestätigt, dass wir die Götter und die göttlichsten unter den Menschen selig und glücklich preisen. In der gleichen Weise lobt niemand das Glück, sondern preist es aufgrund seines göttlichen Charakters selig.<sup>109</sup> Wie Gott, die Vernunfttätigkeit und andere metaphysische Prinzipien ist das Glück „jenseits des Lobs“. In diesem Punkt ist Eudoxos Recht zu geben: Die Tatsache, dass etwas nicht gelobt wird, obwohl es zu den Gütern gehört, zeigt an, dass es höher als das Lobenswerte stehe. Von solcher Art seien „Gott und das Gute; denn auf diese werden die anderen Dinge zurückgeführt“<sup>110</sup>. Das Glück gehört also zu den preiswürdigen und damit zu den vollkommenen Dingen (*teleion*); wenn es alleine präsent ist, macht es ein Leben wählenswert und lässt ihm nichts fehlen (*autarkes*).<sup>111</sup> In Fragment 113 R<sup>3</sup>, das auf die erste Dihairesis von MM I 2 Bezug nimmt, wird das Glück explizit als Beispiel für ein *timion* genannt. Die Tugenden dagegen weisen nicht diese Vollkommenheit auf; Aristoteles und die Peripatetiker lehnen bekanntlich die Suffizienzthese ab.<sup>112</sup> Die Tugenden und tugendhaften Handlungen gehören allerdings zu jenen Zielen, die immer und in jeder Hinsicht (*pantôs*), das heißt unter allen Umständen, aufgrund ihrer selbst wählenswert und als solche lobenswert sind; solche Ziele bezeichnet Aristoteles als *kalon*.<sup>113</sup>

Ad (3) und (4): Neben den preiswürdigen und lobenswerten Gütern gibt es noch eine dritte Klasse von Gütern, die (zumindest manchmal) auch aufgrund ihrer selbst wählenswert sind, die körperlichen und äußeren Güter (*dynameis*). Diese können von dem Tugendhaften gut gebraucht werden, von

<sup>109</sup> EN I 10, 1099b16–18: „Denn das, was der Preis und das Ziel der Tugend ist, scheint das Beste zu sein und etwas Göttliches und Seliges“ (Übersetzung Wolf).

<sup>110</sup> EN I 12, 1101b30 f. (Übersetzung Wolf).

<sup>111</sup> EN I 5, 1097b14–16; MM I 2, 1184a7–14.

<sup>112</sup> EN I 3, 1095b33–1096a2; I 9, 1099a31–b8; MM I 2, 1184a9–11.

<sup>113</sup> EE VIII 3, 1248b19 f. in der Lesart von *F. Buddensiek*, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999, 199 f., mit den entsprechenden Erläuterungen. Vgl. MM I 2, 1183b39–1184a1: Auch hier ist davon die Rede, dass manche Güter in jeder Beziehung wählenswert sind (*pantê kai pantôs haireta*), wie z. B. die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden.

dem Lasterhaften schlecht; daher sind sie nicht in jeder Hinsicht wählenswert.<sup>114</sup> Weil jede Sache aber danach beurteilt wird, wie sie der Tugendhafte gebraucht, können sie durchaus als Güter betrachtet werden. Sie gewinnen ihr Gutsein von den tugendhaften Tätigkeiten her, denen sie als (nicht-beliebige) Werkzeuge (*organa*)<sup>115</sup> dienen.<sup>116</sup> Sie stellen das ‚Material‘ des tugendhaften Handelns dar (zum Beispiel Reichtum für freigebige Taten) und stehen somit in einem *inneren* oder *konstitutiven* Zusammenhang mit diesem.<sup>117</sup> Im Gegensatz zu den werkzeughaften, äußeren Gütern handelt es sich bei der vierten Klasse um *rein* instrumentelle Güter, die *niemals* aufgrund ihrer selbst wählenswert sind. Das sind Prozesse und Hilfsmittel (zum Beispiel ein medizinischer Eingriff, eine bittere Medizin), die fähig sind, andere Güter (zum Beispiel die Gesundheit) hervorzubringen, zu erhalten oder deren Gegenteil zu verhindern.<sup>118</sup> Sie werden nur auf Grund ihrer besonderen Relation zu einem Gut als Güter bezeichnet und deshalb „auf andere Weise“<sup>119</sup>; sie sind *ausschließlich* von instrumentellem Wert (*ta ôphelima, ta anangkaia*).<sup>120</sup> Ihnen kommt das Gutsein, so können wir sagen, im Unterschied zu den Gütern der dritten Klasse *extrinsisch* zu. Der unterschiedliche Bezug zum tugendhaften Tätigsein (werkzeughaft – rein instrumentell) markiert einen Unterschied innerhalb des relativen Gutseins selbst, der sich terminologisch mit der Unterscheidung zwischen *chrêsimon* und *ôphelimon* abbilden lässt.<sup>121</sup>

Die Güter der Klasse (4) lassen sich problemlos durch eine *pros hen*-Struktur zu den „an sich“ erstrebenswerten Gütern in Beziehung setzen. Die interessantere Frage ist aber, wie das Gutsein der Güterklassen (1) bis (3) verstanden werden muss. Hier hilft uns erst einmal das „Kategorienargument“ aus EN I 4 weiter: Während den werkzeughaften Gütern (3) das Gutsein aufgrund einer bestimmten Relation zukommt, sind die Tugenden (2) aufgrund ihrer Beschaffenheit gut.<sup>122</sup> Die preiswürdigen Güter (1) dagegen werden nicht aufgrund ihrer besonderen Beschaffenheit oder auf etwas

<sup>114</sup> Vgl. EN I 1, 1094b17–19; MM I 2, 1184a1 f.

<sup>115</sup> Vgl. EN I 5, 1097a27; I 9, 1099a31–b2; I 10, 1099b27 f.

<sup>116</sup> Hierzu *Tuozzo*, *Theory of the Good*, 302: „The goodness of the powers, then, is derivative from their use in virtuous actions. They are tools or instruments for such actions; but this does not mean that they are merely instrumentally valuable, in the modern sense. Being a tool for virtuous action makes something good and choiceworthy in itself.“

<sup>117</sup> Ebd. 303. Zum „Werkzeug-Sein“ vgl. *Buddensiek*, *Theorie des Glücks*, 181 f. und prägnant 19 f.: „Werkzeuge zeichnen sich als solche dadurch aus, daß ihre Aktualität (oder: Wirklichkeit) darin besteht, daß sie gebraucht werden: in dieser Hinsicht ist ihre Aktualität Verwirklichung eines Teils der Aktualität dessen, der sie gebraucht.“

<sup>118</sup> EN I 4, 1096b11 f. Sie können also in verschiedenartige kausale Relationen zu dem jeweiligen Ziel treten (vgl. auch *Rhet. I 6*, 1362a21–29). Dies ist das Darstellungsmuster, das wir aus der *pros hen*-Struktur kennen (vgl. *Met. IV 2*, 1003a35 f.).

<sup>119</sup> EN I 4, 1096b11–13.

<sup>120</sup> EN I 4, 1096b15; I 10, 1099b27; *Top. VI 9*, 147a34.

<sup>121</sup> Hierzu *Tuozzo*, *Aristotle's Theory of the Good*, 302, Anm. 20. Aristoteles gibt diesen Unterschied in EN I 10, 1099b27 f. mit den Termini *chrêsimon/anangkaion* wieder.

<sup>122</sup> Vgl. hierzu die bekannte Definition, dass jede Tugend dasjenige, dessen Tugend sie ist, in eine gute Verfassung bringt und zugleich die Ausübung seiner Funktion gut macht (EN II 5, 1106a15–17).

anderes hin gelobt, sondern sie sind als das, was sie *ihrem Wesen nach* sind, gut und als solche preiswürdig. Sie sind substantiell oder absolut gut. Dies gilt nun auch für das menschliche Glück, insofern es sich hier um den bestmöglichen Vernunftvollzug handelt. Der bestmögliche Vernunftvollzug des Menschen ist mit der „an Seligkeit herausragenden“ Tätigkeit Gottes, der absoluten *theôria*, am nächsten verwandt.<sup>123</sup> (Ich bin also der Auffassung, dass es sich beim Glück als solchen um eine subsistierende *energeia* handelt.) Der Mensch gewinnt in dem Maß, als er sein Wesen bestmöglich aktualisiert, am substantiell Guten *Anteil*, das heißt, er ist nicht schon aufgrund der Tatsache, dass er vernunftbegabt ist, substantiell gut.<sup>124</sup> (Sein *nous* liegt erst einmal nur in Potenz vor, ist dem Wesen nach Potenz<sup>125</sup>, und *kann* vervollkommen werden durch Erwerb der dianoetischen Tugenden.) Der Mensch ist im Unterschied zu Gott nicht als solcher substantiell gut, sondern *wird* es erst; das *idion ergon* des Menschen ist nicht die Vernunftbegabung, sondern die *Betätigung* der Vernunft gemäß ihrer höchsten Tugend.<sup>126</sup> Darin zeigt sich Aristoteles' perfektionistische Anthropologie, die auf dem Grundsatz beruht, dass sich die Natur von etwas erst in seinem vollendeten Zustand manifestiert.<sup>127</sup> In seinem höchsten Vernunftvollzug gleicht sich somit der Mensch dem Seinsvollzug Gottes an<sup>128</sup>, dessen Wesen Aktualität ist, nämlich Vernunftaktualität, eine subsistierende *energeia*<sup>129</sup>. Gott ist seinem Wesen nach gut, das heißt aus sich heraus und immer und in jeder Hinsicht und daher auch notwendig auf sich selbst bezogen.<sup>130</sup>

Aristoteles führt in EN I 12 noch ein zweites Argument dafür an, dass es sich beim Glück um etwas Preiswürdiges handelt und damit um etwas substantiell Gutes:

Für uns aber ist aus dem Gesagten klar, dass das Glück zu den preiswürdigen und vollkommenen Dingen gehört. Das scheint sich aber auch deswegen so zu verhalten, weil es ein Prinzip ist. Denn diesem zuliebe tun alle alles Übrige, das Prinzip und die Ursache der Güter aber halten wir für etwas Preiswürdiges und Göttliches.<sup>131</sup>

Das Glück ist ein Prinzip, und zwar im Sinne einer Zielursache; denn ihm zuliebe tut jeder alles Übrige. Was aber Prinzip und Ursache des Gutseins

<sup>123</sup> EN X 8, 1178b22 f.

<sup>124</sup> Vgl. die prägnante Aussage von *Buddensiek*, Theorie des Glücks, 180: „Der Mensch hat wie der *theos* das Ziel, Aktualität (von bestimmter Art) zu sein, nur muß der *theos* nicht zu diesem Ziel als zu etwas von ihm zunächst in gewisser Weise Verschiedenem streben, sondern er ist immer schon dort. Dagegen muß der Mensch erst zu dem werden, was er ist, und muß dies ständig von neuem aktualisieren.“

<sup>125</sup> De an. III 4, 429a22.

<sup>126</sup> EN I 6.

<sup>127</sup> Pol. I 2, 1252b32–34.

<sup>128</sup> Vgl. die anthropologischen Spitzenaussagen und den (mittels eines Brückenprinzips) daraus folgenden ‚kontemplativen Imperativ‘ in EN X 7, 1177b26–1178a8.

<sup>129</sup> Vgl. Met. XII 6, 1071b20; XII 7, 1072b14–30; XII 9; De an. III 5, 430a19 f.

<sup>130</sup> Vgl. Met. XII 9; Pol. VII 1, 1323b24–26.

<sup>131</sup> EN I 12, 1101b10–1102a4.

ist, ist etwas Preiswürdiges und Göttliches. Deshalb ist auch das Glück etwas Preiswürdiges.<sup>132</sup>

Unsere Ausgangsfrage, welcher Gattung von Gutsein das menschliche Glück angehört, können wir nun folgendermaßen beantworten: Die menschliche *eudaimonia* als Quelle des praktischen Gutseins gehört zur Gattung des substantiell Guten, allerdings handelt es sich um ein *unvollkommenes* substantielles Gutsein, insofern es durch unterschiedliche Formen tugendhaften Tätigseins in einem Leben immer wieder realisiert werden muss, hierfür auf äußere Güter angewiesen ist und damit im Letzten schicksalsabhängig bleibt.<sup>133</sup> Die Tugend zeigt sich somit als ein Weg, um am substantiellen Gutsein Anteil zu gewinnen.

Festzuhalten ist, dass es nicht nur im Bereich des Göttlichen, sondern auch im Bereich des Menschlichen ein substantielles Gutsein gibt.<sup>134</sup> Letzteres allerdings im Modus der Ähnlichkeit und Teilhabe an jenem Gutsein, das Gott wesentlich ist.<sup>135</sup> Das Unvollkommene einer solchen Teilhabe manifestiert sich insbesondere in der Vielzahl glückskonstituierender Tätigkeiten, in der fehlenden Kontinuität, im Angewiesensein auf äußere Gegenstände (Nicht-Autarkie) sowie im Erwerben-Müssen von Tugenden (Perfektionierbarkeit). Damit zeigt sich das Gute, dessen erstes Prinzip das göttliche substantielle Gutsein ist, durch das menschliche Glück als Prinzip alles praktischen Guten *vermittelt*. Eine einfache *pros hen*-Relation, gemäß der wir alles um des göttlichen Gutseins willen tun würden beziehungsweise in welcher der gesamte Bereich menschlicher Praxis sein Gutsein in unmittelbarer Weise vom göttlichen Guten erhalte, würde zu kurz greifen. Letzteres würde bedeuten, dass das „Gut des Menschen“ sowie die anderen Güter, die auf es hingeordnet sind, vom Gutsein Gottes unmittelbar abhängig wären und ohne dieses nicht definiert werden könnten. Die Attribution des Guten ist vielmehr durch die menschliche *eudaimonia* (im Sinne einer *causa proxima*) vermittelt. Damit wird dem Eigenstand der Praxis auch in axiologischer Hinsicht Rechnung getragen. Wie Gott das höchste Prinzip alles Guten ist, so ist

<sup>132</sup> Thomas deutet dieses Argument theistisch: „Wenn er dann sagt ‚es scheint sich aber auch deswegen‘ usw., beweist er das Beweisziel aus dem Gehalt eines ‚Prinzips‘. Denn das, was ‚das Prinzip und die Ursache des Guten‘ ist, ‚halten wir für verehrungswürdig‘, insofern es gleichsam etwas ‚Göttliches‘ ist, denn Gott ist das erste Prinzip alles Guten (*nam Deus est primum principium omnis boni*). Aber das Glückliche ist das Prinzip alles menschlich Guten, weil seinetwegen ‚alle‘ Menschen ‚alles tun‘, was sie bewirken. Das Ziel aber hat bei dem auf die Tätigkeit und das Streben Bezogenen den Gehalt eines Prinzips, weil aus dem Ziel der Gehalt dessen genommen wird, was sich auf das Ziel bezieht. Daraus folgt, dass das Glückliche ein verehrungswürdiges Gut ist“ (SLE 1,18 n. 223; Übersetzung *Perkams*).

<sup>133</sup> Zu diesem fragilen menschlichen Glück ausführlicher *St. Herzberg*, Glück und Transzendenz. Zur abendländischen Synthese von Ethik und Religion, in: *Ders./H. Watzka* (Hgg.), *Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft*, Münster 2016, 31–60.

<sup>134</sup> Vgl. auch *Baker*, *The metaphysics of goodness*.

<sup>135</sup> Vgl. SLE 1,1 n. 11: „[...] nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni.“

im Bereich des Praktischen das menschliche Glück das Prinzip alles praktisch Guten, wobei das menschliche Glück selbst in einer intrakategorialen Ähnlichkeit zum absolut höchsten Gut steht. Innerhalb beider Verhältnisse ist das Prinzip jeweils ein substantielles Gutsein, wobei Gott dieses Gutsein in einer paradigmatischen oder vollkommenen Weise verwirklicht.<sup>136</sup> Weil das substantielle Gutsein nichts anderes als ein vollkommener Vernunftvollzug, eine subsistierende *energeia*, ist und in diesem das höchste Glück besteht, entspricht der Differenz innerhalb der Gattung des substantiell Guten der Unterschied zwischen dem vollkommenen Glück Gottes und dem fragilen Glück des Menschen.<sup>137</sup>

## 6. Gott als das erste Prinzip alles Guten

Wenn also das Glück als Prinzip alles menschlich Guten angesehen werden muss, wie verhält sich dazu Gott, der das erste Prinzip *alles* Guten ist? Beide Prinzipien müssen, daran lässt Aristoteles keinen Zweifel, als Zielursachen verstanden werden. Bedeutet das dann aber, dass Gott für den Menschen ein zusätzliches Letztziel wäre?

Das abgetrennte und für sich existierende substantielle Gutsein liegt außerhalb des Bereichs menschlichen Handelns und ist Gegenstand der Weisheit als der höchsten Wissenschaft. Beides, das *bonum humanum* wie das *bonum separatum*, hat der Weise vor Augen, so dass er gebieten kann (*sapientis est ordinare*):

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche erkennt, worumwillen ein jedes zu tun ist; dieses ist aber das Gute von einem jeden, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur.<sup>138</sup>

Dieses ontologisch Beste ist aufgrund seiner wesensgemäßen Aktualität in jeder Hinsicht unveränderlich; es bewegt, so Aristoteles' berühmte Formel, „als ein Geliebtes“<sup>139</sup>, also allein aufgrund seiner (ontologischen) Attraktivität. Ein Merkmal dieser Attraktivität ist die absolute Autarkie: Gott ist, so Aristoteles, „doch gewiss glücklich, aber durch keines von den äußeren Gütern, sondern lediglich durch sich selbst und die innere Beschaffenheit seiner Natur“.<sup>140</sup> Wenn also alles andere um seinetwillen, also „um Gottes willen“<sup>141</sup>, geschieht, so nicht in der Weise, dass es zum Vorteil oder zugunsten dieses abgetrennten, göttlichen Gutseins wäre. Vielmehr ist Gott keiner Sache bedürftig, das heißt auf nichts außerhalb seines Wesens angewiesen; er hat es nicht nötig, dass etwas in seinem Interesse geschieht. Gott ist ein

<sup>136</sup> Vgl. das Verhältnis zwischen sinnlich wahrnehmbarer *ousia* und göttlicher *ousia* (Met. XII 1).

<sup>137</sup> Vgl. das berühmte μακαρίους δ' ἀνθρώπους / „beatos sicut homines“ in EN I 11, 1101a20 f. und die Interpretation des Thomas von Aquin im Sinne einer *beatitudo imperfecta*.

<sup>138</sup> Met. I 2, 982b4–7 (Übersetzung Szlezák mit Änderungen).

<sup>139</sup> Met. XII 7, 1072b3.

<sup>140</sup> Pol. VII 1, 1323b24–26. Vgl. auch EE VII 12, 1244b7–10; VIII 3, 1249b16; EN X 8, 1178b8 f.

<sup>141</sup> Vgl. EE VIII 3, 1249b14 f.; De an. II 4, 415b1.

„Worumwillen“ (*hou heneka*) im Sinne des *tinós*, eines absoluten Ziels, und nicht im Sinne des *tini*, eines Nutznießers, der bedürftend, interessenorientiert und überhaupt veränderlich ist.<sup>142</sup>

Wie genau wird ein solches, absolutes Ziel von endlichen Wesen erstrebt? Das Problem ist nicht, sich ein unbewegtes Ziel vorzustellen, das in mir eine Strebung und schlussendlich eine Bewegung auslöst (zum Beispiel die Schokolade in der Speisekammer, die mich vom Schreibtisch aufstehen lässt, um sie zu genießen),<sup>143</sup> sondern ein Ziel, das in *jeder* Hinsicht unveränderlich und außerdem für den Menschen unerreichbar, transzendent, ist. Hier gibt uns die Formulierung „als ein Geliebtes“ einen entscheidenden Hinweis: Der erste unbewegte Bewegter ist das absolute *kalón* und bewegt als Objekt der Liebe in der Weise, dass alles Seiende versucht, ihm so ähnlich wie möglich zu werden. Wenn etwas unerreichbar (das heißt nicht besitzbar oder genießbar) für mich ist, so eine einfache Überlegung, ist die einzige Möglichkeit, es auf andere Weise zu erreichen, es zu imitieren. Die *Imitation* oder Verähnlichung ist die Weise, wie ich mich einer Sache oder Person, die für mich unerreichbar ist, annähern kann.<sup>144</sup> Nach Aristoteles versucht jedes Seiende auf seine Art, das heißt gemäß der je eigenen Wesensform, Gott ähnlich zu werden, das heißt seine reine und ewige Aktualität innerhalb der je eigenen Seinsweise abzubilden. Bei den Lebewesen manifestiert sich dies im Zeugen eines artgleichen Individuums:

Denn für alle lebendigen Wesen, die vollendet und nicht verstümmelt sind oder spontan entstehen, ist es die natürlichste ihrer Leistungen, ein anderes hervorzubringen, das so ist wie es selbst – ein Lebewesen ein Lebewesen, ein Gewächs ein Gewächs –, damit sie am Ewigen und am Göttlichen teilhaben, soweit es ihnen möglich ist. Denn alle (lebendigen Wesen) streben nach jenem (Göttlichen), und um seinetwillen tun sie alles, was sie von Natur aus tun.<sup>145</sup>

Unter den menschlichen Tätigkeiten zeigt sich die Betrachtung (*theôria*) als am engsten mit der „an Seligkeit herausragenden“ Tätigkeit Gottes verwandt: Dieser kognitive Vollzug ist die Einlösung der Aufforderung, soweit wie möglich sich unsterblich zu machen und alles zu tun, um gemäß dem Höchsten in einem selbst zu leben.<sup>146</sup>

Anhand der Fortpflanzung und der menschlichen Betrachtung wird deutlich, dass es eine besondere Verbindung gibt zwischen der Imitation der göttlichen Seinsweise und der Verwirklichung der eigenen Wesensform

<sup>142</sup> Met. XII 7, 1072b1–3. Hierzu *Gaiser*, Das zweifache Telos, 660 f.: „Wo etwas ‚zugunsten‘ oder ‚im Interesse‘ eines Subjekts geschieht, unterliegt das Telos selbst der Veränderung: gerade indem eine zweckhafte Beziehung um seinetwillen wirksam wird, erfährt es eine Wandlung oder Bewegung.“

<sup>143</sup> Grundsätzlich ist jedes Gut, das erstrebt wird, ein „unbewegt Bewegendes“ (vgl. De an. III 10, 433b12).

<sup>144</sup> Die Imitation ist somit nicht nur etwas Defizitäres.

<sup>145</sup> De an. II 4, 415a26–b3 (Übersetzung *Corcilius*). Vgl. auch Gen. corr. II 10, 337a1–7; Met. IX 8, 1050b28 f.; *Platon*, Symposion 206c.

<sup>146</sup> EN X 7, 1177b33 f.

oder Natur: Die tugendhafte oder bestmögliche Verwirklichung der eigenen Natur *ist* eine Imitation Gottes. Im Fall des Menschen ist dies nichts anderes als die tugendhafte Betätigung des *idion ergon*, also die bestmögliche Betätigung der theoretischen und der praktischen Vernunft. Es gibt einen systematischen Zusammenhang zwischen dem Streben nach Gott und der (für das einzelne Lebewesen objektiv vorteilhaften) Vervollkommnung des eigenen Wesens: „Alle Lebewesen“, so Konrad Gaiser, „sind auf ein höchstes, göttliches Telos bezogen, dem sie möglichst nahe kommen wollen; sie müssen zu diesem Zweck aber immer ihre eigene Wesensform so gut wie möglich verwirklichen.“<sup>147</sup> Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob alle Lebewesen bewusst Gott als Ziel des Kosmos erstreben und dann die Fortpflanzung um seinetwillen wählen und vollziehen, indem sie diese als die ihrem Wesen entsprechende Weise der Imitation seiner Ewigkeit erkennen. Vielmehr ist die Fortpflanzung für die Lebewesen „die natürlichste ihrer Leistungen“<sup>148</sup>. Die Fortpflanzung zeigt sich *in metaphysischer Perspektive* oder *sub specie aeternitatis* als die Weise, wie Lebewesen dem göttlichen Sein ähnlich werden können. Ebenso gilt: Wenn das höchste Gut des Menschen in der tugendhaften Betätigung seiner Vernunft liegt, dann ist genau das die Tätigkeit, durch die er als Mensch dem transzendenten Gott ähnlich wird. Tugendhaftes Handeln und betrachtende Tätigkeit – und Letzteres in höherem Maße<sup>149</sup> – sind verschiedene Weisen vernünftigen Tätigseins und können damit als zwei Weisen der *imitatio Dei* interpretiert werden. Insofern beide für das Glücklichein des Menschen konstitutiv sind, gewinnt der Mensch in ihnen am substantiell Guten Anteil.

Damit ist der Verdacht, dass der Mensch zwei Letztziele hätte oder dass er das Streben nach der eigenen Seligkeit dem Streben nach Gott unterordnen müsste, ausgeräumt: Der Mensch strebt danach, glücklich zu sein, und er wählt die Güter, von denen er glaubt, dass er durch sie glücklich sein wird. Präziser: Wir wünschen, glücklich zu sein, und wir nehmen uns die Dinge vor oder entscheiden uns für die Dinge, von denen wir annehmen, dass sie uns glücklich machen.<sup>150</sup> Das, was objektiv gesehen das höchste menschliche Gut ausmacht, ist in metaphysischer Perspektive zugleich die Weise, in welcher der Mensch Gott am meisten ähnlich wird. Sein Streben nach eigener Selbstvervollkommnung kann also zugleich als die für ihn spezifische Möglichkeit, sich Gott als absolutem Letztziel zu nähern, verstanden werden. Im Unterschied zu den anderen Lebewesen ist der Mensch fähig, seine Stellung im Ganzen der Wirklichkeit zu erkennen und Gott als letztes Ziel des gesamten Kosmos zu begreifen. Er kann das ihm eigentümliche Tätigsein als Form der

<sup>147</sup> Gaiser, Das zweifache Telos, 663.

<sup>148</sup> De an. II 4, 415a26 f. (Übersetzung Corcilus).

<sup>149</sup> Der Maßstab, an dem beide Tätigkeiten bzw. Lebensformen gemessen werden, ist ein metaphysischer.

<sup>150</sup> Vgl. EN III 4, 1111b26–29.



*imitatio Dei* verstehen beziehungsweise bewusst wählen und diesem damit eine metaphysische Sinndeutung geben: Das tugendhafte Handeln und die Betrachtung können als zwei Weisen angesehen werden, zur Aktualität der Vernunft im Bereich des Menschlichen beizutragen.

## 7. Ergebnis

Die nicht-homonyme Verschiedenheit des Guten zeigt sich in erster Linie als eine *pros hen*-Struktur. Das legt sich zunächst einmal von Met. XII 10<sup>151</sup> und dem Kategorienargument in EN I 4 her nahe. Die verschiedenen Güter erhalten ihr Gutsein von einer primären Instanz, dem substantiellen Gutsein. Die praktischen, das heißt durch Handeln erreichbaren Güter gewinnen ihr Gutsein vom menschlichen Glück her.<sup>152</sup> Dieses ist, wie Aristoteles am Ende von EN I 12 sagt, Prinzip und Ursache des praktisch Guten im Sinne einer Zielursache. Eine solche Attribution des Guten muss als intrinsische verstanden werden: Sie macht sowohl die Tugenden als auch die körperlichen und äußeren Güter zu solchen, die auch „an sich“ wählenswert sind. Von diesen wiederum müssen die rein instrumentellen Güter unterschieden werden, die „in einer anderen Weise“ gut genannt werden. Das menschliche substantielle Gutsein, der bestmögliche Vollzug des *idion ergon*, steht selbst in einem Approximationsverhältnis zum göttlichen oder abgetrennten substantiellen Gutsein, der „ersten Ursache alles Guten“<sup>153</sup>. Die Imitation Gottes besteht genau in der bestmöglichen Betätigung der eigenen Wesensform. Dadurch ist das in jenem ersten Prinzip gründende *pros hen*-Verhältnis ein vermitteltes. Gott ist das perfekte Exemplar substantiellen Gutseins.

Auf der Grundlage einer solchen vermittelten Attribution kann die Analogie in unterschiedlicher Weise zur Darstellung von Gemeinsamkeiten zwischen den Gütern in den unterschiedlichen Gattungen des Guten herangezogen werden. Prominent ist hier das In-Beziehung-Setzen der verschiedenen Güter als Ziele: Alles, was als Ziel (= aufgrund seiner selbst erstrebenswert) verstanden werden kann, kann in den Zusammenhang einer Analogie gebracht werden. So kann das höchste menschliche Gut in eine Analogie zu Gott als erster Ursache des Guten gebracht werden. Ebenso können verschiedene lobenswerte Güter, das heißt die Tugenden, oder auch verschiedene werkzeughafte Güter jeweils in eine Verhältnisgleichheit gesetzt werden. Die Analogie ist aber nicht nur *intra*kategorial (Gerechtigkeit, Tapferkeit), sondern auch *inter*kategorial anwendbar (vgl. die Beispielreihe: Sehen, Denken, Lust, Ehre). Das Gute kann quer durch alle verschiedenen Gattungen als ein Strebensziel aufgefasst werden, um dessentwillen die Menschen jeweils die übrigen Dinge tun. Die einzige Bedingung ist, dass die jeweiligen Güter als

<sup>151</sup> Vgl. SLE 1,6 n. 79 („bonum separatum [...] ad quod totum universum ordinatur“).

<sup>152</sup> Vgl. SLE 1,18 n. 223 („felicitas est principium omnium bonorum humanorum“).

<sup>153</sup> SLE 1,8 n. 223.

Ziele verstanden werden können, und das bedeutet, dass ihnen das Gutsein intrinsisch zukommt. Dabei spielt es für die Analogie keine Rolle, ob dieses Gutsein ein substantielles oder ein nicht-substantielles, das heißt derivatives, ist.

Mit Hilfe *beider* Relationstypen gelingt es Aristoteles, Folgendes zu zeigen: (1) Die Vielfalt heterogener menschlicher Güter ist in verschiedenartiger Weise von einer primären Instanz, der menschlichen *eudaimonia*, abhängig. (2) Die Klasse der „an sich“ erstrebenswerten Güter erstreckt sich über mehrere Gattungen des Gutseins; die verschiedenen Güter können sowohl inter- als auch intrakategorial in eine Analogie gesetzt werden. (3) Das höchste menschliche Gut steht innerhalb der Gattung des substantiellen Gutseins in einem Ähnlichkeits- beziehungsweise Approximationsverhältnis zum göttlichen Gutsein, welches das erste Prinzip alles Guten ist.

### Summary

Questions regarding moral metaphysics are not at the core of Aristotle's ethics. Where they are raised, Aristotle postpones a detailed inquiry and points to another branch of philosophy that would be more appropriate. A famous example is his view that good things do not belong to the things that just happen to have the same name. But how should we conceive this non-coincidental homonymy? Aristotle leaves it open whether the things that are good have the same name by reason of being related to a first instance (*pros hen*) or by analogy (in the strict sense). This is not a merely marginal problem of interpretation. It strikes the metaphysical underpinning of human action: How can we reconcile the variety of "goods" with their dependence from a first instance (*eudaimonia*)? What is the relation between this highest human good and the supreme good of the universe, which is God? How is the realm of human *praxis* embedded in the whole realm of being? Based on a reassessment of Aristotle's criticism of Plato's theory of the good, this article develops a reconstruction of Aristotle's metaphysics of goodness.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Lob des ersten Schritts

### Zur politischen Vernunft der Feindesliebe

VON RUPERT M. SCHEULE

Atombombenpolitik dokumentiert eine Gott-ist-tot-Politik. Atombombenpolitik ist praktizierte Gottvergessenheit. [...] Wer im Leben einen Sinn sieht, darf als verantwortlicher Politiker nicht den biologischen Nihilismus herausfordern. Die Bergpredigt ist ein Protest gegen Nihilismus. Die Bergpredigt setzt Hoffnung gegen Verzweiflung. Die Bergpredigt hält Liebe für stärker als Haß.<sup>1</sup>

Es waren suggestive Sätze wie diese, mit denen Franz Alts Bestseller-Essay „Frieden ist möglich“ viele der um 1970 Geborenen Mitte der 1980er Jahre auf einmal politisierte. Aus echter Atomkriegsangst oder juveniler Angriffslust (oder ebensolcher Selbstgefälligkeit) hielten die Jugendlichen ihren Eltern die matthäische Bergpredigt und die lukianische Feldrede entgegen, an denen diese als gute Christen womöglich auch nicht ohne weiteres vorbeikamen. Unterbelichtet blieb in den damaligen hitzigen Diskussionen – und erst recht in Alts schmalen Büchlein –, dass die moralische Spitzenforderung Jesu, seine Feinde zu lieben, schon eine jahrhundertealte tiefgründige Auslegungsgeschichte hatte, die von jeher zwischen der Striktheit der jesuanischen Forderung und ihrer Lebbarkeit zu vermitteln suchte. Diesem Vermittlungsprojekt diente etwa Thomas' Unterscheidung zwischen allgemein verbindlichen *praecepta* und den *consilia evangelica* der religiösen Virtuosen<sup>2</sup>, die Unterscheidung der Ethik von Amt und Person bei Martin Luther<sup>3</sup> sowie der sogenannte *usus elencticus* der altprotestantischen Orthodoxie, demzufolge die unerfüllbaren Forderungen von Bergpredigt und Feldrede dazu dienen, „jede Möglichkeit menschlicher Selbstgerechtigkeit zu zerstören“.<sup>4</sup> Aber auch die sozialhistorische Einordnung der Bergpredigt als Ausdruck der ganz spezifischen wandercharismatischen Lebensweise Jesu und seiner Jünger<sup>5</sup> verdankt sich der Frage, wie Jesu strikte Ethik denn unter realen Bedingungen Anwendung finden könne.

Um das Ethos der Feindesliebe ist es öffentlich wieder stiller geworden, als sich zeigte, dass nicht nur die Friedensbewegung, sondern auch der Nato-Doppelbeschluss seinen Anteil am Abrüstungsgeschehen nach 1986 hatte.<sup>6</sup> In

<sup>1</sup> F. Alt, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983, 105.

<sup>2</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 1,9; 107,2; 108,4.

<sup>3</sup> Vgl. *Martin Luther*, *Von weltlicher Obrigkeit* 1523 (WA 11, 246–280).

<sup>4</sup> M. Hengel, *Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt*, in: EK 3 (1970) 647–651, hier 650.

<sup>5</sup> Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 353.

<sup>6</sup> Vgl. Ph. Gassert/T. Geiger/H. Wentker, *Zweiter Kalter Krieg und Friedensbewegung. Einleitende Überlegungen zum historischen Ort des NATO-Doppelbeschlusses von 1979*, in: *Dies*. (Hgg.), *Zweiter Kalter Krieg und Friedensbewegung. Der NATO-Doppelbeschluss in deutsch-deutscher und internationaler Perspektive*, München 2011, 7–29, hier 17 f.

den 1990er Jahren dann konnten auch vormals glühende Friedensaktivisten nicht umhin, kriegerische Einsätze auf dem Balkan zu befürworten. Und heute sind wir mit einem islamistischen Terror konfrontiert, der sich wohl auch „nicht mit der Yogamatte unterm Arm“<sup>7</sup> beenden lässt, wie der Vorsitzende von Bündnis 90/DIE GRÜNEN, einer ehemals pazifistischen Partei, trocken feststellt. Das alles sieht nicht nach hohen Popularitätswerten für das Gebot der Feindesliebe aus. Hat sich also doch jene skeptische Haltung gegenüber einer Politik des Evangeliums durchgesetzt, die schon Martin Luther in eine klassische Formulierung brachte? Von dem Reformator stammen diese Sätze, die die politisch erregten jungen Leute damals in unzähligen Variationen auch aus dem Mund ihrer Eltern hörten:

Wenn nu yemand wollt die welt nach dem Euangelio regirn und alle weltliche recht und schwerd auffheben und fur geben, sie weren alle getaufft und Christen, unter wilchen das Euangelion will keyn recht noch schwerd haben, auch nicht nott ist – lieber, radt, was wuerde der selb machen? Er wuerde den wilden boeßen thieren die band und keten auffloessen, das sie yderman züryssen und zübyssen, und daneben furgeben, es weren feyne zame korre thierlin. Ich wuerde es aber an meynen wunden wol fuehlen.<sup>8</sup>

Ich will in vorliegendem Beitrag Luther respektvoll widersprechen und – gleichsam zur Ehrenrettung pazifistischer Teenager-Überzeugungen von damals – für die politische Vernunft der Feindesliebe werben. Dabei ist die Nähe des radikalen Liebesgebots zur positiv formulierten Goldenen Regel, die Lukas herstellt, von besonderer Bedeutung. Ich halte mich im Folgenden deshalb an das Lukas-Evangelium als biblischen Referenztext zur Feindesliebe, näherhin an Lk 6,27–38. Dass sich die Lukas-Perikope auch wegen „der größeren Überlieferungsnähe und -dichte empfiehlt“<sup>9</sup>, kommt noch hinzu.

Was die Politikfähigkeit der Feindesliebe-Forderung angeht, so ist diese nicht schon mit einem flammenden Appell zur Feindesliebe erwiesen. Aber auch der historische Möglichkeitsbeweis einer hin und wieder erfolgreichen Feindesliebe-Politik reicht nicht hin, um die politische Sturmfestigkeit des Ethos von Lk 6,27–38 grundsätzlich zu klären. Diese soll deshalb mit Hilfe der Spieltheorie belegt werden, die in den ersten Nachkriegsjahren unter Wissenschaftlern der RAND Corporation, eines Thinktank im Umfeld des US-Verteidigungsministeriums, entstand.<sup>10</sup> Nach Frank Schirrmacher liefert die Spieltheorie das Interaktionsmuster des Kalten Krieges schlechthin,

<sup>7</sup> D. Neuerer, Özdemir: Nicht mit Yogamatte unterm Arm gegen die Islamisten, in: Handelsblatt online (<http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/waffenexporte-in-den-irak-oezdemir-nicht-mit-yogamatte-unterm-arm-gegen-die-islamisten/10322230-4.html>); zuletzt abgerufen am 16.02.2017).

<sup>8</sup> WA 11, 251,22–28.

<sup>9</sup> R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments; Band 1: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg i. Br. 1986, 100.

<sup>10</sup> Die gemeinhin insinuierte Nähe zur Ökonomik ist zumindest wissenschaftshistorisch nicht haltbar. Robert N. Bellah weist zu Recht auf die militärwissenschaftlichen Wurzeln der *rational choice*- und damit auch der Spieltheorie hin: „The conceptual framework for rational choice theory was developed to solve strategic, military problems and not problems of economic modeling. [...] The theory of rational action had interlocking descriptive, normative, and prescriptive compo-

indem sie Antworten bietet auf die eine Frage: „Wie findet man die beste Strategie gegen einen Mitspieler, der über das gleiche Drohpotential verfügt wie man selbst?“<sup>11</sup> Die Spieltheorie steht also nicht im Verdacht übertriebener pazifistischer Vorannahmen. Mit ihren Mitteln die Politikfähigkeit des Feindesliebe-Gebotes zu prüfen, heißt, dieses einem politischen Härtestest zu unterziehen.

Zunächst werden einige wichtige exegetische Befunde zu Feindesliebe und Goldener Regel nach Lk 6,27–38 referiert (1). Dann führe ich mit Hilfe der spieltheoretischen Grundkonstellation des Gefangenendilemmas einen nüchternen Politikbegriff ein (2). Anschließend ist zu diskutieren, ob die Spieltheorie mit *Tit for Tat*<sup>12</sup> nicht eine Strategie kennt, die politisch sehr erfolgreich ist und dabei viele Gemeinsamkeiten mit dem jesuanischen Gebot der Feindesliebe aufweist. Auch nach den Bedingungen, unter denen *Tit for Tat* besonders gut gedeiht, werde ich in diesem Zusammenhang fragen (3). Was bedeuten diese Erkenntnisse für die Überlebensfähigkeit der Feindesliebe in der realen Geschichte? Das ist zu klären (4), ehe sich schließlich das Fazit ziehen lässt, dass erste Schritte des Wohlwollens auf den anderen zu fürs Politische entscheidend sind und für die von der Feldrede Ergriffenen charakteristisch sein können (5).

## 1. Feindesliebe und Goldene Regel – eine kleine Exegese von Lk 6,27–38

### 1.1 Feindesliebe

Die Feldrede fußt auf „einer schon in Q vorgegebenen urkirchlichen Komposition zentraler Themen der Verkündigung Jesu“.<sup>13</sup> Sie ist in sich gerundet, wobei die Passage zur Feindesliebe nach den Seligpreisungen mit dem auffordernden Ἀλλ’ ὑμῖν / „Euch aber“ noch einmal neu ansetzt. Auf das explizite ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν / „Liebt eure Feinde“ (Lk 6,27b) folgen Konkretionen, die der Radikalität der Forderung Plastizität verleihen. Auffällig ist dabei einerseits der Plural „eure Feinde“, während etwa in Ex 23,4f. oder Spr 25,21f. von „deinem Feind“ die Rede ist. Es geht offenbar nicht nur um den privaten Feind, sondern um alle möglichen Feinde unter Einschluss der politischen und religiösen. Ohne jede Kasuistik will Lukas den Feind „anscheinend grenzenlos weit verstanden wissen“.<sup>14</sup> Andererseits

nents, and was developed to inform action respecting nuclear strategy and complex questions of weapons procurement“ (R. N. Bellah, *The True Scholar*, in: *Academe* 86 [2000] 18–23, hier 23).

<sup>11</sup> E. Schürmayer, *Ego. Das Spiel des Lebens*, München 2013, 61.

<sup>12</sup> Die englische Redewendung *Tit for Tat* bedeutet wörtlich übersetzt „Stupser für Stupser“ oder „Schlag um Schlag“. Wir werden aber sehen, dass diese allzu einfachen Übersetzungen am Clou der spieltheoretischen *Tit for Tat*-Strategie vorbeigehen.

<sup>13</sup> J. Kremer, *Lukasevangelium. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1992, 71.

<sup>14</sup> W. Radl, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar*; Band 1, Freiburg i. Br. 2003, 398.

fehlt hier die vom Doppelgebot der Liebe bekannte Gleichwertigkeitsformel ὡς σεαυτὸν / „wie dich selbst“ (Lk 10,27). Das ist psychologisch stimmig, denn τὸν πλησίον / „den Nächsten“ kann man vielleicht lieben wie sich selbst, aber man „kann den Feind nicht lieben ‚wie sich selbst“.<sup>15</sup> Sonst hätte das Wort Feind keinen Sinn mehr. Wenn wir in Lk 6,26b also ἀγαπάτε / „liebt!“ lesen, haben wir eher an ein „für den anderen da sein“ zu denken im Sinne der ἀγαπήσεις τὸν πλησίον – Solidaritätsmahnung von Lev 19,18 (LXX), „ohne damit – wie in unserem Sprachgebrauch – eine besondere gefühlsmäßige Zuneigung zu ihm vorzusetzen“.<sup>16</sup>

Trotzdem bleibt die umfassende Entschränkung der Solidaritätspflicht eine moralische Spitzenforderung. Wie wird sie begründet? Zunächst mit einer Art Abstandsgebot zum üblichen reziproken Verhalten, das aus Klugheitsgründen selbst ἀμαρτωλοὶ / „Sünder“ (Lk 6,32–34) zeigen – in Erwartung einer Gegenleistung. Aber auch dieses Abstandsgebot ist natürlich begründungsbedürftig: Warum sich nicht – so klug – wie alle anderen verhalten? Weil den Zuhörern die Exklusivität der Gotteskindschaft verheißen wird (Lk 6,35b), „eines traditionell Königen und Weisen vorbehaltenen Status“.<sup>17</sup> Es ist die zugesprochene königliche Größe, die zu gleichsam königlichem Verhalten ermächtigt, welches sich nicht zuletzt durch Barmherzigkeit gegenüber Gegnern auszeichnet<sup>18</sup> und das die Größe Gottes nachahmt: Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν / „Seid barmherzig, wie es euer Vater ist“ (Lk 6,36).

## 1.2 Goldene Regel

Ausgerechnet mitten in diesem Zusammenhang, also zwischen dem Liebesgebot, seinen Konkretionen und der Begründung des Liebesgebots, platziert Lukas die Goldene Regel. Steht sie hier nicht wie ein „Fremdkörper“<sup>19</sup>, weil sie sich doch irgendwie „am Grundsatz der Vergeltung“<sup>20</sup> zu orientieren scheint und ein „Wie du mir, so ich dir“ dem Liebesgebot auf alle Fälle fun-

<sup>15</sup> G. Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 416.

<sup>16</sup> Kremer, Lukasevangelium, 74.

<sup>17</sup> Theißen/Merz, Der historische Jesus, 347.

<sup>18</sup> Für diese Herrschermoral steht etwa Vergils „parcere subiectis“ / „die Unterlegenen schonen“ (Aen. 6,853) oder Senecas „Rex honores dignis dat, congiarium et indignis“ / „Der König gibt Ehrungen den Würdigen, Geschenke auch den Unwürdigen“ (benef. IV, XXVIII-2). Für den Moral-Mainstream der Antike ist dagegen eher Hesiods τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι. καὶ δόμεν, ὅς κεν δῶ, καὶ μὴ δόμεν, ὅς κεν μὴ δῶ. / „Liebe den, der dich liebt, und geh zu dem, der zu dir geht. Wer dir gibt, dem gib auch du, und nichts gib dem, der dir nichts gibt“ (Hesiod, Werke und Tage, 352 f.; Übersetzung A. v. Schirmding) typisch.

<sup>19</sup> H. Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>2</sup>1986, 83.

<sup>20</sup> A. Dirlle, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962, 113.

damental widersprüche? Mit Walter Radl<sup>21</sup> und Michael Wolter<sup>22</sup> bin ich der Meinung, dass dieses Befremden auf einem – von großen Exegeten durchaus beförderten – Missverständnis im Zusammenhang mit der Goldenen Regel beruht.

Die globale Kulturgeschichte der Goldenen Regel muss hier nicht nachgezeichnet werden.<sup>23</sup> Zur Erinnerung sei darauf verwiesen, dass die Goldene Regel schon im Umfeld des Frühjudentums und des Neuen Testaments verbreitet war. Vielleicht stammt sie aus dem Fundus sophistischer Populärphilosophen, deren Verdienst es war, dass „sie sittliche Vorstellungen des Vulgärbewusstseins, des *common sense*, in knappe, einprägsame und darum lehrbare Formulierungen von höchstmöglichem Abstraktionsgrad gebracht“ haben.<sup>24</sup> Sie gelangte in ihrer Negativvariante ins Buch Tobit (Tob 4,15) und in den Talmud (Traktat Shabbat 31a), in der positiven Form ins Matthäus- und Lukas-Evangelium.

Vielfach gilt der Unterschied zwischen der negativen und der positiven Variante der Goldenen Regel freilich als ethisch vernachlässigbar:

In beiden Fällen wird nämlich übereinstimmend die Richtigkeit bzw. Verkehrtheit menschlichen Handelns nach dem Maßstab bestimmt, der sich aus dem reziproken Tun oder Erleiden der Partner ergibt. Der zur Goldenen Regel spezifisch zuzuordnende Komplex sittlicher Vorstellungen ist also für die positive und die negative Fassung die gleiche.<sup>25</sup>

Dieser Meinung schließt sich auch Rudolf Schnackenburg an. Der Würzburger Exeget mahnt, auf Unterschiede zwischen beiden Formulierungen solle man „nicht zu großes Gewicht“ legen.<sup>26</sup>

Einer solchen nivellierenden Einschätzungen widerspreche ich. Ich vertrete die Ansicht, dass es einen logischen Unterschied zwischen beiden Varianten der Goldenen Regel gibt und dieser eine ethisch bedeutsame Differenz nach sich zieht.

Inwiefern besteht ein logischer Unterschied? Gelangt man nicht einfach von der negativen Variante der Regel zur positiven, indem man die beiden Negationen wiederum negiert? Dann würde S1: „Wenn du x für dich selbst *nicht* willst, dann tue x auch *nicht* an anderen“ logisch verlustfrei zu S1': „Wenn du x für dich selbst willst, dann tue x auch an anderen“.

Aber bei Licht betrachtet geht die Annahme fehl, dass man den Nachsatz verneinen muss, wenn man einen Vordersatz verneint hat, und umgekehrt. Leicht nachzuvollziehen ist das bei dem Satz S2: „Wenn es regnet (Vorder-

<sup>21</sup> Radl, Evangelium nach Lukas, 410 f.

<sup>22</sup> M. Wolter, Das Lukasevangelium, Tübingen 2008, 258.

<sup>23</sup> Vgl. dazu u. a. M. Bauschke, Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln, Berlin 2010, 31–60, und noch immer Dirlé, Die goldene Regel.

<sup>24</sup> Vgl. Dirlé, Die goldene Regel, 85 f.

<sup>25</sup> Dirlé, Die goldene Regel, 11. Eine stattliche Gelehrtenphalanx von Franz Delitzsch über Erich Bischoff bis zu Ethelbert Stauffer ist freilich anderer Auffassung. Dieser Tradition stehe ich näher, wie ich weiter unten ausführen werde.

<sup>26</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1,1–16,29, Würzburg 1991, 74.



satz), sind Wolken am Himmel (Nachsatz)“. Wird der Vordersatz verneint zu S2,1': „Wenn es *nicht* regnet ...“, folgt daraus nicht, dass die Verneinung des Nachsatzes S2,2': „... sind *nicht* Wolken am Himmel“ ebenfalls richtig wäre. Denn bekanntlich gibt es auch einen niederschlagsfreien und doch verhangenen Himmel.

Gehen wir davon aus, die kulturgeschichtlich weiter verbreitete negative Variante der Goldenen Regel wäre die Grundform. So ist S1,1: „Wenn du x für dich selbst nicht willst ...“ gleichsam der ursprüngliche Vordersatz, „... dann tue x auch nicht an anderen“ der Nachsatz. Wird nun der Vordersatz im logischen Sinne verneint, indem man die Negationspartikel weglässt (S2,1': „Wenn du x für dich selbst willst ...“), so bedeutet das nicht zwingend, dass damit auch der Nachsatz ‚verneint‘ werden kann und logischerweise der Imperativ S2,2' entstände: „... dann tue x auch an anderen“. <sup>27</sup> x nicht zu wollen und es deshalb auch anderen zu ersparen, ist schlicht etwas anderes, als dem Anderen y zu tun, weil man selbst y gern hätte. <sup>28</sup> Den logischen Unterschied zwischen negativer und positiver Variante der Goldenen Regel halte ich folglich für evident.

Was die ethische Differenz zwischen beiden Varianten angeht, so wird mitunter die These vertreten, die negative Form sei der positiven überlegen, weil sie Ausdruck der Zurückhaltung und Bescheidenheit sei, während die positive Form geradezu von Arroganz künde. Wer – sich selbst zum Maßstab nehmend – „immer schon weiß, wie die Anderen behandelt werden möchten und folglich zu behandeln sind, läuft Gefahr, moralisch hochmütig zu erscheinen“ <sup>29</sup>. Auch hier sehe ich ein Missverständnis. Niemand kann ernsthaft glauben, er handle im Sinn der positiven Form der Goldenen Regel, wenn er sich bemüht, die Verfolgung seiner ganz eigenen Interessen – zum Beispiel bestimmter kulinarischer oder modischer Vorlieben – anderen Menschen zu ermöglichen. Dagmar Fenner weist zu Recht darauf hin, dass die Goldene Regel im Letzten zum sogenannten imaginativen Rollentausch anleiten will. Richtig

verstanden fordert sie den Handelnden gar nicht dazu auf, sich in die Lage des anderen mit seinen *eigenen* Wünschen und Abneigungen hineinzuversetzen. Vielmehr soll er sich vorstellen, wie er in der Situation der betroffenen Person mit *ihren* Interessen bzw. Aversionen behandelt werden möchte. <sup>30</sup>

Negative und positive Variante der Goldenen Regel unterscheiden sich also nicht dadurch, dass die eine für den Respekt vor den (nicht thematisierten) positiven Wünschen und damit vor der „moralische[n] Autonomie des

<sup>27</sup> Vgl. G. Spendel, Die Goldene Regel als Rechtsprinzip, in: J. Esser/H. Hieme (Hgg.), Festschrift für Fritz von Hippel zum 70. Geburtstag, Tübingen 1967, 491–516, hier 506–508.

<sup>28</sup> Vgl. R. M. Scheule, Gut entscheiden. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 223 f.

<sup>29</sup> Bauschke, Die goldene Regel, 114.

<sup>30</sup> D. Fenner, Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen 2008, 156 (Hervorhebungen im Original).

Anderen<sup>31</sup> steht, während die andere eine „Du willst es doch auch!“-Übergriffigkeit verkörpert. Der moralisch relevante Unterschied beider Regelvarianten besteht vielmehr darin, dass die positive Goldene Regel die Logik des Nichtangriffspaktes hinter sich lässt und zu einem ersten Schritt, einem proaktiven Vorgehen auffordert. Meines Erachtens passt die positive Goldene Regel gerade unter dem Aspekt des Mutes zur Anfangsasymmetrie zum Gebot der Feindesliebe. Just das Wagnis der Anfangsasymmetrie scheint für Lukas entscheidend zu sein, setzt er sich doch in Lk 6,32–34 stark ab von jeder reaktiven Verhaltenssymmetrisierung. Diese Verse fordern zu lieben ohne Gegenliebe, Gutes zu tun ohne Lohnerwartung, zu leihen ohne Aussicht auf Rückgabe. Der Einseitigkeit des Feindesliebe-Gebotes entspricht das Verhalten gemäß der positiven Goldenen Regel, „das von jeder Antwort absieht und über Undank und Feindschaft hinwegsieht“.<sup>32</sup>

### 1.3 Zwischenfazit

Die Forderungen von Lk 6,27–38 werden nicht an irgendjemand gerichtet, sondern an υἱοὶ ὑψίστου / „Söhne des Höchsten“ (Lk 6,35), eine Zuschreibung, die üblicherweise den Großen der Welt gilt. In diesem Sinn würde ich das Gebot der Feindesliebe in einem ersten Zugang auch sozialetisch verstehen. Feindesliebe und proaktives Wohlwollen sind Haltungen der Stärke. Sie geben den angesprochenen Jüngern Jesu „das hohe Selbstbewusstsein einer kleinen Elite, die das Licht der Welt und das Salz der Erde sein will, indem sie ein aristokratisches Ethos praktiziert“<sup>33</sup>. Das hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren, darf aber wiederum nicht missverstanden werden. Wer beispielsweise den weltweit 160 Millionen Kindern, die sich derzeit unter sklavenähnlichen Umständen als Teppichknüpfer, Bauarbeiter, Prostituierte oder Soldaten verdingen, kontextlos zuruft ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν / „Liebt eure Feinde“ (Lk 6,26b), ist ein Zyniker, kein Verkünder des Evangeliums. Aus Schwäche muss Stärke werden – zumindest eine solche des Selbstbildes – ehe der Ruf zur Feindesliebe gehört werden kann.<sup>34</sup>

Im Übrigen gilt: Das Gebot der Feindesliebe bei Lukas schließt zwar keinen Feind aus, auch den schlimmsten nicht, verlangt aber keine emotionale Ekstase für ihn, sondern lediglich kooperatives Verhalten als Abzeichen der Stärke von Gotteskindern.<sup>35</sup> Damit ist die Frage, inwiefern eine Politik der

<sup>31</sup> Bauschke, Die goldene Regel, 114.

<sup>32</sup> Radl, Evangelium nach Lukas, 410.

<sup>33</sup> Theißen, Erleben und Verhalten, 460.

<sup>34</sup> Es sei in diesem Zusammenhang auch daran erinnert, dass Sätze wie δανίζετε μηδὲν ἀπελιζόντες / „leiht, ohne etwas zurückzufordern“ (Lk 6,35) nur plausibel sind für Hörer, die überhaupt etwas zu verleihen haben.

<sup>35</sup> Nicht weiter verfolgen will ich in diesem Zusammenhang den klugen Gedanken zur Feindesliebe, dass sie ein Fanal der Delegitimierung von Feindschaft ist. Indem sie „dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich als Feind ins

Feindesliebe naiv ist, natürlich noch nicht beantwortet. Sie kann auch nicht moraltheologisch oder sozialetisch, sie muss politisch beantwortet werden.

## 2. Politik – ein Definitionsversuch

### 2.1 Politik – ein spieltheoretisches Modell

Was ist Politik? Klassisch wird Politik im Sinne des aristotelischen κοινὴ συμφέρον<sup>36</sup>, also der Bereitstellung des der Gemeinschaft Zuträglichen, verstanden. Vor einem derart stark ausgeprägten normativen Hintergrund wäre der Nachweis der Politikauglichkeit von Feindesliebe tatsächlich ein Leichtes. Wenn Politik definitionsgemäß das zu beschaffen hat, was der Gemeinschaft zuträglich ist, erscheint Feindesliebe von vornherein ‚politisch sinnvoll‘, weil die Überwindung der Feindschaft natürlich gut ist für eine Gemeinschaft. Dass Politik Moral und nicht Politik beinhaltet, entspricht allerdings nicht dem differenzierungstheoretischen Entwicklungs- und Erkenntnisstand der späten Moderne. Mit Niklas Luhmann, dessen Systemtheorie nicht zuletzt eine ausgefeilte soziologische Differenzierungstheorie ist, kann nüchtern konstatiert werden, dass es in der real existierenden Politik nicht um organisierte Nettigkeit geht, sondern um das Haben oder Nicht-haben von Macht.<sup>37</sup> Ein solcher Politik-Begriff macht das Unternehmen, die Feindesliebe politisch zu kontextualisieren, ungleich anspruchsvoller. Denn Politik *in diesem Sinn* wäre eine strategische Konstellation, in der sich eigeninteressierte Akteure gegenüberstehen, welche dem jeweils anderen nutzen oder schaden können und das eine wie das andere auch tun, sofern es ihnen selbst nützt. Wenn wir Politik so verstehen, ist das sogenannte Gefangenendilemma gleichsam die Ur-Matrix des Politischen. Seinen eigenartigen Namen verdankt das Gefangenendilemma dem Princeton-Mathematiker Albert W. Tucker, der seinen Studenten 1950 mit der folgenden eigentümlichen Geschichte die Grundlagen der Spieltheorie erklärt haben soll:<sup>38</sup> Angenommen, die beiden Gangster Alter und Ego werden nach einem gemeinsam begangenen bewaffneten Raubüberfall in einem gestohlenen Fahrzeug gefasst. Der Autodiebstahl ist damit offensichtlich, aber beim Überfall ist die Beweislage nicht belastbar genug für die entsprechende Anklage. Der Staatsanwalt macht Alter und Ego daher ein Angebot. Wenn beide gestehen, wird er nicht die Höchststrafe von zehn Jahren beantragen, sondern nur

---

Recht zu setzen. Damit überführt sie das Feindverhältnis der Absurdität“ (W. Korff, Art. Feindesliebe. II. Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 3 [1995] 1213).

<sup>36</sup> Pol. III 1282b18.

<sup>37</sup> Vgl. u. a. N. Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1990, 169 f.

<sup>38</sup> Vgl. u. a. H. Esser, Soziologie. Spezielle Grundlagen; Band 3: Soziales Handeln, Frankfurt am Main [u. a.] 2000, 72.

acht Jahre. Wenn nur einer gesteht, der andere aber nicht, so kommt der Geständige aufgrund einer Kronzeugenregelung sofort frei, während der Nichtgeständige mit der Höchststrafe von zehn Jahren rechnen muss. Den Verdächtigen ist klar: Leugnen sie beide, so wird sie der Staatsanwalt nicht wegen ihres Raubüberfalls, sondern nur wegen des Autodiebstahls anklagen; beide müssten dann nur damit rechnen, für zwei Jahre ins Gefängnis zu kommen. Alter und Ego sitzen nun getrennt voneinander in U-Haft-Zellen und taxieren die möglichen Ausgänge ihres Dilemmas. Für das schlechteste Ergebnis wählen Sie die Ziffer 1, für das beste die Ziffer 4:

zehn Jahre Haft	1
acht Jahre Haft	2
zwei Jahre Haft	3
Freiheit (Kronzeugenregelung)	4

Sollen sie nun kooperieren (C) oder nicht kooperieren beziehungsweise – um im Jargon der Spieltheorie zu bleiben – ‚defektieren‘ (D)? Kooperieren heißt im Fall von Gangster Alter und Gangster Ego: gemeinsam schweigen. Defektieren heißt: vor dem Staatsanwalt aussagen. Weil beide ja in Einzelhaft sitzen, können sie ihr Verhalten nicht abstimmen mittels eines ‚Vertrags‘ oder Ähnlichem, jeder muss für sich kalkulieren und kommt zu folgender Matrix:

		Gangster Alter	
		C	D
Gangster Ego	C	3 3	1 4
	D	4 1	2 2

Es ist sofort ersichtlich, dass CC – beide Gangster verweigern die Aussage – für sie die beste Strategiekombination wäre. Und trotzdem ist D für Alter und Ego als eigeninteressierten Akteuren die rationalere Alternative. Wenn Ego kooperiert und Alter defektiert, wird Alter sofort freigelassen. Wenn Ego defektiert und Alter defektiert, dann kommt es für Alter zumindest nicht zum *worst case*: der Verurteilung zu zehn Jahren. Wer defektiert, scheint also zumindest nichts falsch zu machen: Er erhält sich eine Chance auf die beste Auszahlung und vermeidet die schlechteste. Weil aber beide so denken, kommt es zu der für beide suboptimalen DD-Lösung und einer Auszahlung von 2|2. Damit ist das Ergebnis – kollektiv betrachtet – ziemlich ernüchternd: Statt der möglichen vier Jahre Haft (beide Haftstrafen addiert), summiert sich der Gefängnisaufenthalt nun auf 16 Jahre. Der Mangel an Kollektivsicht, der fehlende Blick fürs Große und Ganze, der im Falle des

Kalten Krieges womöglich zur „Vernichtung jeden Lebens“<sup>39</sup> hätte führen können, bekommt im Gefangenendilemma die erschreckende Klarheit eines Modells. Schlimmer noch: Es zeigt, wie schädlich – und zugleich unausweichlich – feindseliges Verhalten ist, weil es subjektiv rational erscheint. So ist das Gefangenendilemma einerseits geradezu eine Bedarfsanzeige für eine Politik des Feindesliebe-Gebotes – und wirkt doch andererseits wie ein Attest ihrer Unmöglichkeit.

Geradezu achselzuckend konstatiert dies bereits David Hume als Pointe der folgenden Gleichniserzählung:

Dein Korn ist heute reif, das meinige wird es morgen sein. Es ist für uns beide vorteilhaft, daß ich heute bei dir arbeite und du morgen bei mir. Ich habe keine Neigung zu dir[] und weiß, daß du ebenso wenig Neigung zu mir hast. Ich strenge mich daher nicht um *deinetwillen* an; und würde ich um *meinetwillen*, d. h. in Erwartung einer Erwiderng bei dir arbeiten, so weiß ich, daß ich enttäuscht werden und vergeblich auf deine Dankbarkeit rechnen würde. Also lasse ich dich bei deiner Arbeit allein. Und du behandelst mich in gleicher Weise [...]. Dies alles ist die Wirkung der von Natur dem Menschen innewohnenden Triebfedern und Affekte; und diese Affekte und Triebfedern sind unabänderlich.<sup>40</sup>

Humes Beispiel lässt aber auch interessante Rückfragen zu: Ist es realistisch, dass sich ausgerechnet Bauern so verhalten? Wird der eine Bauer, der den anderen um seine Hilfe betrogen hat, nicht schmerzhaft bei der nächsten und übernächsten Ernte dessen Revanche zu spüren bekommen? Wird er nicht auf unabsehbare Zeit ohne Hilfe sein, wenn er sie braucht?

## 2.2 Politik als Superspiel – eine Modellerweiterung

Das soziale Leben ist kein *one shot game*, meist haben wir damit zu rechnen, einander wieder zu begegnen. Die Spieltheorie bildet diese Erkenntnis ab, indem sie auch iterierte Spiele beziehungsweise *Superspiele* modelliert. Im Superspiel findet man sich stets aufs Neue in der Gefangenendilemma-Situation wieder und trifft seine aktuelle Entscheidung auf der Basis bisheriger Spielerfahrungen und Prognosen. Ist unter solchen Bedingungen ein am Liebesgebot orientiertes Verhalten politisch sinnvoller?

Superspiele verlangen nach Strategien, die das Verhalten eines Akteurs nach jeder Interaktion für die nächstfolgende Interaktion festlegen und dann wieder von Neuem einsetzen. So könnte Ego beispielsweise die Strategie verfolgen, mit einem kooperativen Spielzug zu beginnen. Falls Alter hierauf seinerseits kooperativ reagiert, würde Ego in der nächsten Runde wiederum kooperativ reagieren. Falls Alter aber auf Egos initiale Kooperation mit Defektion antwortet, würde Ego seinerseits beim nächsten Mal auch eine Defektion dagegensetzen, dann jedoch erneut ein Kooperationsange-

<sup>39</sup> Alt, Frieden, 65.

<sup>40</sup> D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, herausgegeben und übersetzt von Th. Lipps, Hamburg 1978, 268.

bot machen. Diese Superspielstrategie firmiert unter der Bezeichnung *Tit for Tat* (TfT). Weil sie mit einem Kooperationsangebot beginnt, gilt sie als *freundliche Strategie*.

Anfang der 1980er Jahre nutzte der US-amerikanische Politologe Robert Axelrod die damals noch junge Digitaltechnologie, um mit Hilfe von computerbasierten Turnieren herauszufinden, welche Superspielstrategie beim iterierten Gefangenendilemma am erfolgreichsten ist. Axelrod ließ zunächst 15 von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen erarbeitete Superspielstrategien gegeneinander antreten. Zu seiner Spielanordnung gehörte auch die „ökologische Perspektive“<sup>41</sup>, dass die Strategien, die am erfolglosesten waren, aus dem Spiel ausscheiden, während die erfolgreichsten Strategien *sich vermehren* dürfen und ihresgleichen in die freigewordenen Positionen der drei schlechtesten Strategien bringen. Es wurden zunächst 200 Runden gespielt, jeder trat gegen jeden an. In einem zweiten Turnier spielten 62 Strategien gegeneinander. Axelrod modifizierte die Spielregeln nur hinsichtlich des Spielendes: Die Zahl der Spielzüge stand nun nicht fest, nach jedem Spielzug gab es eine Wahrscheinlichkeit von 0,00346, dass das Spiel beendet wird. Unter den Strategien im Wettbewerb waren neben TfT<sup>42</sup>, Random<sup>43</sup> und ImmerD<sup>44</sup> zum Beispiel auch Friedman<sup>45</sup>, eine Strategie, die niemals als erste defektiert, aber bei einer Defektion ihres Gegenübers niemals wieder kooperiert, oder Joss<sup>46</sup>, eine auf Langfristigkeit angelegte TfT-Variante, die grundsätzlich kooperativ ist, allerdings einen 10%-Anteil von Defektionen in die Interaktion gleichsam einschmuggelt. Friedman belegte im ersten Turnier den 7. Platz und im zweiten den 52. Platz. Joss trat nur im zweiten Turnier an und kam auf den 29. Rang. TfT siegte sowohl im ersten als auch im zweiten Turnier.

### 3. *Tit for Tat* (TfT) – eine Politik der Feindesliebe?

#### 3.1 TfT und Feindesliebe – ein komplexer Zusammenhang

Axelrods spieltheoretische Turnier-Versuche führten zu einem erstaunlichen Ergebnis: Eine freundliche Superspielstrategie, die auf Kooperation abzielt,

<sup>41</sup> R. Axelrod, *Die Evolution der Kooperation*, übersetzt und mit einem Nachwort von W. Raub und Th. Voss, München 2005, 45. Axelrod spricht hier bewusst von einem ökologischen Prinzip und nicht von einem evolutionären; die ökologische Sichtweise „unterscheidet sich von einer evolutionären Sichtweise, bei der Mutationen zugelassen werden, die zu neuen Strategien führen. Unter ökologischen Gesichtspunkten gibt es eine sich ändernde Zusammensetzung gegebener Typen von Regeln. Weniger erfolgreiche Regeln werden seltener, und die erfolgreichen vermehren sich“ (46).

<sup>42</sup> Eingereicht von dem kanadischen Psychologen Anatol Rapoport.

<sup>43</sup> Von engl. *random* = zufällig. Es wird also nach dem Zufallsprinzip bald kooperiert, bald defektiert.

<sup>44</sup> Der Spieler verweigert sofort die Kooperation und bleibt alle Spielzüge über dabei, was auch immer die andere Seite macht.

<sup>45</sup> Eingereicht vom US-amerikanischen Ökonomen James W. Friedman.

<sup>46</sup> Eingereicht vom Schweizer Mathematiker Johann Joss.

proaktiv auf jeden Mitspieler zugeht und darüber hinaus nicht nachtragend ist, sondern immer wieder neue Kooperationsangebote macht, ist langfristig politisch erfolgreich. Wesentliche Merkmale des ethischen Konzepts von Lk 6,27–38 können wir auch bei der Superspielstrategie TfT identifizieren: Kooperationsbereitschaft und den nicht nachlassenden Mut zum ersten Schritt.<sup>47</sup>

Doch diese Übereinstimmung ist nur die halbe Wahrheit über TfT. Es gibt auch erhebliche Differenzen: TfT hält gleichsam nicht die andere Wange hin (Lk 6,29), TfT schlägt zurück. Kann diese Strategie damit beanspruchen, irgendetwas mit dem Gebot der Feindesliebe zu tun zu haben?

Die Antwort ist kompliziert. Zum einen muss gesagt werden, dass TfT tatsächlich zurückschlägt, aber nur einmal, um anschließend wieder auf den Aggressor zuzugehen. „Forgiveness“<sup>48</sup> ist neben Freundlichkeit („Niceness“) ein wesentlicher Erfolgsfaktor von TfT, der einen Echoeffekt wechselseitigen Defektierens verhindert. Unter der *politischen* Voraussetzung, dass ausschließlich Eigennutz das Spielverhalten bestimmt, ist der Erfolg dieser Strategie immer noch beachtlich.

Zum andern lohnt es sich, das politische Schicksal einer Strategie zu betrachten, die noch kooperativer ist und die uns noch näher am Feldrede-Ethos zu sein scheint: Kooperiere immer (ImmerC)! Tritt ImmerC nur zusammen mit TfT auf, sind beide gleich erfolgreich. Gelangt aber nur ein einziger ImmerD-Spieler in eine reine, also eigentlich starke ImmerC-Population, ist es nur eine Frage der Zeit, bis sich diese in eine komplett feindselige ImmerD-Population verwandelt hat.<sup>49</sup> Eine TfT-Population hingegen kann den unsolidarischen Eindringling ins Abseits der politischen Erfolglosigkeit drängen. TfT schützt gleichsam das Solidaritätsprojekt, während ImmerC sich selbst unter den politischen Bedingungen des allseitigen Eigennutzkalküls und der ökologischen Spielerspektive marginalisiert. TfT ist kooperativ, verhindert aber die Ausbeutung der Kooperation und die Ausbreitung von Defektion in einer Gesellschaft von Akteuren, die hinsichtlich ihrer Defektions- und Kooperationsmöglichkeiten gleich wirksam sind. Wenn also eine Politik der Feindesliebe nicht nur darin bestehen soll, Kooperationen allseitig anzubieten, sondern kooperatives Verhalten unter politischen Bedingungen auch zu schützen und zukunftsfähig zu machen, wäre nicht ImmerC, sondern TfT die geeignete Strategie.

<sup>47</sup> Hartmut Esser, jener Soziologe, der im deutschen Sprachraum am umfassendsten und beeindruckendsten die Rezeption von Spiel- und *rational choice*-Theorie betrieben hat, stellt einen Zusammenhang von TfT mit dem sprichwörtlichen Symmetriegesetz ‚Wie du mir, so ich dir‘ her (vgl. Esser, Soziologie, 142 f.), was nicht eigentlich zu überzeugen vermag. ‚Wie du mir, so ich dir‘ mag die Folgespielzüge bei TfT charakterisieren, aber eben nicht den entscheidenden ersten Spielzug.

<sup>48</sup> R. Axelrod, Effective Choice in the Prisoner’s Dilemma, in: Journal of Conflict Resolution 24 (1980) 3–25, hier 14.

<sup>49</sup> Vgl. Scheule, Gut entscheiden, 220.

## 3.2 TfT – bedingt erfolgreich

Die Forschungen von Axelrod zeigten freilich auch: TfT ist nicht unter allen Umständen eine auszahlungsstarke, also erfolgreiche Strategie. Diese Rahmenbedingungen müssen erfüllt sein:

- erste Bedingung – „Schatten der Zukunft“<sup>50</sup>: Werden nur wenige Runden gespielt, bleiben nicht-kooperative Strategien im Vorteil<sup>51</sup>. Je weiter sich das Spiel jedoch vom *one shot game* entfernt, desto lohnender ist die Kooperation. Denn so wird ermöglicht, dass „gegenwärtige Entscheidungen nicht allein den Ausgang des gegenwärtigen Treffens bestimmen, sondern auch die späteren Entscheidungen der Spieler beeinflussen können. Die Zukunft kann folglich einen Schatten auf die Gegenwart zurückwerfen.“<sup>52</sup>
- zweite Bedingung – offenes Spielende: Wer genau weiß, dass n Runden gespielt werden, ist geneigt, sich beim n-ten Spiel wie im *one shot game* zu verhalten. Er kann defektieren, ohne noch mit einer Revanche rechnen zu müssen. Wenn wiederum der Gegenspieler genau mit dieser Pointe im n-ten Spiel rechnen muss, wird er sie in der (n-1)ten Runde vorwegnehmen, was wiederum die andere Seite zum entsprechenden Verhalten im (n-2)ten Spiel veranlasst. Dieses sogenannte „Problem der Rückwärts-Induktion“<sup>53</sup> bedeutet im Letzten: Nur wenn rationale Spieler *nicht* ins Kalkül ziehen können, nach wie vielen Runden ihr Spiel endet, ist Kooperation erfolgreicher als Defektion. In eine offene Zukunft zu sehen, hilft, solidarisch zu sein.
- dritte Bedingung – Erreichbarkeit anderer kooperativer Akteure: TfT ist nicht die absolut beste, sondern die relativ beste Strategie. Das heißt, ihr Erfolg bleibt abhängig von ihrem strategischen Umfeld. Würde ein ImmerD-Spieler nur gegen einen einzigen TfT-Spieler antreten, so würde der TfT-Spieler wegen der anfänglichen Kooperation von ImmerD geschlagen werden. Würde man alle TfT-Spieler voneinander trennen und einzeln mit ImmerD-Strategen konfrontieren, so schnitten die TfT-Akteure schlecht ab. Die Entwicklung zu einer TfT-Kultur kommt nicht zustande, „wenn sie lediglich von einzelnen, verstreuten Individuen versucht wird“.<sup>54</sup> TfT ist in einem nicht-kooperativen Umfeld darauf angewiesen, vitale

<sup>50</sup> Axelrod, Evolution der Kooperation, 113.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 217 f.

<sup>52</sup> Axelrod, Evolution der Kooperation, 11.

<sup>53</sup> A. Löhr/M. Osterlob, Ökonomik und Ethik als Grundlage organisationaler Beziehungen, in: W. H. Staehle/J. Sydow (Hgg.), Managementforschung 3, Berlin [u. a.] 1993, 109–155, hier 128. Dass die „Rückwärts-Induktion“ in der ersten Runde des Axelrod’schen Computerturniers, in der es noch keinen Diskontparameter gab, nicht zu größeren Verzerrungen führte, darf verwundern. Liegt es daran, dass keine der Wettbewerbsstrategien die Spielzügezahl  $n = 200$  produktiv integrierte und alle der Einfachheit halber einen Diskontparameter von 1 unterstellten?

<sup>54</sup> Axelrod, Evolution der Kooperation, 18.



Kleingruppen der Kooperation zu etablieren, von denen aus solidarisches Verhalten gleichsam konzentrische Kreise ziehen kann.

Diese spieltheoretischen Erkenntnisse könnten nun einige Fragen, die die Forschung zum Feindesliebe-Gebot seit langem stellt, zumindest in einem neuen Licht erscheinen lassen.

#### 4. Feindesliebe – nur als Ausnahmegesetz?

Die Feindesliebe-Forderung Jesu galt vielfach als „Zeichen des Gottesreiches“<sup>55</sup>, als eine Art eschatologischer Ruf, der über diese Welt hinaus-trage und mithin im Alltag gar nicht wirksam werde – schon gar nicht im politischen Tagesgeschäft. Bereits Johannes Weiß hatte von einer Art „Ausnahmegesetz“<sup>56</sup> gesprochen, das unter dem Vorzeichen des nahen Welt-endes gelte, aber kein Reglement sei, mit dem man als verfasste Großgruppe durch die Geschichte komme. Spricht hierfür nicht auch die implizite Relativierung der jesuanischen Feindesliebe-Forderung, die Paulus schon um das Jahr 50 in den Handlungsanweisungen des Galaterbriefes vornimmt, wenn er empfiehlt, *besonders* denen, „die mit uns im Glauben verbunden sind“ (Gal 6,10), Gutes zu tun, also der Gemeinde moralische Priorität vor „allen Menschen“ einzuräumen? Passt die Feindesliebe also gar nicht zur Kirche auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte? Gerd Theißen und Annette Merz sehen die radikalen moralischen Forderungen Jesu durchaus glaubwürdig verwirklicht in der Kirchengeschichte, aber eher von marginalen Gruppen wie „Orden, Täufern, Mennoniten, Quäkern und anderen Sondergruppen [...] als von den großen Kirchen“.<sup>57</sup> Politisch sei aber auch das von Bedeutung, weil eine „Gesellschaft mit Lebensräumen für radikale ethische Minoritäten [...] humaner als jede andere“ ist.<sup>58</sup>

Wie also steht es um das eschatologische Haltbarkeitsdatum der Feindesliebe und die scheinbare Rücknahme der universal entgrenzten Liebesforderung zugunsten der Gemeinde, wie sie unter anderem in Gal 6,10 angedeutet ist, wenn man spieltheoretische Erwägungen berücksichtigt?

##### 4.1 Feindesliebe – im Eschaton oder im offenen Zeithorizont?

Entgegen der Alltagsintuition, dass die Zukunft Dauer haben wird, entspricht es nicht eigentlich der christlichen Zeitkultur, die Zukunft als Futurum zu denken, als gegen Unendlich gerichteter Zeitstrahl, sondern als „Advent, Anbruch, Kommen, genauer das Kommen des Reiches dessen, der im

<sup>55</sup> M. Dibelius, Die Bergpredigt, in: *Ders.*, Botschaft und Geschichte. Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, 79–174, hier 134.

<sup>56</sup> J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen <sup>2</sup>1900, 139.

<sup>57</sup> Theißen/Merz, Der historische Jesus, 354.

<sup>58</sup> Ebd. 353.

Gekreuzigten und Auferstandenen gehandelt hat“.<sup>59</sup> Aus christlicher Sicht ist also die Zukunft von ihrem *Ende* her qualifiziert. Der Aspekt künftiger *Dauer*, der für ein erfolgreiches Tft-Spiel wichtig wäre (siehe 3.2), ist gerade hier unterbelichtet. ‚Marginale Gruppen‘ des Christentums, die dieses Zeitverständnis besonders ernst nehmen, sind aber nicht automatisch jene, die auf Aussöhnung und Kooperation mit ‚den Feinden‘ setzen. Im Gegenteil: Vielfach scheinen Christen besonders dann kooperationsunwillig gegenüber den Gruppen zu sein, die jeweils als Gegenspieler in Frage kommen, wenn ihre eschatologische Naherwartung ausgeprägt ist. Man mag in diesem Zusammenhang an die Montanisten des zweiten und dritten Jahrhunderts denken<sup>60</sup>, an die Kreuzzugsbegeisterung des elften Jahrhunderts<sup>61</sup> oder auch an Martin Luthers endzeitliches Selbstverständnis<sup>62</sup>; von offen gewalttätigen chiliastischen Bewegungen wie jener Thomas Müntzers oder dem Münsteraner Täuferreich<sup>63</sup> gar nicht zu reden: Das gefühlte nahe Ende ist der Feind der Kooperation mit dem Feind. Spieltheoretisch ist das keine Überraschung. Aus einem spieltheoretischen Blickwinkel, der Kooperation angesichts eines unbekanntes, weit entfernten Endes besonders sinnvoll erscheinen lässt, verwundert es aber ebenso wenig, dass gerade eine sich in der Parusieverzögerung einrichtende Kirchlichkeit mag hierfür die Haltung Pius’ XI. stehen, „col diavolo in persona“ verhandeln zu wollen, sofern es dem Seelenheil auch nur eines einzigen Gläubigen dient.<sup>64</sup>

Das eschatologische Selbstverständnis Jesu ist als solches zwar unstrittig, aber ungeeignet, wenn man beabsichtigt, das Gebot der Feindesliebe auf die „Ausnahmesituation des nahen Weltendes“<sup>65</sup> zu limitieren, weil ohnehin

<sup>59</sup> A. Rich, *Wirtschaftsethik*; Band 1: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 41991, 124.

<sup>60</sup> Vgl. W.-D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*; Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 73–75.

<sup>61</sup> Vgl. R. Konrad, Art. Apokalyptik/Apokalypsen. VI. Mittelalter, in: TRE 3 (1978) 277.

<sup>62</sup> Vgl. O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz*, Göttingen 1963, 333 f.

<sup>63</sup> Vgl. U. Gäbler, *Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, in: H. Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, 19–48, hier 19 f.

<sup>64</sup> Pius XI. äußerte diese Haltung im Zusammenhang mit dem 1933 geschlossenen Reichskonkordat zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl. Der Papst wörtlich: „Quando si trattasse di salvare qualche anima, di impedire un maggiore danno alle anime, ci sentiremmo il coraggio di trattare col diavolo in persona“ (zit. nach K. Reppen, *I Patti Lateranensi e il Reichskonkordat*, in: RSCI 33 [1979] 371–419, hier 393). Johannes Paul II. dagegen, der Papst, der sein Pontifikat allem Anschein nach unter endzeitlichen Vorzeichen verstand (vgl. J. Roß, *Der Papst. Johannes Paul II. – Drama und Geheimnis*, Reinbek 2003, 183–219), scheint umso weniger Neigung zu Verhandlungen mit den „Feinden des Glaubens“ besessen zu haben. Er zog es jedenfalls vor, „die Ostpolitik des Vatikans, die seit den sechziger Jahren auf Entspannung gestellt war, auf ‚Realismus‘, ‚kleine Schritte‘ und ‚Retten, was zu retten ist‘, mit eigener Hand ad acta [zu] legen und sein persönliches Programm der kalkulierten Herausforderung des Kommunismus an ihre Stelle [zu] setzen“ (ebd. 12), womit er – zugegebenermaßen – großen weltgeschichtlichen Erfolg hatte. Kritiker halten ihn gleichwohl für einen politischen Hasardeur.

<sup>65</sup> *Theißen/Merz*, *Der historische Jesus*, 353.

klar sei, Jesus fordere hier „Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich wären“.<sup>66</sup> Der spieltheoretische Blick zeigt: Gerade vor einem offenen Zeithorizont ist die Feindesliebe sogar unter harten Politik-Bedingungen sinnvoll. Sie lässt sich nicht einfach politisch irrelevanten ‚marginalen Gruppen‘ zuweisen, die ein radikales Ethos pflegen, während die Großgruppen für sie allenfalls Schonräume bereitstellen, ansonsten aber ‚aus politischen Rücksichtnahmen‘ von ihnen unbeeindruckt agieren. Politik tut nicht als Ausrede, um Feindesliebe zu umgehen.

#### 4.2 Nächsten- vor Feindesliebe?

Gerd Theißen sieht in der urchristlichen Briefliteratur und im Johannesevangelium klare „Tendenzen zu einer Einschränkung des Liebesgebots“<sup>67</sup>. Die schon erwähnte Stelle aus dem Galaterbrief ist dafür exemplarisch: „Deshalb wollen wir [...] allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, *die mit uns im Glauben verbunden sind*“ (Gal 6,10).<sup>68</sup> Diese Tendenz, so Theißen,

wird meist als Verlust bewertet, als habe Jesus (und die synoptischen Evangelien) mit einer kühnen Ausweitung der Nächstenliebe begonnen und später habe sich diese Radikalität nicht durchhalten lassen: Aus Feindesliebe wurde Bruderliebe, aus einer Liebe zu allen eine gegenseitige Liebe.<sup>69</sup>

Wird die grenzenlose Solidarität, die Jesus predigt, unter geschichtlichen Realbedingungen doch schnell brüchig? Zeigt sich bereits im Urchristentum ein moralischer Binnengruppen-Vorrang vor der Welt außerhalb der Binnengruppe? Wird die Feindesliebe (wieder) abgelöst von der Nächstenliebe?

Die unter 3.2 genannte dritte Bedingung für den politischen Erfolg von TtT – eine kritische Masse der Kooperativen in einem feindseligen Umfeld – erlaubt zumindest eine positivere Lesart des Verhältnisses von Nächsten- und Feindesliebe. Die Kooperation unter denen, die einander „im Glauben verbunden sind“, ist für die Ausweitung kooperativen Verhaltens in den Raum der Fernstehenden und Gegner hinein geradezu von strategischem Nutzen. Wer eine moralische Universalisierungsklimax vom Gebot der Nächstenliebe (Lk 10,27) über die Ausweitung der Nächstenliebe (Lk 10,30–37) hin zu deren Verschärfung im Gebot der Feindesliebe behauptet,<sup>70</sup> sollte zumindest nicht glauben, dass die Nächstenliebe durch die radikalere Feindesliebe obsolet wird – jedenfalls nicht unter strategischen Gesichtspunkten: Es ist die funktionierende Kooperation *unter Nächsten*, die die Feindseligen rationalerweise zum Strategiewechsel bewegt.

<sup>66</sup> Weiß, Predigt Jesu, 139.

<sup>67</sup> Theißen, Erleben, 418.

<sup>68</sup> Noch eindeutiger ist diese Tendenz freilich in der johanneischen Tradition. Der Ruf ἀγαπάτε ἀλλήλους / „Liebt *einander*“ (Joh 13,34; 15,12.17) bleibt in der Gemeinde, die Liebe zu τοὺς ἐχθροὺς / „den Feinden“ (Lk 6,27) wird abgelöst von der Liebe zu τὸν ἀδελφόν / „dem Bruder“ (1 Joh 2,10).

<sup>69</sup> Theißen, Erleben, 418.

<sup>70</sup> Vgl. u. a. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 345.

## 5. Lob des ersten Schritts – ein Fazit

Natürlich blieb hier viel Wichtiges zur Feindesliebe ungesagt. Es ging nicht um die Spiritualität der Feindesliebe, nicht um ihre Ethik und auch nicht eigentlich um ihre Psychologie. Es ging vielmehr um die Frage, ob Feindesliebe, begriffen als umfassend entschränktes kooperatives Verhalten, bestehen kann in der Politik, wenn man darunter das strategische Zusammentreffen eigeninteressierter Akteure versteht, also bewusst einen nichtnormativen Politikbegriff wählt. Sicher ist: Nicht jedes kooperative Verhalten hat unter allen denkbaren politischen Bedingungen eine Entwicklungsperspektive, aber immerhin zeigt sich mit *Tit for Tat* eine vorausseilend freundliche, sehr einfache und nicht nachtragende Strategie als höchst erfolgreich, sobald sie nur genug Zeit hat und genügend Spieler, die sich an ihr orientieren. Dass *Tit for Tat* trotzdem nicht ganz absieht von einer begrenzten Revanchemöglichkeit, lässt sich durchaus dialektisch sehen. Gerade dadurch erhält sie dem kooperativen Verhalten unter harten Politik-Bedingungen nämlich eine Chance auf Zukunft.

Beginnen aber kann diese Zukunft nur mit einem wagemutigen, ungesicherten ersten Schritt des Wohlwollens auf den andern zu. Einer muss den Anfang machen. Wer soll dafür besser geeignet sein als die königlichen „Kinder des Höchsten“ (Lk 6,37) aus der Feldrede? Die Politik, und mag sie noch so hart und kalt sein, ist ein guter Ort für die Jüngerinnen und Jünger des Herrn. Martin Luther war in diesem Punkt zu pessimistisch – oder politisch nicht versiert genug. Franz Alt hingegen scheint recht zu behalten:

Wenn der innerlich Freie und innerlich Überlegene bei einem Konflikt nicht einen großzügigen Anfang macht, gibt es aus dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt kein Entrinnen. Feindesliebe ist nicht Trottelhaftigkeit, sondern Klugheit. Feindesliebe heißt, den Mut zum ersten Schritt zu haben.<sup>71</sup>

### Summary

Could the commandment of Jesus to love one's enemies (Luke 6:27) succeed in a political context? Inspired by game theory, this article wants to emphasize that acting in the spirit of Luke 6:27, instead of acting vengefully, is not just altruistic but even, under certain circumstances, the smart thing to do. Even when surrounded by enemies, cooperative players are able to establish successful cells of cooperation as long as they don't act in an isolated fashion and the termination of all interaction is not foreseeable. Hence, collaboration with those near at hand is a precondition for enlarging it to include even adversaries. Love of enemies must not be seen as "proximate-goal morality". It seems particularly prudent in situations of open-time horizons.

<sup>71</sup> Alt, Frieden, 89.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Theologische Thomasforschung im englischen und deutschen Sprachraum

VON BERNHARD KNORN SJ

Das Interesse an der Theologie des Thomas von Aquin hat in den letzten zwanzig Jahren im englischsprachigen Raum deutlich zugenommen. Nach mehreren Jahrzehnten, in denen Thomas vor allem in der Fundamentaltheologie und Dogmatik wenig Beachtung fand, wird er gerade in der angelsächsischen Theologie wieder häufig gelesen und diskutiert. Ähnlich wie im deutschsprachigen Raum war der philosophisch und theologisch restaurative neuscholastische Thomismus spätestens Mitte des 20. Jahrhunderts an ein Ende gekommen. Auch der sich davon absetzende transzendente Neuhomismus hatte nach dem Konzil an Kraft verloren.<sup>1</sup> Er war im Anschluss an Joseph Maréchal SJ (1878–1944) entwickelt worden und sollte eine positive Auseinandersetzung mit den Anfragen Kants an die klassische Metaphysik und Erkenntnistheorie von Thomas her ermöglichen. Etwas später hatte sich auch eine Thomasdeutung entfaltet, die das im 19. Jahrhundert zum Durchbruch gekommene historische Bewusstsein in der Theologie aufnahm. Beides hatte etwa die vor allem mit französischen Dominikanern verbundene *Nouvelle théologie* oder die Transzendentaltheologie der Jesuiten Karl Rahner (1904–1984) und Bernard Lonergan (1904–1984) stark beeinflusst. Da katholische systematische Theologen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr wie seit Papst Leo XIII. (1878–1903) auf Thomas verpflichtet waren, ist ihre bis dahin starke Beschäftigung mit Thomas deutlich zurückgegangen.

Als Indikator für das erneute akademische Interesse können zahlreiche einführende Werke zu Thomas' Biographie, Philosophie und Theologie gelten, die in den USA und in Großbritannien im Laufe der letzten Jahre erschienen sind.<sup>2</sup> Sie treten neben die mittlerweile klassischen, fundierten Einführungen von James Weisheipl und Jean-Pierre Torrell, die auch im deutschen Sprachraum rezipiert wurden.<sup>3</sup> In der englischsprachigen theologischen Thomasforschung und -rezeption lassen sich in einem ersten groben Überblick vier verschiedene Zugänge erkennen, wobei es durchaus Überschneidungen und Unschärfen gibt.<sup>4</sup>

- 1) Eine wichtige Rolle für die Vermittlung europäischer Thomasforschung nach Nordamerika spielten die (spätere) existenziell-personalistische Thomasdeutung von Jacques Maritain (1882–1973) und die historische Thomasforschung von

<sup>1</sup> Für einen Überblick zur Entwicklung im 20. Jhd. siehe O. H. Pesch, Thomas Aquinas and Contemporary Theology, in: F. Kerr (Hg.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, London 2003, 185–216.

<sup>2</sup> Beispiele für einführende Werke, von denen die meisten einen theologischen Schwerpunkt haben: P. S. Eardley/C. N. Still, *Aquinas. A Guide for the Perplexed*, London 2010; St. J. Loughlin, *Aquinas' Summa Theologiae. A Reader's Guide*, London 2010; B. Davies/E. Stump (Hgg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York 2011; F. Ch. Bauerschmidt, *Thomas Aquinas. Faith, Reason, and Following Christ*, New York 2013; D. Turner, *Thomas Aquinas. A Portrait*, New Haven (CT) 2013; B. Davies, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae. A Guide and Commentary*, New York 2014; B. McGinn, *Thomas Aquinas's Summa theologiae. A Biography*, Princeton (NJ) 2014; G. M. Mongeau, *Embracing Wisdom. The Summa theologiae as Spiritual Pedagogy*, Toronto 2015; J. T. Eberl, *The Routledge Guidebook to Aquinas' Summa Theologiae*, New York 2016.

<sup>3</sup> J. A. Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Work*, Garden City (NY) 1974 (dt.: *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, übersetzt von G. Kirstein, Graz 1980). J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg 1993 (dt.: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übersetzt von K. Weibel, D. Fischli und R. Imbach, Freiburg i. Br. 1995; engl.: *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, übersetzt von R. Royal, Washington [DC] 1996).

<sup>4</sup> Vgl., allerdings mit älterem Stand, F. Kerr, *The Varieties of Interpreting Aquinas*, in: *Ders. (Hg.), Contemplating Aquinas, 27–40*; R. C. Miner, *Recent Work on St Thomas in North America: Language, Anthropology, Christology*, in: Ebd. 185–216.

- Étienne Gilson (1884–1978).<sup>5</sup> Maritain lehrte von 1932 bis 1960 in den USA und in Kanada. Gilson kam in den 1920er und 1930er Jahren mit einzelnen Lehraufträgen in diese beiden Länder. Zwischen 1950 und 1973 lehrte er durchgehend am *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* in Toronto, an dessen Gründung er 1929 maßgeblich beteiligt gewesen war. Im Umfeld dieses Instituts, das bis heute für hochrangige mediävistische Forschung bekannt ist, sowie an weiteren Orten entstehen vereinzelt historische Arbeiten zu Thomas und seinem geschichtlichen Umfeld sowie Quelleneditionen und Übersetzungen. Dies könnte als ein erster Zugang identifiziert werden.
- 2) Ein weiterer einflussreicher Inspirator des englischsprachigen Thomismus ist Bernard Lonergan, dessen frühe Thomasstudien im Hintergrund seiner später ausformulierten Erkenntnistheorie und transzendentaltheologischen Methode stehen.<sup>6</sup> Theologen, die von seinen Werken geprägt sind, verhandeln gegenwärtig zum Beispiel klassische Fragen von Erkenntnis und Wissen, von Wille und Gnade, von Natur und Übernatur.<sup>7</sup> Die Auseinandersetzung geschieht in der Regel auf hohem intellektuellen Niveau, aber nur wenig im Austausch mit Theologie und Philosophie außerhalb der eigenen Schule. Thomas' Konzepte werden außerdem oft ohne eine eingehende historische Kontextualisierung diskutiert. Dies gilt in noch stärkerem Maß für eine andere Richtung, auf die in einem dritten Punkt einzugehen ist.
- 3) Der sogenannte Analytische Thomismus hat sich aus analytischen Zugängen zur Philosophie entwickelt.<sup>8</sup> Er ist vor allem in Religionsphilosophie und Ethik verbreitet und mittlerweile auch in Kontinentaleuropa relativ bekannt.<sup>9</sup> Ausgangspunkt ist häufig eine primär philosophische Diskussion zur logischen Stimmigkeit von Aussagen und Argumentationen, die Thomas' Schriften entnommen werden. Immer mehr ist in den Veröffentlichungen ein Brückenschlag zu genuin theologischen Themen zu erkennen, doch ein Dialog mit vielen Theologen scheint wegen der verschiedenen Hermeneutiken und Methoden nur begrenzt möglich zu sein. Bevor Thomas seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert auch in der englischsprachigen Theologie wieder stärker beachtet wurde, war er bereits von Philosophen erneut entdeckt worden. Der 1993 erschienene *Cambridge Companion to Aquinas*<sup>10</sup> ist noch ganz davon geprägt und behandelt Thomas praktisch ausschließlich als Philosophen – in deutlicher Differenz zum *Cambridge Companion to the Summa Theologiae* von 2016<sup>11</sup>, auf den weiter unten detailliert eingegangen wird.
- 4) So ist die jüngste hier zu benennende, zunehmend bedeutende Richtung charakterisiert durch den Versuch, von Thomas von Aquin her systematische Theologie zu prägen. Viele Beiträge im genannten *Companion* von 2016 sind in diese Richtung einzuordnen. Dabei lassen sich manche Autoren von Thomas' Texten leiten und stellen Themen dar, die sie aus seinen Schriften entnehmen. Andere diskutieren vor allem heutige theologische Fragen und argumentieren dabei hauptsächlich mit Thomas. Beides geschieht meistens durchaus mit einem historischen Bewusstsein, aber ohne wirkliche Auseinandersetzung mit historischer Thomasforschung. Die Texte werden in der Regel unmittelbar gedeutet. Ein Teil dieser Theologen findet

<sup>5</sup> Vgl. G. A. McCool, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*, New York 1989, 114–197; ders., *The Neo-Thomists*, Milwaukee 1994, 75–92, 137–152.

<sup>6</sup> G. Mongeau, Bernard Lonergan as Interpreter of Aquinas: A Complex Relation, in: RPF 63 (2007) 1049–1069.

<sup>7</sup> Theologen der Lonergan-Schule, die in den letzten Jahren zu Thomas publizierten, sind zum Beispiel John Dadosky (geb. 1966) in Kanada, Neil Ormerod (geb. 1954) in Australien, Matthew Lamb (geb. 1934) und Jeremy Wilkins in den USA.

<sup>8</sup> F. Kerr, *Un thomisme analytique?*, in: RSPTh 92 (2008) 557–567.

<sup>9</sup> Vertreter sind u. a. Peter Geach (1916–2013), Anthony Kenny (geb. 1931), Fergus Kerr OP (geb. 1931) und John Haldane (geb. 1954) in Großbritannien; Norman Kretzmann (1928–1998), Eleonore Stump (geb. 1947) und Brian Leftow (geb. 1956) in den USA.

<sup>10</sup> N. Kretzmann/E. Stump (Hgg.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, New York 1993.

<sup>11</sup> P. McCosker/D. Turner (Hgg.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, New York 2016.

sich im Umkreis der Dominikaner.<sup>12</sup> Wie alle anderen zuvor genannten Zugänge umfasst aber auch dieser keineswegs nur katholische Theologen, wobei unter ihnen allerdings der/die eine oder andere in den letzten Jahren zum katholischen Glauben konvertiert ist. Wichtige europäische Dialogpartner für einige Theologen dieser Richtung lehren in den Studienhäusern der Dominikaner in Rom, Toulouse und Fribourg, unter ihnen Jean-Pierre Torrell OP (geb. 1927) mit seinen theologischen Thomasstudien sowie sein Nachfolger Gilles Emery OP (geb. 1962), dessen Schriften zum Großteil auch auf Englisch erscheinen.

Eine derart vielfältige Thomasrezeption in der Theologie kann gegenwärtig im deutschen Sprachraum nicht beobachtet werden.<sup>13</sup> Dies gilt jedenfalls für die Fundamentaltheologie und die Dogmatik, auf die hier vorrangig eingegangen wird. In der deutschsprachigen Moralthologie ist Thomas von Aquin durchaus präsent, etwa in Fragen des Naturrechts, der Tugendethik und der praktischen Vernunft.<sup>14</sup> Vergleicht man englischsprachige Zugänge zu Thomas mit gegenwärtiger theologischer Thomasforschung im deutschsprachigen Raum, so zeigen sich nicht nur quantitativ deutliche Differenzen. Auch die Art und Weise, wie sein Werk in der Theologie rezipiert wird, unterscheidet sich in vielen Fällen. Zwei aktuelle Werke, die eine Übersicht vor allem über das theologische Denken von Thomas geben, offenbaren dies sehr klar: der bereits genannte, von Philip McCosker und Denys Turner herausgegebene *Cambridge Companion to the Summa Theologiae* und das von Volker Leppin herausgegebene *Thomas Handbuch*<sup>15</sup>. Jeder dieser beiden Bände versammelt 24 beziehungsweise 29 Fachvertreterinnen und -vertreter verschiedener Auslegungsrichtungen, theologischer Zugänge und konfessioneller Zugehörigkeiten, so dass sich ein, wenn auch nicht vollständig repräsentatives, so doch relativ ausgewogenes Spektrum gegenwärtiger Thomasforschung ergibt – was durchaus profilierte Positionen und keineswegs nur Thomisten einschließt!

Der im Stil des in den USA und Großbritannien sehr verbreiteten Handbook- beziehungsweise Companion-Formats gestaltete erste Band versammelt thematisch geordnete, in sich abgeschlossene Beiträge ausgewiesener Experten und soll so einen einführenden Überblick zur *Summa Theologiae* geben. Der andere Band, dessen Perspektive selbstverständlich nicht nur auf Thomas' Hauptwerk begrenzt ist, ähnelt eher dem im deutschen Sprachraum bekannteren Lehrbuch-Format mit einem sehr kleinteiligen, systematischen Aufbau und ausführlichen praktischen Hinweisen auf Hilfsmittel und weiterführende Literatur. Im Unterschied zum klassischen Lehrbuch übernehmen in der von Albrecht Beutel herausgegebenen Reihe der Theologen-Handbücher jedoch verschiedene Autoren jeweils mehrere kurze Abschnitte. Das bedeutet für den Herausgeber des Bandes freilich einen großen Koordinierungsaufwand, womit wohl auch die im Vorwort erwähnte lange Entstehungszeit von über zehn Jahren zu erklären ist (V). Dass dies bei einer so großen Anzahl und Verschiedenheit von Beitragenden nicht leicht gelingt, ist im *Thomas Handbuch* zum Beispiel an fast unvermeidlichen thematischen Überschneidungen und Inkonsistenzen in der Abfolge der Unterkapitel zu erkennen. Obwohl die Ver-

<sup>12</sup> Profilierte Vertreter in den USA sind u. a. Brian Davies OP (geb. 1951), Reinhard Hütter (geb. 1958), Matthew Levering (geb. 1971), Bruce Marshall (geb. 1955), Denys Turner (geb. 1942), Joseph Wawrykow, Thomas Weinandy OFMCap (geb. 1946) und Thomas Joseph White OP (geb. 1971).

<sup>13</sup> Es gibt auf Deutsch nur sehr wenige aktuelle Einführungen zu Thomas und seiner Theologie. Beispiele (aus einem deutlich weiter als in Anm. 1 gefassten Zeitrahmen): O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 3 1995 [1988]; D. Berger, Thomas von Aquin begegnen, Augsburg 2002; ders., Thomas von Aquins „Summa theologiae“, Darmstadt 2004; A. Speer (Hg.), Thomas von Aquin: Die „Summa theologiae“. Werkinterpretationen, Berlin 2005; U. Horst, Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor, Paderborn 2017. – Ausschließlich zur Philosophie: M. Forschner, Thomas von Aquin, München 2006; R. Schönberger, Thomas von Aquin zur Einführung, Hamburg 4 2012 [1998].

<sup>14</sup> Zu nennen wären z. B. folgende Moralthologen unterschiedlicher Ausrichtung: Karl-Wilhelm Merks (geb. 1939), Martin Rhonheimer (geb. 1950) und Franz-Josef Bormann (geb. 1965); im Bereich der philosophischen Ethik vor allem Wolfgang Kluxen (1922–2007) und Christian Schröder (geb. 1957).

<sup>15</sup> V. Leppin (Hg.), Thomas Handbuch, Tübingen 2016.



zeichnisse (Quellen, Hilfsmittel, Literatur, Stellen, Namen, Sachen) deutlich hilfreicher und ausführlicher als im *Companion* sind, enthält vor allem das Quellenverzeichnis im *Handbuch* zahlreiche Mängel. Warum etwa die Werke Ciceros angeführt sind, während die gesamte thomistische Kommentatortradition (zum Beispiel Capreolus, Durandus, der Summenkommentar Cajetans, die Schule von Salamanca, die Barockscholastik) fehlt, ist unverständlich.

Bereits die Klappentexte sprechen deutlich die unterschiedlichen Grundentscheidungen an: Während die Autorinnen und Autoren des englischen Sammelbands zeigen möchten, „how to read the text effectively and how to relate it to past and current theological questions“, geht es im deutschen Band auch um eine „Einführung in diese Epoche“ der Scholastik. Versucht der eine Band „constructive“ Theologie zu betreiben, indem Thomas großenteils im philosophisch-theologischen System ohne ausführlichen Bezug auf Sekundärliteratur gelesen wird, leitet der andere Band den Blick auf ein hochmittelalterliches Werk, das in einer langen Tradition steht und eine komplexe Wirkungsgeschichte hat. Der thematische Zugriff erfolgt hierbei in der Regel im expliziten Bewusstsein um hermeneutische Fragen angesichts des historischen Kontexts. Sekundärliteratur wird in internationaler Perspektive herangezogen, während im *Companion* – wenn überhaupt – fast ausschließlich englischsprachige Veröffentlichungen zitiert werden. Wohl auch die mangelnde Wahrnehmung einschlägiger Literatur in einer gewissen Breite führt in einzelnen *Companion*-Beiträgen unter anderem zu überraschend abwertenden Bemerkungen, die nicht belegt oder begründet werden. Offensichtlich in der Absicht, das Beispiel des Thomas positiv hervorzuheben, finden sich mehrfach undifferenziert-negative Aussagen zur historisch-kritischen Exegese (60 f., 250, 253). Außerdem wird zum Beispiel behauptet, moderne Soteriologien seien einseitig (266 f.), es gebe eine Verarmung von Symbolen und Ritualen nach dem Zweiten Vatikanum (283) und das Konzil von Trient sei eine revisionistische katholische Antwort angesichts der Aufsplitterung der Christenheit gewesen (291).

Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, auf alle Aufsätze der Bände einzugehen. Ich möchte jeweils nur auf ein paar besonders bemerkenswerte Texte im Rahmen des Aufbaus des jeweiligen Bandes hinweisen. Der *Cambridge Companion to the Summa Theologiae* beginnt mit einer Einführung zu Spiritualität, Struktur, Schriftverständnis, Philosophie und Methode des theologischen Hauptwerks von Thomas (1–82). Es folgen vierzehn Beiträge zu umfassenden theologischen Themen, gegliedert nach dem inhaltlichen Aufbau der *Summa* (85–287). Der abschließende dritte Teil (291–358) thematisiert die Rezeption des Werks in katholischer, orthodoxer und reformatorischer Tradition sowie in nicht-abrahamitischen Religionen, wobei lediglich der Hinduismus etwas detaillierter behandelt wird.

In der Gotteslehre sind vor allem die Beiträge „God“ von Brian Davies OP (85–101) und „Holy Spirit“ von Gilles Emery OP (129–141) hervorzuheben. Nach Davies leitet Thomas von Aquin zu einem philosophisch und theologisch verantwortlichen Sprechen über Gott an, so dass Gott nicht mit Geschaffenem verwechselt wird. Trotz allen Detailreichtums und aller ontologischen Finesse in der Gotteslehre der theologischen Summe seien Thomas' Zentralanliegen die unergründliche Einfachheit Gottes und die grundsätzliche Differenz zu allem weltlich Sagbaren in der Analogie. Emery beleuchtet sehr kenntnisreich die nur verstreut im Werk vorkommende Pneumatologie und deutet sie als Konstante, die die verschiedenen Traktate miteinander verbindet.

Jean Porters Beitrag „Happiness“ (181–193) und der Beitrag „Virtues“ von James Keenan SJ (194–205) sind zwei sehr gelungene Einführungen in Grundbegriffe thomanischer Ethik. Porter bestimmt die Glücklichkeit als Ziel der Ethik im Vergleich mit Aristoteles. Keenan geht auf die Wichtigkeit der natürlichen Tugenden für Thomas im Unterschied zu Augustinus ein; die übernatürliche Liebe wird als theologische Schlüssel-tugend gedeutet, die nicht nur das Handeln bestimmt, sondern die Menschen Gott ähnlich werden lässt. Beide Beiträge unterscheiden sich von vielen anderen auch dadurch, dass sie ein historisches Bewusstsein erkennen lassen, den Ansatz von Thomas mit anderen vergleichen und dadurch seine Anliegen im Kontext seiner Zeit viel plastischer werden lassen.

Zwei verschiedene, sich ergänzende Perspektiven auf Thomas' Christologie eröffnen die Artikel „Person of Christ“ von Sarah Coakley (222–239) und „Life of Christ“ von Paul Gondreau (240–254). Coakley führt in die Aporien dieser Christologie ein, die sich ergeben, wenn man sie nur ontologisch nachzuvollziehen versucht. Gerade Thomas' Behandlung der Mysterien des Lebens Jesu, die in der Forschung lange wenig beachtet wurde, weist auf die christologische Innovation des Aquinaten und die anthropologischen Bezüge seiner Christologie hin.

Aus dem Abschnitt zur Wirkungsgeschichte sind die Aufsätze von Andrew Louth, „Orthodox Traditions“ (305–318), und von Christoph Schwöbel, „Reformed Traditions“ (319–342), hervorzuheben, da sie die Thomasrezeption in zwei Bereichen beleuchten, an die man nicht unmittelbar denkt. Es sind spannend zu lesende Darstellungen, die Veröffentlichungen in verschiedenen Sprachen berücksichtigen und gekonnt historische Durchblicke bis ins 20. Jahrhundert hinein eröffnen. Louth geht außerdem auf Dionysius Areopagita und Johannes von Damaskus ein: gemeinsame Quellen, die aber von Thomas und von orthodoxen Autoren unterschiedlich interpretiert wurden.

Trotz aller Unterschiede in der jeweiligen Behandlung der einzelnen Sachfragen im *Companion* lassen sich bei einem Vergleich der Beiträge einige gemeinsame hermeneutische Grundentscheidungen und wiederkehrende Themen feststellen. Es handelt sich dabei vielfach um Fragen, die in den Auseinandersetzungen um die Autorität und die Deutung des Thomas im Verlauf des 20. Jahrhunderts diskutiert oder zumindest zeitweise anders beantwortet wurden. Die Autoren sehen keine Notwendigkeit mehr, diese Streitfragen zu besprechen. Es hat sich offenbar in folgenden Punkten ein Konsens herausgebildet (1–3; 219–221; 240 f.; 298–304): Thomas wird gerade von der *Summa Theologiae* her primär als Theologe verstanden, ohne dass dadurch die wichtige Rolle der Philosophie in seiner Argumentation oder sein Vertrauen auf die Vernunftgemäßheit Gottes als Quelle aller Wahrheit missachtet wird (64–73). Im Rahmen des didaktischen Prinzips der Quaestionen wird berücksichtigt, dass Konvenienzargumente für Thomas wichtiger sind als logische Syllogismen (34–45; 236 f.; 256–258). Viele der Autoren legen einerseits Wert darauf, Thomas' Aufnahme verschiedener Philosophien für die nötige Klärung des Denkens hervorzuheben, und zwar ohne ihn zum Beispiel einseitig als aristotelisch zu verstehen (85–87; 168 f.). Andererseits wird immer wieder darauf verwiesen, dass die Behandlung der theologischen Themen in der *Summa Theologiae* vom kirchlichen und persönlichen geistlichen Leben herkommt und dazu hinführen soll (24–27; 265 f.). So ist auch zu beobachten, dass Christus bei Thomas nicht nur als Heilmittler (*causa efficiens*), sondern häufig als Beispiel (*causa exemplaris*) für die Nachfolge vorgestellt wird (57; 247–250; 277 f.). Darüber hinaus wird die Heilige Schrift weniger als Steinbruch für Belegstellen in der *Summa*, sondern vielmehr als Quelle für zu behandelnde Themen und Fragen wahrgenommen (56 f.; 243). Immer wieder wird auf Apophatik und Aporien hingewiesen und Thomas damit als glaubender, fragender, ja angesichts des immer größeren Gottes verstummender Autor charakterisiert (2; 28 f.; 238).

Dieser stark inhaltliche Zugriff auf ein Werk des Aquinaten steht im *Thomas Handbuch* nicht im Vordergrund. Dort geht es zunächst um Quellen, Überlieferungen und Rezeptionen, wobei dieser Auftakt gleichsam programmatisch ist. Denn viele Artikel gehen sachgemäß primär vom Werk in seiner Geschichte aus. So beginnt das *Handbuch* mit einem Überblick von Henryk Anzulewicz über die erhaltenen Thomas-Handschriften, die Editionen und weitere Hilfsmittel zur Forschung (2–16); David Berger führt in die Landschaft der internationalen Thomasforschung ein (17–28). Im dann folgenden Abschnitt zu Thomas als Person (29–157) und zu seinen akademischen Beziehungen sind Mechthild Dreyers Kapitel über Albertus Magnus (126–132) und Marianne Schlossers Kapitel über Bonaventura (132–142) hervorzuheben, die durch Klarheit im Stil, wichtige historische Bezüge sowie inhaltliche und methodische Vergleiche ebenso deutlich Spezifika der Theologie des Thomas wie der beiden anderen Autoren hervortreten lassen.

Den Hauptteil des *Handbuchs* bildet der Abschnitt zum Werk des Thomas (159–424), der mit ausformulierten Inhaltsübersichten über die einzelnen Schriften beginnt. In der Kürze der Kapitel sind historische Einordnungen und eine thematische Durchdringung leider nur sehr begrenzt möglich. Hervorzuheben ist das Unterkapitel „Bibelkommentare“ von Thomas Prügl, der anstelle detaillierter Inhaltsübersichten die Grundlinien der

Schriftdeutung des Thomas erläutert (199–211). Warum zwei von Thomas' Hauptwerken nicht eingehender gewürdigt werden, ist unverständlich: Die *Summa contra gentiles*, „der umfassende Versuch, die Inhalte des christlichen Glaubens in die Sprache der Vernunft [...] zu übersetzen“ (187), wird von Ruedi Imbach im Unterkapitel mit dem nicht ganz passenden Titel „Schriften gegen die pagane Philosophie und die konsequenten Aristoteliker“ neben zwei Opuskeln polemischer Natur behandelt (182–193). Im Unterkapitel von Ulrich Köpf zum theologischen Hauptwerk geht es lediglich um den „Aufbau der *Summa Theologiae*“ (250–266).

Im selben Abschnitt zum Werk des Thomas findet sich außerdem ein umfangreiches Kapitel mit zum Teil sehr dichten Aufsätzen zu einzelnen theologischen Themen. Dies ist der intellektuell anregendste Teil des *Handbuchs*. Im Tenor der Darstellungen, die profilierte Fachvertreter verfasst haben, scheinen deutlich deren jeweilige konfessionelle Herkunft und die theologischen Anliegen durch, weil es kritische Auseinandersetzungen mit der Theologie des Thomas sind. Die Autoren und ihre Themen sind Ulrich Köpf: Theologie als Wissenschaft (279–291), Notger Slenczka: Gotteslehre (291–306), Anthropologie (347–362), Gnade und Rechtfertigung (362–374), Christoph Schwöbel: Trinitätslehre (307–321), Reinhold Rieger: Gottesbeweise (321–338), David Berger: Schöpfungslehre (338–347) und Eschatologie (402–410), Stephan Ernst: Theologische Ethik (375–383) und Marianne Schlosser: Sakramentenlehre (392–402). Leider kommt die Christologie (383–392) zu kurz, da Inos Biffi lediglich oberflächlich auf die Mysterien des Lebens Jesu eingeht, aber die dogmatischen Fragen völlig übergeht. Hier wären zum Beispiel die bei Thomas wichtigen Themen der hypostatischen Union und Personkonstitution oder die Artikel zum Willen Christi zu behandeln. Auch die im deutschen Sprachraum durchaus lebendige Auseinandersetzung mit Thomas in verschiedenen Bereichen der Ethik ist mit nur einem Beitrag unterrepräsentiert. Die konkrete Ethik der *Secunda-secundae* der *Summa Theologiae* wird zum Beispiel nicht näher berücksichtigt.

Der mit „Strukturen“ überschriebene knappe Schluss des Abschnitts zum Werk des Thomas fasst vielfach zuvor bereits Angesprochenes zum Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie zur praktischen und methodischen Seite der Theologie noch einmal zusammen (410–424). Ein kurzer letzter Abschnitt zur Wirkung des Thomas enthält informative Überblicke zur vielfältigen Rezeption, die größtenteils von Peter Walter verfasst wurden (425–452). Während er auf katholischer Seite bis zum Neothomismus des 20. Jahrhunderts vordringt, geht Markus Wriedt in seinem Teil zur „Reformatorischen Auseinandersetzung“ (433–436) nur auf das 16. Jahrhundert ein, nicht aber auf die lebendige Diskussion thomistischer Theologie und Philosophie in verschiedenen protestantischen Traditionen zu späteren Zeiten.

„Thomas“ ist keineswegs ein katholisches Phänomen – das zeigen dieser in ökumenischer Zusammenarbeit gestaltete Band wie der zuvor besprochene *Companion* bestens. Obwohl zu beiden Werken neben den positiven Aspekten auch kritische Punkte anzusprechen waren, so ist es den Herausgebern in beiden Fällen gelungen, anregende Überblickswerke zusammenzustellen. Hinter den beachtenswerten Versuchen, die Stimme des Thomas von Aquin in der heutigen Theologie wieder hörbar zu machen, verbirgt sich die prinzipielle Frage, welche Autorität einem Theologen der Vergangenheit im gegenwärtigen theologischen Denken zukommen kann. Die Autorität des Thomas kann in wissenschaftlicher Theologie keinesfalls nur formal mit seiner Rolle als Kirchenlehrer oder mit seinem im Anschluss an Papst Leo XIII. zeitweise quasi-kanonischen Status in der katholischen Theologie begründet werden. Er wird lediglich dann Überzeugungskraft entfalten und weiterhin ein ‚bedeutender‘ Denker sein, wenn erneut aufgezeigt werden kann, dass sich durch eine Auseinandersetzung mit seiner Theologie gegenwärtige theologische Probleme erhellen und lösen lassen. Dazu kann Thomas freilich nicht nur ‚im System‘ gedacht werden, sondern er muss mit aktuellen Themen in einen Dialog kommen. Dieser Dialog wird nur gelingen, wenn hermeneutische Fragen geklärt werden, wofür der jeweilige geschichtliche Kontext der Theologie zu beachten ist. Die unterschiedlichen Ansätze und Schwerpunkte der englischsprachigen und der deutschsprachigen Thomasforschung könnten sich zur Klärung dieser Fragen aus verschiedenen Richtungen gut ergänzen. Es bleibt zu hoffen, dass sie mehr miteinander in Austausch kommen.

## Summary

Since the mid-twentieth century, the theology of Thomas Aquinas has not been taken into much account in fundamental and dogmatic theologies. During the past two decades, however, a Thomistic renaissance has developed in English-speaking theology. First, this article distinguishes and portrays four different approaches taken by scholars who share this new interest in Thomas Aquinas. Second, a critical review of two recent (2016) handbooks on Aquinas helps us to compare with each other current Thomas scholarship in the English- and German-speaking worlds. The two books are *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, edited by Philip McCosker and Denys Turner, and the *Thomas Handbuch*, edited by Volker Leppin. As a result, what is often an immediate approach to the texts of Aquinas contrasts with an interpretation that has been formed by historical research.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

DIE FRAGE NACH DEM UNBEDINGTEN: Gott als genuines Thema der Philosophie. Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Josef Schmidt SJ. Herausgegeben von *Felix Resch* unter Mitarbeit von *Martin Klinkosch*. Dresden: Text & Dialog 2016. 617 S., ISBN 978-3-943897-20-3.

Wäre es eine Selbstverständlichkeit, bräuchte man es nicht zu betonen – dass Gott ein „genuines Thema der Philosophie“ ist. Es ist aber wohl nicht selbstverständlich, dieser Auffassung zu sein, und so versteht sich der von *Felix Resch* betreute Sammelband auch als *Plädoyer* dafür, dass „Gott nicht erst in die Philosophie kommen muss, sondern als Absolutes bzw. Unbedingtes bereits integraler Bestandteil des philosophischen Fragehorizontes ist“ (Einleitung des Herausgebers, 11). Die Breite der hier versammelten Beiträge, die in ihrer Verschiedenheit aber durch die eine Frage nach dem Unbedingten zusammengehalten werden, ist ein erstes Argument dafür, dass die These nicht aus der Luft gegriffen ist oder bloßem Wunschdenken entspringt.

In fünf Abteilungen nähern sich die sechsundzwanzig Autorinnen und Autoren – ein Aufsatz wird von zwei Verfassern gemeinsam verantwortet – auf philosophische Weise der Frage nach Gott. Dass Philosophie nicht nur in Form wissenschaftlicher Abhandlungen betrieben wird, belegt *Ludwig Steinherr*, der zwei Gedichte beisteuert: „Regenschirm“ und „Schneekugel für Immanuel Kant“ (17 f.). Mit ihnen unter derselben Überschrift in der Abteilung „I. Gottesfrage und Weltsicht“ zusammengefasst findet sich ein Beitrag des Erzbischofs von München und Freising, *Reinhard Kardinal Marx*, der bereits im Titel eine Aufforderung enthält: „Die Gottesfrage offen halten: Überlegungen zum Beitrag von Glaube und Religion in einer globalisierten Welt“ (19–35). Er zeigt, wie die Frage nach Gott zugleich die Frage nach dem Menschen ist und buchstabiert das mit Blick auf die Themenfelder Freiheit, Demokratie und Gemeinwohl aus.

Das ‚Hauptwerk‘ des durch diesen Sammelband geehrten Josef Schmidt SJ, die 2003 im Kohlhammer-Verlag erschienene *Philosophische Theologie*, behandelt auf 177 von insgesamt 275 Textseiten die üblicherweise sogenannten Gottesbeweise. Daher ist es mehr als angemessen, dass sich auch acht Beiträge der Abteilung „II. Gottes Existenz“ im Kreis dieses Denkbemühens bewegen, wobei *Felix Resch* selbst in „Letztbegründung und Gottesbeweis: Zu Josef Schmidts noologisch-apagogischer Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises“ (39–49) den Zugang des Jubilars zur Fragestellung nachzeichnet. Nachdem erläutert worden ist, was ein apagogischer Beweis bedeutet, und das Nicht-Widerspruchs-Prinzip selbst apagogisch erwiesen worden ist (40–43), führt er auf die von Schmidt immer wieder herausgestellte Einsicht, dass das Unbedingte nicht objektiv in der Wirklichkeit, sondern reflexiv als Wirklichkeit zu erkennen ist (48). Vier weitere Autoren thematisieren ebenfalls das Argument, das allgemein als ontologischer Gottesbeweis firmiert, sei es von Anselms *Proslogion* (*Harald Schöndorf*, 51–69) oder der Metaphysik Simon L. Franks her (*Peter Ehlen*, 71–88), sei es in dem Versuch, das Argument als Form einer transzendentalen Erfahrung zu deuten (*Raimund Litz*, 141–161), oder in der Auseinandersetzung mit der durch Kant vorgebrachten Kritik (*Ruben Schneider*, 113–140). Dabei lässt die von Schneider vorgebrachten Interpretation jener Kritik am (ontologischen) Gottesbeweis aufhören: Kant wolle durch seinen Angriff auf das Argument erreichen, dass Gott nicht länger zu einem Seienden, zu einem Verstandesobjekt gemacht wird (124 f.). Dementsprechend wirbt auch der Autor mit Verweis auf Thomas von Aquin und Lorenz B. Puntel dafür, nicht von Gottes ‚Existenz‘ zu sprechen, sondern ihn selbst als primordiales Sein zu verstehen: „Gott ist nicht eine *Entität*, sondern er ist allumfassende *Totalität*“ (138). Aus nachvollziehbaren Gründen erscheint Thomas von Aquin nicht unter den Autoren der Festschrift, aber *Lorenz B. Puntel* ist mit einem Beitrag vertreten. Unter dem Titel „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ (Heidegger): Eine kritisch-systematische Betrachtung“ (163–196) entfaltet er seine, durch Schneider schon umrissene Position und schlägt

einleitend eine „adäquater Formulierung“ der Leitfrage vor: „Wie gelangt die Philosophie zu(m Thema) ‚Gott‘?“ (164) Nach kritischer Sichtung der etablierten Gottesbeweise, die daran krankten, dass sie nur einen Ausschnitt des Seins im Ganzen thematisieren und überhaupt in einem unzureichenden Verständnis von Sein gründen, skizziert Puntel die struktural-systematische Perspektive, aus der heraus allein das Thema Gott sinnvoll zu behandeln sei. Hinsichtlich der Kritikpunkte an den klassischen Gottesbeweisen ähnelt Wolfgang Cramers Projekt der Letztbegründung, das *Tobias Müller* beschreibt (89–111), in manchem den Thesen Puntels. Während die klassischen Beweise „Ähnlichkeit mit einer formalen Deduktion“ hätten, die von einem Gesetzten ausgeht (109), verfolge Cramer im Rahmen einer Letztbegründung das Ziel, „das in allem immer schon implizit vorhandene und die Phänomene beherrschende Prinzip aufzufinden“ (99). Als dieses Prinzip identifiziert er „die Bestimmtheit-selbst“ (105 f.).

Die Abteilung unter dem Titel „III. Gottes Eigenschaften und Gott-Welt-Verhältnis“ eröffnet *Richard Schaeffler* mit dem Beitrag „Gott und seine ‚Eigenschaften‘: Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt“ (215–245). Im Anschluss an Kant vertritt der Vf. „eine weiterentwickelte Postulatenlehre“ (229), die anhand der klassischerweise Gott zugeschriebenen Eigenschaften die These ausführt, dass der Monotheismus „Ausdruck einer Hoffnungsgewissheit“ ist, dass nämlich, entgegen dem Augenschein, der Welterfahrung doch eine Ordnung zugrunde liegt (236 f.). Über den allmächtigen – d. h. immer neu schaffenden – und allwissenden Gott zu sprechen, vollziehe sich grundsätzlich im Sinne postulatorischer Hoffnung (244). Die im Untertitel seines Aufsatzes formulierte Frage, ob sich aus dem ontologischen Gottesbegriff ein gerecht und barmherzig richtendes Wirken Gottes ableiten lässt, beantwortet *Markus Enders* positiv und thematisiert so die „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe des unübertrefflichen Gottes“ (247–267). Ob und, wenn ja, inwiefern zu den Eigenschaften Gottes die Personalität gehört, bedenken *Dennis Stammer* und *Thomas Schärtl*. Ersterer widmet sich dem unter Philosophen ‚modern‘ gewordenen Begriff ‚Pantheismus‘ und charakterisiert ihn als „dialektische Denkfigur des personalen Gottesbegriffs bei Simon L. Frank“ (269–289). Schärtl hingegen formuliert, ausgehend vom philosophischen Vorstoß der Neuseeländer John Bishop und Ken Perszyk, die begrifflichen Koordinaten für den „Abschied vom (allzu) personalen Gott“ (291–326). So bestehe ein destruktives Dilemma des klassischen Theismus, das sich aus der These Bishops ergibt: „Wenn Gott der allmächtige Souverän ist, dann kann er nicht über jeden ethischen Zweifel erhaben sein. Und wenn Gott der über jeden ethischen Zweifel erhabene Erlöser ist, dann kann er nicht in einem vollumfänglichen Sinne die allmächtige Ursache von allem sein“ (298). Die „etablierten Theodizeelösungsstrategien“ setzten eine ethische Theorie voraus, „die der ethischen Rahmentheorie des christlichen Theismus widerspricht“ (300), so dass zur Lösung des Dilemmas nur eine Revision des Gottesbegriffs übrigbleibe, die besagt: Gott ist nicht der Schöpfer und Erhalter des Universums *ex nihilo* – nur mit dieser Modifikation könne er weiterhin als verehrungswürdig und moralisch erhaben gelten (301). Die skizzierte These aus dem Raum der analytischen Philosophie bringt Schärtl interessanterweise mit Hegels Gottesbegriff in ein Gespräch. Seines Erachtens ergebe sich nämlich in der Spur Hegels ein konsistenter und adäquater Gottesbegriff, der als „Alternative zum so genannten Omni-Gott“ geeignet sei und sich dabei „in der Rufweite ein[e]s christlichen Theismus“ befinde (292). In ebendieser Spur gelangt der Vf. zum zentralen Kritikpunkt, dass für Gott, wenn er als einsamer Souverän gedacht wird, jede Zwecksetzung äußerlich bleibe, zum Gegenbegriff einer inneren Zweckmäßigkeit, des ‚Lebens‘, einem *terminus medius* zur Vermittlung zwischen Absolutem und Endlichem, und einem genuinen Begriff von Schöpfung als einer „Setzung von Leben, das seinen Zweck in sich selbst hat“ (309). Schärtl wertet so Hegels Denken als eine Stabilisierung des Ansatzes von Bishop/Perszyk, benennt aber auch die an *alle* Beteiligten zu stellende Anfrage, „ob eine als Idee gefasste Gottheit Gott nicht in eine Abstraktion und ein Ideal verwandelt, das seine Realisierung in voller Abhängigkeit nur von individuellen, geistbegabten Subjekten her zu erwarten hat, und ob eine derartige Abhängigkeit nicht doch auch den Status Gottes als eines (in ontologischer Hinsicht) allvorzüglichen Wesens unterminieren würde“ (323).

Die unter dem Titel der Abteilung „IV. Gottesglaube und Vernunft“ versammelten Beiträge widmen sich zum größten Teil bedeutenden Denkern und ihrer Weise, mit dem religiös Geglauten denkend umzugehen – wie auch *Ulf Jonsson* innerhalb der zweiten

Abteilung „Die Fundamente der Gotteserkenntnis nach Bernard Lonergan“ (197–211) untersucht hat. So werfen *Bernd Goebel* und *Vittorio Hösle* ein Licht auf „Vernunftgründe, Emotionen und Gottes Gegenwart in Anselm von Canterburys Dialog ‚Cur deus homo‘“ (351–383), und *Georg Sans* behandelt unter dem Leitsatz „Philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellungen sind leer“ die Ausführungen Hegels über das Wissen vom Unbedingten und den Glauben an Gott (385–400). Anschließend schildert *Hans-Ludwig Ollig* „Religion und Transzendenz in Franz von Kutschera später Religionsphilosophie“ (401–427), bevor *Georg Bruder* die Sektion mit „Universale Wahrheit als ursprünglicher Sinn des Christusglaubens: Zur Vollendung der Metaphysik in der Christologie bei Joseph Ratzinger“ (429–450) beschließt. Die vierte Abteilung einleitend blickt hingegen *Oliver J. Wiertz* unter der Überschrift „Die rationale Begründung religiösen Glaubens und die Vielfalt der Religionen“ (329–350) auf die – in der Vergangenheit wie in der Gegenwart – häufige und existentiell nicht selten bedrängende Situation, in der ein Mensch feststellt, dass ein anderer, den er für ebenso intelligent, informiert und charakterlich integer wie sich selbst hält, eine gegenteilige religiöse Überzeugung vertritt. Vor diesem Horizont diskutiert Wiertz die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens und gelangt schließlich zu dem Fazit, dass es auch dann, wenn der im ‚Peer-Dissens‘ auftretende Konflikt nicht auf der Ebene der inhaltlich bestimmten Überzeugungen gelöst werden kann, gewöhnlich eine ‚pragmatische‘ Asymmetrie gibt: Ein (aufgeklärt) Glaubender wisse, wie er zu seinen Überzeugungen gelangt ist, und könne seine eigenen kognitiven Fähigkeiten samt ihren Grenzen besser einschätzen als ein Außenstehender. Insofern könne es als ein Gebot der Klugheit gelten, nach der sorgfältigen Prüfung des eigenen Glaubens, dem Peer-Dissens zum Trotz, an der eigenen Position festzuhalten (348) – und dann mit der religiösen Vielfalt zu leben.

Dass der (religiöse) Glaube mit der Frage nach dem Sinn zu tun hat, ist nicht erst bekannt, seitdem Volker Gerhardt im Jahr 2014 seine Monographie *Der Sinn des Sinnes. Versuch über das Göttliche* vorgelegt hat. Insofern ist es mehr als angemessen, wenn sechs Aufsätze unter der Abteilung „V. Gottesfrage als Sinnfrage“ den Sammelband abschließen, obwohl nicht immer klar ersichtlich ist, inwiefern diese tatsächlich von der Frage nach dem Sinn geleitet sind. *Gunther Wenz* stellt, um zu klären, was denn Theologie ist, die bedeutenden protestantischen Theologen Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg vor (453–479), *Almut Furchert* nimmt unter religionsphilosophischer Perspektive Søren Kierkegaard in den Blick (481–504) und *Dominik Finkelde* blickt auf Jacques Lacan und Johann Gottlieb Fichte (505–527). „Der Aufstieg zum Guten und Schönen bei Platon und bei Plotin“ ist das Thema des Beitrags von *Johannes Herzgsell* (529–555), bevor *Jörg Splett* (s)einen „Denkweg zu Gott“ skizziert (557–575) und *Eva Steinherr*, von der Pädagogik herkommend, mit Béla Weissmahr dafür argumentiert, recht verstandene Autonomie als letztes Erziehungsziel zu behagen (577–607). Die behandelten Themen spiegeln, teils mehr, teils weniger direkt, wider, was auch dem Jubilar wichtig ist: Gemeinsam mit Kierkegaard würde er daran erinnern, dass es bei der rationalen Auseinandersetzung mit dem Geglaubten nicht darum gehen darf, die unbedingte Wahrheit objektivierend in den Begriff zu bekommen, da sie ja doch das nicht Begrenzbar ist (482). Und vermutlich würde er mit Lacan unterschreiben, dass selbst ein dem eigenen Bekunden nach Nichtglaubender sich in Zusammenhängen bewegt, in denen er unweigerlich ‚gläubig‘ ist, weil ein solcher Zusammenhang – mag man ihn ‚symbolische Ordnung‘ oder anders nennen – die Innerlichkeit des Subjekts ungefragt voraussetzt (505).

Kann man sich bei der Lektüre dieses Sammelbandes auch ärgern? Ich denke jetzt nicht daran, dass in dem einen oder anderen Beitrag hin und wieder schlecht zitiert wird, dass beispielsweise Karl Rahner nur über Franz von Kutschera zugänglich gemacht (426) oder eine eindeutig überholte Ausgabe von Fichtes Texten herangezogen wird (568), und dass die vermutlich automatische Silbentrennung mehrere unschöne Trennungsfehler verschuldet hat. Für eine Antwort wäre ‚Ärger‘ wohl das falsche Wort, aber dass nicht wenige Thesen dem philosophischen Mainstream der Gegenwart zuwiderlaufen, das kann man wohl annehmen. Ein solcher ‚Anstoß‘ entspräche jedoch ganz und gar der Absicht der Beitragenden, des Herausgebers und des Geehrten. Insofern ließe sich eine schönere und passendere Festgabe für den Jubilar, der seit Jahrzehnten die Philosophische Gotteslehre an der Münchner Jesuitenhochschule für Philosophie vertritt, schwerlich erinnern.

J. STOFFERS SJ



MESSINESE, LEONARDO, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica* (Philosophica; 144). Pisa: ETS 2015. 217 S., ISBN 978-88-467-4141-7.

In seinem jüngst erschienenen Buch stellt der in Rom lehrende Philosoph Leonardo Messinese (= M.) von neuem die Frage nach dem Fundament, und zwar in der Weise, die in einem der Hauptstränge der italienischen Philosophie des 20. Jhdts. zum Ausdruck kommt und durch die Namen Gustavo Bontadini und Emanuele Severino gekennzeichnet ist. Deren Zentralfrage lautet, ob eine Seinsontologie nicht bereits selbst Ausdruck des Absoluten – des „Erscheinens Gottes [*apparire di Dio*] im *Denken* ist“ (15). Damit wäre die „philosophische Theologie“ nicht einfach eine antiquierte Disziplin der Philosophie, sondern würde in ihrer metaphysischen Zentralstellung zu neuer Aktualität gelangen (16). Dieser Disziplin würde es demnach um ein „*metaphysisches Wissen* gehen, welches selbst das Mittelglied zwischen der „sichtbaren Welt, von der die Wissenschaft handelt“, und der „unsichtbaren Welt, auf die sich der religiöse Glaube bezieht“, bilden würde (17) und damit eine neue Fassung des „Wissens Gottes“ als „grundlegende[r] Wahrheit des metaphysischen Denkens“ (19). Darüber hinaus sieht der Autor einen praktischen Beitrag seiner Überlegungen in der Vermeidung von Fundamentalismen – des wissenschaftlichen wie der religiösen (18). Diese Perspektive zielt nicht auf ein Fundament jenseits der Welt oder auf einen ‚Beweis‘ Gottes als den „*absolut Anderen*“ des Seins ab, sondern darauf, dass die Vernunft selbst, wenn sie zu sich findet, jene „Hindernisse“ ausräumt, die ihr gemeinhin die Einsicht versperren, dass die „Realität der Welt mit einem Prinzip verbunden ist“, das dann religiös als Gott bezeichnet werden kann (20).

Nach Prolog (11 f.) und Einleitung (13–21) stellt M. die Frage zum „Fundament, das nicht fundiert werden kann“ (Molinaro, zit. 25), die er in einem historischen Teil über „[n]euzeitliche und gegenwärtige Perspektiven auf die theologische Metaphysik“ (23–119) und einem systematischen, am Dialog mit Bontadini, Severino und Heidegger ausgerichteten Teil von „Kontrapunkten für ein philosophisches Denken über Gott“ (121–210) bearbeitet. Ein Epilog (211–214) und ein Namensregister (215–217) runden das Werk ab.

Im ersten Teil zeichnet M., beginnend bei Merleau-Ponty (30–37) und Maritain (39–49), einen Denkweg nach, der über die Phänomenologie Lévinas' und Marion's (53–58), Husserl's und Steins (60–69, 73–82) sowie Heideggers (69–71) zu Hegel (83–102) und Severino (103–119) führt. Dabei wird nicht nur ein Weg fortschreitender Verinnerlichung der Wahrheitsfrage durch die immer intensivere Herausstellung eines die Phänomenalität der Welterfahrung übersteigenden Wahrheitsgehalts nachgezeichnet, sondern auch aufgezeigt, wie das Gottesverständnis im System Hegels einen Absolutheitsanspruch offenbart, der nicht aus diesem selbst heraus erklärt werden kann (99). Gleichzeitig präzisiert M. die Differenz zwischen Hegel und Spinoza. So werde einerseits bei Hegel deutlich, dass die Aufhebung der „*Alterität des Seins gegenüber dem Denken*“ in keiner Weise die Vernichtung jedweder Alterität oder Transzendenz bedeutet (99) und dass sich diese in der Bezeichnung Gottes als Subjekt jenseits der Substanz, eben in christlicher Diktion als Person ausdrückt (91). Dieses Resultat des ersten Teils wird mit einem Blick auf Severino metaphysisch zementiert: Letzterer sieht in der Tat die abendländische Metaphysik durch einen intrinsischen Nihilismus gekennzeichnet, der in der ontologischen Annahme des „*Werdens*“ des Seins und der daraus folgenden Krise der epistemologischen Struktur des Wissens besteht, weshalb Nietzsche, Leopardi und Gentile den logischen Endpunkt und gewissermaßen deren Zusammenfassung darstellen (105). Severino integriert nun die „*phänomenologische Unmittelbarkeit*“ Heideggers in die Formulierung der „*logischen Unmittelbarkeit*“ (108), was aber schließlich dahin führt, das Verhältnis von absolutem Sein (Gott) und weltlichem Sein durch das Erscheinen und Sich-Verbergen des Seins als Erklärung von Werden und Schöpfung zu begründen, insofern diese auf die Totalität des Seins bezogen werden (116). Ohne letzteren Bezug werde für Severino Metaphysik notwendigerweise nihilistisch. Besteht somit die Aufgabe der Metaphysik jenseits aller Phänomenologie darin, dass „das Sein von *jedem* Seienden ausgesagt werden muss und nicht lediglich von einer privilegierten, d. h. ‚göttlichen‘ Dimension der Totalität“ (119), dann nimmt sich M. nun vor, von diesem Resultat auszugehen und im zweiten Teil die von Severino – im Gegensatz zu seinem eigenen Standpunkt in den Frühschriften – für unmöglich gehaltene Eingreifung der Realität in diese fundamentale Seinsmetaphysik zu realisieren, und zwar mittels der Methodenfrage „*Wer [nicht: Was] ist Gott?*“, da nur

diese Frage einen Gottes-„beweis“ verunmöglicht und damit Gott als das Fundament erkennbar macht (das gerade nicht „bewiesen“ im Sinn von „fundiert“ werden kann) (124).

Diese Aufgabe des zweiten Teils realisiert M. in engem Dialog mit dem philosophischen ‚Gegner‘ Severinos, Gustavo Bontadini, und seinem Begriff der „reinen Erfahrung“ (125), welche insofern das idealistische Denken vor allem Hegels und Gentiles voraussetzt, als sie den vorkantianischen gnoseologischen Dualismus, der bei Kant immer noch fortwirkt, überwindet (126 f.) und somit von der unmittelbaren Erkenntnis des Seins in der intentionalen Erfahrung ausgeht, die in ihrer charakteristischen *Einheit* zum Ausdruck kommt (127). So stellt die Erfahrung die Frage, ob ihre umfassende Einheit als Totalität selbst schon die Totalität des Seins besagt (130). Durch den Ausschluss der ‚repräsentativen‘ Erkenntnis in der Unmittelbarkeit der reinen Erfahrung ist diese Dimension der Totalität intentional auf jeden Fall nicht jenseits des Seins selbst gelegen, weshalb das Absolute nicht als eine logische oder ideale Repräsentation ausgesagt wird, sondern ihm bereits, wenn auch in unbestimmter Weise, Seinscharakter notwendig zukommt (131). Dadurch ist einerseits die „umfassende Anerkennung der Erfahrung“ ermöglicht und andererseits wird die „genaue Prüfung der Erkenntnisdynamik, durch die man zu ihrer [der Erfahrung] rationalen Integration gelangt“, betont (134). M. verweist darauf, dass die Geschichte des neuzeitlichen Denkens systematisch auf die These von der Einheit der Erfahrung hinauslaufe (135), dass aber nur die „theologische Differenz – d. h. die Differenz zwischen Gott und Welt“ – eine ausreichende Erklärung der „ursprünglichen Wahrheit“, wie sie in der Einheit der Erfahrung aufscheint, biete (142). Der Grund besteht darin, dass der Werde- bzw. prozessuale Charakter der Einheit der Erfahrung nicht auf die parmenideische logische univoke Seinsunmittelbarkeit zurückführbar ist (143), weswegen sich eine Zirkularität zwischen der Unmittelbarkeit der Erfahrung und der logischen Seinsunmittelbarkeit ergebe (144). Damit erhalte diese Einheit der Erfahrung jene Funktion, die in der klassischen Metaphysik die Gottesbeweise einnehmen (145). Damit wird auch die „ursprüngliche Struktur“ Severinos auf die „theologische Differenz“ als Differenz zwischen der „Totalität der erscheinenden Seienden“ und der „absoluten Totalität des Seins“ (150) hin geöffnet und die Einheit der Erfahrung als das vom Sein Gesetzte verstanden (146). Dann ist Gott selbst weniger der ‚weltjenseitige‘ Gott, sondern wesentlich *Schöpfer* als erster und ursprünglichster Gottes-eigenschaft (147). So fasst M. die „Dimension des ‚Fundaments“ nicht einfach als „Ausgangspunkt für die Konstruktion des metaphysischen Wissens“, sondern begrifflich „*es selbst als seine konkrete Ausführung*“, „sodass die bis zu Ende gedachte Metaphysik in ihrer ‚theologischen‘ Vollendung als der konkrete Inhalt des *ursprünglichen Wissens* des Seins erscheint“ (153). Dabei wird, wie M. präzisiert, nicht das Denken überschritten – das nicht überschreitbar ist –, sondern die Erfahrung und die Transzendenz Gottes als Schöpfer der Welt als konkrete Bestimmung des ursprünglichen Seinsdenkens begriffen (153 f.).

Im letzten Schritt spiegelt M. dieses Ergebnis an der klassischen Doktrin Gottes als *esse ipsum* und der biblischen Aussage, dass Gott derjenige ist, „der ist“ (172), was über Augustinus vermittelt wird, wodurch er verdeutlicht, dass die „ursprüngliche Wahrheit der ‚Welt‘ [...] sich in Bezug auf die Wahrheit Gottes bestimmt“ (178 f.). Damit spricht sich M. für die Möglichkeit der ‚Ontotheologie‘ nach Heidegger aus (184) und definiert das Verhältnis von Philosophie und Religion mit Hegel und über Hegel hinaus als „*Transzendenz der philosophischen Transzendenz*“ (209), wodurch der Horizont des Glaubens nicht ersetzt, wohl aber von Seiten der Vernunft dergestalt zugänglich wird, dass sie ihre „apologetische“ Aufgabe, die „Möglichkeit“ zu glauben“ zu verteidigen, ausüben kann: „Diese ‚Möglichkeit‘ ist alles, was die Philosophie dem Glauben versichern kann, wodurch dieser zu einer nicht illusorischen ‚Option‘ für die Vernunft selbst wird“ (210).

Leonardo Messinese stellt mit seiner Monographie einen interessanten Neuanatz in der „christlichen Philosophie“ dar, der einerseits die bedeutendsten philosophischen Denker im Italien des 20. Jhdts. aufgreift und andererseits einen starken und rigorosen Denkansatz bietet, wie er in Deutschland nur noch wenig gepflegt wird. Gerade durch die Aufnahme zentraler Einsichten Hegels und Edith Steins sowie durch die konstruktive Auseinandersetzung mit Heidegger reht sich M. in die deutsche Geistesgeschichte ein und führt sie dank der Ansätze Severinos und Bontadinis in einer modernen Weise metaphysisch fort. Damit ist die Abhandlung geeignet, hierzulande das Interesse für die italienische Geistesgeschichte, gerade auch des 20. Jhdts., zu schärfen und einen fruchtbaren Dialog zu

suggestieren. Nicht zuletzt aus diesen Gründen kommt der Rez. nicht umhin, eine deutsche Übersetzung des Bandes zu empfehlen.

M. KRIENKE

DALFERTH, INGOLF. U., *Hoffnung* (Grundthemen Philosophie). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. XII/216 S., ISBN 978-3-11-049467-9.

Dalferth (= D.) geht es in seiner Studie um eine kritische Erkundung der Möglichkeiten und Grenzen des Hoffens. Im ersten Kapitel richtet er den Blick auf das Phänomen des Hoffens in der europäischen Denkgeschichte, die s. E. geprägt war von der „Spannung zwischen einer philosophischen Tradition, die immer wieder die Ambivalenz der Hoffnung betont, und einer theologischen Tradition, in der die Hoffnung ganz und gar positiv verstanden wird, weil der Bezug auf Gott die Hoffnung disambiguiert und eindeutig macht“ (2). In der Gegenwart, so betont er im zweiten Kapitel, werde die Hoffnung einerseits als „wichtige Quelle für soziale, wirtschaftliche und politische Veränderungen“ gesehen, andererseits aber als „lähmende Einstellung“ kritisiert, „die tätiges Engagement und den aktiven Einsatz für die Lösung von Problemen eher behindert als befördert“ (11). Das dritte Kapitel befasst sich mit neueren philosophischen Debatten über die Hoffnung, in denen Erinnerungen an religiöse Traditionen auch dort nicht im Zentrum stehen, „wo ausdrücklich verstanden wird, das Hoffen gegen skeptische Einwände als vernünftiges menschliches Verhalten zu verteidigen“, in denen vielmehr vor allem von Vertretern der analytischen Philosophie „strikt auf der Ebene menschlicher Lebensphänomene und häufig im Rahmen neoaristotelischer oder naturalistischer Grundannahmen“ (21) argumentiert wird. Das vierte Kapitel befasst sich mit der ‚Grammatik des Hoffens‘. D. weist hier darauf hin, dass im Deutschen „das Wort ‚hoffen‘ als Verb und als Substantiv gebraucht“ wird (33) und stellt zudem klar: „Philosophisch wird ‚hoffen‘ in der Regel propositional verstanden (A hofft, dass p) und als ein geistiger Zustand (mental state) analysiert, der zwei Komponenten umfasst, nämlich eine konative (handlungsmotivierende) und eine kognitive (wahrscheinlichkeitsbestimmte)“ (34). Damit ist freilich „nur ein kleiner Ausschnitt dessen erfasst, was wir mit ‚hoffen‘ alles meinen“ (43). Im fünften Kapitel macht D. deutlich, dass vom Hoffen, dass etwas der Fall sein möge, ein personales Hoffen-auf, Hoffen-für und Hoffen-mit zu unterscheiden ist. Wichtig ist für ihn, dass Hoffen im alltäglichen Leben seinen Ort hat und nicht nur an den Rändern, am Anfang und Ende des Lebens.

Über Hoffnung als Tugend handelt das sechste Kapitel, in dem D. dreierlei feststellt: 1) In den philosophischen Schulen von Platon, Aristoteles und der Stoa war die Hoffnung noch „keine Tugend“ (51). 2) Die Differenz zwischen den vier Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Klugheit) und den drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) wurde in der Tradition daran festgemacht, dass erstere „durch entsprechende Übung erworben und angeeignet werden können“, während letztere „eine Gabe Gottes sind, die man nur praktizieren kann, weil und insofern sie einem von Gott geschenkt sind“ (57). 3) Für John Cobbs Versuch, „das in der aristotelisch-thomanischen Tradition fehlende Konzept einer Tugend der Hoffnung zu entwickeln“ (67) ist charakteristisch, dass er die Hoffnung wie bei Thomas zwar als Tugend bestimmt, diese Bestimmung aber in dem erkenntnistheoretischen Reflexionshorizont der Neuzeit vornimmt, wo Hoffnung nicht mehr primär als Tugend zur Diskussion steht. Vielmehr wird sie hier „als emotionale oder affektive Haltung verstanden, die daraufhin analysiert und verstanden werden muss, welchen Beitrag sie zum Erkennen gewissen oder wahrscheinlichen Wissens leistet“ (69).

Im siebten Kapitel, das mit ‚Hoffnung als Passion‘ überschrieben ist, macht D. deutlich, dass ein solches Hoffnungsverständnis erst in der Aufklärungsepoche prägend wurde. Erstens wurden hier Affekte und Passionen „nicht mehr primär im Kontext der Tugendfrage und damit in der Ethik verhandelt, sondern als psychologische Phänomene der Seele (Passionen) und/oder als physiologische Phänomene des menschlichen Körpers (Emotionen)“ (71). Zweitens wurden sie in „in kritischer Wende gegen die (neo)stoische Abwertung der Affekte und Passionen als Krankheiten und Fehler der Natur wertfrei als natürliche Phänomene behandelt und analysiert“ (ebd.).

Im achten Kapitel bemängelt D., dass in den Passionsdebatten der Aufklärungsepoche kaum in den Blick trete, „dass man ‚hoffen‘ nicht nur propositional (hoffen-dass), sondern

auch personal (hoffen-auf) konstruieren kann“, auch wenn Wolff gesehen habe, „dass geglühtes Hoffen [...] zu personalem Vertrauen führt“ (99). Unberücksichtigt bleibe auch, „dass man ‚hoffen‘ nicht nur als Verb, sondern auch als Adverb (hoffend, hoffungsvoll, auf hoffungsvolle Weise) gebrauchen kann“ (ebd.). Das eröffnet „die Möglichkeit, es nicht als eine (Nicht-)Tätigkeit, sondern es als einen Modus zu verstehen, in dem man etwas tut“ (ebd.). Zu dieser Perspektive dringt, wie D. betont, „die Aufklärungssicht der Hoffnung als einer Passion“ (ebd.) freilich nicht vor. Möglich wird sie erst, wenn man nicht nur zwischen körperlichen Emotionen und seelischen Passionen zu unterscheiden lernt, sondern auch, „im Unterschied zu beidem von subjektiven Gefühlen zu sprechen“ (ebd.).

Zu Kants Hoffnungsverständnis stellt D. im neunten Kapitel fest, die Hoffnung auf Gott und ein künftiges Leben sei für Kant nicht deshalb vernünftig, weil Gottes Sein oder ein künftiges Leben wissenschaftlich oder metaphysisch erwiesen werden könnten, sondern weil es unmöglich sei, „moralisch zu leben, ohne sie als Voraussetzungen zu postulieren und als das zu erhoffen, ohne das sich das höchste Gut nicht erreichen ließe“ (113 f.). Mit der Hoffnung gehe zudem eine Veränderung des Subjekts einher, insofern dieses fragt, „wie seine mögliche Zukunft seine Gegenwart bestimmt“ (114). Der Zeithorizont des Hoffenden verändert sich also. Die Zukunft ist nicht mehr vergangenheitsbestimmt, sondern die Gegenwart zukunftsbestimmt. Man kann den im Hoffen erfolgenden Transformationsprozess auch so beschreiben: „Im Hoffen transformiert sich Sein in Sinn und aus einem Wirklichkeitswesen, das sich rückwärts versteht, wird ein Möglichkeitswesen, das vorwärts lebt“ (116).

Das zehnte Kapitel rückt im Ausgang von Kierkegaard das liebende Hoffen in den Fokus. Kierkegaard nimmt das Hoffen nämlich „nicht unspezifisch als eine Aktivität“ in den Blick, sondern „konkret als eine Aktivität der Liebe“, die dann vorliegt, „wenn liebend gehofft und hoffend geliebt wird“ (129). Die Hoffnung der Liebe richtet sich „nicht nur auf Mögliches, sondern auf die Möglichkeit des Guten, und zwar nicht nur des für mich Guten, sondern auch des für jeden anderen Guten, das nicht nur am einen oder anderen Punkt des Lebens, sondern in jedem Punkt des Lebens für jeden von uns gut ist“ (ebd.). Kierkegaard nennt dieses Gute, das für alle immer und überall gut ist, das Ewige. Liebendes Hoffen richtet sich mithin „auf die Fülle des Lebens, die sich sub specie aeternitatis nicht im Faktischen erschöpft, sondern das Kontrafaktische dieses Lebens einschließt“ (131). Im liebenden Hoffen auf die Möglichkeit des Guten manifestiert sich mithin „ein Sinn für Ewigkeit, die über jeden Zustand der zeitlichen Wirklichkeit des Lebens in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft hinausweist auf ein Gut, das darin nicht aufgeht“ (ebd.).

In deutlichem Kontrast zu Kierkegaards Hoffnungsdenken steht Blochs Hoffungskonzept, worauf das elfte Kapitel näher eingeht. Grundet bei Kierkegaard die Hoffnung in der Liebe, „die als göttlicher Grund des Werdens und Seins von Anbeginn alles bewegt, was ist, war und sein wird“, fasst Bloch „die Hoffnung als ein Prinzip, das die ultimative Zukunft der Tendenz-Latenz-Realität des Weltprozesses antizipiert“, in dem das wahre Sein des Menschen im Reich der Freiheit seine Vollendung findet „und jeder einzelne mit der Gesellschaft und diese mit der Natur versöhnt sein wird“ (133). An die Stelle einer „am aktuellen Wirken der Liebe orientierten Gotteshoffnung“ tritt bei Bloch eine „am Ideal der versöhnten Welt orientierte Geschichtshoffnung“ (ebd.). Das Heil ist für ihn in der Zukunft zu suchen „in einem [...] experimentum mundi, dessen Ausgang offen ist, auch wenn es Hoffnung gibt, dass es gut enden wird“ (ebd.). Hoffnung fungiert also bei Bloch als „Leitprinzip menschlichen Lebens, das diese ultimative Zukunft antizipiert und in all ihren Gestalten schon jetzt in Ahnung und Andeutung manifestiert“ (ebd.).

Das zwölfte Kapitel befasst sich näher mit der „Praxis der Hoffnung“ (147). Diese betont nach D. „nicht nur negativ das Nicht-mehr-so-wie bisher“ (153), sondern geht vielmehr positiv aus „vom Unerwarteten, Überraschenden, Befreierenden, Öffnenden, Belebenden, Neu-Orientierenden“ (ebd.). Hoffen, so verstanden, ist „nicht die Fortsetzung des eigenen Tuns in einem schwächeren Modus, sondern das Geöffnetwerden von anderswoher für Möglichkeiten des Guten, von denen man alles erwarten muss, weil man von sich selbst in dieser Hinsicht nichts mehr erwarten kann“ (154). Daher ist für D. „nicht das zögernde ‚Vielleicht‘ [...] das Grundwort der Hoffnung, sondern das zuversichtliche ‚So wird es sein‘ oder – religiös gewendet – ‚Amen‘“ (ebd.).

Das dreizehnte Kapitel beschäftigt sich mit Moltmanns Werk *Theologie der Hoffnung*, dessen Grundgedanke sich nach D. so zusammenfassen lässt: „Ohne Gottes Verheißung keine wahre Hoffnung, ohne die Bekräftigung der Wahrheit in der Auferstehung Christi keine vertrauenswürdige Hoffnung, ohne den Exodus des Volkes Gottes aus dieser Welt im Vertrauen auf diese Hoffnung keine Erneuerung der Welt als Gottes Reich und gute Schöpfung und ohne die Praxis des Glaubens im Handeln der Christen keine Transformation der Welt in Gottes Reich“ (157). D. kritisiert an Moltmanns Hoffnungsdenken, dieses oszilliere „zwischen Formen des Hoffens-dass und Formen des Hoffens-auf, ohne diese genauer zu unterscheiden oder aufeinander zu beziehen“ (160). Begründet sei das darin, dass ihm vor allem an dem Handeln liege, „das aus dem Hoffen entspringt und das die Welt verändern soll, um sie mehr dem entsprechen zu lassen, was Gott verheißen hat“ (ebd.). D. sieht darin „eine fragwürdige Zuspitzung des Hoffens auf ein Handeln, das sich von dem leiten lässt, was Menschen als Gottes Verheißung in Anspruch nehmen und für sich als Weltveränderungsmotivation reklamieren“ (ebd.). Er meint, man müsse nicht aufhören, was darunter in Vergangenheit und Gegenwart alles subsumiert wurde und wird, um die Problematik einer solchen Sicht zu erkennen, und lässt keinen Zweifel daran, „dass ohne gründliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, dem ermöglichenden Wirken Gottes und dem irrenden Tun des Menschen [...] die Hoffnungstheologie nicht dagegen gefeit“ sei, „zur Weltveränderungstheologie zu werden“ (160 f.).

Im Abschlusskapitel hält D. folgende Punkte fest: 1) Man muss nicht explizit religiös leben, um im Verhältnis zu Gott zu leben, und man muss auch nicht ausdrücklich auf Gott vertrauen, um im Vertrauen zu Gott zu leben, da das menschliche Dasein dadurch bestimmt ist, „dass es sich bezüglich des gesamten Möglichkeitsraums des Lebens und damit im Blick auf alle Lebensvollzüge hoffend verhält“ (174). 2) Ein Leben der Hoffnung ist „kein Leben in einem ständigen Zukunftsbezug, das die Gegenwart verachtet und die Vergangenheit nicht mehr kennt“, es ist vielmehr „ein Leben, das sich zu den Möglichkeitsdimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hoffend verhält, mithin hinsichtlich des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen auf die Möglichkeiten des Guten setzt“ (ebd.). 3) Wer hoffend lebt, sieht überall Möglichkeiten des Guten, sowohl für andere als auch für sich selbst. Wer aber radikal hoffend lebt, der „hört niemals auf, auf solche Möglichkeiten des Guten zu setzen und sich darauf zu verlassen, dass auch dort, wo man selbst keine Möglichkeiten mehr sieht, das Gute sich zur Geltung und zur Wirkung bringen kann“ (ebd.). 4) Nicht was wir hoffen können, ist Maßstab der Hoffnung, sondern dass das Gute auch dort noch Möglichkeiten schafft, wo wir nicht mehr damit rechnen können und auch nicht mehr in der Lage sind, sie selber zu verwirklichen. Hoffen ist deshalb stärker als handeln, da es „auf etwas setzt, das man handelnd selbst nicht erreichen kann“ (175). 5) Auf Gott zu hoffen ist stärker, als nur auf jemanden zu hoffen, da „jeder, auf den wir hoffen könnten und der nicht Gott ist, nur ist, weil Gott ist“ (ebd.). Das bedeutet zwar nicht, dass uns nur ein Gott retten kann, wohl aber, „dass uns ohne Gott niemand und nichts retten kann“ (ebd.).

D.s Studie basiert auf den beiden Thesen, dass a) die Hoffnung unser Sinn für die Möglichkeit des Guten und b) der christliche Gott das „Wovonher“ (165) dieses Guten ist. Gott wird in D.s Hoffnungsdenken also nicht ausgeblendet, sondern ist explizit Thema. Die Überzeugung von Gottes Güte verdankt sich, so betont er, nicht einer Schlussfolgerung aus unseren alltäglichen Lebenserfahrungen, sondern ist für ihn Ausdruck dessen, „dass nicht diese Wirklichkeit, sondern Gottes Möglichkeitskraft definiert, was gut für uns ist“ (167). Gott wird ihm zufolge auch deshalb ‚Liebe‘ genannt, weil sich aus der damit in Erinnerung gehaltenen Geschichte ergibt, „dass nicht unsere Erfahrungswirklichkeit die Möglichkeiten Gottes, sondern Gottes Möglichkeitskraft unsere Erfahrungswirklichkeit definiert“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SALLOCH, SABINE, *Prinzip, Erfahrung, Reflexion*. Urteilkraft in der Angewandten Ethik. Münster: mentis 2015. 340 S., ISBN 978-3-95743-063-2.

Diese von Andrea Marlen Esser betreute Jenaer Dissertation setzt sich auseinander mit der Frage: Was tun wir, wenn wir ethisch urteilen? Die Leistung der Urteilkraft besteht in der Zusammenführung von Allgemeinem und Besonderem. Dazu ist die bloße Subsumtion des Besonderen unter allgemeine Prinzipien nicht ausreichend. Wir haben es

vielmehr mit einer komplexen Wechselwirkung von abstrakter Regel und empirischem Sachverhalt zu tun. Die Frage nach dem ethischen Urteil wird nicht zuletzt in der angewandten Ethik akut; insofern kann „die praktische Urteilskraft als *das* Thema einer Theoriebildung der Angewandten Ethik angesehen werden [...]. Das moralische Handeln in der Medizin soll in dieser Arbeit, wo Beispiele notwendig sind, als Referenzfeld dienen“ (17). Wie ein roter Faden zieht sich durch die Arbeit ein „negativer Befund“ (24): die „Unmöglichkeit eines rein subsumierenden Vorgehens im ethischen Urteil“ (ebd.). Die Arbeit umfasst drei Teile: 1 Einleitung; 2 Das Urteil; 3 Die Urteilskraft. Teil 2 „analysiert Situiertheit und Grundstrukturen des Urteils in der Angewandten Ethik“. Auf dieser Grundlage werden in Teil 3 Anforderungen an die praktische Urteilskraft formuliert und „ein Modell des Verfahrens praktischer Urteilskraft vorgeschlagen“ (25).

„2.1 Das Urteil in der Angewandten Ethik“ geht u. a. auf den „Umgang mit dem normativen Pluralismus“ (2.1.3) ein. Moderne Gesellschaften zeichnen sich aus durch einen Pluralismus moralischer Überzeugungen; „[a]ngewandte Ethik muss dieser Vielfalt in der Entwicklung konkreter Lösungsansätze gerecht werden“. Ein Beispiel ist der Bereich der medizinischen Ethik am Lebensende, also Fragen der aktiven Sterbehilfe, der indirekten Sterbehilfe oder des ärztlich assistierten Suizids. Ethiker, die von christlichen Prämissen ausgehen, werden anders argumentieren als ein Utilitarist; wer die Patientenautonomie als den obersten Wert ansieht, wird argumentieren, der Wunsch des Patienten, sein Leben zu beenden, müsse erfüllt werden. Salloch kann die Frage nach dem richtigen Umgang mit dem Pluralismus nicht abschließend beantworten, sondern nur Hinweise zu ihrer Lösung geben. Der praktischen Urteilskraft komme in diesem Zusammenhang eine wichtige Bedeutung zu; die Frage nach der „Angemessenheit einer ethischen Theorie für einen bestimmten Gegenstand“ (54) sei ihre Aufgabe. „Auch in diesem Fall ist im Rahmen des ethischen Urteils eine ‚Passung‘ herzustellen zwischen Allgemeinem und Besonderem“ (ebd.). – „2.2 Norm und Empirie in Urteilen der Angewandten Ethik“: In den Urteilen der angewandten Ethik kommt nicht nur den normativen, sondern auch den deskriptiven Elementen eine zentrale Rolle zu; diese Urteile werden deshalb als „gemischte Urteile“ (75) bezeichnet. Das Urteil über eine konkrete moralische Frage hängt von Teilantworten ab, die deskriptiven und prognostischen Charakter haben können; die Wahrheit der Teilantworten wird von verschiedenen Disziplinen geprüft. Die Untersuchung geht aus vom praktischen Syllogismus des Aristoteles. Ein Blick in die moderne Diskussion (G. H. von Wright, E. Anscombe) zeigt, „dass ein theoretisches Modell ethischen Urteilens mehr leisten muss, als ein reines Schlussverfahren zu beschreiben. Das ethische Urteil geht weit über den im Syllogismus dargestellten abstrakten Drehschnitt hinaus und enthält auch Elemente, die sich einer rein deduktiven Darstellung, einer Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, entziehen“ (87). – „2.3 Das Urteil im Spiegel ethischer Theorien“ untersucht normativ-ethische und metaethische Theorien unter der Rücksicht, was sie zur Konzeptualisierung des moralischen Urteils in der angewandten Ethik beitragen können. Der Schwerpunkt liegt auf Positionen, „in denen Prinzipien keine fundamentale Begründungsfunktion für das ethische Urteil haben“ (99). Die Darstellung beginnt mit der aristotelischen *phronesis* (2.3.1), „die aktuell in der Angewandten Ethik, und speziell in der empirisch forschenden Medizinethik, eine Renaissance erlebt“ (100). Im Anschluss an diese Renaissance wird Aristoteles' eigene Konzeption in den Blick genommen. Es erscheint fragwürdig, so die Kritik an der Renaissance, „wie man unter Berufung auf die *phronesis*, aber unter Abstraktion von deren theoretischer Einbettung in Aristoteles' Metaphysik, zu inhaltlich gehaltvollen und zugleich normativ gerechtfertigten ethischen Positionen gelangen möchte [...]“. Das Hauptproblem liegt darin, dass die *phronesis* sich auf die Kenntnis des Einzelfalls bezieht und der Kluge damit gewissermaßen ein Spezialist für den deskriptiven Anteil des ethischen Urteils ist“ (118). Dieses Wissen sei jedoch nicht ohne größere Probleme explizierbar; zudem gebe die Idee der *phronesis* keinen Aufschluss über die normativen Zielsetzungen, „sofern man nicht auf Aristoteles' Vorstellung der spezifischen Position des Menschen im Kosmos zurückgreifen möchte, die aber wiederum mit einer modernen Vorstellung von menschlicher Handlungsfreiheit unvereinbar erscheint“ (ebd.). – „2.3.2 Prinzipien mittlerer Reichweite und ethischer Intuitionismus“ beginnt mit dem Vier-Prinzipien-Ansatz von Beauchamp und Childress, der für die Medizinethik von großer Bedeutung ist. Er weist drei theoretische Referenzpunkte auf: die Idee des

Reflexionsgleichgewichts (J. Rawls), die Berufung auf eine „common morality“ (128) und Anleihen bei der intuitionistischen Theorie der prima-facie-Pflichten (W. D. Ross). Der Vier-Prinzipien-Ansatz ist durch seine Berufung auf Prinzipien mittlerer Reichweite (Autonomie, Nichtschaden, Wohltun, Gerechtigkeit) „kompatibel mit einer Mehrzahl von Ansätzen philosophisch-ethischer Rechtfertigung“ (135) und folglich „von den ‚großen‘ normativen Theorien der philosophischen Ethik“, wie der kantischen Ethik oder dem Utilitarismus, „unabhängig“ (134). „Eine solche Umgehung philosophischer Grundlagendiskurse im Rahmen eines angewandten ethischen Ansatzes“ kann jedoch „sowohl aus ethisch-normativen als auch aus methodischen Gründen kritisiert werden“ (135). So „führen ethische Theorien nicht selten zu divergierenden Ergebnissen im Hinblick auf die Beantwortung konkreter Fragestellungen der Angewandten Ethik“ (ebd.). Die Theorie von Ross, so die Kritik, muss sich allen Problemen stellen, „die die metaethische Position des moralischen Realismus und damit verbunden die Annahme nicht-natürlicher moralischer Eigenschaften mit sich bringen“ (145). Ein weiterer möglicher Kritikpunkt betrifft „die mangelnde Diskursfähigkeit des moralischen Urteils“ (ebd.). Das Gewicht der verschiedenen prima-facie-Pflichten wird von den einzelnen Individuen unterschiedlich beurteilt. Daraus ergibt sich eine unterschiedliche Verpflichtung in einer Handlungssituation, und hier „bietet die Ross'sche Theorie wenig Möglichkeiten zur argumentativen Verständigung“ (146). Dennoch könne man von einer Renaissance des ethischen Intuitionismus sprechen; ein wichtiges Beispiel sei die Weiterentwicklung der Ross'schen Theorie durch Robert Audi, „der die Idee von prima-facie-Pflichten beibehält, aber zugleich aufzeigen möchte, wie dieselbe anschlussfähig an eine übergreifende ethische Theorie sein kann“ (147). – „2.3.3 Kasuistik und Partikularismus“ geht ein auf den Versuch von A. R. Johnson und St. Toulmin (1988), die Kunst der Kasuistik dadurch zu rehabilitieren, dass sie anhand von zeitgenössischen und historischen Beispielen deren Bedeutung für das ethische Denken aufzeigen. „Zu den Problemen des kasuistischen Ansatzes zählt dessen beschränkte Möglichkeit, mit vollkommen neuen und unbekanntem Fallkonstellationen umzugehen. Darüber hinaus treten Schwierigkeiten auf, wenn in einer konkreten Situation auf mehr als einen paradigmatischen Fall Bezug genommen werden kann“ (163). Eine weitere Schwierigkeit ist, dass das Repertoire paradigmatischer Fälle „kulturellen Bedingungen sowie einem historischen Wandel unterliegt“ (ebd.). Die verschiedenen Formen des Partikularismus lehnen mit jeweils unterschiedlichen Gründen ethische Prinzipien ab. Nach Jonathan Dancy (2006) „sind ethische Prinzipien ganz einfach überflüssig“ (167); ein moralisches Urteil kann „immer nur in Bezug auf einzelne, jeweils in bestimmte Kontexte eingebundene Situationen getroffen werden“ (ebd.). „Fraglich ist hier, ob es möglich ist, einen Fall ohne jegliche Bezugnahme auf eine ‚externe‘ normative Größe zur Darstellung zu bringen. In jedem Fall würde es schwerfallen, eine so geartete Darstellung gegenüber Dritten zu verteidigen, die eine andere Auffassung des Falls vertreten“ (181).

Teil 3, „Die Urteilskraft“, formuliert zunächst die Thesen, die sich aus dem Vorhergehenden ergeben: Keine Urteilskraft ohne Prinzipien und keine Prinzipien ohne Urteilskraft. Aufgabe der praktischen Urteilskraft ist es, „durch Verfahren der Abstraktion sowie der Spezifizierung und inhaltlichen Anreicherung“ (224) zwischen den moralischen Herausforderungen der Lebenswelt und ethischen Prinzipien zu vermitteln. In „3.3 Moralische Urteilskraft bei Kant“ werden ausgehend „von den drei Kritiken und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [...] zentrale Aspekte von Kants Theorie der Urteilskraft vorgestellt [...]“. Von einer ‚Theorie der moralischen Urteilskraft‘ im Hinblick auf Kant zu sprechen, wäre dem Textbestand nicht angemessen“ (225), denn mit Ausnahme des Kapitels der Kritik der praktischen Vernunft „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ gibt es nur versprengte Hinweise. Die Ausführungen dieses Abschnitts „erheben nicht den Anspruch einer umfassenden, historisch und philologisch informierten Rekonstruktion der kantischen Theorie der Urteilskraft“ (225). – „3.3.1 Kants Position zur moralischen Urteilskraft“ ist eine von der Sekundärliteratur unabhängige Rekonstruktion. Die wichtigsten Anregungen, die ausgehend von Kants Schriften für das Urteil der angewandten Ethik entwickelt werden, sind: Bei der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem haben wir es „nicht mit einer reinen Subsumtion zu tun“ (254). Gegenstand des moralischen Urteils ist nicht unmittelbar die Handlung, sondern die Willensbestimmung. Das Reflexionsurteil der Kritik der Urteilskraft gibt eine Antwort auf die Fragen nach einer

angemessenen Berücksichtigung des singulären Charakters der zu beurteilenden Fälle und nach „einer intersubjektiven Mittelbarkeit dessen, was die Urteilskraft leistet“ (255). Beispiele sind für die Entwicklung der Urteilskraft von großem Nutzen; sie dienen aber nicht der ethischen Rechtfertigung, denn diese ergibt sich allein aus dem moralischen Gesetz. In 3.3.2 wird eine Auswahl von Interpretationen diskutiert: Annemarie Pieper, Otfried Höffe, Barbara Herman, Onora O’Neill, Hannah Arendt.

Die Ergebnisse dienen „als Grundlagen eines eigenen Vorschlags zur Frage, wie die Urteilskraft im angewandt-ethischen Urteil verfährt“ (293). Das Verfahren wird „anhand eines Modells beschrieben, in dem über vier Stufen von Prinzip, Regel, Fall und ‚Empirie‘ hinweg ein Austausch zwischen Allgemeinem und Besonderem besteht“ (ebd.). Das Urteil ist hier „keine vom Prinzip ausgehende Bewertung, sondern es beinhaltet eine komplexe Interaktion zwischen allen beteiligten Elementen“ (ebd.). Prinzipien „haben einen allgemeinen Charakter und beruhen auf einer Form der Rechtfertigung, die unabhängig von Urteilen über Einzelfälle verläuft“ (295); Beispiele sind u. a. der kategorische Imperativ und das utilitaristische Prinzip der Nutzenmaximierung. Eine Regel ist „eine ethische Norm, in deren Begründung [...] bereits in hohem Maße deskriptive Elemente eingehen“ (297). Das Verhältnis von Prinzip und Regel wird nicht klar. Das Prinzip prüft die Regel „nicht inhaltsbezogen, sondern im Hinblick auf die Form ihrer Rechtfertigung“ (ebd.). Einige Zeilen später heißt es dagegen: „Im vorgeschlagenen Modell stehen die Regeln in einem Subsumtionsverhältnis zum Prinzip, weil sie einen Spezialfall der generellen normativen Vorschrift ausmachen“ (298). „Der Fall repräsentiert den Gegenstand des ethischen Urteils“ (299). „Der Ausdruck ‚Empirie‘ steht [...] als Platzhalter für die Wirklichkeit der Handlungssituation, also die empirisch vielgestaltigen und komplexen Zusammenhänge, die tatsächliche moralische Probleme ausmachen“ (300). Hier ist zu fragen: Ist nicht die Wirklichkeit der Handlungssituation Gegenstand des ethischen Urteils? Wird vom ethischen Urteil nicht eine Antwort auf die Frage erwartet, wie ich in dieser Situation handeln soll? Die Bildung des Falls ist ein erster Schritt der Antwort; sie ist das Ergebnis der Reflexion darüber, welche Merkmale der Situation ethisch relevant sind. Die Bildung des Falls „wird aus ‚normativer Richtung‘ durch die Regel geleitet. Subsumtiv wird dabei analysiert, ob der Fall eine Instanz der Regel darstellt. Zugleich beeinflusst der Fall im Rahmen eines zirkulären Verhältnisses aber auch die Regel“ (299). Auch das ist schwer zu verstehen. Die Urteilskraft prüft, so sehe ich die Zusammenhänge, ob die gegebene Situation ein Fall der Regel ist, d. h. ob sie die in der Regel genannten moralisch relevanten Merkmale aufweist. Die Regel wird nicht beeinflusst; vielmehr wird gefragt, ob sie der einzige Gesichtspunkt ist, nach dem die gegebene Situation zu beurteilen ist. – Die Arbeit gibt einen breiten kritischen Einblick in die Diskussion über die praktische Urteilskraft in der angewandten Ethik. Der abschließende systematische Entwurf lässt Fragen offen.

F. RICKEN SJ

WITSCHEN, DIETER, *Ethischer Pluralismus*. Grundarten – Differenzierungen – Umgangsweisen. Paderborn: Schöningh 2016. 129 S., ISBN 978–3–506–78222–9.

Folgende Gliederung liegt meiner Rezension zugrunde: Erstens stelle ich den Autor Dieter Witschen (= W.) kurz vor, suche anschließend einen Einblick in das zu besprechende Werk zu geben und lasse schlussendlich auf einige kritische Bemerkungen zu W.s Art der Darstellung die Würdigung dieses hervorragend informativen und weiterhelfenden Werkes folgen.

W.s einflussreiche Bücher und Artikel – einige nennt er hier auch (vgl. 95, 101 und 123) – waren jeweils von drei Anliegen bestimmt: erstens von seiner Einstellung gegenüber der heutigen Zeit mit ihrer sittlichen Bestimmtheit und Ich-Konzentriertheit, mit ihrer Aufgeschlossenheit und Abkanzelung, mit ihren ehrlichen Überlegungen und ihren unzulässigen Entgegensetzungen sowie ihren unüberlegten Verwerfungen gegensätzlicher Positionen. Zweitens untersucht W. sehr genau und kritisch die in ihr maßgeblichen Strömungen und Einstellungen und prüft drittens intensiv, wie eine nützliche Zusammenarbeit zwischen all denen stattfinden könnte, die auch andere Ziele verfolgen und andere Mittel einsetzen. Dabei ging und geht es W. nicht vorrangig um das Ablehnen oder Verwerfen von Weltanschauungen, sondern zuerst immer um ein beeindruckendes Ernstnehmen des „Anderen“ und um die Suche nach wechselseitiger Befruchtung. W. stellt sich deswegen in



vorliegendem Werk ebenfalls offen unserer Zeit, geht rücksichtsvoll mit anderen Positionen um und nimmt zur Klärung von Kontroversen etliche Differenzierungen vor.

Nach der Einleitung im ersten Kapitel stellt W. drei Arten vor, wie mit „Pluralismus“ umzugehen ist: (a) bloß deskriptiv, ihn nur beschreibend – so das zweite Kapitel; (b) ihn normativ-ethisch bewertend – so das dritte Kapitel, und (c) ihn tugendethisch bewertend – das vierte Kapitel. Im fünften Kapitel wirft W. einen Blick auf unseren Umgang mit pluralen Haltungen und Ethiken und geht besonders auf die Toleranz ein: Der Schutz vor den die Menschen erniedrigenden Folgen verlange es nicht, auf noch nie Verwirklichtes vorzugreifen, sondern erfordere es, gewisse in der Geschichte bewährte Positionen zu verlebendigen, insofern sie laut W. unersetzlich und unersetzbar sind, wie eben die unverzichtbare und zugleich begrenzte Toleranz.

Soweit der Aufbau des Buches. Anmerken will ich nur noch, dass ich in dieser Rezension keineswegs den Reichtum der angesprochenen Theorien auszuschöpfen und vor den Lesern auszubreiten vermag. Kürze und Auswahl möge der Leser billigen.

Im zweiten Kapitel „Deskriptiv-ethischer Pluralismus“ (15–23) hilft W. dem Leser, die Arten des Pluralismus aus Distanz kennenzulernen und inhaltlich grundlegend zu verstehen. Im zur Orientierung empfehlenswerten Abschnitt „Pluralität – Pluralismus“ (22 f.) unterstützt er es deshalb auch, genau und sachlich sowohl die sich sehr ähnlichen wie auch die eklatant verschiedenen pluralen Lehren zu erfassen und zu ihnen Stellung zu beziehen. Er empfiehlt, dabei wie folgt vorzugehen: Zuerst sind Kernsätze, Folgerungen, Zuordnungen und Abweichungen der zu untersuchenden Position von anderen Positionen festzuhalten. Sodann ist genau und eindeutig zu prüfen, mittels welcher Werteskala bzw. mit welcher anderen Position diese Position annehmbar oder zu verwerfen ist (23).

Anschließend behandelt W. im dritten Kapitel den „[n]ormativ-ethische[n] Pluralismus“ (24–69), aufgliedert in die „Pluralität der moralischen Praktiken“ (25–53) und die „Pluralität der ethischen Theorien“ (54–69); im vierten Kapitel stellt W. den „[t]ugendethische[n] Pluralismus“ in seiner Vielfältigkeit dar (70–105). Der Leser wird sowohl für die von W. im dritten und vierten Kapitel angestrebte möglichst hinreichende Erfassung der Pluralismustheorien sowie deren genau analysierte Untergliederungen dankbar sein. W.s Buch empfiehlt sich allein schon deswegen, weil sein Autor in ihm die zahlreichen weltanschaulichen Ausprägungen des „Pluralismus“ unter interessanten Titeln und Charakteristiken sammelt, aufmerksamst untersucht und eine jede vornehm bewertet – durch eine andere Pluralismus-„Spielart“.

Nur je einen Blick will ich in das dritte und vierte Kapitel werfen: W. untersucht im dritten Kapitel die „inhaltlichen moralischen Universalien“ (32–36), denen sich W. zufolge ein „offener“ Pluralismus unterwirft. Denn: „Es gibt kulturübergreifende Normen“, ihnen kommt „universale Geltung“ zu (34); und: Es gibt Pflichten zum Handeln, welche keiner Einschränkung unterliegen. Die Begründung der Universalien erfolgt aus dem „elementaren Sensus“ (34), dessen Verstehen und Bewerten W. erläutert: Selbst Anhänger des Pluralismus verabscheuen es tief, etwas Schlechtes für gut zu erklären oder für irgendwie rechtfertigbar auszugeben; beispielsweise gelte es immer und überall als verwerflich, „Schwache und Verletzliche [...] der Gewalt und Macht Überlegener“ auszusetzen. Ebenso leuchte es „jedem Menschen, der über ein moralisches Bewusstsein verfügt, [...] ein, dass es moralisch falsch ist, [...] jemanden für ein Verbrechen zu bestrafen, das er gar nicht begangen hat“. Schließlich gebe es uneingeschränkt verwerfliches Handeln, so z. B. das Errichten eines KZ und seine „Belegung“ mit Häftlingen, über die kein Gericht in verantwortlich-freier Weise geurteilt habe (34).

Der Handelnde soll sich prüfen: Ist mein Handeln von einem verallgemeinerbaren, material allgemeingültigen Prinzip her bestimmt (32 f.)? Der strikt plurale Moralist erkennt allerdings auch diesen Verstoß gegen moralische Normen gelegentlich als richtig und notwendig, somit als – in seinem Sinne – moralisches Handeln an (32, 33 Anm. 10).

Im vierten Kapitel bespricht W. (68 f.) a) die menschliche Pflicht, dem Willen Gottes zu folgen und Gott zu ehren, b) die dem Menschen qua Vernunftwesen auferlegte Pflicht, moralisch zu handeln, und c) die Pflicht, das uns Menschen Nützliche zu verschaffen. W. zeigt, wie eine jede der drei Positionen inhaltlich die beiden andern einfordert: Beispielsweise verlangt die Forderung, Gott die Ehre zu erweisen, gleichermaßen von mir, die von Gott geschaffene Schöpfung sowie jeden anderen Menschen und mich selbst zu ehren.

W.s Anliegen kommt sodann mit dem fünften Kapitel zum beeindruckenden Abschluss: Der Autor untersucht, wie mit dem moralischem Pluralismus umzugehen ist (106–129). W. erkennt grundlegend und hilfreich an, „dass der moralische Pluralismus nur innerhalb von allgemeingültigen Rahmenbedingungen möglich und legitim ist. Die Rahmenbedingungen schaffen eine gemeinsame Basis sowie eine übergreifende Einheit“ (117); schließlich richtet W. die Aufmerksamkeit auf die Toleranz (123–129) und fragt, wann und wie tolerantes Verhalten in Widerstand und kämpfende Verhinderung drohenden Schadens umschlagen soll und darf; diese Klärungen begründet W. nicht mehr aus dem Pluralismus, sondern aus der selbstständigen „Philosophie der Toleranz“ heraus.

Was das Inhaltsverzeichnis betrifft, so ist es meiner Ansicht nach zu knapp gehalten und mit zu abstrakten Begriffen ausgestattet! In dieser Kürze vermag es den Leser nicht hilfreich zum Studium von W.s Text zu geleiten. Auch wäre es sinnvoll gewesen, vor die Untertitel eine Zahl zu stellen. Sämtliche Überschriften, nicht nur die obersten, zu beziffern, hätte geholfen, sich leichter zu orientieren.

Doch leite ich damit nur meine hohe Anerkennung ein: W. schenkt uns ein informatives Werk. Meisterhaft, souverän und in erhellender Weise differenzierend, liefert er aus gewählter Distanz eine uns hilfreiche große Menge an Kriterien für Beschreibung und Beurteilung. Und er versteht es, uns zu veranlassen, zur eigenen Stellung zu finden bzw. die eigene ethische Position zu überprüfen. N. BRIESKORN SJ

MERKL, ALEXANDER, „*Si vis pacem, para virtutes*“. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit (Studien zur Friedensethik; 54). Münster: Aschendorff 2015. 473 S., ISBN 978–3–402–11698–2.

Frieden herzustellen und zu sichern ist nicht nur eine anspruchsvolle, sondern auch eine vielschichtige Aufgabe. Friedensethik, die sich mit den verschiedenen Dimensionen dieses Projekts unter moralischer Rücksicht befasst, wird in der Regel als politische Ethik betrieben. Das impliziert, dass es ihr vor allem um die Klärung sozialetischer Themenstellungen im Sinne einer normativen Ethik geht sowie um institutionelle und politisch-rechtliche Regelungen, die moralisch legitimiert werden können. Bei dieser Herangehensweise kann die Dimension des Friedensethos und innerhalb dieser das Element friedensrelevanter Grundhaltungen der agierenden Personen unterbelichtet bleiben. Ebendiese Diagnose einer Vernachlässigung tugendethischer Überlegungen innerhalb der Friedensethik ist für Alexander Merkl (= M.) der Anlass, in seiner moraltheologischen Dissertation ausführlich wie systematisch sowohl die Grundlegung als auch die Konkretion der Tugend der Friedfertigkeit zu behandeln. Mit Blick auf den gegenwärtigen ethischen Diskurs lässt sich zwar konstatieren, dass sich seine Arbeit allgemein betrachtet in die seit geraumer Zeit vorangetriebene Renaissance der Tugendethik einfügen lässt. Was jedoch die von ihm spezifisch behandelte Thematik betrifft, so ist sein Beitrag ein weiterführender. Mit seinem Gesamtkonzept betritt er, soweit für mich ersichtlich, Neuland. Es trifft zwar nicht zu, dass von einzelnen Autoren, die sich in einem unterschiedlichen *genus litterarium* zu friedensethischen Themen äußern, ein Zusammenhang zwischen den beiden Größen des Friedens und der Grundhaltungen nicht gesehen wird. Der Konnex wird für gewöhnlich durchaus beiläufig erwähnt, aber nicht systematisch entfaltet. Man wird davon sprechen können, dass M. mit seinem umfangreichen wie detaillierten Konzept erfreulicherweise eine Lücke schließt. Des Näheren leistet er einen tugendethischen Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit aus einer theologisch-ethischen Perspektive. Davon ausgehend, dass die christliche Botschaft unter anderem ein Evangelium des Friedens ist und dass für Christen wie für die Kirche der Einsatz für Frieden unverzichtbar ist, macht er Grundhaltungen ausfindig, die für eine gewaltfreie Praxis besonders relevant sind. Damit rückt er die einzelne Person, die in ihren sozialen Relationen den Frieden zu sichern hat, in den Fokus. Methodisch greift er dabei eine Vielzahl von deutschsprachigen und angloamerikanischen Beiträgen zum Zweck systematischer Reflexion einer zuvor jeweils klar benannten Frage auf.

In der Einleitung erläutert M. seine Fragestellung, die eine Vermittlung der beiden üblicherweise separat behandelten Sektoren der Tugend- und der Friedensethik erfordert. Die Zielsetzung lässt sich dem Titel seiner Arbeit entnehmen. Er benennt die drei methodischen

Grundschritte, die den dreiteiligen Aufbau seiner Ausführungen erklärlich machen. Nach Ausgangsbeobachtungen und einer gleichsam deskriptiven Sondierung von bisherigen Anhaltspunkten für friedensrelevante Grundhaltungen nimmt er eine tugendethische Grundlegung vor, um schließlich ein konkretes Konzept dieser Tugenden vorzulegen (19–28). Des Weiteren expliziert er vorab verschiedene Bezugsrahmen seiner Reflexionen. Diese siedelt er erstens nicht nur an der Schnittstelle von Tugend- und Friedensethik an, sondern auch an der von Individual- und Sozialethik. Er beschränkt sich zweitens auf ein katholisches Friedensethos, was keine Exklusion anderer Ansätze beinhaltet. Friedensrelevante Tugenden sind ein Teilbereich dieses Ethos. Die generell starke Verankerung einer Tugendethik innerhalb der katholischen Ethik macht er sich zunutze. Da es in den USA nicht nur eine intensive Beschäftigung mit der Tugendethik gibt, sondern diese auch besonders wertgeschätzt wird, kann er drittens wiederholt auf Beiträge von US-amerikanischen Theologen zurückgreifen, die sich mit dem Zusammenhang von Frieden und Tugenden befassen. Das für ihn maßgebliche Paradigma gegenwärtiger Friedensethik ist viertens das des *peace building*, bei dem Prozesse des Friedensaufbaues und der Friedensförderung im Zentrum stehen, nicht nur die Konsolidierungsphase nach gewaltförmigen Konflikten. Die Bewältigung der Aufgaben der Gewaltprävention und der humanen Konfliktlösung erfordert viele Akteure – unter anderem zivilgesellschaftliche. Das eröffnet Raum für einen kirchlichen Beitrag, was von den Akteuren wiederum bestimmte Tugenden erfordert. In den Schriften des Moraltheologen Bernhard Häring findet M. fünftens Inspirierendes für seine Überlegungen (28–58).

Um sein Anliegen plausibel zu machen, spürt M. im ersten Hauptteil bisherigen Ansätzen tugendethischer Zugänge zur Friedensthematik nach und zeigt deren Defizite auf. Im ersten Abschnitt (59–76) wird allgemein konstatiert, dass in jüngerer Zeit die normative Ethik ihre vormals beherrschende Stellung verloren und die Tugendethik neue Attraktivität gewonnen hat und dass in Sonderheit Potentiale von Grundhaltungen, die für die Friedensarbeit von Gewicht sind, durchaus wahrgenommen werden. Im zweiten Abschnitt (77–97) begibt er sich im Sinne eines historischen Rückblicks auf Spurensuche in einem vorkonziiliaren Handbuch der Moraltheologie und untersucht insbesondere, welche Ansatzpunkte im friedensethischen Abschnitt der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils erkennbar sind. Im dritten Abschnitt (98–133) analysiert er zwei wirkmächtige Hirtenworte katholischer Bischöfe zur Friedensthematik unter der interessierenden Rücksicht und vergleicht sie miteinander. Während im Hirtenwort „Gerechter Friede“ (2000) der deutschen Bischöfe verstreut und ohne nähere Erläuterungen von einzelnen friedensrelevanten Tugenden die Rede ist, findet sich im Hirtenwort „The Harvest of Justice is Sown in Peace“ (1993) der US-amerikanischen Bischöfe eine Auflistung dieser Tugenden. M. resümiert, dass in den herangezogenen Texten durchaus ein Konnex zwischen Frieden und Tugenden gesehen und in seiner Relevanz anerkannt wird, dass jedoch für ein schlüssiges Konzept friedensrelevanter Tugenden die Defizite erstens hinsichtlich der Terminologie, zweitens hinsichtlich der Systematisierung und drittens hinsichtlich der vertiefenden Konkretion gravierend sind. In seiner Bestandsaufnahme kommt M. zu dem Ergebnis: Es besteht ein Desiderat, das es aufzuarbeiten gilt.

Im zweiten Hauptteil stellt M. eine grundlegende Tugendtheorie unter besonderer Berücksichtigung des Friedensbezuges in einer ausführlichen wie differenzierten Weise vor. Im ersten Abschnitt (135–210) entwickelt er, um hinsichtlich des erstgenannten Defizits Abhilfe zu schaffen, das, was er einen friedensethisch tragfähigen Tugendbegriff nennt. Nach der Vorstellung einiger Anfragen an eine Tugendethik arbeitet er Charakteristika einer Grundhaltung heraus. Unter Rückgriff auf klassische Vertreter dieses Ethik-Typs bestimmt er einige Kernelemente und geht auf die Idee ihrer Verbundenheit untereinander (*connexio virtutum*) ein. Um vor allem dem Einwand der Überforderung zu begegnen, greift er die Distinktion zwischen Tugend und Ideal auf. Insbesondere anhand einer christlich geprägten Tugendethik zeigt er auf, wie universaler Geltungsanspruch und partikuläre Eigenart miteinander vermittelt werden können. Für ihn ist es zentral, Tugenden als relationale Größen zu begreifen. Sie können unter anderem dazu dienen, gestörte Beziehungen zu heilen. Einen weiteren Schwerpunkt der Grundlegung bilden Verhältnisbestimmungen zwischen Tugenden und anderen moralisch bedeutsamen Ebenen. M. sieht ein Miteinander von Tugenden und Institutionen gegeben. Institutionelle Regelungen sind für die Koexis-

tenz unerlässlich, da sie für Orientierung und Stabilität sorgen sowie eine Entlastung bewirken. Es bedarf jedoch innerhalb des institutionellen Rahmens des gestalterischen Potentials der agierenden Personen und damit der Tugenden. Was das Verhältnis zwischen Normen, die der Bestimmung des moralischen Richtigen dienen, und Tugenden, die Ausfaltungen des moralisch Guten sind, betrifft, teilt er die vorherrschende Überzeugung, dass zwischen ihnen kein Verhältnis der Konkurrenz, sondern eines der Komplementarität besteht. Wenn einer klassischen Definition zufolge die Tugend als *habitus operativus* zu verstehen ist, dann liegt der Zusammenhang zwischen Haltung und Handlung auf der Hand. Kraft immanenter Logik ist eine Grundhaltung in eine konkrete Praxis umzusetzen. Mit der Bestimmung der Tugend als *habitus bonus* wird ihre Bezogenheit auf die Idee des Guten, die den Inbegriff der Moral bildet, zum Ausdruck gebracht. Der spezifischen Tugend der Friedfertigkeit korreliert die normative Leitidee des Friedens. Zu deren Bestimmung greift M. auf übliche Differenzierungen wie die zwischen negativem und positivem, irdischem und messianischem, innerem und äußerem Frieden zurück. Friede ist für ihn im Wesentlichen ein Prozess zunehmender Gewalteindämmung bzw. ein Modus gewaltfreier Konfliktbearbeitung sowie ein vielfältiges Beziehungsgeschehen, das viele Akteure und Orte hat. Soll das Ziel des gerechten Friedens erreicht werden, das eine differenzierte Einheit bildet, dann bedarf es nicht der einen Tugend, sondern verschiedener Tugenden der Friedfertigkeit.

Im zweiten Abschnitt (211–260) befasst M. sich, um das zweitgenannte Defizit zu beseitigen, mit der Systematisierung der Vielzahl von Einzeltugenden, mit typologischen Einteilungen. Zur Fundierung geht er zunächst auf Kernaussagen christlicher Anthropologie ein, ist eine Tugendethik doch von anthropologischen Grundannahmen abhängig. Er lässt sich von der Einsicht leiten, dass der Mensch in vielfältigen Beziehungen lebt, die er verantwortlich zu gestalten hat, was zur Orientierung Grundhaltungen voraussetzt. Bezüglich des klassischen Einteilungsschemas der Kardinaltugenden zeigt er dessen bleibende Relevanz wie dessen Unzulänglichkeiten auf. Dass eine Tugendethik für Erweiterungen und Präzisierungen offen ist, demonstriert M. anhand von sechs Autoren. Diese bestimmen zum Teil andere Grundhaltungen als Kardinaltugenden oder legen als *principium divisionis* die vielfältigen Beziehungen zugrunde, in denen der Mensch lebt, oder nehmen mit Blick auf gegenwärtige Herausforderungen eine Aktualisierung vor oder lassen sich von biblischen Tugenden inspirieren oder haben für ihren Tugendkatalog den Referenzpunkt im gewaltfreien Handeln oder in der Realisierung der Menschenrechte. Die verschiedenen tugendethischen Zugänge erfordern unterschiedliche Einteilungen; in den Katalogen kommen teils gleiche, teils andere Einzeltugenden vor. Die Priorisierungen innerhalb des jeweiligen Tugendverbundes divergieren.

Im dritten Hauptteil elaboriert M., um dem drittgenannten Defizit zu begegnen, eine konkrete, friedensrelevante Tugendethik. Im ersten Abschnitt (261–351) entfaltet er eingehend ein breites Spektrum von Tugenden der Friedfertigkeit. Um sie in eine systematische Ordnung zu bringen, unterscheidet er vier Ebenen. Weil er eine theologisch-ethische Perspektive einnimmt, liegt es nahe, auf der ersten Ebene die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zur Sprache zu bringen. Die Trias bildet den christlichen Sinnhorizont moralischen Handelns; in ihr manifestiert sich der Kern der *optio fundamentalis*, mit der der Mensch seinem Leben eine Grundausrichtung gibt und die seine gesamte moralische Existenz in ihren verschiedenen Dimensionen durchformt. Auf einer zweiten Ebene werden omnirelational genannte Tugenden vorgestellt, die nicht neben oder über Einzeltugenden zu verorten sind, sondern die in und durch sie wirken. Im Gesamt der Tugenden ist die Klugheit erforderlich, weil es überall der praktischen Urteilskraft bedarf, und die Demut, gilt es doch prinzipiell die menschliche Begrenztheit anzuerkennen, und die Kreativität, ist sie doch als schöpferische Gestaltungskraft in allen Situationen hilfreich. Auf einer dritten Ebene werden relationale Kardinaltugenden angesiedelt. Die Wachsamkeit, mittels derer im jeweiligen Kairos der Anspruch Gottes wahrgenommen wird, ist ein Exempel für eine auf Gott bezogene Tugend. Die Selbstsorge ist ein Beispiel für eine selbstreferenzielle Tugend und die Gerechtigkeit für eine auf die Mitmenschen bezogene Tugend. Die vierte Ebene der partikular-relationalen Tugenden, die eine eingegrenzte Zuständigkeit haben, nimmt den breitesten Raum ein. Es seien nur die einzelnen Grundhaltungen genannt, auf die M. eingeht. Es sind dies die Tugenden der

Solidarität – der Toleranz – der Dialogfähigkeit – der Gewaltfreiheit – der Zivilcourage und Opferbereitschaft – der Geduld und Gelassenheit – des Humors – der Kritik (Unterscheidungs-gabe) – der Erinnerungsbereitschaft – der Dankbarkeit und der Barmherzigkeit. All diese Einzeltugenden untersucht M. auf ihre Friedensrelevanz hin.

Im zweiten Abschnitt (352–435) setzt M. die Tugenden der Friedfertigkeit als Bestandteile des subjektiven Ethos in ein Verhältnis zu drei Dimensionen des objektiven Ethos. Er sieht zwischen den Grundhaltungen der Friedfertigkeit einerseits und den Normen, den Institutionen, der Praxis andererseits, insofern diese einen Friedensbezug aufweisen, jeweils ein Verhältnis des Miteinanders gegeben. Die Verwiesenheit von Tugenden und Normen zeigt er zum einen anhand der schlagwortartig formulierten Einsicht „Frieden durch Menschenrechte“ auf. Wie der Friede ohne rechtliche, insbesondere völker- und menschenrechtliche Regulierungen nicht gesichert werden kann, so ist die Umsetzung der friedenssichernden Rechte auf die Tugenden der Akteure als moralische Ressource angewiesen. Zum anderen pflichtet er der Auffassung bei, die klassische Lehre vom gerechten Krieg, die eine normativ-ethische ist, sei eine notwendige Ergänzung zum Friedensethos. Vor allem bei der Anwendung der Kriterien, die diese Lehre namhaft macht, bedarf es der Tugenden. Das Miteinander von Tugenden und Institutionen erläutert er erstens an der Bedeutung einer starken und lebendigen Zivilgesellschaft für die Friedensarbeit. Vorpolitische Zusammenschlüsse können ein „soziales Kapital“ darstellen, insofern sie humane Ressourcen bereitstellen. Die Zivilgesellschaft kann ein Bewährungs- und Lernort für Tugenden sein. Zweitens geht er auf die theologische Kennzeichnung der Kirche als Sakrament des Friedens ein. Soll die Kirche in glaubwürdiger Weise ein Realsymbol des messianischen Friedens sein, dann muss sie als Gemeinschaft der Friedfertigen erkennbar sein, was entsprechende Haltungen der Gläubigen erfordert. Drittens macht er auf die Sprache, die ein besonderes Medium der Kommunikation und eine Art „Meta-Institution“ ist, in ihren den Frieden entweder fördernden oder hindernden Funktionen aufmerksam. Sprachliche Kommunikation kann ein Ausdrucksmedium von Tugenden sein. Das Miteinander von Grundhaltungen und Handlungen verdeutlicht M. anhand christlich geprägter Praktiken. Die Grundhaltung der Versöhnung fördert, nachdem elementares Unrecht zugefügt worden ist, den Friedensprozess; sie ermöglicht es, wieder intakte Beziehungen herzustellen. Die Feier der Eucharistie enthält an verschiedenen Stellen eine friedensstiftende Symbolik; der Gottesdienst kann und soll zum Frieden bilden. Im Gebet kommt zum Ausdruck, dass die Verwirklichung des Friedens die menschlichen Abschnitte übersteigt; es ist aber auch ein Vorentwurf der Tat. Wie M. zu den einzelnen Abschnitten jeweils ein Fazit zieht, so endet seine umfangliche Arbeit mit einem Gesamtresümee (437–450), in dem er auf die Ergebnisse seiner Reflexionen zurückblickt und die Erträge namhaft macht.

Wollte man sein zentrales Ergebnis auf eine plakative Formel bringen, so könnte sie lauten: Kein Friede ohne Friedensstifter – keine Friedensstifter ohne Tugenden der Friedfertigkeit. Überzeugend weist M. nach, dass der programmatische Leitsatz des Titels seine Berechtigung hat. Er erschließt und begründet, warum – zumal aus einer theologischen Perspektive – das Friedensethos und innerhalb dieser moralischen Ressource die Grundhaltungen der Friedfertigkeit für die Sicherung des Friedens unverzichtbar sind. Ihm sind allerdings auch die Grenzen einer Tugendethik bewusst, was sich darin manifestiert, dass er an verschiedenen Stellen auf ihre Verwiesenheit auf eine normative und institutionelle Ethik, generell auf ihren Kontextbezug hinweist. Methodisch geht er Schritt für Schritt sehr behutsam vor. Für jeden Abschnitt formuliert er eine klare Fragestellung; die Strukturierung seines Gedankenganges ist jederzeit leicht nachvollziehbar. Seine Zwischenergebnisse fasst er in einem Fazit zusammen. Die sprachliche Gestaltung ist ansprechend; er findet treffende Kennzeichnungen. Bereits die obige allenfalls stichwortartige, stark verkürzende Darstellung der von M. behandelten Themen dürfte erahnen lassen, welche Vielzahl an Aspekten M. im Detail behandelt. Er wählt in der Regel den Weg, anhand der Beiträge einzelner Autoren systematische Einsichten zu vermitteln. Es besticht, welche Fülle an einschlägiger Literatur er in souveräner Weise systematisch verarbeitet, ohne kompilatörisch vorzugehen. Seine Analysen der einzelnen Texte sind sorgfältig und kontextsensitiv. Er zeigt überdies eine Vertrautheit mit allgemeinen ethischen Debatten. Sachlich holt er weit aus, weil ihm an einer möglichst umfassenden Begründung und Absicherung seiner Reflexionen gelegen ist.

Von möglichen Anfragen bezüglich Details seien hier nur einige wenige genannt: Es bedürfte wohl der näheren Differenzierung, was M. unter ‚terminologischen Klärungen‘ versteht. Denn es ist zwischen semantischen und phänomenologischen Analysen zu unterscheiden. Auf der semantischen Ebene wird entweder eruiert, in welcher Bedeutung bzw. in welchen Bedeutungen ein herangezogener Autor ein Wort gebraucht, oder legt der Autor selbst mittels einer stipulativen Nominaldefinition fest, in welcher Bedeutung er ein Wort benutzen wird. Auf der phänomenologischen Ebene wird versucht, die spezifischen Eigenschaften eines Sachverhalts zu ermitteln. Das häufig benutzte Wort ‚Begriff‘ kann für eine sprachliche oder für eine sachliche Aussage stehen. Der eine oder andere Leser mag sich mitunter eine kompaktere Darlegung wünschen, was dadurch hätte ermöglicht werden können, dass beispielsweise bei der Darlegung der Merkmale und Kontexte einer Einzeltugend stärker phänomenologisch und weniger an den Ausführungen einzelner Autoren orientiert vorgegangen worden wäre. Es kann angefragt werden, ob nicht im dritten Hauptteil der konkreten Tugendethik eine stärkere Konzentration auf spezifische Tugenden der Friedfertigkeit sinnvoll gewesen wäre, womit der Eindruck des Überladenen hätte vermieden werden können. So haben die Ausführungen zu den omnirelationalen Tugenden zwar für sich genommen ihre Berechtigung. Ob jedoch für sie eine eigene Ebene zu schaffen ist, um die friedensrelevanten Grundhaltungen erfassen zu können, erscheint fraglich. Bei aller Betonung der Komplementarität scheint bisweilen eine zu starke Opposition zwischen normativer Ethik und Tugendethik aufgebaut zu werden. Wenn sich etwa die normative Ethik mit Dilemmata konfrontiert sieht und sich Grenzen normativ-ethischer Reflexionen auftun, dann eröffnet sich auch keine tugendethische Lösung.

Insgesamt gesehen ist M.s Arbeit eine vorzügliche. Da es meines Wissens bisher keine vergleichbaren Monografien zu der spezifischen Themenstellung gibt, stellt sie eine Bereicherung für die Friedensethik dar. Sie ist ein gewichtiger Beitrag zur Stärkung der Dimensionen des Friedensethos im Allgemeinen und friedensrelevanter Tugenden im Besonderen. Von spezifischer Relevanz ist sie für die katholische Friedensethik, für die in ihrem leitenden Konzept des gerechten Friedens das Primat der Gewaltprävention signifikant ist. Ohne ein entsprechendes Ethos und damit ohne entsprechende Tugenden der Akteure wird der Vorrang präventiver Konfliktbearbeitung keine Umsetzung erfahren können.

D. WITSCHEN

WIRTH, MATHIAS, *Distanz des Gehorsams*. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend (Religion in Philosophy and Theology; 87). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. IX/449 S., ISBN 978-3-16-154086-8.

Mancher Tugendname muss auch für das Gegenteil des Gemeinten herhalten, selbst wenn es eine eigene Bezeichnung für dies Gegenteil gibt. So z. B. bei der Liebe: Hörigkeit. Dem Gehorsam (= G) fehlt so etwas. Das macht es schwieriger, ihm gerecht zu werden. Hinzu kommt, dass bzgl. seiner konfessionelle Differenzen bestehen. Seinerzeit hat ein römisches Papier zum Thema Kirche („Dominus Jesus“) den Kirchen der Reformation das volle Kirchesein abgesprochen. Darauf hat der Rat der EKD mit der Formel gekontert, die evangelische Kirche sei die Kirche der Freiheit (Rom also Sklaverei?). Mittlerweile hat sich im Blick auf das Reformationsjubiläum hierzulande der Ton zwischen den Konfessionen gewandelt. In der vorzustellenden Arbeit indes (inzwischen, nach dem im Vorwort genannten Wissenschaftspreis Hannover 2014, mit dem Ernst-Wolf-Preis 2017 der Gesellschaft für Evangelische Theologie ausgezeichnet) trifft der katholische Rez. wieder auf schärfere Töne. „Das Problem des Gs“, liest man auf dem Rückumschlag, sei „die Distanz, die zwischen Person und Akteur [wer ist hier was?], Wollen und Sollen aufbricht. Im G tun Personen etwas, das sie eigentlich [?] nicht wollen, ansonsten wäre ein Befehl unnötig.“ Demgemäß liegt (nach deutscher Rhetorik) der Akzent auf dem dritten Substantiv des Untertitels, so dass der Buchtitel auch „Distanz zum G“ lauten könnte. Tatsächlich nimmt das die Überschrift von Teil III des dreiteiligen Werks auf.

„Teil I. Paradigmen des Gs“ (21–123). Woran könnte man denken? Wirth (= W.) bietet drei: religiös Abraham, politisch den Nationalsozialismus, psychologisch das Milgram-Experiment. – Kapitel 1: Bei Abraham allerdings geht es gar nicht um den G. Abraham heißt der Vater des Glaubens (im NT noch als Hoffnung zu lesen: Röm 4,1–8.18; Hebr

11,1.17f.). Wenn er, fügsam gehorchend, dem Gedanken gefolgt wäre: Der Herr hat gegeben, Er kann auch nehmen, hätte er die Probe nicht bestanden, galt sie doch der Frage, ob er weiter auf Gottes Versprechen vertraue (deshalb liegt hier alles daran, dass er die Auferweckung der Toten geglaubt/erhofft hat: Röm 4,19–24; Hebr 11,19). Die Neuzeit sieht hier nur einen Mordbefehl. Kant verlangt Abrahams Nein, Kierkegaard entwickelt die „Suspension des Ethischen“ (woraufhin Eugen Drewermann die Abtreibung zur Eherechtung befürwortet hat). Damals aber waren die Propheten in stetem Kampf gegen die Kinderopfer des Volks an die Gottheiten Kanaans, und das Ganze läuft ja auf die Absage Gottes an das Kinderopfer hinaus, so sehr die männliche Erstgeburt Ihm gehört – und auch Jesus freizukaufen war, wie unter praktizierenden Juden bis heute. (Ein Kind übrigens war Isaak nicht mehr, sondern ein junger Mann von 37 Jahren.) – Was ist sodann, Kapitel 2, zur Hitler-Hörigkeit führender Nazis zu sagen, die sich als Kantianer verstanden, aber mit Hitler als ihrem Gewissen? – Schließlich, Kapitel 3, der widerwärtige Laien-Missbrauch durch Milgram und seine Leute. (Wobei „Missbrauch“ noch verharmlosend ist, wie im Fall sexueller missbrauchter Kinder; wie nämlich wäre hier recht zu gebrauchen?) Zu welchen neuen Einsichten obendrein dienten diese Tests? Die Verführbar- und Manipulierbarkeit von Menschen war durch das in Kapitel 2 Erwähnte genug belegt. Was mich dabei besonders empört hat, war die Wiederholung der Experimente an Kindern, womit die Prüferinnen und Prüfer zu ihren akademischen Titeln kamen, anstatt dass eine „Psychologen-Kammer“ (?) sie von jeder Möglichkeit von Titelerwerb ausgeschlossen hätte. Soweit – wissenschaftlich, sine ira et studio? – die Dar- und Vorstellung von G.

„Teil II. Philosophie und Ethik des Gs“ (125–299). W. geht von der Opposition zwischen „Autoritarismus“ und „Anarchismus“ aus, im Dienst der „Gesamtfrage der Studie“, „ob G heteronome Distanz zum Nachteil autonomer Distanz und mithin von Freiheit eigen ist“ (126). – Kapitel 4: „Problem-Facetten des Gs“. 1. „Immanuel Kants Aufklärung der Unmündigkeit in Erziehung und Religion“ (127). Nicht gegen den G gerichtet, sondern gegen das Verbot (militärisch wie religiös), zu rasonieren. Der kategorische Imperativ „bedarf nicht des Zwanges des Gs, weil Vernunftwesen sich entsprechen wollen“ (134). „Tut der Mensch Böses, dann beleidige er nicht Gott, sondern sich selbst“ (141). „Die Kritik Kants am Diktat von Kult und Dogma [...] ist deshalb von Bedeutung für die Gehorsamsforschung, weil sie in ihrem Plädoyer für eine moralische Religion eine deutliche Absage an das innerkirchliche Autoritätsambiente mit seinem hierarchischen Gehorsamsdenken impliziert, wie heute noch besonders im römischen Katholizismus usuell“ (147). 2. „Kritische Theorie der Frankfurter Schule und Kritik des Gs“ (154). Im Vorwort zu den *Studien zum autoritären Charakter* („anders als die *Studien zu Autorität und Familie* in der Wissenschaft und darüber hinaus gefeiert“: 177) ist die „Hauptentdeckung“ der „autoritätshörige Typ Mensch“ (ebd.). J. Habermas: G erweist sich als „Versuch der Übernahme von Herrschaft über den anderen“ (185). E. Fromm anderseits spricht an, dass die Freiheit im Protestantismus wie Kapitalismus Menschen „haltlos und anfällig für Mächte und Autoritäten“ mache (188). 3. „Hannah Arendt, die Vision republikanischer Gleichheit und der kritische Mensch“ (199): „Gewissensentscheidung artikuliere sich als Nicht-Können, aber nicht als Nicht-Dürfen“ (201). Sie geht vom Ich als „Zwei in Einem“ aus (202 – wer mordet, lebt fortan mit einem Mörder zusammen). Mit Zustimmung lese ich ihr Nein zur traditionellen These, Menschen wollten das Gute, wenn sie Böses tun (204). Kein Wort W.s aber dazu, dass das Böse „hätte nie geschehen dürfen“ (201)? Ungeklärt findet er jedoch (212 f.) ihre positiven Ausführungen zu freiheitsschützenden Autoritäten (dass „Autorität“ von *augere* = „mehren“ kommt, klingt nirgends an). So wird als vierter Zeuge Foucault mit seiner These von der „kapillaren Macht“ aufgerufen (216): Marktmacht über Konsumenten (232), Pastormacht religiös (233), „vornehmlich in der Ordenstradition“ (234), am deutlichsten seine Studien zum Gefängnis. – Kapitel 5: „Problem-Facetten des Ungehorsams“. Drei Werke, deren „Fokus eher auf einem Plädoyer für die Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen“ liegt (244). 1. Schleiermacher spricht das „unmittelbare Selbstbewusstsein“ (247) des Gefühls an. G begegnet „explizit“ in Christologie und Trinitätstheologie, mit der Unterscheidung tätigen und leidenden Gs (250). 2. Bei E. Levinas erscheint das „befehlende Antlitz und die Asymmetrie der Unterworfenheit“ (255). W. behandelt vier Aspekte: Selbstlosigkeit (261 – „passivste Passivität“: 263), „widerständige [statt amouröser] Liebe“ (265), Befehl und G, nicht zu töten (267), Knecht-

und Geiselschaft (ebd.). In Summa: Da vom nackten Antlitz [besser weniger pathetisch: Gesicht] erheischt, ist der G hier anarchisch (369), nicht religiös kirchlich, „weil Religiösen Personen für sich fordern, statt das[s] Personen sich durch Religiösen gefordert fühlen“ (270); Pflicht unterscheidet sich bei ihm vom „heteronom-distanten Gehorsamsgeschehen“ (274). 3. H.-G. Gadamer's Hermeneutik thematisiert „das Ternar Vorurteil, Autorität und Tradition mit erkenntnistheoretischer Absicht“ (276). Auch O. Marquards Plädoyer für Usualismus kommt zur Sprache. – Kapitel 6 zieht das Fazit: „Zur Gefahr wird G, wenn er zu einer Figur der Schlachtung des eigenen Willens wird“ (293), „[...] auch als Figur der Infantilisierung und Demütigung“ (296). „Eine Ethik des Gs kann nicht behaupten, G sei unter allen Umständen abzulehnen“ (297); doch ließe sich ein „theologischer Substitutionskandidat“ (298) finden? W. schlägt die Freundschaft vor.

„Teil III. Distanz des Gs und Distanz zum G. Zur Rekonstruktion einer evangelischen Beziehungsform“ (301–395). Aufgegeben werden kann der G nicht einfach, weil „als evangelischer Rat Teil der biblischen Urkunden“ (303). – Kapitel 7: „Gottes anderes Herrschersein. Vom neuen christlichen Unbehagen gegen den G“. 1. Als erster Name fällt der Falk Wagners (306). Als in der Blütezeit der Gott-ist-tot-Theologie D. Sölle (1972) erklärte: „Ein Gott, zu dem wir in einem asymmetrischen Verhältnis stehen, ist human unerträglich geworden“, provozierte das sogar bei Nicht-Christen Verwundern, als könnte, womit ein Geschöpf auf gleicher Stufe steht, dessen Gott sein. Wagner hat das Sölle-Wort „christlich revolutionär“ (307, Anm. 12) wieder aufgegriffen, und zwar „auch offenbarungstheologisch“ (310 – in der Fülle der Literatur wie des Namenregisters fehlt Nikolaus Cusanus mit seinem Fund des Gottesnamens *non-aliud*), unter Berufung auf die Inkarnation (wie dann auch G. Vattimo mit seinem *pensiero debole*) sowie auf die Opfer-Kritik Heraklits (314, Anm. 33). Immerhin schreibt W., dass „selbst der Gottesgedanke der positiven Theologie gescheitert zu sein scheint, folgt man der *ratio* Wagners“ (315). 2. „Eberhard Jüngels Kritik eines despotischen Glaubensgehorsams“ (316 – „wie wenn man bei einem Durstigen von G gegenüber der Quelle spräche, die sich plötzlich auftut und rettet“: 324). Seite 325: „Im Begriff des ‚Glaubensgehorsams‘ [im römisch-katholischen Kirchenrecht: Ebd., Anm. 104] begegnet nach Jüngel das despotische Interesse religiöser Führer an der Gleichschaltung des Denkens und Gewissens als Absage an Andersheit und Eigenstand.“ 3. „Wolfgang Huber und die Kirche als Anwältin der Freiheit“ (332). Daraus „das Problem des andauernden Streits“; doch schädlicher wäre [Wagner] „erzwungene Harmonie, wie im römischen Katholizismus [...] durch die direktive Gewalt des Lehramtes“ (340, Anm. 169). – Kapitel 8: „Freundschaft und der Versuch der Restrukturierung eines evangelischen Rates“. „Organon und Abkürzung“: „der theologisch viel beachtete Begriff der Hingabe“ (349). 1. „Exodus als partnerschaftliches Freiheitsgeschehen“ (350): Statt G bezeichnet in der jüdischen Tradition der Bund das Gott-Mensch-Verhältnis (358). 2. „Psalm 119 und die liebenden Tränenbäche“ (361), nicht rigide Thora-Frömmigkeit: Hoffnung für den Fremdling, gegen eine „falsche Opposition von Thora und Evangelium“ (367). 3. „Fußwaschung (Joh 13,1–20) als Ausdruck von Freundschaft und Machtverzicht“ (370). 4. „Vom Ende des Knechtseins: *Vos amici mei estis* (Joh 15,14–15)“ (378). 5. „Bibeltheologisches Ergebnis: Das Liebesgebot als Gehorsamsverbot“ (385): „Gebietet Gott Liebe, gebietet er, was schlechterdings nicht zu gebieten ist. Da aber das erste Gebot Gottes nicht abgetan werden kann, muss das Liebesgebot als Fanal der Freiheit gedeutet werden. [...] Zugespitzt könnte man also sagen, mit dem Liebesgebot, das keinen Befehl und Imperativ im herkömmlichen Sinne darstellen kann, geht ein Verbot des Gs einher“ (387). – Kapitel 9: „Glaubhaft ist nur Liebe“ – die Distanzstruktur des Gs als religiöses und ethisches Problem (Resümee)“ (389). 1. G als Problem religiös, angesichts von Gottes Liebes- und Freundschaftswollen (390). 2. G als Problem ethisch bei „Abdikation von Verantwortung und Zurechenbarkeit“ (392). Sei nicht bereit, dich bestimmen zu lassen [Schlussatz], „weil du in der Tradition des Exodus-Gottes zur Freiheit befreit du selbst sein kannst“ (395). (Im Anhang Literatur, Namen- und Sachregister.)

Und was sagt schließlich der römisch-katholische Rez. dazu? Aus dem hier vorausgesetzten und durchgehaltenen Gs-Verständnis folgt selbstverständlich die entsprechende Distanz zum G. Ebenso selbstverständlich sollte sein, dass dieses Gs-Verständnis nicht das einzig vertretbare ist. Und wäre es sogar dies, würde es nicht die abwertende Perspektive, im Stil der drei „*maitres de soupçon*“ (P. Ricœur), rechtfertigen, in der hier katholisches



Lehramt, Dogma etc. in den Blick genommen werden. (Gibt es übrigens in der evangelischen Kirche keinerlei Lehramt? Ich erinnere mich an [berechtigte!] Maßnahmen gegen eine Pfarrerin, die das Abendmahl mit der Menstruation verknüpfen wollte, gegen einen Pfarrer, der nach seinem Garching-Aufenthalt Gott als mathematische Formel predigen wollte.) Unbestritten, weil unbestreitbar, seien typisch katholische Fehl-Gefahren: nicht nur der Magisierung des Sakramentalen oder unguter Selbstbezogenheit der amtlichen Kirche. Aber wäre einzig Rom geschwisterlich zu korrigieren? Doch lassen wir uns und unseren Disput beiseite. Blicken wir auf Ihn: Trifft uns Gottes Anspruch an uns immer und überall, ausnahmslos, nur als beglückend aufbrechende Quelle (324), angesichts derer keinerlei Unsinnen noch Unterwerfung anstünde (weil wir als Vernunftwesen [134] von selbst schon stets das Rechte wollen)? – Wie gut, dass ich, anstatt „auf Augenhöhe“, zu Ihm aufblicken darf! Um dabei – gegen das eigene Widerstreben (ich hoffe: nicht mein „eigentliches“ Wollen, also gänzlich mich) – auf Ihn (Dtn 6,4) zu hören. J. SPLETT

LÜBBE, WEYMA, *Nonaggregationismus*. Grundlagen der Allokationsethik (Ethica; 29). Münster: mentis 2015. 313 S., ISBN 978–3–95743–015–1.

Es gibt im deutschsprachigen Raum nur wenige Philosophen, die sich wie Weyma Lübbe derart intensiv mit den Kriterien der Allokation von knappen Gesundheitsressourcen – der sogenannten „Priorisierungsdebatte“ – beschäftigen. Als damaliges Mitglied im Deutschen Ethikrat sprach sie sich in einem ausführlichen Sondervotum der Stellungnahme „Nutzen und Kosten im Gesundheitswesen“ (2011) dagegen aus, Kosten-Nutzen-Bewertungen als Priorisierungsinstrument zu verwenden. Ein 1½-jähriges Forschungsstipendium ermöglichte es ihr, die vorliegende Monographie zu erstellen. Darin bricht sie mit der in Fachwelt und öffentlicher Diskussion vorherrschenden Überzeugung, dass Kosteneffektivität eine eigenständige moralische Relevanz für eine gerechte Ressourcenverteilung besitzt. Um dies deutlich zu machen, wendet sie sich grundlagentheoretischen Problemen zu. Die Fachdiskussion wird in ihren Verzweigungen Schritt für Schritt anhand praxisnaher Fragen entfaltet, sodass auch Leserinnen und Leser ohne philosophische oder ökonomische Vorkenntnisse den Überlegungen gut folgen können. Dass Lübbe nicht nur eine Debatte unter Fachleuten führen, sondern den öffentlichen Diskurs anregen möchte, wird bereits durch die hilfreichen Lesehinweise im Vorwort deutlich.

In einem ersten von drei Teilen führt Kap. 1 (11–43) in die Problemstellung ein und stellt Hauptanliegen wie –these vor. Auf der Suche nach einer effizienten Allokation von Gesundheitsressourcen wird verstärkt auf die Kriterien der Nutzenmaximierung und der Kosteneffektivität zurückgegriffen. So steht in einem führenden Handbuch für gesundheitsökonomische Evaluation: „Bei strenger Anwendung der Maßstäbe für eine effiziente Allokation müssen arbeitende Personen umso mehr bevorzugt werden, je höher ihr Einkommen ist“ (zit. 17). Lübbe stößt bei gesundheitsökonomischen Ansätzen auf den utilitaristischen Grundgedanken, „dass die Erzeugung von Nutzen moralisch gut und entsprechend die Erzeugung von mehr Nutzen moralisch besser ist“ (20). Dagegen ist für sie die Allokation öffentlicher Gesundheitsressourcen, in der „die Patienten ein Recht auf Gleichachtung ihres Bedarfs“ (35) haben, nicht als Maximierungsaufgabe rekonstruierbar: „Wer gerecht verteilt, maximiert nichts“ (30). Dies gelingt auch nicht durch ein additives oder gewichtetes Verknüpfen (d. h. „Aggregieren“) multidimensionaler – darunter auch fairnessbezogener – Bewertungsaspekte. Denn das Gerechtigkeitstheoretische Grundproblem des Utilitarismus und sämtlicher Versionen des „aggregativen Konsequentialismus“ liegt nicht in der Auswahl der Bewertungskriterien und der Art ihrer Verknüpfung, sondern in der Verknüpfung als solcher: Die Annahme, Effizienz sei ein eigenständiges ethisches Gebot und könne mit Gerechtigkeitsaspekten kombiniert werden, macht es möglich, ungerechte Maßnahmen durch den Hinweis auf das erzeugte viele Nützliche zu legitimieren. Kap. 2 (45–80) zeigt, dass diese grundlagentheoretische Klärung im gesundheitswissenschaftlichen und -politischen Diskurs dringend von Nöten ist. So empfahl im Jahre 2007 die Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer die Verknüpfung der Aspekte medizinische Bedürftigkeit und zu erwartender Nutzen mit dem der Kosteneffektivität, um Allokationsentscheidungen ethisch zu begründen. 2011 beauftragte der Gesetzgeber ein Institut (IQWiG) damit, Kostenerstattungsverhandlungen von Medikamenten auf Basis von Kosten-Nutzen-Bewer-

tungen zu führen. Lübbe sieht darin eine „gefährliche begriffliche Entwicklung“: „Der Verzicht auf die Kategorie der Gerechtigkeit als Kategorie, die das Recht direkt bestimmt und nicht nur mitbestimmt, macht es unmöglich, bestimmte Rechtspositionen trotz hoher erwartbarer Vorteile für Dritte gegen Eingriffe zu schützen“ (227). Kritisch diskutiert sie den QALY-Ansatz, der letztlich daran scheitert, die Rechte behinderter Menschen konsistent zu rekonstruieren. Fehl am Platze sind außerdem empirische Erhebungen von Verteilungspräferenzen, um Optionen für die Mittelverteilung zu begründen. Da solche Präferenzstudien „grundsätzlich Raum für beliebige Gesichtspunkte des Entscheidens bieten“ (65), haben sie bei einer gerechten Priorisierung öffentlicher Angelegenheiten nichts zu suchen.

Der zweite Teil entfaltet in drei Kapiteln (Kap. 3: „Aggregation“, 97–143; Kap. 4: „Goodness“, 145–189; Kap. 5: „Fairness“, 191–230) eine detaillierte Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen des Konsequentialismus. In der sogenannten „Numbers“-Debatte „geht es um eine spezielle dilemmatische Situation des Entscheidens über Menschenleben, deren Kernproblem die Frage des Aggregierens über Personengrenzen hinweg darstellt“ (94). Lübbe erklärt beispielbezogen zentrale Aggregationsargumente (u. a. von Frances Kamm, Iwao Hirose, Marlies Ahlert und Hartmut Kliemt) gegen die nonkonsequentialistische These von John Taurek, dass es in einer Konfliktsituation nicht moralisch relevant ist, ob die größere oder kleinere Gruppe von Betroffenen gerettet werde, da jedem Betroffenen der gleiche Verlust drohe (vgl. 97 f.). Lübbe macht deutlich, dass „es zwar ‚Gutes für‘, ‚Gutes‘ (schlechthin) dagegen gar nicht gibt – es sei denn, es ist das Rechte gemeint“ (94). Ebenso kritisch beurteilt sie sogenannte „Kontrastargumente“, die voraussetzen, dass (Teil-)Ereignisse einen unabhängigen intrinsischen Eigenwert gegenüber dem moralischen Gesamtwert besitzen. Hier werde z. B. die moralisch relevante Frage nach der Zurechenbarkeit der Zustände ausgeblendet. In Kap. 4 und 5 analysiert Lübbe detailliert die grundlagentheoretischen Annahmen der Bücher „Weighing goods“ und „Weighing lives“ des Philosophen und Ökonomen John Broome. Broome entwickelt dort eine Theorie des Guten, in der das individuelle Gute zum Guten als solchen zu aggregieren sei und durch Fairnessbewertungen ergänzt werden könne. Letztlich kann Broomes Moraltheorie Lübbe an verschiedenen Stellen nicht überzeugen. Alternativ zu möglichen wertmaximierenden und -aggregierenden Theorien des Guten formuliert sie ein Konzept des Rechts der Gleichachtung und nennt diese Position eine nonaggregationistische (vgl. 225 f.). Die Gleichachtungsforderung verweist „auf ein hochkomplexes, über Jahrhunderte gewachsenes Arsenal an rechtsphilosophischen und juristischen Konzepten und Argumenten, mithilfe derer die Konkretisierung situationsbezogen geleistet werden muss“ (227).

Im dritten Teil, Kap. 6 (233–291), möchte Lübbe zeigen, „wo die konditionale Bedeutung der Kosteneffektivität liegt – unter welchen Bedingungen es also mit der Idee der Gleichachtung durchaus vereinbar ist, den insgesamt größeren Nutzen herbeizuführen“ (229). Eine interpersonelle Vorzugsregel (oder effizienzsteigerndes Verhalten) entspricht dann dem Gleichachtungsgebot, wenn aus ihrer allgemeinen [nicht konkreten!] Geltung die Vor- und Nachteile unter den möglichen betroffenen Personen systematisch gleich verteilt sind (vgl. 235) bzw. sie „auf ein geteiltes Interesse an der situations- und personenübergreifenden Geltung von Verteilungsregeln abhebt“ (243). „Es geht nicht um Interessen an dieser oder jener Erstattung, sondern darum, zu situations- und personenübergreifend geltenden Verteilungsregeln Stellung zu nehmen, die ihrem Anspruch nach die Idee der Gleichachtung konkretisieren“ (249). Deutlich wird dies, wenn Interessensbekundungen, „welche die Bekundenden aktuell selbst benötigen, [...] angesichts prima facie vergleichbarer Maßnahmen, die die Bekundenden aktuell nicht benötigen, entweder durchgehalten werden oder wenn Gründe vorgetragen werden, warum die Maßnahmen nicht vergleichbar sein sollen“ (250). So ist es bspw. aus Gründen der Schwere der Erkrankung und der Dringlichkeit legitim, im Konfliktfall Akutbehandlungen für schwere Krankheiten gegenüber präventiven Maßnahmen vorzuziehen (vgl. Kap. 6.2: „Rule of rescue“ – die unverstandene Praxis“; 252–267). Anschließend (Kap. 6.3: „Der karitative Kern der GKV“; 268–291) werden die Priorisierungskriterien der Zentralen Ethikkommission – die medizinische Bedürftigkeit, der erwartete medizinische Nutzen und die Kosteneffektivität – besprochen. Lübbe betont, dass es sich hierbei um keine separablen Kriterien handelt, welche sich unabhängig von der Frage der Verfügbarkeit einer geeigneten Maßnahme anwenden lassen. Ebenso ist ein Patient nicht „medizinisch umso bedürftiger, je mehr er von einer

Behandlung profitieren kann. Er ist umso bedürftiger, je leidvoller oder gefährlicher der Zustand ist, gegen dessen Fortbestehen oder konkret drohendes Eintreten die medizinische Behandlung Abhilfe verspricht“ (287). Gerade weil es auf die „interventionsbezogene Bedürftigkeit“ (290) ankommt, kritisiert sie den Einsatz von marginal nützlichen Arzneimitteln bei tödlichen Erkrankungen, wenn der Tod dadurch lediglich hinausgezögert wird. „Bei einem Konzept der medizinischen Bedürftigkeit, das [...] an den der Unterlassung der jeweils infragestehenden Intervention zurechenbaren Zustand anschließt, wirkt die Gefahr der Ausblutung des Systems durch die Ansprüche der Schwerkranken und Sterbenden immerhin bereits deutlich weniger bedrohlich“ (296).

Mit ihrer stringenten, detaillierten und beispielbezogenen Analyse von Argumenten und Konzepten fordert Lübke die Fachwelt sowie die breite Öffentlichkeit heraus, die Grundlagen ihrer Positionierung zu überdenken und in einen normativen Diskurs über Gründe einzusteigen. Angesichts der zentralen Rolle von Kosten-Nutzen-Bewertungen in der Priorisierungsdebatte ist ihr Nonaggregationismus ein radikaler – weil gründlich und alternativ – und notwendiger, den Dialog suchender Gegenentwurf. A. FRITZ

WERBIK, HANS / BENETKA, GERHARD, *Kritik der Neuropsychologie*. Eine Streitschrift. Gießen: Psychosozial-Verlag 2016. 124 S., ISBN 978-3-8379-2563-0.

Mit den Fortschritten der Neurowissenschaften entwickelte sich seit den 1990er Jahren eine Neuro-Euphorie, die nicht nur die Medien, sondern auch Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen erfasst und utopische Erwartungen geweckt hat. Durch „Neurodidaktik“ wollte man gehirngerechtes Lehren und Lernen, durch „Neuropsychotherapie“ eine wissenschaftlich begründete Behandlung von psychischen Störungen, durch pharmakologisches „Neuroenhancement“ eine Steigerung von Gedächtnisleistung und Konzentration und durch „Neurotheologie“ ein naturwissenschaftlich fundiertes Verständnis von Religion erzielen. In dem vorliegenden Bändchen setzen sich *H. Werbik*, emeritierter Professor für Psychologie an der Universität Erlangen-Nürnberg und aktuell Universitätslektor an der Sigmund Freud Privatuniversität in Wien, sowie *G. Benetka*, Psychologieprofessor an derselben Hochschule, kritisch mit den Ansprüchen und Auswirkungen der zur Leitwissenschaft erhobenen Hirnforschung auseinander.

Sie nennen ihren Diskussionsbeitrag eine „Streitschrift“. Tatsächlich ist darin von der „Krudität mancher Äußerungen“ (34), von „philosophischen Entgleisungen in die Bahnen eines Vulgärmaterialismus“ (35), vom „Verbiegen und Erfinden von Fakten“ (55) und einer „kräftigen Aufmischung durch plausibel und halbwegs gelehrt klingende Rhetorik“ zum Zweck der Feuilletontauglichkeit (86) die Rede. Hauptgegner sind medienwirksame Neurowissenschaftler wie Gerhard Roth, Wolf Singer und die Autoren eines Manifests, das 2004 in der Zeitschrift *Gehirn und Geist* veröffentlicht wurde. Doch der Streit wird mit wohlüberlegten sachlichen Argumenten geführt, wobei die Autoren Einwände von Wissenschaftlern wie M. R. Bennett/P. M. S. Hacker (2012), S. Schleim (2011) und das Memorandum „Reflexive Neurowissenschaft“ von F. Tretter/B. Kotchoubey (2014) aufgreifen und weiterführen.

Sie leugnen keineswegs die Verdienste der Neurowissenschaften (benennen sie allerdings auch nicht) und wollen diese auch nicht bekämpfen. Ihre Kritik gilt vielmehr den Grenzüberschreitungen prominenter Hirnforscher und deren Bestreben, mit dem Pochen auf naturwissenschaftliche Exaktheit die Psychologie auf neurowissenschaftliche Forschung, auf Neuropsychologie zu reduzieren. In ihrer Diskussionsstrategie lassen sich drei Ziele erkennen: Sie wollen zeigen, dass alle Versuche, Psychologie in Hirnforschung umzuwandeln, bisher (1) wenig zur Lösung psychologischer Fragen beigetragen haben, dass sie (2) mit der Reduzierung des Psychischen auf Gehirnvorgänge ein falsches Verständnis vom Menschen fördern und (3) die Selbständigkeit der Psychologie bedrohen.

In einem ersten Schritt untersuchen die Autoren die Grundannahme der Neuropsychologen. Es sei nicht zu leugnen, dass menschliches Erleben mit Gehirnprozessen zusammenhängt. Doch die Hirnforschung gehe von dem psychophysischen Axiom aus, dass bestimmte Erlebnisse ganz bestimmten physiologischen Prozessen zugeordnet und damit erklärt werden können. Das sei aber eine apriorische Setzung, die empirisch nicht zu über-

prüfen, sondern philosophisch zu diskutieren sei. Hier mangle es dieser Argumentation an „kritisch-philosophischer Vernunft“ (20).

Will man Aussagen über Willensfreiheit, Moralvorstellungen und andere Themen der Psychologie formulieren, so kommen auch philosophische Grundannahmen zum Leib-Seele-Problem bzw. moderner: zum Körper-Geist-Problem ins Spiel, die zu klären sind. Die Autoren referieren und kommentieren dazu zwölf Lösungsversuche und optieren für einen Aspektualismus, der lediglich voraussetzt, dass körperliche und seelische Prozesse miteinander korrelieren. So kann auch der Begriff der Seele ohne Descartes' Substanzen-Dualismus wieder als Attribut des lebenden Menschen in die Psychologie eingeführt werden.

Ausführlich gehen Werbik und Benetka auf jenen „erklärenden Reduktionismus“ ein, der psychische Vorgänge als naturgesetzliches Geschehen beschreiben will und psychische Entitäten wie Gründe, Absichten, Hoffnungen und Ängste als alltagsprachliche Fiktionen zu entlarven und durch naturwissenschaftliche Konzepte zu ersetzen versucht. Wogegen die Autoren einwenden, dass damit nichts erklärt werde und ein solcher Reduktionismus mit sich selbst in Widerspruch gerate, da er sein eigenes Erklären und Wissen auch als Fiktion werten müsste. In der Praxis würde diese reduktionistische Tendenz dazu führen, dass man Menschen in Beratung und Therapie nur noch technisch untersucht und auf Selbstauskünfte verzichtet sowie Mitmenschen (und sich selbst) nicht mehr als Personen mit Verantwortung und einer individuellen Lebensgeschichte versteht. Mit Bennett und Hacker kritisieren sie den „mereologischen Fehlschluss“, der einem konstituierenden Teil eines Lebewesens, hier dem Gehirn, Attribute zuschreibt, die nur auf das ganze Lebewesen zutreffen. So kommt es zu Aussagen mit Kategorienfehlern wie: „Unser Gehirn denkt und empfindet“, und Kommunikation wird zum „Dialog zwischen Gehirnen“. Überzeugte materialistische Monisten schreiben u. U. dem Gehirn Personalität und andere Eigenschaften zu, die dualistische Cartesianer einst dem Geist vorbehalten haben. Die Psychologie, die mit der Aufgabe des Seelenbegriffs den Blick für das empfindende und handelnde Subjekt verloren habe, komme dieser Begriffsverwirrung und reduktionistischen Tendenz willig entgegen.

Doch welchen Grad an Genauigkeit erlauben bei der Zuordnung von bestimmten psychischen Akten zu voneinander abgrenzbaren Hirnregionen die Forschungsmethoden, die die Hirnforschung anwendet? Die Autoren erörtern Leistung und Grenzen von EEG-Forschung, Funktionaler Magnetresonanztomografie (sie ermöglicht nur ungenaue Angaben, weshalb es z. T. zu widersprüchlichen Zuschreibungen kommt) und Läsionsforschung. Letztere zieht ihre Schlüsse aus Beobachtungen an Patienten mit Hirnschädigungen. Sie sind schwer generalisierbar, ganz abgesehen davon, dass manche Forscher mit dem biographischen Material ausgesprochen fantasievoll umgegangen sind und Hirnerkrankungen ohne Persönlichkeitsveränderung nicht berücksichtigt haben.

Weit über ihren Fachbereich hinaus sorgte die Behauptung vieler Hirnforscher für Diskussionen, die Willensfreiheit habe sich wissenschaftlich als Illusion erwiesen: Unsere psychische Aktivität sei zuvor durch Vorgänge im Gehirn determiniert und diese durch Umweltbedingungen und -wahrnehmungen festgelegt, so dass der Wille nur ein kausal bedeutungsloses Epiphänomen darstelle. Doch, so meinen Werbik und Benetka, haben gerade die Fortschritte bei Neuroimplantaten u. Ä. bewiesen, dass freies Wollen möglich ist: Ein Arm- oder Beinamputierter kann durch eine Bewegungsvorstellung, die mittels EEG aufgezeichnet und in Computersignale ungewandelt wird, eine Prothese bewegen. Um die Frage grundsätzlich anzugehen, sichten die Autoren philosophische Positionen zum Thema Freiheit und Determinismus. Sie plädieren für einen schwachen Begriff von Determination im Sinne der „*inclinationes naturales*“ des Thomas von Aquin, der offenlässt, ob es zu einer der Inklination entsprechenden Handlung kommt, so dass Wahlfreiheit mit Naturkausalität vereinbar ist. Die Psychologie macht demnach – anders als die Naturwissenschaften – keine naturgesetzlich-deterministischen Vorhersagen, sondern stellt nur Inklinationen fest.

Eine kritische Prüfung des bekannten Libet-Experiments und seiner Abwandlungen führt zu dem Einwand, dass die Interpreten, die daraus die Nichtexistenz der Willensfreiheit ableiten, übersehen, dass Introspektion immer Retrospektion (F. Brentano) bedeutet und die Entstehung einer Absicht und ihre gleichzeitige Wahrnehmung nicht möglich ist. Die Instruktion an die Versuchsperson löse auch eine determinierende Tendenz (N. Ach) aus, die unbewusst bleibe. Die Mainstream-Neurowissenschaft nehme experimen-

telle Forschungsergebnisse, die ihrem Mythos widersprechen, nicht zur Kenntnis. Fazit: „Weder freier noch unfreier Wille lässt sich beobachten, da wir kein neuronales Korrelat von Freiheit kennen“ (N. Birbaumer 2004). Was Wille ist, werde durch einen sozialen Interaktionsprozess erzeugt: „Ich bin frei in meinen Handlungen und Entscheidungen, weil mich der andere und damit ich mich selbst als frei anerkenne“ (80). Diese kulturpsychologische Konzeption begründen die Autoren nicht näher, obwohl sie Fragen aufwirft.

Können die Neurowissenschaften der Psychotherapie eine exakte empirische Grundlage verschaffen, wie es G. Roth u. a. der Psychoanalyse in Aussicht gestellt haben? Die bisher vorgelegten Studien zu einer „Neuropsychanalyse“, meinen die Autoren, konnten psychoanalytische Konzepte wie Verdrängung nicht operationalisieren. Deren Gültigkeit sei grundsätzlich durch Hirnforschung nicht festzustellen, weil Psychoanalyse weitgehend aus der Perspektive der ersten und zweiten Person und nicht – wie Naturwissenschaften – aus der der dritten Person entwickelt wird. Hier hätte sich auch eine Auseinandersetzung mit K. Grawes Versuch einer „Neuropsychotherapie“ gelohnt.

Problematische gesellschaftliche Wirkungen der Neurowissenschaften sehen Werbik und Benetka dann, wenn ihre Vertreter ein extrem einfaches Menschenbild ohne Willensfreiheit und Schuldfähigkeit verbreiten und durch „Omnipräsenz in den Medien“ bei permanenter Überschreitung der eigenen Kompetenz Meinungsführerschaft in sozialen, pädagogischen, gesundheitspolitischen und anderen Fragen suggerieren. Das habe auch zu einer Bevorzugung von neurowissenschaftlichen Projekten bei der öffentlichen Forschungsförderung und zu einer Vernachlässigung der Allgemeinen Psychologie an den Hochschulen geführt.

In einem Ausblick plädieren die Autoren als Alternative zu einer Psychologie, die sich als Naturwissenschaft versteht, für eine Kulturpsychologie, die sich mit Bedeutungen und Sinngehalten beschäftigt, indem sie vorhandenes Leben beobachtet und expliziert. Dazu referieren sie kulturpsychologische Ansätze und beschreiben als grundlegende Methode das autobiografische Erinnern und Erzählen. Die Grenzen einer solchen Kulturpsychologie werden ebenso wenig erörtert wie die Frage, ob nicht auch die quantitativ-statistisch arbeitende Psychologie eine Alternative zu einer Allzuständigkeit beanspruchenden Neuropsychologie darstellt.

Die Streitschrift von Werbik und Benetka zeichnet sich sowohl durch ihre Fachkenntnisse als auch durch ihre grundsätzlichen Perspektiven aus und verdient eine gründliche Auseinandersetzung.

B. GROM SJ

BORDT, MICHAEL, *Die Kunst, sich selbst zu verstehen*. Den Weg ins eigene Leben finden.

Ein philosophisches Plädoyer. München: Elisabeth Sandmann 2015. 198 S., ISBN 978-3-945543-10-8.

Die Gattung des philosophischen Essays erlebt in den vergangenen 20 Jahren so etwas wie eine (kleine, aber lange notwendige) Renaissance. Unter einem Essay versteht man gemeinhin allerdings nicht, was immer wieder unter diesem schön klingenden Titel angepriesen wird und sich dann als hochwissenschaftliche Auseinandersetzung mit einem Spezialthema entpuppt – man denke etwa an Galen Strawsons *Selves. An Essay in Revisionary Metaphysics*.

Der Essay besteht vielmehr in der Kunst, eine argumentativ schlüssige, aber dennoch persönliche Auseinandersetzung mit einem zentralen Thema der Philosophie zu entwickeln. Diese muss nicht unbedingt klassischen Standards wissenschaftlichen Schreibens genügen. Das Denken des Autors soll ganz im Vordergrund stehen. Für mich persönlich ist die Schrift *Das Handwerk der Freiheit* von Peter Bieri eines der gelungensten Beispiele für einen solchen Essay – eine hochaktuelle Auseinandersetzung mit der Frage nach der menschlichen Freiheit, die fast ohne Zitation auskommt und dennoch dem mit der Debatte vertrauten Leser deutlich macht, dass jemand schreibt, der sich bestens in seinem Fachgebiet auskennt.

In diesem Sinne ordne ich Michael Bordts (= B.) Buch *Die Kunst, sich selbst zu verstehen* der Form des philosophischen Essays zu. Ich habe dieser Rezension meine kurzen Gedanken zum philosophischen Essay vorangestellt, weil es mir wichtig erscheint, darauf hinzuweisen, dass es auch diese Kriterien sein müssen, die an B.s Buch angelegt werden

müssen – also Kriterien, die nicht notwendig darauf zurückkommen, dass der Autor den tausendsten Schnörkel der aktuellen Debatte nachzeichnet.

In seinen Untersuchungen zur Philosophie der Person hat Dieter Sturma immer wieder darauf hingewiesen, dass unser philosophisches Personen- und Menschenbild gerade deswegen so fundamental für menschliches Leben ist, weil personale Existenz wie kein anderes Phänomen am Schnittpunkt wissenschaftlicher, philosophischer, theologischer und lebensweltlicher Bezüge liegt. In diese Kerbe scheint mir auch B.s Buch zu schlagen, denn der Autor entwickelt seinen Begriff des gelingenden Lebens von den verschiedensten Selbstbezügen personaler Existenz her. Der Begriff des gelingenden Lebens liegt dabei im begrifflichen Herz der Untersuchung. Auf ihn steuern B.s Überlegungen zu den theoretischen Grundlagen personaler Existenz in den Kapiteln 1–4 hin und von ihm aus entwickeln sich die praktischen Bezüge, die der Autor in den Kapiteln 6–8 ausfaltet.

Der Autor hat seinem Text zwei metaphilosophische Einlassungen vorangestellt. Zunächst entwickelt B. von Sokrates ausgehend die Fragestellung seines Essays schärfer: Der sokratischen Einstellung folgend, dass das gelingende Leben sich aus uns selbst, unserem Charakter, schöpfen muss, gewinnt B. die Fragestellung nach der eigenen inneren Haltung als die zentrale Aufgabe seiner Untersuchung. Darüber hinaus umreißt der Autor den Erkenntnisbereich philosophischer Untersuchungen: Es geht ihm darum, zu gehaltvollen Aussagen über die Struktur menschlichen Lebens zu gelangen, die sich aber nicht in die konkrete, normative Beschreibung bewegen, wie im Detail ein gelingendes Leben zu führen sei. Das Mittel der Wahl ist dabei die Klärung der Begriffe, in dem Sinne, dass sich Menschen über die zentralen Begriffe personalen Lebens klar werden sollen.

Kapitel 1: Menschen stehen vor einer grundlegenden Tatsache: Sie müssen ihr Leben leben, sie können zu ihrem Leben nur in gewisser Hinsicht eine Beobachterperspektive einnehmen. Gelebt werden muss das eigen Existenz aus der Erste-Person-Perspektive. Das bedeutet aber nicht, dass es für personale Existenz nicht essentiell wäre, sich in einer reflexiven Haltung zu sich selbst setzen zu können. Wir können uns selbst zum Thema machen – sowohl in kognitiver als auch affektiver Weise: So können Menschen sich kognitiv zu ihren eigenen Gedanken und Gefühlen verhalten, wie sie sich auch affektiv zu ihren eigenen Gefühlen verhalten können. Der Autor macht in diesen Selbstverhältnissen das *proprium* menschlichen Lebens aus.

Kapitel 2: Diese Selbstverhältnisse personalen Lebens werden von B. als Ausgangspunkt für seine Überlegungen zu Selbstbestimmung und Autonomie der Person genommen: Ein zentraler Begriff ist dabei die ‚Selbstwahrnehmung‘ – ein Modus der inneren Wahrnehmung, mittels dessen wir uns Klarheit über unser Innenleben verschaffen können und auf dessen Basis die (deskriptive) Frage, mit was in uns wir uns eigentlich identifizieren wollen, überhaupt erst sinnvoll zu stellen ist. Diese Form der Selbstwahrnehmung beschreibt der Autor vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Spannung, die menschliches Leben ausmacht: der Spannung von aktuellen Zuständen und den Idealen, auf die wir uns ausrichten. Auf dieser Basis lassen sich nun zwei erste normative Fragen formulieren: Das ist einerseits die Frage nach dem Ideal des selbstbestimmten Lebens: „Was uns bei unseren Fragen leitet, ist das Ideal eines selbstbestimmten Lebens, das wir in uns tragen. Nicht, dass wir uns missverstehen: Ich bin keineswegs automatisch fremdbestimmt, wenn ich die Erwartungen und Wünsche anderer erfülle. Aber ich sollte sicherstellen, dass *ich* es bin, der die fremden Erwartungen bejaht und erfüllt, und dass sie zu dem passen, wie ich sein will“ (51). Und andererseits die Frage nach den Ansprüchen meiner Mitmenschen an mich. Mit diesen Überlegungen formuliert B. nicht nur eine weitere zentrale Spannung personalen Lebens: Es muss im Spannungsverhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung immer wieder neu ausgelotet werden, wer wir sein wollen – was wirklich zu uns passt. Darüber hinaus erlaubt dieses Ergebnis jedoch auch einen ersten Freiheitsraum zu formulieren, der aus dem reflexiven Selbstverhältnis der Person resultiert: „Es gibt einen Spielraum für den schöpferischen Entwurf meiner selbst. [...] Aber die Haltung der Wahrnehmung selbst verändert sich nicht. Und, so kann ich staunend, beinahe ehrfurchtsvoll und vielleicht etwas neugierig fragen: Wer ist es eigentlich, der da wahrnimmt?“ (55–56)

Kapitel 3: B. führt den Begriff des ‚Wertes‘ deflationistisch als einen breiten Komplex zur Frage danach, was uns wichtig ist, ein. Dazu mögen konstante oder veränderliche Ziele, Einstellungen und auch Beziehungen zählen. Dann wird die Frage nach der Genese der

Werte diskutiert: Die These des Autors ist es, dass wir Werte zunächst in uns vorfinden, um dann eine Einstellung zu unseren Werten einnehmen zu können. B. unterscheidet drei Arten von teleologischen Verbindungen, wie Werte auf unsere Ziele bezogen sein können: solche Werte, die nur Mittel zum Zweck sind, dann Werte, die zumindest partiell an sich wichtig sind, zu guter Letzt die Werte, die wir um ihrer selbst willen verfolgen. B. ordnet dieses Struktur nun in das argumentative Projekt seiner Untersuchung ein: Es gilt festzuhalten, dass wir uns über unsere Wertestrukturen klar werden sollten – darüber hinaus auch, dass Werte uns motivieren können und als Gründe für Handlungen fungieren.

Wenn wir nun aber untersuchen wollen, warum Menschen nach einem bestmöglichen Leben streben, dann weist B. diese Frage als nicht mehr sinnvoll aus. Die Frage danach, wie wir dieses Leben erreichen, wird aber vom Autor als sehr wichtig ausgewiesen. An dieser Stelle bricht die Frage nach dem selbstbestimmten Leben wieder auf: „Zu dem bestmöglichen Leben gehört dazu, dass wir uns nicht fremdbestimmt fühlen, sondern so leben können, wie es zu uns passt – mit allen Spannungen oder auch Krisen, die dazu gehören“ (73).

Kapitel 4: B. diskutiert nun das Verhältnis von Vernunft und Emotion. Seine These besteht ganz grundsätzlich in der Annahme, dass unsere Emotionen etwas sind, das der Mensch verstehen kann. Dabei sind es vor allem drei Überlegungen, die seine Gedanken leiten: Zunächst die Einsicht, dass Emotionen in einer engen Verbindung zu unserer Körperlichkeit stehen, durch diese jedoch nicht erschöpfend zu erfassen sind, weil unsere Körperreaktionen zu unspezifisch sind, als dass man Emotionen auf diese reduzieren könnte. Dann die Verbindung von Emotionen und Werten: Wenn wir emotional reagieren, dann ist uns etwas wichtig. An mehreren Beispielen macht B. deutlich, dass in der Emotion – auch der negativen – ein Gut angezielt wird. Sich selbst zu verstehen bedeutet dann aber auch, in einem Modus zu leben, der uns einen transparenten Umgang mit unseren Emotionen erlaubt. Zuletzt beschreibt der Autor die intentionale Struktur von Emotionen, die auf etwas in der Welt gerichtet zu sein scheinen, auch wenn wir uns über den einzelnen Inhalt irren können.

Kapitel 5: Die vorliegenden Überlegungen zur selbstreflexiven Struktur personaler Existenz, zum selbstbestimmten Leben, zur teleologischen Struktur unserer Werte sowie zur Rolle der Emotionen bereiten das Feld für B.s Überlegungen zu einem gelungenen Leben. Diese Frage wird in Absetzung von vier Herangehensweisen diskutiert, deren jeweilige Vor- und Nachteile der Autor untersucht: das *glückliche* Leben, das *gute* Leben, das *sinnvolle* Leben, und zu guter Letzt das *gelungene* Leben.

B. untersucht und kritisiert drei Interpretationen des Glücksbegriffs: Glück als eine intensive, positive Emotion, Glück als Zufriedenheit und Glück als Bejahung. Für den letzten Begriff argumentiert B.: „Glück besteht in der dankbaren Bejahung des eigenen Lebens“ (96). B. versteht also unter Glück eine Haltung, eine Einstellung kognitiver Natur, die wir zu unserem eigenen Leben einnehmen sollen. Diese Haltung soll mit einer affektiven Struktur – dem Annehmen des eigenen Lebens in Dankbarkeit – gepaart sein. Der Autor untersucht dann den Begriff des guten Lebens: Hier kritisiert B. vor allem die Interpretation, dass das Gute eines Lebens in der Erfüllung der eigenen Interessen oder Wünsche bestehe, sowie die Ansicht, dass ein gutes Leben ein erfolgreiches Leben sei. Aus der Einsicht heraus, dass zumindest in gewisser Hinsicht die Frage nach dem Sinn keine in sich ‚sinnvolle‘ Frage ist, entwickelt B. seine Darstellung und Kritik des sinnvollen Lebens, die in die folgende Zusammenstellung des bisher Erreichten mündet: „Das bestmögliche Leben ist eines, das selbstbestimmt ist, in dem ich mich anderen Menschen zugehörig weiß und in dem ich mit dem, was ich tue, meine Talente und Fähigkeiten entfalten kann. Damit hat der Begriff des Glücks als dankbare Bejahung des Lebens eine inhaltliche Füllung bekommen“ (118 f.). B. stellt diese These unter dem Begriff des gelungenen Lebens dar. Leben, so die Überzeugung des Autors, ist durch ein Verhältnis zwischen der äußeren Art und Weise, wie wir unser Leben führen, bestimmt, verbunden mit der inneren Arbeit an einem selbstbestimmten Verhältnis zu uns selbst. Die Art, wie wir uns selbst erkennen und über uns selbst nachdenken sollen, ist Teil dieses inneren Selbstverhältnisses. Der Begriff des gelungenen Lebens nimmt dabei die Aspekte der anderen Herangehensweisen in sich auf, verweist jedoch auf den Umstand, dass das Leben immer aus der ersten Person heraus gelebt werden muss.

Kapitel 6, 7 und 8: In diesen Kapiteln, die aus meiner Perspektive die Anwendung des gewonnenen Standpunkts auf die praktischen Kontexte und Strukturen menschlichen, personalen Lebens darstellen, diskutiert der Autor den Menschen als soziales, in tiefen Beziehungen lebendes Wesen, sodann die Frage, inwiefern die Spannung des ‚Tätigseins‘ für personales Leben unerlässlich ist, sowie zuletzt die Dimensionen, die den Menschen über sich hinaus auf eine ihn transzendierende Wirklichkeit verweisen: Leiden, Tod und Spiritualität.

Was hat es schlussendlich mit der „Kunst, sich selbst zu verstehen“ auf sich? Hier liegt ein hochspannender, kreativer Gedankengang zur Frage nach dem selbstbestimmten und gelingenden Leben vor, den ich nur jeder Philosophin und jedem Philosophen zur Lektüre empfehlen kann. Ich denke, dass Michael Bordts Text einen weiteren, wichtigen Beitrag zur Wiederbelebung des philosophischen Essays leisten wird. Nicht nur sind in diesem Werk fundamentale Fragen personalen Lebens ausgefaltet, B. trägt seine Antworten in einer klaren Sprache vor, die das Lesen des Textes zu einem Genuss macht. Wer Texte wie den vorliegenden schreiben kann, sollte sich glücklich schätzen. Wer solche Texte lesen darf, nicht weniger.

L. JASKOLLA

KÖNIG, CHRISTIAN, *Unendlich gebildet*. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der „Reden“ (Collegium Metaphysicum; 16). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. XIV/492 S., ISBN 978-3-16-154836-9.

Der Titel dieser von Friedrich Hermanni betreuten Tübinger Dissertation soll drei zentrale Sachverhalte aus Schleiermachers „Reden“ zum Ausdruck bringen. 1. Wahre Bildung setzt ein religiöses Bewusstsein voraus. 2. Religion durchläuft selbst einen Bildungsprozess; die Vielfalt der faktisch existierenden Religionen entspringt aus dem Wesen der Religion selbst. 3. „Wie die Religion im allgemeinen Bildungsgeschehen der Menschheit das Selbstbewusstsein des endlichen Geistes darstellt, so bildet das Christentum in der Bildungsgeschichte der Religionen das Selbstbewusstsein der Religion [...]. Die ausschließende Höchstgeltung des Christentums schließt seine Hochschätzung der anderen Religionen konstitutiv mit ein“ (2 f.). Die Interpretation wird vorbereitet durch einen differenzierten Forschungsbericht (14–44); leitende Fragen sind der Religionsbegriff (2. Rede „Über das Wesen der Religion“), die Bewertung der Tatsache der Vielfalt der positiven Religionen (5. Rede „Über die Religionen“) und das Verhältnis zwischen der 2. und der 5. Rede.

Der erste Teil, „Schleiermachers kritischer Religionsbegriff der ‚Reden‘“, entwickelt aus Schleiermachers allgemeiner Bildungstheorie einen Vorbegriff der Religion (Kap. 1). Religion ist ein wesentliches Gemütsvermögen des Menschen; sie hat eine wesentliche Bedeutung im Prozess der Bildung und eine soziale und geschichtliche Gemeinschaftsdimension. Dieser Vorbegriff wird zunächst *via negationis* entfaltet (Kap. 2). Die gebildeten Religionsverächter sind der Ansicht, „dass das menschliche Gemüt ausschließlich durch die beiden Vermögen einerseits des spekulativen Denkens [...] und andererseits des sittlichen Handelns [...] bestimmt und abschließend definiert ist“ (105). Dagegen stellt die *via positiva* (Kap. 3) „die Gleichursprünglichkeit der drei Gemütsvermögen heraus“ (133). Metaphysik, Moral und Religion stehen sich jedoch nicht „als strikt voneinander getrennte Gemütsvermögen gegenüber, sondern sie besitzen als spezifische Funktionen des einen und ungeteilten menschlichen Subjekts eine interne Bezugnahme aufeinander“ (137). Hierbei nimmt die Religion eine „*funktionstheoretische Sonderstellung* ein [...]. Ihre unmittelbare Einsicht in die ontologische Grundstruktur des Universums setzt sie in den Stand [...] den Realitätsbezug von Metaphysik und Moral zu sichern [...]. Demgemäß ist die Religion im Ensemble der menschlichen Gemütsvermögen *superordiniert*.“ Metaphysik und Moral stellen ein „formales Instrumentarium“ bereit, dessen sich die Religion zu ihren eigenen Zwecken bedient (157). Diese äußerliche Darstellung des Zusammenspiels der Gemütsvermögen wird von Schleiermacher „um die immanente Beschreibung des genealogischen Ursprungs und sachlogischen Grundes des menschlichen Bewusstseinslebens“ (159) ergänzt. „Das unmittelbare religiöse Selbstbewusstsein repräsentiert einen wesentlich umfangreicheren und grundlegenden intelligiblen Bereich als das unmittelbare sinnliche Selbstbewusstsein.“ Wie jede andere Erfahrung, so beginnt auch die religiöse Erfahrung „mit dem Affiziertwer-



den durch einen endlichen Sachverhalt“ (182). Das Besondere an der religiösen Erfahrung besteht darin, „dass sich ihr aus dieser endlichen Affektion nicht etwa das Bild eines *endlichen* Gegenstandes, sondern vielmehr [...] das ‚Bild des *Universums*‘ entwickelt“ (ebd.). Das Universum zeigt sich nicht als das ganz Andere zum Endlichen, „sondern gibt sich als Totalität und Grund alles Endlichen als ‚*Eins und Alles*‘ zu erkennen“ (201). Schleiermacher konkretisiert den Inhalt der religiösen Anschauung als religiöse Naturanschauung (in seinen einzelnen Erscheinungsformen wird das Naturganze manifest) und als religiöse Menschheitsanschauung, d. h. „als Bild eines *harmonischen Kunstwerkes*, womit der Freiheitscharakter [...] zum Ausdruck gebracht wird“ (239). Diese „horizontalsymmetrische“ wird durch die „vertikal-asymmetrische“ Sicht ergänzt, denn erst so gerät „der Inhalt der religiösen Natur- bzw. Menschheitsanschauung *vollständig* in den Blick“ (242). Sie stellt die Natur „als die allgewaltige Macht dar, die sowohl die Existenz überhaupt als auch den spezifischen Zusammenhang aller endlichen Naturphänomene erschafft und erhält“ (ebd.). „Die Natur religiös anzuschauen, bedeutet nach Schleiermacher, sie als allgegenwärtigen lebendigen Organismus wahrzunehmen“ (245). In der religiösen Menschheitsanschauung richtet die vertikal-asymmetrische Sicht sich auf „den *Ursprung* und die *Zielbestimmung* des menschlichen Daseins“, die „menschliche Geschichte in ihrem *teleologischen Prozess*“ (246).

Im Mittelpunkt des zweiten Teils, „Schleiermachers inklusivistische Religionstheologie der ‚Reden‘“, steht die 5. Rede. Sie baut „methodisch auf den Reden 1–4 auf“ und bildet zugleich „den notwendigen Abschluss der gesamten Argumentation in den *Reden*“ (332). Die Religionsvielfalt stellt „nicht allein einen faktischen, sondern vielmehr einen notwendigen Sachverhalt dar [...] Aus dem Wesen der Religion heraus ist es nicht anders möglich, als dass die Religion sich in einer unendlichen Vielfalt von eigentümlich bestimmten Religionsindividuen manifestiert. Die Religion vermag nur in der Pluralität ihrer individuellen Erscheinungsformen zu existieren“ (350). Was ist das Individuationsprinzip der Religion? Wodurch wird eine Religion zu einem Individuum, das sich von anderen Religionsindividuen unterscheidet? Schleiermacher antwortet: Ein Individuum einer Religion „kann nicht anders zu Stande gebracht werden, als dadurch, dass irgendeine einzelne Anschauung des Universums auf freier Willkür [...] zum Centralpunkt der ganzen Religion gemacht, und Alles darin auf sie bezogen wird“ (360). Die ganze Religion wird also dadurch individualisiert, dass „aus der unendlichen Menge der religiösen Anschauungen eine bestimmte zur *Zentralanschauung* avanciert, aus deren Perspektive alle anderen religiösen Anschauungen betrachtet und geordnet werden“ (361). Wie ist die Wendung „aus freier Willkür“ zu verstehen? Sie bedeutet nicht, dass die Zentralanschauung „das Ergebnis einer nachträglichen produktiven Konstruktion des menschlichen Subjekts darstellt“ (364). Vielmehr vermag ausschließlich „eine durch das Universum selbst hervorgebrachte Zentralanschauung [...] die vom Menschen nicht erfassbare *ganze* Religion in eine wahrhafte *Individualform* zu bringen“ (366). Jede religiöse Zentralanschauung besitzt einen historischen Anfang; ihre Wirklichkeit „ist nur garantiert durch die mit ihr verbundene historische Urtatsache“ (368). Die Entstehung einer religiösen Zentralanschauung beim einzelnen Menschen ist mit der Eingliederung in eine positive Religion verbunden. „Die Einheit einer positiven Religionsgemeinschaft stellt das Zusammenspiel zwischen einer lebendigen *Erinnerungsgemeinschaft* in Bezug auf ihre erste historische Gestalt und einer gegenseitigen *Ergänzungsgemeinschaft* in Bezug auf ihren sachlichen Gehalt dar [...] Die Erinnerung des historischen Ursprungsdatums gemahnt eine positive Religion daran, dass sie die lebendige *Kraft* und *Stabilität* ihrer Gemeinschaft [...] göttlicher Kausalität verdankt“ (370 f.). Die Pluralität der Religionen ist nach Schleiermacher konstitutiv für das Wesen der Religion; dennoch sind die Religionen ihm zufolge nicht gleichwertig; die „religiöse Pluralität steht also in keinem Widerspruch zu einer *Hierarchisierung* der Religionen“ (388). Das Christentum erweist sich „als Selbstbewusstsein und angestrebte Selbstverwirklichung der Religion [...] aus begrifflichen Gründen als die höchstmögliche Religion überhaupt“ (433). Damit vertritt Schleiermacher jedoch keinen religionstheologischen Alleingeltungsanspruch des Christentums. Vielmehr akzeptiert das Christentum „die Geltungsansprüche der anderen Religionen. Es ist daran interessiert, seine eigenen Elemente [...] in anderen positiven Religionen zu religiösen Zentralanschauungen nobilitiert zu sehen“ (436). Das Christentum zeigt seine Hochschätzung der anderen Religionen „darin, dass es sie als *konstitutive Momente* seines eigenen *Wesens* bewahrend integriert. Hierin erweist sich das Christentum im eminenten

Sinn als *unendlich gebildet*“ (438). – Die Arbeit beeindruckt durch die Klarheit des Aufbaus und der Sprache, die Verbindung von Interpretation und Systematik sowie das beständige Gespräch mit der Forschung.  
F. RICKEN SJ

REASON AND FAITH: Themes from Richard Swinburne. Edited by *Michael Bergmann* and *Jeffrey E. Brower*. Oxford: Oxford University Press 2016. XV/247 S., ISBN 978–0–19–873264–8.

Während die *theologia rationalis* angesichts der radikalen Metaphysikkritik des logischen Positivismus praktisch zum Erliegen gekommen ist, haben metaphysische Fragestellungen in der analytischen Philosophie in den vergangenen Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen und zu einer neuen Blüte der Religionsphilosophie geführt. Der vorliegende Sammelband ist Richard Swinburne, einem der wichtigsten Vertreter der neueren analytischen Religionsphilosophie, die sich durch ihre Sensibilität für epistemologische und ethische Fragen auszeichnet und darüber hinaus die Debatten einer *philosophy of science* und eine *philosophy of mind* einzubeziehen sucht, gewidmet. Die einzelnen Beiträge greifen ausgewählte Fragen der natürlichen Theologie im engen Sinne – i.e. Glaube, theistisches Argument und göttliche Macht – sowie einer breiter angelegten philosophischen Theologie – i.e. Sühne und Liturgie; Unsterblichkeit, Körper und Seele – auf und versuchen sie von Swinburne her konstruktiv-kritisch zu entfalten.

In einem ersten Block werden klassische Themen der natürlichen Theologie behandelt. *J. L. Kvanvig* (4–25) geht in seinem Beitrag auf nonkognitivistische Konzepte des Glaubens ein und diskutiert in einem zweiten Schritt die Frage, warum Glauben nicht vorschnell mit Vertrauen gleichgesetzt werden sollte. In einem dritten Schritt skizziert er einen breiter angelegten Ansatz, der an die Affektivität des Menschen anknüpft (vgl. 11). Er unterstreicht die „central role that affective faith can play both in understanding various religious and secular examples of faith, not to mention the obvious way in which it allows for an explanation of how and why faith is a virtue“ (23). Ausgehend von der Einsicht, dass religiöses Leben grundlegend von den Zielen, denen wir uns verpflichtet bzw. an die wir uns emotional gebunden fühlen, und weniger von Glaubenssätzen bestimmt wird, lässt sich mit *J. L. Schellenberg* (26–45) ein sehr breit angelegtes Verständnis von Glauben entwerfen: „Christian faith can authentically be realised without the metaphysical beliefs usually thought to be required for it, and also without the epistemic beliefs Swinburne requires, so long as certain important evaluative and conative conditions are satisfied“ (28; vgl. 42) – gerade deshalb, so eine Schlussfolgerung, bleibt Religion nicht nur für die philosophische Analyse anschlussfähig, sondern kann geradezu zu einer inspirativen Quelle der Reflexion werden.

Die Beiträge des zweiten Blocks gehen auf Fragestellungen der Theismusdebatte ein. In seiner kritischen Analyse des Stellenwertes der *simplicitas* in Swinburnes probabilistischer natürlicher Theologie kommt *P. Draper* (48–63) zu dem Schluss, dass Einfachheit nicht ohne weiteres als zentrales Kriterium zur Evaluierung kausaler Erklärungen angesehen werden kann. Er schlägt demgegenüber vor, „that what is right about that criterion can be derived from a more fundamental criterion of coherence“ (46; vgl. 56; 59) – wodurch in der Folge Swinburnes Argument für einen Theismus abgeschwächt würde (vgl. 61). *H. Hudson* (64–82) zeigt auf, warum alle Versuche „to reformulate fine-tuning arguments with respect to beauty and sublimity are jeopardized by the same sort of reflections that trouble other versions of this strategy for supporting theism“ (XII; vgl. 77; 81).

Ein dritter Themenblock setzt sich mit den Debatten um Allmacht bzw. *Divine Power* auseinander. Ausgehend von Swinburnes Analysen zum Begriff der Allmacht und den dagegen vorgebrachten Einwänden bzw. Gegenbeispielen – etwa Plantingas McEar – entwickelt *D. Zimmerman* (84–125) in seinem Beitrag eine breitangelegte Skizze aktuell diskutierter Modelle. Die vielversprechenden Präzisierungen des Allmachtbegriffes bei Swinburne werden weiter vertieft und münden in ein Modell, demzufolge „the degree of power relevant for defining omnipotence is a function of the degree of an agent’s basic power all one; in other words, if it is a function of the size of range of states of affairs an agent is able to bring about by means of volitions that have the state of affairs in question as basic results“ (119) – auf dieser Basis lassen sich auch die beiden hier diskutierten

Zugänge zur Allmacht, i.e. der *greatest range approach* und der *unthwartable approach* als konkrete Gestalten maximaler Macht neu formulieren (vgl. 115–120). A. Plantinga (126–144) bestimmt die Notwendigkeit von Naturgesetzen im Sinne von „creaturely involubility“ (132) und diskutiert in einem zweiten Schritt drei Möglichkeiten, wie das Verhältnis zwischen Gott und Naturgesetzen bestimmt werden kann: 1. secondary causalism; 2. decretalism und 3. counterfactuals of divine freedom. Da die Vorstellung von kreatürlichen Zweitursachen in vielem unklar und problematisch bleibt, plädiert er – trotz des Übels (vgl. 139 f.; 141 f.), das der vollkommenen Güte Gottes entgegensteht – für eine schwache Form des Okkasionalismus (vgl. 144; 141–143) als bestmögliche Lösung.

In ihrem Beitrag zu Liebe und Vergebung rückt E. Stump (148–170) Swinburnes Theorie der Sühne trotz mancher Modifikationen in die Nähe von Anselm, demzufolge der Kreuzestod Christi als Genugtuung gegenüber dem gerechten und gütigen Gott notwendig erscheint. Eine sorgfältige Prüfung eines an Thomas geschulten Verständnisses von Liebe und Vergebung führt zu dem Schluss, dass Swinburnes Theorie der Sühne mit einem traditionell christlichen Verständnis unvereinbar ist, ja letztlich Gott selbst abspricht, wirklich Gott sein zu können. Da zwischen Vergebung (*forgiveness*) und Versöhnung (*reconciliation*) klar zu unterscheiden ist, gilt diese Einschätzung selbst dann, wenn die Möglichkeit einer gerechten Strafe nicht bestritten wird (vgl. 168 f.). N. Wolterstorff (171–193) setzt sich in seinem Beitrag kritisch mit der ontologisch nicht haltbaren Vorstellung einer spezifisch liturgischen Zeit im Sinne einer „liturgical present tense“ (171) auseinander, in der zentrale, in der Schrift erzählte Ereignisse „by the enactment of the liturgy“ (175; vgl. 181–183) nicht nur vergegenwärtigt, sondern aktualisiert werden können. Um die Verwendung des Präsens im liturgischen Kontext zu erklären, bietet sich eine andere, relativ weit verbreitete rhetorische Figur, die man als „as if trope“ (184; vgl. 187 u. 189) bezeichnen könnte, an.

In seinem Beitrag diskutiert P. van Inwagen (196–219) ein bayesianisches Argument, das den Schluss nahelegt, man solle der menschlichen Spezies eine weniger lange Zukunft einräumen, als wir das intuitiv gemeinhin tun würden. Ein ähnlich gelagertes Argument „might show that it is highly unlikely that there is any such thing as an afterlife – or at any rate a very lengthy one“ (196). M. McCord Adams (220–244) kontrastiert Swinburnes dualistisches Denken mit hylemorphistischen Entwürfen des Mittelalters, um unseren Blick für strategische theoretische Vorentscheidungen (vgl. 235–237) zu schärfen. In kosmologischer Perspektive argumentiert Swinburne – anders als ein neutraler Monismus Nagels, der trotz allem an der Hoffnung auf eine „unified theory of everything“ (237) festhält – aus seiner dualistisch geprägten Sicht für die Unmöglichkeit einer „unifying natural law-governed exposition“ (238) und tritt zugleich für eine göttliche Vorsehung ein. Dabei könnte eine hylemorphistische Position einiges zur Klärung offener Fragen beitragen und helfen „to avoid marginalizing the biological, explain the unity of human being, and solve the problem of evil“ (XV).

Die von namhaften Autorinnen und Autoren verfassten Beiträge nehmen in vielfacher Weise auf das umfangreiche religionsphilosophische Werk Swinburnes Bezug. Sie verorten die jeweils behandelten Fragestellungen im größeren Kontext aktueller religionsphilosophischer Debatten und beziehen kritisch Position. Die Aufsätze des vorliegenden Sammelbandes spiegeln die Breite und Vielfalt aktueller Debatten wider. Sie sind als eigenständige Texte zu lesen, deren Anspruch weit über eine kritische Kommentierung von Swinburnes vielfältigen Beiträgen zur analytischen Religionsphilosophie hinausgeht. P. SCHROFFNER SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Vater im Glauben? Abraham / Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 520 S., ISBN 978–3–451–34911–9.

Die Grundfrage dieses Buches kommt auf der Rückseite des Einbands zum Ausdruck: „Eint Abraham Juden, Christen und Muslime in einer ‚abrahamischen Ökumene‘?“ Die Antwort auf diese Frage erfolgt in dem umfangreichen Band nicht sofort, und so bleibt das Interesse der Leserinnen und Leser wach bis zu den letzten Seiten.

Hubert Frankemölle (= F) ist vor allem für seine Arbeiten über das Verhältnis von Judentum und Christentum nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der frühen jüdischen Literatur bekannt. Dazu zählen nicht nur seine Kommentare zum Matthäusevangelium und zum Jakobusbrief, sondern auch weitere Monographien wie etwa diejenigen zum Frühjudentum, auf die der Verf. immer wieder zurückkommt. Auch institutionell ist F. durch seine führende Rolle im jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland und darüber hinaus bekannt. Das gleichzeitige Interesse am Islam verdankt er offenbar seinem Münsteraner Lehrer Joachim Gnilka (vgl. dessen Buch *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg i. Br. 2007). Kein Zweifel, dass gerade die Beziehung der biblischen Überlieferung zum Islam heute erhöhte Aktualität besitzt. Schon seit Jahren gibt es Gespräche über das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam in Deutschland, manchmal auch Trialog genannt, und durch die zunehmende islamistisch motivierte Gewalt international und auch in Deutschland haben solche Gespräche an Aktualität gewonnen. Es ist anerkennenswert, dass der emeritierte Neutestamentler der Universität Paderborn sich der Mühe einer Einzeluntersuchung widmet, die bei der Gestalt Abrahams ansetzt. Spricht man doch heute gelegentlich von „abrahamischen Religionen“, d. h. den drei monotheistischen Religionen, insofern sie sich irgendwie auf Abraham zurückführen, und erhofft sich vom Dialog unter ihnen eine „abrahamische Ökumene“ (s. unsere Ausgangsfrage).

Wie ist die Studie aufgebaut? Nach einer kurzen Einführung „Der gegenwärtige Kontext des Themas“, die bereits skizziert wurde, stellt der Verf. der Reihe nach zunächst Abraham in der hebräisch-jüdischen und der griechisch-jüdischen Bibel dar. Der letzteren verwandt ist Abraham in der christlichen Bibel. Es folgt die Rezeption des biblischen Abraham-Bildes im Christentum und im Judentum außerhalb der Bibel bis Mohammed. Der Gang der Ausführungen kann hier nicht nachgezeichnet werden, zeigt aber die Kompetenz des Verf.s. Mit besonderer Aufmerksamkeit werden gerade christliche Leser den anschließenden Teil „Die Rezeption Abrahams im Koran“ lesen. Den Ausgangspunkt bilden Beobachtungen über „die unterschiedliche Rezeption der Tora im Neuen Testament und im Koran“ (303–310). Für die Autoren des Neuen Testaments ist Abraham der Vater im Glauben, wie sich vor allem in den Paulusbriefen zeigt. Der Islam hat hier eine andere Lesart, die Abraham nur noch als Ausgangspunkt einer Bewegung versteht, die direkt nach Mekka und zu Mohammed hinführt. Mit Ismael, seinem ersten Sohn, soll Abraham die Ka'ba in Mekka gegründet oder gereinigt haben, was dann später Mohammed fortsetzte und abschloss. Abraham ist für den Islam vor allem der Begründer des Ein-Gott-Glaubens, den er gegenüber seinem Vater verteidigte und für den er sogar in den Feuerofen geworfen wurde, aus dem ihn Gottes Allmacht befreite – alles Motive, die als solche nicht der Bibel entstammen, sondern allenfalls der nachbiblischen jüdischen Tradition. An dieser Stelle unterscheidet F. „zwei Lesarten des Koran“ (310): eine entstehungsgeschichtliche und eine synchrone, die den vorliegenden Text als Einheit liest und zu verstehen sucht. Das Problem stellte und stellt sich auch der Bibelwissenschaft, und die Lösung liegt in der Verbindung beider Lesarten – so auch für den Koran. Von der Entstehung des Koran her unterscheidet man seit dem 19. Jhd. (Th. Nöldeke) Suren, die aus der Zeit Mohammeds in Mekka stammen (612–622), und solche, die nach der Flucht nach Medina dort verfasst wurden (622–632), mit Unterteilungen. Während sich Mohammed in Mekka noch im Gespräch mit Juden und Judenchristen befand und seine Einstellung ihnen gegenüber noch eher freundlich war, solange sie am Bekenntnis des einen Gottes festhielten, wandelte sich diese Sicht mit der Ankunft in Medina, wo Mohammed nun die politische Macht besaß und Juden und Christen den wahren Glauben absprach. Aus dieser späteren Zeit stammen vor allem Suren am Anfang des Koran, besonders Sure 2, die eine Art hermeneutischen Schlüssel für die Lesung des ganzen Koran bieten möchte. Sie ist ganz auf Abgrenzung gegenüber Judentum und Christentum ausgerichtet und vereinnahmt Abraham dementsprechend voll für die Vorgeschichte des Islam, wie oben dargestellt.

Von hier ab geht F. im Einzelnen allen Suren nach, in denen von Abraham die Rede ist. Auch hier können Einzelheiten nicht nachgezeichnet werden. Wegweisend bleibt Sure 2, auch wenn oder gerade weil sie an das Ende der schriftstellerischen Laufbahn des Mohammed gehört. Elemente des Abraham-Bildes dieser Sure sind nach F. „Abraham als Vorbild“ des muslimischen Glaubens, „Ibrahim und Isma'il / Ismael“, sein Sohn, mit dem er den Kult in Mekka reinigt oder begründet, „die Religion Ibrahims“, der konsequente Mono-

theismus, „Beten in Richtung Mekka“ und der Glaube an „Gottes schöpferische Macht“ (328–344). Vom biblischen Abraham-Bild ist hier fast nichts geblieben, was später dann noch einmal reflektiert wird (vgl. 348).

Am Schluss dieses analytischen Teils fasst F. noch einmal seine Ergebnisse zusammen. Sie lassen sich nennen unter den Überschriften: „Der Glaube Ibrahims an den einen, einzigen Gott“, „Der Weg Ibrahims zum Glauben“ (er geht im Koran über die Vernunft), „Glaube ohne Werke ist tot“ (das hat der Koran mit Jakobus, aber auch Paulus gemeinsam), „Das Tun und seine Folgen oder: Verantwortung im Gericht“ (hier begegnen sich die drei Weltreligionen), und „Die Religion Ibrahims, des Hanifen“ (d. h. Proselyten, der weder Jude noch Christ war – hier ergibt sich erneut, dass sich Ibrahims Religion nicht von der Offenbarung, sondern von der Vernunft herleitet, die ihn zur Erkenntnis des einen wahren Gottes führte).

Vor der abschließenden Beurteilung fügt F. noch einen Abschnitt „Bibel und Koran lesen“ mit hermeneutischen Reflexionen ein. Wichtiger für das Gesamtergebnis ist der „Ausblick: „Abrahamische Ökumene?“ (485–502). Was Leserinnen und Leser schon länger vermutet hatten und was im laufenden Text auch schon gelegentlich anklang (vgl. 109, 171, 243, 463), wird nun zur Gewissheit: Von einer „abrahamischen Ökumene“ von Juden, Christen und Muslimen kann im engeren Sinne nicht die Rede sein. Zu unterschiedlich ist die Sicht Abrahams in den biblischen Religionen einerseits und im Islam andererseits. Aus diesem Grund führt F. im Teil über den Koran den Namen Abrahams im Islam als „Ibrahim“ ein; es soll klar sein, dass es sich hier nicht ohne weiteres um die gleiche Person handelt (vgl. 318 f.). Was bleibt, ist der Blick auf Abraham „als Vision eines gemeinsamen Ethos der drei monotheistischen Weltreligionen“ (497). Damit er fruchtbar gelingen kann, ist freilich eine Öffnung des Islam für eine rationale Durchdringung seiner Entstehung und seines Inhalts erforderlich. Nach F. braucht es noch viele Schritte auf dem Weg zu einer „abrahamischen Ökumene“, doch sind wir heute weiter als noch vor 50 Jahren.

Man kann den Autor zu dieser Übersicht und Auswertung beglückwünschen. Nur wenige Bibelwissenschaftler trauen sich auf das Gebiet der Islamkunde, aber Versuche in dieser Richtung sind heute sehr zu begrüßen. Auf biblischem Gebiet ist der Verf. ausgewiesen, auf islamischem hat er sich gut eingearbeitet und verweist im Übrigen durchgehend auf die Fachdiskussionen.

Eine Rückfrage sei erlaubt. Bei der Behandlung der Kirchenväter des 2. Jhdts. sieht F. bei diesen die Tendenz, die hebräisch-jüdischen Schriften des Alten Testaments durch die neutestamentlichen zu ersetzen. „In Konsequenz dazu las man alle jüdischen Schriften christologisch und raubte ihnen damit ihren theologische Eigenwert, ihre theologische Dignität – auch für den christlichen Glauben“ (305). Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass F. an anderer Stelle (vgl. 144) und nicht erst hier Wert auf die Feststellung legt, das Christentum sei bis in ins 2. Jhd. hinein eine Strömung innerhalb des Judentums gewesen. Wenn dem so ist, dann hatten die Christen des 2. Jhdts. das gleiche Recht auf ihre – vielleicht einseitige – Lesart der Schriften Israels wie andere Gruppen des 1. und 2. Jhdts., die Sadduzäer, Pharisäer und Rabbinen, die Qumran-Essener, die Zeloten oder die hellenistischen Juden Alexandriens. Diese Sicht wird ausführlich entfaltet im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, das der Verf. auch kennt und zitiert (306 f.). J. BEUTLER SJ

DIVJANOVIĆ, KRISTIN, *Paulus als Philosoph*. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge; 58). Münster: Aschendorff 2015. VIII/434 S., ISBN 978-3-402-11441-4.

Mit der Veröffentlichung ihrer Dissertation, die unter der Betreuung von Prof. Dr. Thomas Schmeller an der Frankfurter Goethe-Universität erstellt wurde, macht Kristin Divjanović (= D.) der Fachwelt kostbare Früchte ihrer philologischen und theologischen Forschung zugänglich. Im Thema ihrer Arbeit entsteht eine sehr gelungene Verbindung zwischen den Kenntnissen der Autorin über Sprache und Kultur der griechisch-römischen Antike einerseits und ihren theologisch-exegetischen Studien andererseits.

Die christlich-jüdische Tradition und die antike Philosophie finden nicht nur in der studentischen Biographie der Autorin, sondern nach deren Meinung auch in der Person des Apostels Paulus zueinander. Folglich verzichtet sie im Buchtitel auf die Hinzufügung

eines Fragezeichens, so dass „Paulus als Philosoph“ affirmativ gelesen wird und gleichsam als These erscheint. Was folgt, ist jedoch kein leidenschaftliches Plädoyer, sondern nach einer Einleitung stellt D. ihre These (ausführlich: 19) in vier Kapiteln des Hauptteils auf den Prüfstand. Im Fazit formuliert sie den Spitzensatz, „dass Paulus sich wohl zumindest teilweise zur philosophischen Seite hinzugerechnet hat“ (400), bzw. dass er „bisweilen auch als Philosoph in Erscheinung“ (402) trete. Häufiger rekurriert sie jedoch auf die Außenwirkung des Apostels, der nach ihrer Meinung „durchaus als Philosoph wahrgenommen wurde“ (122, vgl. 136, 307).

Der vorsichtige und kritische Umgang mit einer allzu bereitwilligen Sichtweise des Apostels Paulus als Philosophen ist angemessen. Gleichzeitig wird die Begründung der These sehr systematisch unternommen und in sinnvollen Themenfeldern durchgeführt. Das Grundprinzip besteht in der Gegenüberstellung von Texten der Populärphilosophie und aus Philosophenbiographien mit entsprechenden Passagen aus den unbestrittenen Paulusbriefen und (in geringem Maße) der Apostelgeschichte (ausführlich zur Methodik: 15–19).

Die Themenfelder der Gegenüberstellungen bilden gleichsam das *tertium comparationis* und zugleich die Kapitelüberschriften des Hauptteils. In einem ersten Durchgang unternimmt D. einen Vergleich zwischen Konversionserlebnissen bei Philosophen und in Berichten über die Bekehrung des Paulus. In einem zweiten Themenfeld geht es um Erscheinung und Selbstpräsentation wiederum bei den Philosophen und bei Paulus. Als dann wird in einem dritten Kapitel die philosophische Ermahnung und Unterweisung der Paränese des Paulus gegenübergestellt. Als letzter Vergleichspunkt dient der Umgang mit Leiden auf beiden Seiten, wozu sich die Beleuchtung der Peristaskataloge des Paulus im Spiegel passender Entsprechungen bei den Philosophen anbietet.

Es versteht sich von selbst, dass die Gegenüberstellungen im Hinblick auf einen möglichen Ertrag zur Stützung der Sichtweise des Apostels als Philosophen ausgewählt wurden. Dabei bleiben zwangsläufig zahlreiche Passagen außer Acht, die für Paulus andere Selbst- und Fremdbezeichnungen nahelegen. Die Studie situiert sich somit nicht im Gesamt der Untersuchungen zur Identität des Apostels. Umso intensiver gelingen die Konfrontation mit Beispielen der Populärphilosophie und dabei der Dialog mit der diesbezüglichen Forschungsgeschichte.

Unter formalen Aspekten ist D. eine sehr sorgfältige und sprachlich sensible Arbeit zu bescheinigen, die zu Recht in die Reihe der Neutestamentlichen Abhandlungen aufgenommen wurde. Die Wortwahl ist ausgesprochen überlegt und gelungen. Dies gilt insbesondere für die zahlreichen Übersetzungen, auf welche D. sehr viel Sorgfalt verwendet. Generell sind die präsentierten Zitate aus der griechischen und römischen Antike äußerst treffend ausgewählt und auf das rechte Maß begrenzt. Gleiches gilt von den neutestamentlichen Abschnitten. Darüber hinaus ist es sehr leserfreundlich und für die wissenschaftliche Nachvollziehbarkeit hilfreich, dass D. immer zuerst die Quelle zitiert und ihre Übersetzung nachstellt. Einzig auf S. 309 fehlt in diesem Sinne das griechische Zitat von 1 Kor 15,10. Hinzu kommt, dass auf S. 382 die Verse Röm 8,38f. nicht übersetzt werden (hier entsteht ohnehin eine gewisse Unstimmigkeit zwischen der Überschrift Röm 8,31–35 und dem Umfang des zitierten Textes bis Vers 39).

Im Rahmen dieser Besprechung scheint es wenig sinnvoll, die einzelnen Vergleichsgänge im Detail nachzuzeichnen. Wie nicht anders zu erwarten war, behauptet D. an keiner Stelle, dass Paulus gleichsam die „Kopie“ eines antiken Philosophen sei. Sie leuchtet durch zahlreiche Beispiele jedoch gewissermaßen das Feld aus, auf dem Paulus populärphilosophischen Vorprägungen begegnet, ohne sie bewusst aufzugreifen oder gar direkt nachzuahmen. Insofern verspricht der Buchtitel „Paulus als Philosoph“ im Ergebnis mehr als die Lektüre einlöst. Aus diesem Blickwinkel hätte der Arbeit in Bezug auf Paulus als ihrem Forschungsgegenstand ein zusätzliches Kapitel gutgetan, worin zumindest in Form eines Überblicks andere Sichtweisen dieser prägenden Figur der frühen Kirche zur Sprache kommen. Paulus bezeichnet sich selbst ja nirgendwo in den uns erhaltenen Briefen als Philosoph. Auch liegt keine Bezeugung einer derartigen frühchristlichen Fremdwahrnehmung vor. Grundsätzlich versteht er sich als „Apostel“ und wird in der frühen Kirche (und ebenso von der Autorin) auch so genannt. Hinzu kommen (beispielsweise in 1 Kor 3–4) andere Selbstbezeichnungen als „Diener“ oder „Mitarbeiter Gottes“ und in Beziehung zur korinthischen Gemeinde als „Vater“ oder „weiser Architekt“. Möglicherweise ließe sich

sogar die Gegenthese aufstellen, nämlich dass Paulus geradezu eine Vermeidungsstrategie rund um die philosophische Wortfamilie verfolgt. Dies könnte in seiner grundsätzlichen Gegenüberstellung von göttlicher und menschlicher Weisheit (vgl. 1 Kor 1–2) begründet sein. Es könnte aber auch damit zu tun haben, dass der Apostel sich keineswegs ausschließlich Menschen mit populärphilosophischer Vorprägung zuwendet, sondern Juden und Griechen in gleicher Weise (vgl. Röm 1,16). Zum Verständnis zahlreicher Passagen seiner Briefe ist nicht die Vertrautheit mit der antiken Philosophie, sondern die Kenntnis der heiligen Schriften des Judentums unabdingbar. Nicht Sokrates dient als Paradigma, sondern Abraham (vgl. Röm 4 und Gal 4). Aus dieser kulturellen Perspektive hätte der Apostel eher als Prophet statt als Philosoph wahrgenommen werden können.

Paulus geht es schließlich um das Evangelium, nicht um das Gesetz und auch nicht um eine Philosophie. Deshalb ist er Apostel und nicht Prophet oder Philosoph. Dennoch ist es ausgesprochen aufschlussreich und interessant, die Wahrnehmung seiner Konversion, seine persönliche Selbstdarstellung, die Gestalt seiner Ermahnung und Belehrung sowie die Aufzählungen seiner Leiderfahrungen und Lebensumstände mit analogen Zeugnissen der Antike in Beziehung zu setzen. D. leistet damit zugleich den Vergleich und die Abgrenzung in Richtung auf die Geistesgeschichte des Westens. Ihre Forschung findet ein Pendant, wenn Paulus gleichsam mit Blickrichtung nach Osten in Beziehung und Unterscheidung zu prophetischen, pharisäischen und rabbinischen Traditionen dargestellt wird. Eine solche Themenstellung hätte freilich ebenfalls ein Fragezeichen verdient. CH. STRÜDER

AMBOISE DE MILAN, *La fuite du siècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes Camille Gerzaguet (Sources chrétiennes; 576). Paris: Les Éditions du Cerf 2015. 379 S., ISBN 978–2–204–10464–7, ISSN 0750–1978.

Die Nummer 576 der renommierten französischen Kirchenväterreihe enthält erstmals eine Neuedition von *De fuga saeculi*, eine der den exegetischen bzw. ethischen Werken des Bischofs von Mailand zugeordneten kleineren Schriften, die im Vergleich zu der Ausgabe in den CSEL von 1897 auf einer deutlich erweiterten Handschriftenbasis beruht. Zweitens bringt sie eine erste französische Übersetzung, nachdem eine solche auf Deutsch schon seit 1871, in anderen europäischen Sprachen seit 1959, 1972 und 1980 vorliegt. In ihrem Vorwort beschreibt die Autorin treffend, worum es Ambrosius in seiner kleinen Schrift geht und an wen er sich mit ihr wendet. Es geht ihm nicht um eine Ermahnung zu einer wirklichen Flucht aus der Welt, wie sie von Mönchen praktiziert wird, sondern um eine nicht wörtlich zu verstehende „innerweltliche Flucht“. Der Bischof von Mailand legt mit seinem *De fuga saeculi* also kein asketisches Handbuch vor, sondern eine „Meditation über eine paradoxe Haltung, die darin besteht, in der Welt zu leben, ohne von der Welt zu sein“ (8). Seine Adressaten sind mitten in der Welt lebende Christen. Er ruft sie zur Wachsamkeit auf und mahnt sie, ihre Seele zu Gott zu erheben und sich nicht von den irdischen Gütern verführen zu lassen. – Zwischen dem Umfang des edierten Textes, gerade einmal 58 Seiten in der vorliegenden Ausgabe, und dem Umfang der Gesamtveröffentlichung, nämlich 379 Seiten, besteht ein gewisses Missverhältnis, für das es jedoch eine Erklärung gibt. Wie die von der Herausgeberin, Camille Gerzaguet (= G.), schon in ihrer vor der Lyoner Universität 2012 verteidigten Doktorarbeit dokumentierte neuere Forschung zeigt, ist ein lange Zeit selbstverständliches Ambrosius-Bild zu korrigieren. Galt der Bischof von Mailand in der Vergangenheit als „wenig selbstständiger“ Autor und als jemand, der „meist fremde Geistesarbeit reproduzierte“, also gewissermaßen als Plagiator, der speziell in der Auslegung des Alten Testaments „ein regelloses Spiel“ betrieb (Otto Bardenhewer 1923), so konnte die Herausgeberin exemplarisch an *De fuga saeculi* zeigen, wie unbegründet und voreilig entsprechende Urteile gewesen sind. Es war nur vernünftig, die von G. geleistete Rehabilitation des Mailänder Bischofs der breiteren Leserschaft der SC zugänglich zu machen. – Demgemäß geht der Edition und Übersetzung (186–303) eine auf dem neuesten Stand der Forschung basierende Einleitung (15–182) in fünf Kapiteln voraus. Kapitel 1 thematisiert den Hauptvorwurf gegenüber Ambrosius, seine vermeintlich chaotische Schreibweise, und versucht zu zeigen, erstens, dass *De fuga saeculi* durchaus eine gewisse Struktur zugrunde liegt, zweitens, dass seine Schreibweise und Exegese zwar von der modernen sehr verschieden, aber bei genauerem Hinschauen

durchaus nachvollziehbar ist. Was die Textstruktur angeht, so unterscheidet G. sieben „movements“. Neben einem *exordium*-artigen Anfang und einem *peroratio*-artigen Schluss finden sich fünf weitere Themen: 1. eine allegorische Auslegung der „Freistädte“ von Num 35,11.13f.25.28 unter massiver Verwendung von Philos *De fuga et inventione*; 2. die doppelte Flucht Jakobs auf der Basis von Platon und Plotin; 3. David und der Aufstieg der Seele, 4. der Gegensatz zwischen dem Guten oben und dem Schlechten unten; 5. die Überlegenheit der christlichen Weisheit über die Philosophie. Was die Schreibweise des Ambrosius betrifft, so erschließt sich das Verständnis, wenn man nicht so sehr von der Abfolge der einzelnen Sätze, als vielmehr von einzelnen Worten oder Bildern ausgeht (18 f.), die als ‚Scharniere‘ und ‚Resonanzböden‘ fungieren, eine Methode, die auch sonst in der Spätantike und im Mittelalter verwendet wurde. Kapitel 2 der Einleitung geht auf die Frage ein, wie weit es sich bei *De fuga saeculi* um die Verarbeitung, d. h. um die Wiederverwendung von früher gehaltenen Predigten des Bischofs handelt. Es gibt nämlich im Text deutliche Spuren solcher Wiederverwendung. Kapitel 3 widmet sich der Datierungsfrage. Die Autorin begründet ausführlich ihren Vorschlag hierfür die Jahre 395–396 anzusetzen, also *De fuga saeculi* als ein reifes Alterswerk zu betrachten. In Kapitel 4 geht es um die nähere inhaltliche Bestimmung der *fuga saeculi*, also darum, was Ambrosius mit seinem im Text ständig wiederholten „Leitmotiv“ genauerhin meint. G. unterscheidet drei Aspekte: 1. die *fuga saeculi* in ihrer Entwicklung vom philosophischen Erbe bis zur christlichen Aneignung, 2. die Bibel als Fundament der *fuga saeculi* und 3. Die *fuga saeculi* als Antizipation und Vorbereitung auf die kommende Welt. Kapitel 5 beschäftigt sich mit der handschriftlichen Überlieferung des Textes und den vorausgegangenen Editionen, legt die Grundsätze der vorliegenden Edition dar und geht auf die Textveränderungen im Vergleich zur CSEL-Ausgabe näher ein (Liste der Abänderungen: 135–139). Die Neuedition beruht auf einem Stemma der überlieferten Handschriften, das hier zum ersten Mal erstellt wurde (140 f.). – Zur hervorragenden Qualität der Veröffentlichung tragen schließlich die vier ‚Apparate‘ bei, die den Text und die Übersetzung begleiten: 1. Verweise auf benutzte Quellen und zukünftige Zitierungen; 2. der kritische Apparat zu den zur Erstellung des Textes verwendeten Handschriften; 3. die Kennzeichnung der betreffenden Bibelzitate; 4. der sehr dichte Textkommentar mit zahlreichen Verweisen auf einschlägige Literatur. – Zusätzlich zum Text und seiner ausführlichen Einleitung und Kommentierung enthält der Band noch drei annexartige Zugaben: 1. „Notes critiques“, in denen die Herausgeberin ausgewählte Stellen ihrer Edition textkritisch diskutiert (305–331); 2. Ausschnitte aus Philos *De fuga et inventione* auf Griechisch und in französischer Übersetzung (333–355), um die Quellenverwendung des Ambrosius im zweiten *mouvement* zu verdeutlichen; 3. eine „Note complémentaire“ (142–146) über die historische Nachwirkung von *De fuga saeculi*. Hier wird an drei Beispielen, dem des Augustinus (4./5. Jhdt.), des Florus von Lyon (9. Jhdt.) sowie des Zisterziensers Hermannus von Runa (12. Jhdt.) sporadisch das Nachleben des Textes dokumentiert und damit gleichzeitig die Einladung ausgesprochen, sich mit der Frage der Nachwirkung der Schrift *De fuga saeculi* eingehender zu beschäftigen, u. a. auch, um den genauen Unterschied zwischen der *fuga saeculi* und dem bekanntlich heißumstrittenen Thema des mönchischen *contemptus mundi* (Robert Bultot!) herauszuarbeiten. – Ein ganz kleiner Schönheitsfehler: Huysmans, A rebours (16, Anm. 3) taucht in der Bibliographie nicht auf.

H. J. SIEBEN SJ

THEOLOGIE UND BILDUNG IM MITTELALTER. Herausgegeben von Peter Gemeinhardt und Tobias Georges (Archa Verbi, Sudsidia; 13). Münster: Aschendorff Verlag 2015. XVI/520 S., ISBN 978–3–402–10231–2

Jeder der drei Begriffe – Theologie, Bildung, Mittelalter – im Titel des Bandes, der die Beiträge der internationalen Konferenz an der Universität Göttingen im Rahmen der Jahrestagung der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik 2014 sammelt, steht für einen in der Forschung intensiv diskutierten Themenkomplex. Mit der Veröffentlichung der deutsch-, englisch- und französischsprachigen Studien zielen die Herausgeber auf eine „Horizontenerweiterung“ (5), indem das Verhältnis eines in der Neuzeit florierenden Phänomens (Bildung) zum reflektierten Umgang mit dem Glauben



(Theologie) in einem zeitlich-räumlich begrenzten Kulturkreis (Mittel- und Westeuropa des Mittelalters) beleuchtet wird.

Die Beiträge des ersten Teiles bieten „[g]rundlegende Perspektiven“ (13–173). *P. Gemeinhardt* stellt fest (13–44), dass die um 1100 aufkommenden Spannungen bei der argumentativen Bezugnahme auf die Autoritäten in dogmatischen Auseinandersetzungen bereits in der „Polyvalenz“ der theologischen Optionen der Kirchenväter grundgelegt seien (38). So enthalte das in der Karolingerzeit etablierte Fundament der Vätertradition das kritische Potential in sich, das im ausgehenden 11. Jhd. zu innovativen Positionen führte und in den Entwicklungen des 12. und 13. Jhdts. gipfelte. Nach einer allgemein gehaltenen Skizze über den Wandel der Bildungseinrichtungen im Mittelalter von *J. Verger* (45–63) richtet *V. Leppin* die Aufmerksamkeit auf die ersten Universitätsgründungen (65–92) und stellt sie in den Zusammenhang mit den antihäretischen Bestrebungen der Kirche. Das institutionelle Band von *magistri* und *scholares* diente nicht zuletzt dazu, den Kampf gegen Häresien durch die Institution Universität rechtlich abzusichern. Im Kontext des Bemühens um die rechte Lehre verortet Leppin auch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie. In der Darstellung von *A. S. Abulafia* (93–109) erscheint der jüdisch-christliche Diskurs im Mittelalter als eine negative Folie im Vergleich zum heutigen Bemühen eines auf gegenseitiges Akzeptieren ausgerichteten Dialogs. Abulafia zufolge interessierten sich mittelalterliche christliche Autoren für jüdische Schriften, um dadurch die Ablehnung des Judentums schärfer artikulieren zu können. Sosehr Abulafia ihre Argumente aus den Quellen erarbeitet, ist zu hoffen, dass dem mittelalterlichen Diskurs zwischen Juden und Christen auch fördernde Aspekte innewohnen, die noch auszuheben sind. *S. Günther* entfaltet die Bildungskonzepte im Islam (111–128). Obwohl die drei vorgestellten Autoren unterschiedliche Positionen von der Bedeutung von Wissen und Erkenntnis entwickelten – Faradi und Ibn Ruschd (Averroes) eine rationale, in der aristotelischen Tradition verankerte Auffassung, Ghazali dagegen einen spirituellen, religiösen Umgang –, attestiert Günther ihnen eine positive Einstellung gegenüber dem Gebrauch der Vernunft und dem Nutzen der Bildung und die Überzeugung, dass Wissen, Vervollkommnung und Glück zusammengehören. Günther ist bemüht, sein Thema für die westliche Welt im 21. Jhd. zu aktualisieren (125). Interessanter wäre die Frage, die er aber nicht anspricht (nur die Rezeption durch jüdische und christliche Gelehrte wird erwähnt; 123), ob und in welchem Umfang diese Konzepte in der muslimischen Welt rezipiert wurden und ob sich diese Bildungstheorien islamischer Autoren als Grundlage für einen Dialog zwischen Muslimen und der von der Bildungsidee durchdrungenen westlichen Gesellschaft eignen würden. Die letzten Beiträge des ersten Teiles sind auf spätmittelalterliche Aspekte fokussiert: *C. Muessig* befasst sich mit der Bildung religiöser Frauen, exemplarisch mit dem Lebenswerk der Franziskanerin Caterina Vigri und der Dominikanerin Tommasina Fieschi aus dem 15. und 16. Jhd. (129–149), *Ch. Burger* zeigt die Vielfalt der spätmittelalterlichen Glaubensunterweisung hinsichtlich der Autoren, Adressaten, Funktionen, Vermittlungsformen und Inhalte auf (151–173).

Der umfangreiche zweite Teil vereint „[e]xemplarische Studien“ (175–509). Sie sind in vier Kategorien unterteilt, so dass die Forschungsschwerpunkte erkennbar werden: „Institutionen und Akteure“ (177–274), „Medien und Methoden“ (277–355), „Interkulturelle Kontexte“ (359–419) und „Theologie im Diskurs“ (423–509). Die Frage nach der Relevanz des institutionellen Hintergrunds für die theologische Positionierung, die *S. Klinge* explizit zum Thema ihrer Untersuchung macht (199–214), durchzieht fast alle Studien. Während Klings Antwort als unzureichend einzuschätzen ist, weil sie einige Aspekte der institutionellen Zugehörigkeit Ruperts von Deutz, Abaelards und Hugos von Saint-Victor nicht reflektiert, zeigt sich bei *C. Linde* deutlich (215–228), dass das Theologiestudium an der Universität Oxford im 13. Jhd. durch die Abgrenzung von zwei weiteren Institutionen bestimmt war: zum einen durch die Distanzierung von der Pariser Universität, zum anderen durch die Reduzierung der Einflussnahme der Bettelorden. *Ch. M. Wojtulewicz* weist den institutionellen Rahmen der Universität in Paris im 14. Jhd. als jenen Faktor aus, der ein freies spekulatives Denken ermöglichte (261–274). Im Kontext der universitären Debatte gab es eine relative Sicherheit für unterschiedliche Positionen, Probleme traten in der Regel erst auf, wenn spekulative Meinungen in Glaubensfragen außerhalb der universitären Disputation entwickelt wurden, etwa in der Predigt. Ein konkretes Beispiel dazu

liefert ein weiterer Beitrag: *J.-H. de Boer* zufolge forderte Marguerite Porete sowohl mit ihrer Schrift als auch mit ihrem Handeln die institutionellen Vorgaben auf jeder Ebene und mit allen Konsequenzen heraus (439–454). In dieser Perspektive erscheint die Annahme der Verurteilung als Häretikerin ihrerseits als eine „performative Umsetzung ihrer eigenen Theologie“ (450). *M. Bubert* stellt Roger Bacon als Kritiker und zugleich Apologet der profanen Wissenschaften vor (423–437). Dies begründet er mit den Sozialisationsvorgängen an der Pariser Artistenfakultät und deren Auswirkungen auf das Selbstverständnis Roger Bacons. *F. Wöller* und *U. Zahnd* befassen sich mit Thomas von Straßburg, dessen theologische Position ebenfalls nur unter Berücksichtigung seiner biographischen Laufbahn, die ihn von der Pariser Universität in den Orden der Augustinereremiten führte, zu verstehen ist. Wöller interpretiert Thomas' Prolog zum Sentenzenkommentar im institutionellen Kontext, um die schulbildende Funktion dieses Werkes zu verdeutlichen: Es handelt sich um eine universitäre Theologie für den eigenen Orden (475–489). Zahnd vertieft die Profilierung von Thomas und kommt zu dem Ergebnis, dass dieser als ein eigenständiger, progressiver und spekulationsfreudiger Denker anzusehen ist (491–509). *M. Vinzent* würdigt das lateinische Werk Meister Eckharts (455–474).

Auch nichtuniversitäre Institutionen werden im Band gebührend beachtet. *J. Bölling* widmet sich den Bildungseinrichtungen an den Kathedralen von Bremen, Minden und Naumburg und erschließt das jeweilige Verhältnis der *artes liberales* zur Theologie (177–197). Die Frauenklause erweist sich im Beitrag von *S. Schenke* als eine Institution (229–240), die mit ihrem qualifizierten Ideal der Weltabkehr eine besondere Form der Bildung durch Freundschaft und weisheitliche Ausrichtung hervorbringt. Eine ähnliche Entwicklung ist bei den Zisterziensern erkennbar. Vom semantisch negativ besetzten Theologieverständnis Bernhards von Clairvaux ausgehend erörtert *Ch. Trottmann* anhand Aelreds Schrift die Freundschaft als die zisterziensische Alternative der theologischen Bildung (241–260). *H. P. Neuheuser* stellt die Frage nach der nichtakademischen Klerikerausbildung, die er im Hinblick auf den Vollzug der Liturgie beantwortet: Den liturgischen Büchern, die mit Rubriken ausgestaltet sind, kommt dabei eine zentrale Bedeutung als Informationsmedium zu (313–329).

Wenn *L. Vones* das Bemühen des Ramon Llull um Errichtung von Sprachschulen beschreibt (331–355), dann verbindet er die institutionellen Rahmenbedingungen mit dem interkulturellen Engagement, das sich als ein zweiter Themenschwerpunkt des Bandes herauskristallisiert. Hinter dem Aufbau von Institutionen, um dort die arabische Sprache zu erlernen, stand für Ramon Llull die Idee einer friedlichen Mission, die ermöglichen sollte, die Andersgläubigen mit Hilfe ihrer eigenen arabischen Sprache durch Dialog und Debatte zu überzeugen, wobei dieses Ideal im 13. und 14. Jhd. aus mehreren Gründen scheiterte. Versuche zur Annäherung der unterschiedlichen Religionen gab es bereits im 12. Jhd.: *T. Georges* berichtet über Petrus Venerabilis und Petrus Alfonsi, die in der Begegnung mit Muslimen ebenso auf Vernunftargumente setzten (359–373). *M.-D. Grigore* erarbeitet einen Überblick über den Bildungsstand der Mönche in Byzanz aus den erzählenden Quellen in soziohistorischer Perspektive (375–392). Die daraus gewonnene Bestandsaufnahme zeigt, dass die Semantik des für Mönche oft verwendeten Ausdrucks „ungebildet“ („illiterati“) eine ethnische Färbung hat und mit bestimmten Strategien eingesetzt wurde, so dass dieser Ausdruck keineswegs einen Mangel an elementarer oder sogar höherer Bildung aussagt. *G. Kapriev* zeichnet die Mönchsunterweisung im mittelalterlichen Byzanz nach und veranschaulicht damit die Andersartigkeit der dortigen theologischen Bildungsstruktur (393–408). *C. A. Cvetković* folgt differenziert den Spuren, die auf die Griechischkenntnisse der frühen Zisterzienser und die möglichen antiken Quellen ihres griechischen Gedankengutes hinweisen (293–311). Ein Blick auf die astronomische und medizinische Tätigkeit persisch- und syrischstämmiger Christen im China des 7. bis 9. Jhdts. von *Z. Li* (409–419) vervollständigt die Interkulturalität der Beiträge.

Schon das Spektrum der Themen und der Perspektiven bestätigt, dass die Studien des vorliegenden Bandes die Erwartungen an eine „Horizontenerweiterung“ erfüllt haben. Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass in den Untersuchungen besonders zwei Methoden zu einer Horizontenerweiterung beitragen und der Forschung zu neuen Ergebnissen verhelfen. Als erstes zeichnen sich die Studien durch eine genaue Quellenanalyse aus. Neben den bereits gedruckten Texten, die in den Beiträgen präzise interpretiert werden (Linde,

Schenk, Trottmann, Georges, Grigore, Kapriev, Li, Bubert, de Boer, Wöllner), beherbergen die Handschriften aufschlussreiche Informationen, die zu neuen Einsichten führen (so bei Bölling, Wojtulewicz, Carmassi, Neuheuser, Vinzent). Als zweites zeigt sich in fast allen Beiträgen, dass die Interpretationen der Texte und somit die Darstellungen von Autoren und Werken den biographischen, sozialen und institutionellen Kontext zu beachten haben. Wöller betont, dass „eine Konzentration allein auf das literarische Werk der Theologen als Verkürzung“ erscheint und formuliert das Programm einer „integralen Geschichtsschreibung der Theologie“ (487). Dies lässt sich als die Quintessenz des gesamten Bandes fassen: „Nicht nur das Denken, sondern auch das Handeln dieser Männer [und wohl auch Frauen] machen ihr theologisches Werk aus. [...] Erst im Gefüge von Leben und Lehre zeigt sich die Komplexität von Theologie und Bildung im Mittelalter“ (487). M. ZÁTONYI OSB

LUTHER, ROSENZWEIG UND DIE SCHRIFT: Ein deutsch-jüdischer Dialog. Essays. Herausgegeben von *Micha Brunlik*. Mit einem Geleitwort von *Margot Käßmann*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2017. 295 S., ISBN 978-3-86393-082-0.

Der Titel des Buches lässt ahnen, welche Dimensionen das Feld hat, das in den neun Essays, die hier zusammengestellt sind, bearbeitet wird: Es geht um den Zeitraum zwischen dem frühen 16. und dem 20. Jhd., und es geht um die vielgestaltige Beziehung zwischen Martin Luther und dem deutschen Protestantismus einerseits und dem Judentum, dessen Entfaltungsmöglichkeiten immer wieder eingengt waren und das sich gleichwohl in einer Reihe bedeutender und bekannter Persönlichkeiten artikulierte, andererseits. Für die Frühphase dieser komplexen Geschichte stehen vor allem Martin Luthers Übersetzung der Bibel sowie einige weitere Schriften, die er im Blick auf die Juden verfasst hat. Besonders wichtig waren damals zum einen die 1523 erschienene Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ und zum anderen die 1542/43 veröffentlichte Schrift „Wider die Juden und ihre Lügen“. Die Spätphase der in den Beiträgen dieses Buches erinnerten Geschichte ist wiederum geprägt durch eine Übersetzung der Bibel: Franz Rosenzweig hat sie begonnen, Martin Buber hat sie nach seiner schweren Erkrankung fortgeführt und zu Ende gebracht. Und *Franz Rosenzweig* hat über die Beziehung zwischen der Lutherschen Übersetzung der Bibel einerseits sowie seiner und Bubers Übersetzung andererseits in einem 1926 erschienenen Text „Die Schrift und Luther“ Rechenschaft gegeben. Dessen Wiederabdruck eröffnet im vorliegenden Band die Reihe der Essays. Der Rosenzweig-Text bietet zum einen hochdifferenzierte Erwägungen, die das Sprechen als Übersetzen verständlich machen. Zum anderen lässt er die Absichten erkennen, die sein Verfasser im Sinne hatte, als er – die Intentionen Martin Luthers in seiner Zeit noch einmal aufgreifend – eine neue, nun jüdische und gleichwohl im deutschen Sprachraum angesiedelte Bibelübersetzung unternahm. Sie sollte wohl als ein Hinweis darauf gemeint sein und verstanden werden, dass das Judentum auch nach all den Abweisungen und Ausgrenzungen, die ihm widerfahren waren, einen Platz dort einnehmen kann und will, wo die deutsche Sprache gesprochen wird.

Die Missachtung der Juden in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends der europäischen und insbesondere deutschen Geschichte, die schließlich zu gewaltsamen Formen der Unterdrückung, ja Vernichtung geführt hatte, war sowohl von weltlich-kulturellen als auch kirchlichen Kreisen und Kräften ausgegangen. Letztere griffen gewöhnlich auf Motive zurück, die sie in der lutherischen Konzeption der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade angelegt sahen. Die sich daraus ergebende Distanzierung vom Alten Bund mit seiner Betonung der Tora-Frömmigkeit war bereits am Beginn der Christentumsgeschichte in einer radikalen Form vertreten worden – durch Markion, der sich für die gänzliche Unvereinbarkeit zwischen dem Alten und dem Neuen Bund ausgesprochen hatte. Der Alte Bund, der im Judentum fortlebte, ließ den sündigen Menschen durch das Tun der im Gesetz vorgeschriebenen Werke nach Vergebung und Rechtfertigung suchen. Einer solchen Konzeption des Christlichen, das das Jüdische bei und in sich noch nicht überwunden hatte, galt es zu widerstehen. Das hatte zur Folge, dass es in den Bewegungen der letzten Jahrhunderte, die einer Zurückdrängung alles Jüdischen galten, der Sache nach zu Einstellungen kam, die man sinnvollerweise als „Neomarkionismus“ bezeichnen kann. Im Raum der protestantischen Kirche und ihrer Theologie wurde ein solcher im

20. Jhdt. vor allem in den Werken Adolf von Harnacks und Emmanuel Hirschs vertreten. Die Interventionen Leo Baecks, Franz Rosenzweigs, Martin Bubers und anderer jüdischer Persönlichkeiten waren nicht zuletzt Reaktionen darauf. Sie galten dem Bestreben, dem Jüdischen einen Raum der unbehinderten Entfaltung wiederzugewinnen.

Die meisten Essays bieten Analysen und Reflexionen, die sich in direkter oder indirekter Weise auf Franz Rosenzweigs „Die Schrift und Luther“ beziehen. Das ist möglich und hat Sinn; denn in ihr kommt in hochdifferenzierter Weise eine Selbstverortung des jüngeren Judentums in der neueren Geschichte zur Sprache. Einige lassen dabei jüdische Perspektiven zum Zuge kommen – so z. B. *Micha Brumlik* und *Walter Homolka* und *Elisa Klapheck*. Andere tragen Gedanken aus der Perspektive der protestantischen Theologie bei – so z. B. *Klaus Wengst* und *Gesine Palmer* und *Christian Wiese*. Wieder andere zählt man sinnvollerweise zum Kreis der Religions- und Geisteswissenschaftler – so z. B. *Irmela von der Lübe* und *Christoph Kasten*.

Die Beiträge dieses Buches sind hochanspruchsvoll und setzen beim Leser nicht wenige historische und theologische Vorkenntnisse voraus. Aufs Ganze gesehen sind sie gleichzeitig sehr aktuell; denn sie sind in dem Jahr erschienen, in dem der Ereignisse gedacht wird, die vor 500 Jahren die Reformation ausmachten. Und da gilt es ja auch, das Erbe Martin Luthers und der ihm folgenden Kirche, das mit der Geringschätzung, ja Verfolgung der Juden zu tun hat, aufrichtig anzuschauen und zu überprüfen. Daher ist es nicht unpassend, dass das Buch durch ein Geleitwort von *Margot Käßmann* eröffnet wird. Sie bringt in ihm als „Botschafterin des Rates der EKD für das Reformationsjubiläum 2017“ die längst fällige und inzwischen auch vollzogene Distanzierung ihrer Kirche von den judenfeindlichen Äußerungen des Reformators Martin Luther zum Ausdruck. Dem Leser der vorliegenden Essay-Sammlung wird auffallen, dass die hier entfalteten Reflexionen ganz und gar auf die Beziehungen zwischen dem neuzeitlichen Judentum und der protestantischen Kirche sowie den durch sie bestimmten Kulturräumen begrenzt bleiben. Es wäre gleichwohl von Interesse gewesen, wenn der Blick auf die katholische Welt und ihre Beziehungen zum Judentum nicht gänzlich ausgespart worden wäre. W. LÖSER SJ

FLORIE, RAINER, *Paul Laymann*. Ein Jesuit im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 165). Münster: Aschendorff 2017. X/379 S., ISBN 978-3-402-11591-6.

Der Jesuit Paul Laymann (1574–1635) (= L.), Moraltheologe in München, dann seit 1625 Inhaber des neugegründeten Lehrstuhls für kanonisches Recht in Dillingen, hat sich sowohl durch sein Lehrbuch für Moraltheologie wie durch einige Stellungnahmen zu aktuellen Fragen und Kontroversen einen Namen gemacht. Die Dissertation von Florie, im Sommersemester 2016 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg angenommen, bietet eine gute Analyse seiner nicht immer leicht zu interpretierenden und untereinander nicht immer widerspruchsfreien Positionen, wobei jeweils auch die historische Gesamtsituation ausführlich rekapituliert wird. Auf eine Rekonstruktion seiner Biographie (7–32) folgt die Untersuchung seines moraltheologischen Ansatzes mit dem Gewissenstraktat als Kern (33–107) und dann seiner Position zu zwei damals hochaktuellen Themen: der Hexenfrage (109–186) und dem Reichs-Restitutions-Edikt bzw. der Interpretation des Augsburger Religionsfriedens (187–311).

Neu bei L. ist, dass er den Gewissenstraktat an die erste Stelle seiner Moraltheologie rückt (79 f.). Ob man freilich mit dem Verfasser als Hintergrund eine „krisenhafte Unübersichtlichkeit des Lebens an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, die Ungewissheit, Zweifel und Angst zu alltäglichen Phänomenen werden ließ“ (80), ausmachen kann, scheint zweifelhaft, da so etwas irgendwie von allen Epochen der Menschheitsgeschichte gesagt werden kann. Zutreffend ist aber zweifellos die Verwurzelung in einer Seelsorge, die, vom Konzept einer umfassenden inneren Missionierung ausgehend, stärker auf den Einzelnen und seine Probleme zuzug (80–85). Aber diese Vorrangstellung des Gewissens hebt L. „von seinen Zeitgenossen ab und betont den Aspekt im frühneuzeitlichen Spannungsgefüge, dem die Zukunft gehören wird. Zwischen der klassischen Unterscheidung eines ‚Gewissens der Folgsamkeit‘ und eines ‚autonomen Gewissens‘ stellt der Gewissensansatz

Laymanns eine vermittelnde Entwicklungsstufe dar, die man als ein ‚Gewissen gebundener Autonomie‘ bezeichnen könnte“ (85).

Unstritten ist die Deutung der Position L.s in der Hexenfrage: Die einen sehen ihn als fanatischen Anstachler zur Hexenverfolgung, die andern als kritische Stimme auf der Linie von Tanner. Die erstere Position stützt sich jedoch auf den „Processus juridicus contra sagas et veneficos“ von 1629, für den zuerst Duhr und dann die nachfolgende Forschung nachgewiesen hat, dass L. nicht sein Verfasser ist. In der ersten Auflage seiner Moraltheologie von 1625 ist der Zugang fast ausschließlich seelsorglich und durch den Willen der strikten Scheidung von *forum internum* und *externum* bestimmt, was freilich „zu manch kasuistischer Grenzziehung, die als Vertröstung oder Härte erscheinen kann“, führt (143). Erst in der dritten Auflage von 1630 geht er, wohl vor allem durch Tanner sensibilisiert, ausführlicher auf die Aufgaben des Richters ein. Bei den „Besagungen“ (Angaben angeblicher „Hexen“, andere auf dem „Hexensabbat“ gesehen zu haben) findet sich bei ihm die Tendenz kritischer Wertung (146–153), ebenso bei der Gewichtung von Aussagen unter Folter (153–155). Entscheidender als diese vielen Differenzierungen von „Wenn“ und „Aber“ ist jedoch, dass er in der grundsätzlichen Frage nach einem eher vorsichtigen oder in Anbetracht der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens forschenden Vorgehen (qu. 13) für die Vorsicht optiert, und zwar aus dem Prinzip heraus, eher Straflosigkeit der Schuldigen als Tod von Unschuldigen in Kauf zu nehmen (157–160). Sicher ist L. entfernt von der Radikalität Spees; man findet bei ihm weder Kritik am dämonologischen Hexenbegriff noch an Hexensabbat und Hexenflug; auch fehlt ihm die persönliche Erfahrung mit der Realität der Hexenprozesse (182). Aber durch die Unschuldsvermutung und den Vorrang der Rettung der Unschuldigen, biblisch untermauert durch das Gleichnis vom Unkraut im Weizen, ist er eher der vorsichtig kritischen Linie eines Tanner als der Front der fanatischen Hexenjäger, etwa eines Binsfeld und Delrio, zuzurechnen.

Das Kapitel über L. als „Akteur im politisch-konfessionellen Kontext seiner Zeit“ führt in die Geschehnisse der ersten Phase des 30-jährigen Krieges, der katholischen Siege und den Versuch, im „Reichs-Restitutions-Edikt“ (RRE) von 1629 die katholische Interpretation des „Augsburger Religionsfriedens“ (ARF) konsequent durchzusetzen. Die Bühne der politischen Auseinandersetzung betrat L. durch seine „*Pacis Compositio*“ (PC) desselben Jahres, die „zur halboffiziellen Apologie“ des RRE wurde (219). Die PC geht von einem konsequent kanonistischen Standpunkt aus, nach dem das Kirchenrecht überall dort gilt, wo nicht auf seine konkrete Anwendung ausdrücklich verzichtet wird. Entsprechend kann es keine anerkannte rechtliche Gleichheit der Konfessionen geben: Die „*Confessio Augustana*“ wird bloß geduldet, und dies auch nur dann, wenn sie bereits vor 1555 herrschend war. In diesem sowie in anderen Punkten geht die PC selbst über das RRE hinaus. Nicht nur müssen unter Berufung auf das „*Reservatum Ecclesiasticum*“ des ARF alle seitdem erfolgten Säkularisationen geistlicher Stifte rückgängig gemacht werden, wie das RRE vorsah: Auch die vor 1552 (Passauer Vertrag) eingezogenen geistlichen Güter müssen restituiert werden (244–249). Und wo die katholische Konfession bis 1555 herrschend war, auch in weltlichen Territorien, muss sie wiederhergestellt werden; denn ein zukünftiges landesherrliches Reformationsrecht gebe es nach dem ARF nicht, könne es nicht geben, nur eine Tolerierung bisheriger Reformationen. Durch diese weitergehenden Forderungen trug die PC dazu bei, die Befürchtung gemäßigt-protestantischer Reichsstände (Kursachsen, Brandenburg) zu nähren, es gehe letzten Endes nicht nur um eine einseitige Interpretation des ARF, sondern um seine Beseitigung und um die Vernichtung des Protestantismus. – Liegt die PC in ihren materialen Forderungen auf einer intransigent-katholischen Linie, so enthielt sie andererseits ein Formalprinzip, das in der katholischen Partei von Anfang an auf Widerspruch stieß. Dies war das Verständnis des ARF nicht als „Gesetz“, sondern als „Vertrag“, welcher die Vertragspartner binde und auch gegenüber Häretikern verpflichtend bleibe. Hintergrund waren für L. lokale Augsburger Verhältnisse: Um Augsburg aufgrund des seinerzeitigen Protests durch Kardinal Truchseß vom ARF auszunehmen, interpretierte er ihn als Vertrag, der nur die Vertragsschließenden binde (218). Aber dass ein Vertrag, auch gegenüber Häretikern, grundsätzlich bindet und die geleisteten Eide selbst durch päpstliche Dispens nicht einfach aufgehoben werden können (oder zumindest nicht sollten), ist für ihn auch eine Frage der grundsätzlichen Glaubwürdigkeit der Kirche, da sonst, wie er ausführt, „bei den Ungläubigen der Name Gottes gelästert und die katholische

Religion verspottet (würde), wenn man sagen würde, dass wir mit Zustimmung des Papstes öffentliche Verträge gegen das Völkerrecht verletzen. Dies aber ist ein viel größeres Übel als das, was vielleicht für die katholische Kirche aus der Beobachtung des Vertrages zu befürchten ist“ (260, 314).

Auch nachher war L. durch Gutachten im innerkatholischen Ringen zwischen Militanten und Moderaten aktiv (279, 280–283), und zwar durchweg auf der Seite der Militanten. Wie seine Ordensbrüder Lamormaini und Contzen, die Beichtväter Kaiser Ferdinands II. und des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern, interpretierte er die katholischen Siege als eindeutigen göttlichen Auftrag zur unnachgiebigen Durchsetzung katholischer Maximalforderungen, während die Moderaten, welche warnten, den Bogen nicht zu überspannen, zumindest Kleingläubige seien (282 f., 307). Aber wer sollte die restituierten Güter bekommen? Die z. T. gar nicht mehr existenten Klöster oder neue Einrichtungen, die geeigneter waren, die katholische Gegenreformation voranzutreiben? Damit war der Streit zwischen den Jesuiten und den alten Orden vorprogrammiert, in welchen L. durch seine „Justa defensio“ von 1630/31 auf Seiten seines Ordens eingriff (295–300; zur folgenden Polemik 300–303).

Viele der Positionen L.s tragen ein Doppelgesicht oder enthalten, wenigstens im nachhinein, Konsequenzen, denen er selbst niemals zugestimmt hätte. Seine materialen Positionen in der Frage des ARF und des RRE sind an Intransigenz kaum zu überbieten; und doch führt seine Vertragstheorie in ihrer logischen Konsequenz zu Parität und Gleichheit der Konfessionen (309–311, 314). In der Hexenfrage weist er den „supra-naturalistischen“ Rekurs auf Gottes Eingreifen, der die Unschuldigen schützen würde, ab und nagelt die Richter auf ihre unabsehbare menschliche Verantwortung fest; in der Frage des RRE jedoch beruft er sich auf eindeutige göttliche Zeichen. Hier zeige sich eine „Ungleichzeitigkeit“: „Auf individualethischer Ebene stärkt er das Gewissen, er tritt ein für eine Verrechtlichung, die im Dienst des Humanen steht und den Einzelnen vor Willkür schützen soll. Auf sozialer, staatsrechtlicher oder kirchlicher Ebene betont er dagegen die objektiv gegebene Ordnung, zu deren Erhaltung Recht und Politik dienen muss und für die zugleich Gott selbst durch sein geschichtliches Eingreifen Sorge trägt“ (322). Vielleicht ist dies das Dilemma nicht nur von L., sondern für die meisten Autoren der alten (und bis ins 20. Jhd. hinein auch noch der neuen) Gesellschaft Jesu!

KL. SCHATZ SJ

TRANIELLO, FRANCESCO, *Katholizismus und politische Kultur in Italien*. Übersetzt von Christiane Liermann. Münster: Aschendorff 2016. 320 S., ISBN 978–3–402–13149–7.

Der vorliegende Band vereint Aufsätze des italienischen Historikers Francesco Traniello (\* 1936), die zwischen 1988 und 2013 entstanden sind. Der Autor, einer der profiliertesten Kenner der modernen Geschichte Italiens, hat zunächst Kirchengeschichte, dann Neueste Geschichte und Zeitgeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Turin gelehrt. Seine Forschungen kreisen um den politischen Katholizismus Italiens und um das Verhältnis von Staat und Kirche im 19. und 20. Jhd.

Den einzelnen Artikeln hat *Martin Baumeister*, Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom, eine Einführung beigegeben (7–13). Religion hat derzeit als Forschungsthema in den Profanwissenschaften Hochkonjunktur. Während man sich lange Zeit mit dem Staat-Kirche-Verhältnis auf einen Teilaspekt beschränkt habe, gehe es nun darum, zu untersuchen, wie die „Kirchen auf die gemeinsamen Herausforderungen der Moderne reagierten“ (8). Baumeister diagnostiziert einen „Bedarf an transnationalen und vergleichenden Studien“, um „nationalgeschichtliche Fixierungen“ zu überwinden (ebd.). Für letztere steht die Kommission für Zeitgeschichte, die sich komplett „in den Bahnen der Nationalgeschichte“ (9) bewegt. Diese Beobachtung trifft zweifellos zu. Die Kommission hätte weitaus größere Relevanz, wenn man die „germanozentrische“ Perspektive aufgeben und wirklich international komparatistisch arbeiten würde.

Traniello widmet sich zunächst überblicksartig dem Konzept der „katholischen Nation“ (21–63). Der italienische Nationalstaat war 1870 durch die Zerschlagung des Kirchenstaates im Antagonismus zum Vatikan entstanden. Doch trotz aller Kampfesrhetorik wegen des „Raubes“ des Kirchenstaates kam es zu pragmatischen Formen der Kooperation. Das lag auch daran, dass sich der Katholizismus in Italien nicht gegen eine protestanti-

sche Übermacht definieren musste, wie es in Deutschland der Fall war. Die 1929 mit den Lateranverträgen formell besiegelte Eintracht von Staat und Kirche erwies sich jedoch schnell als illusorisch, da der Faschismus und der Katholizismus für zwei unterschiedliche Gesellschaftsmodelle standen. „Die Quellen belegen hinreichend, daß Mussolinis Bündnis mit Hitler bei einem großen Teil der italienischen Katholiken Unbehagen auslöste, was sich im Verlauf des Krieges noch verstärkte und erheblich dazu beitrug, daß sie sich dem Regime des ‚Duce‘ entfremdeten“ (47). An die Tradition des katholischen Liberalismus wurde dann nach 1945 durch Alcide De Gasperi angeknüpft und endgültig die Versöhnung der Katholiken mit dem demokratischen System besiegelt. Paul VI. musste angesichts der Debatten der 1970er Jahre über Ehescheidung und Abtreibung einsehen, dass Italien keine „katholische Nation“ mehr ist. Er zog daraus den Schluss, dass es eine „tiefgreifende Erneuerung des religiösen Lebens“ brauche.

In einem weiteren Artikel wird die Rolle der Religion im *Risorgimento*, der italienischen Einheitsbewegung vor 1870, beleuchtet (65–114). Im zeitgenössischen Katholizismus gab es sehr wohl Strömungen, die einen geeinten Nationalstaat begrüßten. Dem stand entgegen, dass für Pius IX. die Frage der weltlichen Herrschaft des Papstes religiös aufgeladen war. Die Einführung einer konstitutionellen Herrschaft im Kirchenstaat kam für ihn nicht in Frage, da er dadurch seine Souveränität und die Freiheit in der Ausübung der Kirchenleitung in Frage gestellt sah.

Um 1848 gab es auch einen gewichtigen katholischen Beitrag zur Staatstheorie. Traniello nimmt in diesem Zusammenhang mit Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo und Antonio Rosmini drei Vertreter des liberalen Katholizismus in den Blick (115–142). Sie wollten die italienische Einheit im Rahmen einer Staatenkonföderation verwirklicht sehen, deren Repräsentant ein konstitutioneller Monarch sein sollte. Im geeinten Italien spielten solche Vorstellungen kaum noch eine Rolle (143–160). Folge der Staatsgründung war eine Scheidung zwischen dem vermeintlich „echten Italien“ der Piemontesen und der „katholischen Welt“ (160), die sich mehrheitlich der Mitarbeit in dem neuen Staatswesen verweigerte (und aufgrund des päpstlichen Politikverbotes von 1874 auch verweigern musste).

Unter der Überschrift „Katholische Kultur im geeinten Italien“ (161–181) zeigt der Autor auf, dass es aber auch nach 1870 neben intransigenten Kreisen, die sich jeder Zusammenarbeit mit den „Räubern des Kirchenstaates“ verweigerten, versöhnungs- und kompromissbereite Katholiken gab, namentlich im Umkreis von Don Giovanni Bosco sowie von Romolo Murri und Luigi Sturzo, den Gründervätern der italienischen Christdemokratie (Bosco, Sturzo und Alcide De Gasperi sind eigene biographische Artikel gewidmet).

In dem Artikel „Das katholische Italien in der Zeit des Faschismus“ (183–223) von 1995 wurde zwar neuere Literatur nachgetragen, David I. Kertzers umstrittenes Werk *The Pope and Mussolini: The Secret History of Pius XI and the Rise of Fascism in Europe* (New York 2014) und die Diskussionen, die das Buch ausgelöst hat, werden aber nicht thematisiert. Aufschlussreich sind Traniellos Ausführungen über die Lage des Katholizismus nach den Lateranverträgen. Allgemein erwartete man nun eine Rekatholisierung der italienischen Nation, sei es im Umkreis der Mailänder Katholischen Universität oder bei den katholischen Studierenden und Akademikern. Männer wie Giovanni Battista Montini, der spätere Paul VI., suchten hier den Anschluss an den kulturell hochstehenden deutschen und französischen Katholizismus (Montini wurde übrigens als Studentenseelsorger nicht wegen seiner Nähe zur Liturgischen Bewegung abgelöst, sondern weil die Faschisten auf eine Ablösung drangen, vgl. 217). Was den Abessinienkrieg (219–221) angeht, sollte man erwähnen, dass es unter Katholiken – bei aller patriotischen Begeisterung – nicht nur Zustimmung gab. Aber erst die Ablehnung der deutsch-italienischen Allianz und der Rassengesetze durch Pius XI. sollte die Fronten zwischen Regime und Kirche klären und ein Ende des kurzen Friedens einläuten.

Von außen betrachtet erscheint Italien als katholische Nation, die in – bisweilen kritischer – Loyalität zum Papsttum steht. Der italienische Katholizismus stellt sich dagegen für Traniello alles andere als monolithisch dar. In der Auseinandersetzung mit verschiedenen politischen Systemen ist er das geworden, was er heute ist, wie die Beiträge dieses Bandes eindrucksvoll zeigen. Für den deutschen Leser wäre es spannend, zu erfahren, wie sich das Verhältnis der italienischen Katholiken zum Staat nach dem Untergang der Christdemokratie in den frühen 1990er Jahren weiter gewandelt hat. Denn trotz der

anderslautenden Diagnose Pauls VI. wird Italien doch immer noch als „katholische Nation“ wahrgenommen. J. ERNESTI

WEISS, OTTO, *Kulturkatholizismus*. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933. Regensburg: Friedrich Pustet 2014. 312 S., ISBN 978–3–7917–2615–1.

Es gehört zu den historischen Leiterzählungen des deutschen Katholizismus, das 20. Jhd. als eine Rückkehr in die deutsche Mehrheitskultur zu verstehen: Der in Schüben verlaufende Prozess begann mit dem Ausbruch aus einem ultramontanen, spätbarocken Ghetto zu Beginn des Jahrhunderts, beschleunigte sich in der Zwischenkriegszeit und kam schließlich im Katholizismus der Bundesrepublik kulturell und politisch, im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils theologisch zum Durchbruch. Obwohl dieser Vorgang das historische Bewusstsein des deutschen Katholizismus prägt, ist er nicht durchgängig gut erforscht und damit auch kritischer Beurteilung zugänglich. Schwerpunkte der Forschung sind vor allem das Konzil, seine im engeren Sinne theologische Vorgeschichte sowie der politische Katholizismus.

Was es aber für gebildete Katholiken – abgesehen von akademischen Theologen und Zentrumspolitikern – bedeutete, in neuer Weise an „der“ Kultur teilzuhaben, liegt zu nicht geringen Teilen noch im Dunkeln. Das von Otto Weiß († 2017) vorgelegte Buch versucht Licht in dieses Dunkel zu bringen. Der Titel scheint zunächst Anspruch auf eine Gesamtdarstellung zu erheben; dies wird allerdings in der Einleitung zurückgewiesen (18). Lässt sich der Leser auf dieses Dementi und den besonderen Fokus des Buches ein, wird er nicht enttäuscht.

Weiß, der die Erforschung des deutschen Katholizismus in den vergangenen Jahrzehnten wesentlich mitgeprägt hat, nähert sich dem Verhältnis der deutschen Katholiken zur Kultur über das *katholische Zeitschriftenwesen*. Dieser Zugang ist nicht beliebig, denn dort lässt sich auf direktem Wege etwas über das kulturelle Selbstverständnis der deutschen Katholiken erfahren. Dennoch hat dieser Zugang auch Grenzen, da er in erster Linie die *Kulturdiskurse* gebildeter Katholiken in den Blick nimmt. Ob, wo und wie Katholiken nach dem „Kulturkampf“ tatsächlich am Kultur- und Wissenschaftsbetrieb teilhatten, lässt sich so kaum beurteilen. Ebenfalls ausgeklammert bleibt die sozialhistorische Frage, in welchem Umfang sich im wilhelminischen Deutschland überhaupt ein katholisches Bürgertum entwickelte und welche alltägliche „Innensicht“ es auf seine Teilhabe am kulturellen Leben des Deutschen Reiches hatte.

Hinzu kommt eine weitere Einschränkung: Weiß untersucht den in den katholischen Zeitschriften geführten Kulturdiskurs vor allem anhand der Debatten über eine *katholische Literatur*. Damit knüpft er an die von Maria Cristina Giacomini vorgelegte Dissertation *Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918)* (Paderborn 2009) an, geht jedoch darüber hinaus, indem er den Fokus auf andere Zeitschriften hin sowie zeitlich erweitert. Wie Giacomini schließt Weiß dabei die Frage nach der politischen Selbstverortung katholischer Intellektueller ein. Obwohl dieser Fokus mit Blick auf die Gesamtfragestellung immer noch vergleichsweise eng ist, führt er einen wichtigen Ausschnitt des kulturellen Aufbruchs deutscher Katholiken im ersten Drittel des Jahrhunderts plastisch vor Augen.

In insgesamt neun Kapiteln, die nach Auskunft des Autors auch als „abschließende Zusammenfassung“ (15) älterer, schwer zugänglicher Veröffentlichungen dienen, entwirft Weiß ein facettenreiches Bild des katholischen Kulturdiskurses von der Jahrhundertwende bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten. Viele, zum Teil vergessene katholische Kulturzeitschriften werden ausgewertet und eingeordnet, noch unzureichend erforschte Akteure wie Herrmann Platz, Heinrich Finke und Friedrich Muckermann gewinnen in Exkursen Profil. Im Zentrum der Darstellung stehen jedoch das *Hochland* und seine Redakteure.

Nach knappen Vorbemerkungen zum Kulturbegriff und der Inferioritätsstellung der Katholiken im Deutschen Reich (I.) setzt die Untersuchung mit der Vorgeschichte der *Hochland*-Gründung ein und entfaltet von dort aus das Spektrum der Auseinandersetzung um eine „katholische Literatur“, wie sie nach dem Ende des Kulturkampfes im wilhelminischen Kaiserreich aufbrach (II.). Neben dem *Hochland* steht mit dem österreichischen



Publizisten Richard Kralik und seiner Zeitschrift *Der Gral* ein Hauptgegner des *Hochland*-Herausgebers Karl Muth im Mittelpunkt. Muth ging in seinem Bemühen um eine katholische Literatur auf dem ästhetischen Niveau der Zeit von einem kulturellen Rückstand des Katholizismus aus. Im Schatten der Modernismuskrise ist jedoch bereits der wohlwollende Blick auf die Literatur nichtkatholischer Autoren Verdächtigungen ausgesetzt gewesen (vgl. 49). Kralik und seine Mitsstreiter bekämpften den Weg des *Hochland* von Anfang an, was schließlich beinahe zu einem Verbot geführt hätte: „Sie wollten nicht nur eine Literatur von Katholiken, die sich im Bereich der Ästhetik mit den Werken von Nichtkatholiken messen konnte, sie wollten eine ‚katholische Literatur‘, für welche die katholische Kirche die letzte Norm darstellte, und zwar so sehr, dass im Zweifelsfall das katholische Dogma und die lehramtlichen Äußerungen gegenüber ästhetischen Gesichtspunkten immer den Ausschlag gaben“ (50).

Der nächste Abschnitt gilt der Haltung des *Hochland* und einiger anderer Zeitschriften zum Weltkrieg (III.). Es herrschte eine recht geschlossene Kriegsbegeisterung, die dem protestantischen Mainstream um nichts nachstand. Weiß zufolge geschah dies aus dem Wunsch heraus, sich nach dem Ende des Kulturkampfes als gute Deutsche zu erweisen (70).

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt sodann auf dem katholischen Kulturdiskurs der Weimarer Jahre (IV.). Weiß zeichnet nach, wie der Zusammenbruch des Deutschen Reiches den Katholiken zu neuem Selbstbewusstsein verhalf. Anhand der Debatte um die von Peter Wust beschworene „Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“ zeigt der Autor, dass in dieser Parole zwar eine gewisse Grundstimmung der gebildeten Katholiken zum Ausdruck kam. Dahinter verbarg sich jedoch keineswegs ein Konsens in der Sache (124–132). Das zeigte sich schon bei der Frage, wer für das vermeintliche Exil verantwortlich war. Hatten sich die Katholiken durch Abschottung und ultramontanen Gehorsam selbst dorthin begeben oder war es die protestantisch grundierte, dekadente Kultur der Moderne, die den Katholizismus marginalisiert hatte und sich nun durch den Zusammenbruch von 1918 geschlagen geben musste? Dementsprechend klafften auch die Ansichten darüber, was eine neue Wirksamkeit des Katholizismus auf politischem Gebiet bedeuten sollte, weit auseinander.

Die Kapitel V.–VII. ergänzen und vertiefen dieses Bild. Weiß spürt der Bedeutung des Begriffs „katholische Kultur“ bei vier wirkmächtigen Exponenten der katholischen Kulturbewegung nach (V.): Neben Romano Guardini, kommen noch einmal Richard Kralik, der *Hochland*-Autor und Konvertit Theodor Haecker sowie der heute vergessene österreichische Soziologie Franz Zach zur Sprache. Auch hier wird deutlich, dass an die neue kulturelle Wirksamkeit des Katholizismus höchst unterschiedliche Erwartungen geknüpft waren. Während Kralik seine romantische Idealwelt direkt aus dem katholischen Glauben ableitet, erstrahlt eine romanisch-germanische Variante bei Zach auch ohne großes theologisches Fundament. Demgegenüber traten sowohl Guardini als auch Haecker für eine stärkere Differenzierung von Christentum und „weltlicher“ Kultur ein.

Einen Exkurs in den Wissenschaftsbetrieb bietet der Blick auf die Kontroverse zwischen der Görres-Gesellschaft und dem Katholischen Akademikerverband (VI.). Auch hier entzündete sich der Streit an der Frage nach der Unabhängigkeit in diesem Falle der „Wissenschaftskultur“ von kirchlichen Vorgaben. Während die Görres-Gesellschaft im Geiste ihres Nestors Georg von Hertling darauf drängte, Katholiken vor allem zu guten Wissenschaftlern auszubilden, die aufgrund ihrer Qualifikation gleichberechtigt am Wissenschaftsbetrieb teilhaben sollten, liebäugelte der Akademikerverband mit einem katholischen Wissenschaftsbegriff und entwickelte Pläne für eine katholische Reichsuniversität in Salzburg (vgl. 162–165).

Anhand weiterer Zeitschriften – darunter bekanntere wie die *Stimmen der Zeit* und die *Schildgenossen* und vergessene wie *Die Seele* oder *Das Heilige Feuer* – erweitert Weiß noch einmal das bunte Spektrum des katholischen Kulturdiskurses (VII.). Sein Fazit: „Von einer geschlossenen Phalanx kann nicht die Rede sein, wohl aber von einer Anzahl von Mikromilieus, die in Austausch und Verbindung mit anderen (nichtkatholischen) Milieus standen und eine weite Bandbreite aufweisen, die politisch von weit rechts bis links, kulturell von retardierend bis modern reichten“ (173).

Das vorletzte Kapitel (VIII.) verhandelt unter dem Titel „Die Krisen der katholischen Bewegung“ dann recht knapp und schlaglichtartig das Auseinanderbrechen einer – wohl

nur rhetorisch beschworenen – katholischen Kulturfront gegen Ende der Weimarer Jahre. Ein weiteres Mal marschieren die Antipoden Muth und Kralik auf (es ging um die Festschrift für den *Hochland*-Herausgeber, deren Titel *Wiederbegegnung zwischen Kirche und Kultur in Deutschland* bereits die These von der selbstverschuldeten Inferiorität des Katholizismus anzuhaften schien). Schließlich werden noch katholische Zugänge zum Nationalsozialismus angerissen; im Blick steht insbesondere das Milieu des Katholischen Akademikerverbandes (234–236).

Den Schluss des Bandes bildet ein „Ausblick“ (IX.), der bilanziert, ob und inwiefern die deutschen Katholiken zwischen 1900 und 1933 tatsächlich in der deutschen Kultur „angekommen“ sind. Weiß' Fazit ist zurückhaltend: Von den katholischen Literaten und Theologen jener Zeit würden sich heute nur wenige in einer Privatbibliothek finden (238). Die Bemühungen des *Hochland* um eine katholische Literatur lassen in der Rückschau nur bescheidene Erfolge erkennen. Auch stelle sich die Frage, in welcher Kultur die Katholiken eigentlich angekommen seien. In diesem Zusammenhang vermerkt Weiß, dass es nicht selten die Reformen der Zwischenkriegszeit waren, die sich der nationalsozialistischen Versuchung gegenüber anfällig zeigten (242).

Auch wenn die Kapitel des Bandes eher locker komponierte Episoden darstellen und ein systematisches Fazit fehlt, gewinnt der katholische Kulturdiskurs durch Weiß' Darstellung plastische Konturen. Die in systematischer Hinsicht neuralgischen Punkte des katholischen Kulturdiskurses werden eher beiläufig angesprochen. So dreht sich der Streit immer wieder um die Frage nach einer legitimen Autonomie der „weltlichen“ Kultur von den Vorgaben des Glaubens. Dies gilt für den Wissenschaftsbetrieb genauso wie für Literatur und Politik. Dabei sind sich die meisten Stimmen, die Weiß dokumentiert, darin einig, dass es eine spezifisch christliche Kultur gibt, die sich von der säkularen Kultur der Moderne abzusetzen habe. Die Frage, was diese Kultur selbst dem Christentum zu sagen hat, kommt in jener Zeit allenfalls zaghaft zur Sprache.

Solche Grenzen werden vom Autor ebenso wenig verschwiegen wie die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit des katholischen Kulturdiskurses bis 1933. Gerade deshalb wundert man sich über die im „Ausblick“ geäußerte Einschätzung, dass im Untersuchungszeitraum von einer „grundsätzlich“ (241) gelungenen Ankunft der deutschen Katholiken in der Kultur auszugehen ist. Dieses Urteil scheint eher im Nachhinein, vom konstruktiven Verhältnis der deutschen Katholiken zur westdeutschen Bundesrepublik aus, gefällt zu sein. Zugleich gilt Weiß' erkennbare Sympathie dem *Hochland*-Milieu und seinem Versuch, durch die Überwindung des Antimodernismus der katholischen Selbstmarginalisierung ein Ende zu setzen. Das *Hochland*-Programm muss so als Wegbereiter eines Durchbruchs nach dem Zweiten Weltkrieg erscheinen.

Gegenläufig zur Differenziertheit der Darstellung im Einzelnen entsteht so immer wieder der Eindruck, als sei der Weg der deutschen Katholiken letztlich doch eine lineare Erfolgsgeschichte. Die Perspektive des Nachgeborenen, die die Rückkehr-These *ex post* beglaubigt, provoziert dabei nicht nur die Rückfrage, ob diese These auch unabhängig vom Quellenmaterial Geltung beanspruchen kann. Sie kann auch zu anachronistischen Urteilen verführen, die den Horizont der untersuchten Akteure sprengen.

Dieser Eindruck stellt sich vor allem angesichts der vielen starken Wertungen ein, die die Untersuchung durchziehen. So ist die Rede vom „erhabenen elitären Kurs“ Przywaras (217), vom „auf Kirche und Dogma fixierten“ Guardini (ebd.), von Erik Peterson, dessen Konversion im Kontext integralistischer Bestrebungen gesehen werden müsse (99), und immer wieder vom Muth-Antipoden Richard Kralik, der an Selbstüberschätzung leide (51) und dessen Kritik an Muth zum Teil „peinlicher nicht sein“ könne (225). Einem Katholiken, der sich auf die Autonomie der Kunst, der Wissenschaft und des Politischen eingelassen hat, scheinen solche Wertungen nachvollziehbar. Dies ist jedoch, wie Weiß selbst zeigt, in dem von ihm untersuchten Zeitraum – auch im *Hochland*-Milieu! – nur sehr bedingt der Fall.

Die Verschmelzung einer Nachkriegsperspektive mit einer „*Hochland*-Optik“ führt schließlich im Falle der österreichischen Katholiken zu übermäßig harten Urteilen. Aus welchem Exil sollte ein österreichischer Katholik, zumal vor 1918, heimkehren wollen? Warum sollte ihm der römische Antimodernismus als „Selbst-Ghettoisierung“ des Katholizismus erscheinen? Will man das von Weiß eingehend dargestellte Trommelfeuer des

Kreises um Richard Kralik gegen das *Hochland* verstehen, dürfen solche Fragen nicht ausgeblendet werden. Sie zeigen an, dass der katholische Weg in die Moderne verschlungen und über zahlreiche Brechungen verlief.

CH. STOLL

### 3. Systematische Theologie

HÜNERMANN, PETER, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie*. Eine geschichtliche Orientierung (Quaestiones disputatae; 274). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 167 S., ISBN 978–3–451–02274–6.

Zur Sprache des Glaubens wie des kirchlichen Lehramtes und der Theologie stellt Peter Hünermann (= H.) differenzierte Überlegungen an. Er berücksichtigt die Beziehung zu primär sprachphilosophischen Ansätzen, in enger Verbundenheit mit Bernhard Weltes Arbeiten, die wiederum die Denkwege Martin Heideggers resonanzvoll aufnehmen. In kirchen- und diskursgeschichtlichen Werken zum Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Forderung nach einer neuen Verständlichkeit der Sprache der Verkündigung gelegentlich untersucht, eine umfassende Studie hierzu bleibt aber ein Forschungsdesiderat. H. zeigt die sprachlichen Bedeutungsverschiebungen anschaulich am Beispiel der Sprachgeschmeidigkeit durch anschauungslose Begriffe, mit der heute päpstliche Impulse eher eingeebnet als aufgenommen werden. Die verschleiern bürokratische Begriffsfigur „Kirche im Aufbruch“ wird in der deutschen Fassung von „Evangeliū gaudium“ als Übersetzung für „salida misionera“ verwendet, doch dieses „Allerweltswort“ meine den „hundsgemeinen Ausgang auf die Straße, in die Begegnung mit den anderen Menschen, mit ihren Ängsten, Nöten und Freuden“, somit „eine Begegnung, in der sich die Sendung, die Christen und die Kirche haben, allein realisieren kann“ (167, Anm. 5). Die abschließende Frage lautet: „Wird die Wende, die das II. Vatikanische Konzil vollzogen hat, so zur ‚salida misionera‘? – oder zu einer biederen ‚Kirche im Aufbruch‘ (167)?“

H. beschreibt die möglicherweise unausweichliche Gestrigkeit eines kirchlichen Sprachgebrauchs, der zwar auf die „Lebenswelt der modernen Menschen“ (15) bezogen ist, aber in wortreicher Umständlichkeit fade bleibt. Dazu referiert er philosophische Theorien von der frühen Aufklärung bis zur Gegenwart, geleitet von der Annahme, die „Geschichtlichkeit der Glaubenssprache“ (17) bedürfe nicht einer zeitgemäßen Anpassung, aber einer zeitgebundenen Erneuerung. Die theologische Sprache steht vor der Aufgabe, wie H. mit Bezug auf Welte erläutert, die Rede vom Reich Gottes aufzugreifen: „Es ist diese Hoffnung auf das Reich Gottes, die in Jesus Christus, in seiner Botschaft, in seinem Lebensvollzug in der Stunde seines Todes begründet wird. In Jesus ist jene personale Begegnung gegeben, in seinem Tod jener entscheidende Augenblick, das Zeichen der göttlichen Gnade, dass die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht von Menschen ausgedacht ist, nicht wahnhaft und leer bleibt, sondern eine eschatologische, d. h. schlechthin transzendierende Erfüllung findet“ (32). H. verweist auf Johannes XXIII. (41–43) und die maßgeblich mit ihm verbundene Hoffnung auf eine neue Sprache des Glaubens. Artikuliert hat sich dies bereits in der Abweisung der „nach neuscholastischen Prinzipien erarbeiteten Entwürfe für die Konzilsschemata“ (43) durch die Konzilsväter und in neuen Formen der Kommunikation (vgl. 44): „Das konziliare Tun ist Mitvollzug der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie die Weitergabe des Glaubens, die vom ganzen Volk Gottes mitvollzogen wird“ (48). So gehe es nicht darum, Termini der Tradition zu ersetzen durch neue Sprachformeln, sondern um eine neue Form des theologischen Sprechens, in einer „pastoralen Weise“ (62). Ob aber die Bezugnahme auf Kants Gottesbegriff, die regulative Idee, die im moralischen Handeln objektive Realität, also vorgestellte Wirklichkeit gewinnt, von H. als das „regulative Ideal“ (63) begrifflich bestimmt, hierzu dienlich ist, bleibt diskutabel. Die Orientierung an Heideggers Denkanstößen erscheint hilfreich, weil hier ernsthaft die Abwendung von einem bloß „oberflächlichen Gerede“ (64) vorgenommen wird: „Damit begegnen sich Menschen aber nicht mehr als sie selbst, sie kommunizieren miteinander nur noch in der Form von anonymen, keine Eigennamen tragenden Personen. Sie sind auswechselbare, statistische Größen. Im Gerede wird so

der Wirklichkeit eröffnende Sinn von Sprache versiegelt und unerreichbar gemacht. Massenkommunikationsmittel aller Art fördern in unterschiedlichen Weisen die bleibende, nicht aufhebbare Versuchung des Menschen zum Gerede“ (64 f.).

Auch die Glaubenssprache ist von Sprachverschleiß bedroht: „Die Gefahr religiösen Geredes in Alltagszeugnis und Liturgie steigert sich in jenen Situationen, in denen aufgrund tiefgreifender gesellschaftlicher und kultureller Transformationen die überlieferte religiöse Sprache in ihrer ursprünglichen Sagenkraft nicht mehr verstanden wird, weil ihr ursprünglicher lebensweltlicher Kontext nicht mehr gegeben ist. So verliert sie ihre universale Offenheit, ihren Welt-Charakter und ihren Charakter als Raum authentischer menschlicher Begegnung, so dass von der religiösen Sprache her kein Licht mehr auf die anderen zeitgenössischen Sprachen und ihre Welten fallen kann“ (67 f.). Die religiöse Sprache könne zu einer „religiösen Konventionalsprache“ degenerieren: „Glauben oder Nichtglauben wird an Äußerlichkeiten festgemacht“ (68). Entscheidend sei, dass die „Glaubenssprache“ ihre „Sage-Kraft“ bewahre, so dass die „geschichtlichen Bezugungen der Glaubenstradition“ lebensweltlich eingebettet zum „lebendigen Zeugnis“ (73) würden – so wie in gleicher Weise die Theologie mit vernünftiger Begründung die „Glaubwürdigkeit des Glaubens“ heute darlegen müsse: „Theologie präsentiert so dem Denken eine Zumutung, führt an die Schwelle des Glaubens, aber kann den Glauben nie ersetzen“ (77).

Die Entwicklung der theologischen Sprache legt H. kenntnisreich und summarisch dar, wengleich erwogen werden könnte, inwieweit etwa die augustinische Theologie neuplatonische Elemente aufnimmt oder ob eine sorgfältige Durchsicht seiner Predigten nicht auch die zumindest partielle Abweisung des in der Spätantike virulenten Neuplatonismus und des traditionellen Vorurteils gegenüber Augustinus erweisen könnte. H. bezeichnet sodann den thomistischen Ansatz als „Fortschreibung des aristotelischen Denkens“ (86) und stellt fest: „Die *sacra doctrina* als dominante Fachsprache ist im Gegensatz zur Alltagssprache ein abgetrenntes, beherrschendes Moment der Bildungssprache“ (88). Er greift Thomas' Gedanken auf, dass die Häresie definierbar sei, der Glaube hingegen nicht, während die Internationale Theologenkommission ungeachtet bestehender „Asymmetrien“ nach dem Zweiten Vatikanum Kriterien zur Feststellung der Offenbarungswahrheit und zur Feststellung der Abweichung von dieser bestimmt: „Die häretische Leugnung und deren Verwerfung bilden die folgerichtige Definition des Glaubens. Bei solcher Lesart wird die negative Abgrenzung der Definition zur positiven Feststellung des Glaubens. Stillschweigend wird dabei vorausgesetzt, dass der Glaube definierbar ist“ (104). H. wendet dagegen ein, dass Häresien zwar definiert werden könnten – die kirchliche Zensur bleibt, aus notorisch limitierter Einsicht entstanden, auf ein geschichtliches Geschehen bezogen und daher revisionsfähig –, nicht aber „Glaubenssätze“ (116). Sprache sei fallibel, in verbindlicher Weise zu lehren sei aber nur auf dem Weg der Sprache möglich, und dieses Sprechen vollziehe sich in einem Kontext: „Unter dem Schleier geschichtlicher Sprache und geschichtlicher Ereignisse vollzieht der Glaube die Selbsterschließung Gottes, die Offenbarung mit. Daraus folgt umgekehrt, dass der *Glaube*, der immer nur bezeugt, aber nicht vollendet erfasst, begriffen werden kann, *nicht definierbar* ist“ (143 f.). Ein Wandel der „Ordnungsprinzipien der Sprache“ (144) habe sich vollzogen: „Das bedeutet aber, dass die geschichtlichen Verurteilungen von Häresien in ihrer Unfehlbarkeit einer bestimmten Epoche zugehören und in einer neuen Epoche nicht mehr akut bzw. neu bedacht und transformiert werden müssen“ (145). Auf dem Zweiten Vatikanum sei eine „modifizierte Gestalt der Sprache des Magisteriums ermöglicht“ (123) worden. In den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils habe sich eine „moderne, d. h. wirklich zeitgenössische Version der Glaubenssprache lehramtlich artikuliert“ (163).

H. bezieht sich im Folgenden auf den französischen Poststrukturalisten Jean-Francois Lyotard und diagnostiziert Phänomene einer Glaubenskrise: „Durch die Gewöhnung, Einübung der Lebenspraxis durch die öffentlichen Bildungsinstitutionen wie die gewaltsame Prägung der Lebenswelt durch wissenschaftliche und technisch-ökonomische Systemzwänge verschattet sich für den heutigen Menschen der Zugang zu jenen Fragen, die den Menschen und die Welt an sich betreffen. Die Antwort der Theologie kann nur darin bestehen, durch die Kontextualität ihrer Überlegungen noch näher an die Menschen und ihre persönlichen und gesellschaftlich gemeinsamen Probleme, die sich wesentlich an den Armen und Ausgestoßenen zeigen, heranzukommen“ (165). Es gelte, „in synodaler Form

Eckpunkte des Glaubens neu zu formulieren“ (166). Peter Hünemann bekräftigt mit diesem gedankenvollen Buch den von Papst Franziskus aufgezeigten Weg zu einer synodalen Kirche, die hör- und lernfähig bleibt, bis hin zur Selbstkorrektur. TH. PAPROTNY

VÖLKL, STEFANIE, *Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid*. Theologische Ästhetik als Lesart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar (Freiburger theologische Studien; 181). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 560 S., ISBN 978-3-451-37608-5

Dieses ebenso umfangreiche wie anspruchsvolle Werk wurde 2015 in der Theologischen Fakultät Luzern als Dissertation angenommen. Dass die Vf.in für ihre Leistung mit dem Universitätspreis der Universität Luzern ausgezeichnet wurde, ist bemerkenswert und gut nachvollziehbar. Sie hat die weitverzweigten und zugleich tiefgründigen geistigen Welten von zwei dem 20. Jhd. angehörenden Persönlichkeiten, einer Frau, Simone Weil, und eines Mannes, Hans Urs von Balthasar, nachgezeichnet und ins Gespräch miteinander gebracht. Beide waren von dem Anliegen bestimmt, das Geheimnis der Welt und ihrer Gründung in Gott zu erfassen und existentiell darauf zu antworten. In zahlreichen und bisweilen umfangreichen Schriften haben sie ihre Einsichten dargelegt. Sie wurden von anderen nachgezeichnet, gedeutet und bewertet. Die Sekundärliteraturlisten sind sowohl bei Simone Weil als auch bei Hans Urs von Balthasar beträchtlich.

Die Lebensläufe und die Lebensziele der beiden Persönlichkeiten, an die Vf.in in ihrem Buch erinnert, berührten sich in vielem, in anderem unterschieden sie sich. Die so sich ergebenden Linien in hochdifferenzierter Weise nachzuzeichnen, macht seinen Inhalt aus. Beide, Simone Weil und Hans Urs von Balthasar, betraten die Bühne der Welt am Anfang des 20. Jhdts. – sie im Jahr 1909 in Paris, er im Jahr 1905 in Luzern. Ihr war dann kein allzu langes Leben beschieden: Sie starb 1943, also 34-jährig, in Ashford (England); er erreichte ein hohes Alter und starb 1988, also 83-jährig, in Basel. Beide hatten auf je ihre Weise ihre Wege in einer politisch und gesellschaftlich bewegten Zeit zu finden und zu gehen. Dabei galt es, auch die philosophischen und theologischen Bewegungen wahrzunehmen und zu übernehmen – sie nicht nur wahrnehmend, sondern auch unterscheidend. Bei beiden spielten die religiösen Fragen und Entscheidungen in einer freilich recht unterschiedlichen Weise eine große Rolle.

Simone Weil war in einem ganz hohen Maße eine Wanderin zwischen den Welten. Sie lebte in verschiedenen Städten, ja Ländern. Sie machte persönliche Erfahrungen sowohl im akademischen Bereich als auch in der Welt der Industriearbeiter. Sie beschäftigte sich mit unterschiedlichen Philosophien und religiösen Traditionen. Sie engagierte sich im spanischen Bürgerkrieg und setzte sich für die Pflege von Kranken ein. Sie stammte aus jüdischen Kreisen, interessierte sich dann aber auch für zeitgenössische Philosophien und befasste sich schließlich mit asiatisch geprägten Spiritualitäten. Im Laufe der Zeit öffnete sie sich mehr und mehr für das Christentum und trug sich mit dem Gedanken, sich der Kirche durch die Taufe anzuschließen. Sie ließ sich durch die mystischen Traditionen, die sich in der Kirche entfaltet hatten, berühren, sie reflektierte ihre Einsichten im Gespräch mit dem Dominikanerpater Jean-Marie Perrin. Vor einer lebendigen Teilnahme am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche scheute sie aber zurück. Bei aller Aktivität auf den verschiedensten Gebieten war sie gesundheitlich oft stark beeinträchtigt. Dies führte dann auch zu ihrem frühen Tod. Ihre Erfahrungen und Überlegungen haben ihren Niederschlag in zahlreichen Schriften gefunden.

Hans Urs von Balthasars Leben verlief ganz anders. Er stammte aus einer katholischen Familie. Die katholische Kirche war und blieb für ihn stets die geistige und religiöse Heimat. Das bedeutete für ihn aber in keiner Weise, dass sein Leben in engen Bahnen verlaufen wäre. Das Ja, das er zu seiner Berufung und Sendung gesprochen und auch unter veränderten Bedingungen wiederholt hat, hat ihn die innere Weite der *Catholica* erfahren lassen. So fand und ging er seinen Weg als Christ, als Jesuit, als Gefährte vieler Weggenossen, als Theologe, auch als Philosoph. Im Gespräch mit großen Gestalten der christlichen Geschichte und bedeutenden Zeitgenossen entwickelte er sein immenses philosophisches und theologisches Werk.

Beide, Simone Weil und Hans Urs von Balthasar, waren auf je ihre Weise offen für die Begegnung mit dem Letztgeheimnis der Welt und ihres Lebens. Bei Simone Weil war es zeit ihres Lebens ein Suchen und nur in bestimmten Situationen auch ein Finden, bei von Balthasar dominierte das Gefundenhaben, weil Beschenktwordensein, das dann zur Folge hatte, dass er sich mit all seinen geistigen und geistlichen Gaben darum mühte, es in seinen Dimensionen zu erfassen. So kam es bei beiden zu einem Wahrnehmen und dann Aufnehmen der Wirklichkeit und Nähe Gottes. Bei Simone Weil ereignete sich dies vor allem in der offenen Begegnung mit dem Schönen einerseits, mit dem Leid in der Welt andererseits. Daraus ergab sich Schritt für Schritt der Weg, der sie auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zuführte. Bei Hans Urs von Balthasar kam es zur gläubigen Wahrnehmung des Tragens des Leids und der Sünde durch Gott selbst, der sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und in seinem Abstieg in die Welt des Todes und der Gottesferne als der Gott des Lebens und der Liebe offenbarte und bewährte.

Philosophische und theologische Grundentscheidungen haben das Leben und Wirken der beiden Gestalten bestimmt. Beide haben sie in alle Richtungen hin entfaltet und dann in zahlreichen Texten ausgiebig festgehalten und so bekannt gemacht. Was sich in ihnen zeigt, wurde im vorliegenden Buch Zug für Zug nachgezeichnet. Die Vf.in hat es in hochdifferenzierter und das Thema erschöpfender Weise getan. Im Zentrum ihrer Ausführungen geht es um „Die ästhetische Dimension der Logik der Liebe“ (195–465). Sie wird zunächst aus den Texten Simone Weils erhoben – „Die Logik der Liebe als ästhetische Dimension bei Simone Weil“ (199–378). Darauf folgt die Nachzeichnung der Position von Balthasars – „Die Logik der Liebe als ästhetische Dimension bei Hans Urs von Balthasar“ (379–465). Diesem rekonstruktiven Hauptteil ist ein einführender Teil vorgelagert. In ihm zeichnet die Vf.in die Lebensläufe und die Werkgestalten Weils und von Balthasars nach (63–194). Die Ausführungen der Vf.in münden in ein abschließendes Kapitel ein, in dem sie eine „Synthese“ der Einsichten und Absichten der beiden von ihr dargestellten und gedeuteten Personen und ihrer Gedankenwelten vorlegt (467–530). Die Berührungen, ja Überschneidungen zwischen ihnen kommen dabei ebenso zur Sprache wie die verbleibenden Abstände.

Die Frage, wie der Mensch sich dem letzten Geheimnis der Welt und des Lebens nähern und schließlich öffnen kann, ist jederzeit und allerorten aktuell. Sich ihr im Kontext des hinter uns liegenden Jahrhunderts und der abendländischen Kultur in persönlicher und zugleich für andere mitvollziehbarer Weise gestellt zu haben, waren auf je ihre Weise das Charisma und das Thema des Lebens der beiden von der Vf.in noch einmal in Erinnerung gerufenen Gestalten. Sie hat damit eine Studie vorgelegt, die ihren Leser dazu anregt, die eigenen Wege der Öffnung auf Gott und dessen Wirken zu reflektieren und – gegebenenfalls – zu korrigieren. In diesem Sinn bedeutet die Lektüre des Buches eine zwar anstrengende und Geduld fordernde, aber dann doch auch anregende und aufbauende Zeitinvestition.

W. LÖSER SJ

#### 4. Praktische Theologie

RELIGIONSUNTERRICHT IN DER RELIGIÖS PLURALEN GESELLSCHAFT. Herausgegeben von *Burkhard Kämper* und *Klaus Pfeffer* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; 49). Münster: Aschendorff 2016. X/222 S., ISBN 978–3–402–10567–2.

Zum dritten Mal in der Geschichte der „Essener Gespräche“ befasste sich das 49. „Essener Gespräch“ unter der Überschrift „Religionsunterricht in der religiös pluralen Gesellschaft“ mit dem Themenfeld des schulischen Religionsunterrichts. Angesichts veränderter Rahmenbedingungen und neuer Herausforderungen (wie z. B. dem deutlichen Rückgang von Schülern mit christlichem Bekenntnis bei einem gleichzeitig gestiegenen Anteil muslimischer Schüler) ging es bei dem 49. „Essener Gespräch“ ganz generell um die Frage, wie der Religionsunterricht auch unter veränderten gesellschaftlichen Vorzeichen zukunftsfähig gehalten werden kann.

Rechnet man die beiden Kurzreferate von *C. P. Sajak* (Statement aus der Sicht der katholischen Religionspädagogik, 112–116) und *M. Richter* (Statement aus der Sicht des evangelischen Kirchenrechts, 116 f.) ab, so enthält der vorliegende Band fünf Aufsätze. *St. Koriob* macht den Anfang (Der Auftrag des Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG, 7–33). Art. 7 Abs. 1 GG gibt dem Staat ein umfassendes Gestaltungsrecht über das gesamte Schulwesen. Mit Art. 7 Abs. 3 GG integriert der säkulare Staat konfessionellen Religionsunterricht in die öffentliche Schule. Es geht um ein Bildungs- und Erziehungselement, das dem Staat nicht selbst zur Verfügung steht, wohl aber zu seinem Erziehungsauftrag gehört. – Ethikunterricht als Ersatzunterricht ausschließlich für diejenigen, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben oder keiner (Religionsunterricht anbietenden) Religionsgemeinschaft angehören, ist verfassungsrechtlich problematisch und schwächt den Religionsunterricht. Religionsunterricht ist Dienst des Staates für die Religion, Ethikunterricht fällt dagegen in die (umfassende) Erfüllungsverantwortung des Staates. – Religionsunterricht bedeutet die bewusste Hereinnahme der dem Staat vorausliegenden und von ihm getrennten, ihm möglicherweise auch kritisch begrenzenden religiösen Kraft in die Schule. Das darf der Staat mit der Hoffnung verbinden, es trage zur Bildung von Persönlichkeiten bei, die über die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität in die Lage versetzt werden, verantwortungsvoll mit den ethischen und kulturellen Grundlagen einer freien Gesellschaft umzugehen.

Den zweiten Vortrag hielt *F. Schweitzer* (Die [Selbst-]Verantwortung der Kirchen für die Ausbildung eines Propriums und einer religiösen Identität für den Religionsunterricht aus religionspädagogischer Sicht, 59–70). Seine Meinung lässt sich ganz kurz so zusammenfassen: In der Praxis wird eine Mitverantwortung der Kirchen für den Religionsunterricht, wie er in Art. 7 Abs. 3 GG vorgesehen ist, mit dem nach Konfessions- und Religionszugehörigkeit getrennt erteilten Religionsunterricht gleichgesetzt und zunehmend problematisiert. Vielfach wird auf nach Konfessionen unterschiedene Gruppen verzichtet und stattdessen der Unterricht einfach im Klassenverband erteilt. Hinter dieser Tendenz stehen praktische Probleme der Unterrichtsorganisation, weiterreichend aber Plausibilitätsprobleme angesichts einer zunehmend religiös-weltanschaulich pluralen Schülerschaft. Da der ohne kirchliche Zustimmung im Klassenverband erteilte Religionsunterricht eine deutliche Erosionstendenz bedeutet und sogar begünstigt, sind zum einen klare offizielle Regelungen zur Kooperation im Sinne einer Vereinbarung zwischen den Kirchen erforderlich, wie sie bislang nur in Niedersachsen und Baden-Württemberg erreicht worden sind. Zum anderen sollten die evangelisch-katholischen Kooperationen im Religionsunterricht, aber auch die interreligiösen Kooperationsformen, wissenschaftlich begleitet und evaluiert werden. Schließlich sollten auch die kirchlichen Stellungnahmen zum Religionsunterricht deutlicher auf das Bildungsziel der *Pluralitätsfähigkeit* eingestellt sein, als es bislang der Fall ist. – Schon hier sei (vom Rez.) vermerkt, dass die Thesen von Schweitzer den Thesen von Rees, der gleich anschließend dargestellt werden soll, (mindestens zum Teil) widersprechen. Darüber gab es eine heftige Diskussion, die hier aber nur angedeutet werden kann. Man lese in diesem Zusammenhang die Wortmeldung von Bischof *F.-J. Overbeck* (122 f.). Dessen zentrale These lautet: „Es gibt das Christentum nur als Kirche. Deswegen ist jedes Plädoyer für eine wie auch immer geartete Form von christlichem Religionsunterricht eine Illusion“ (122).

Den dritten Vortrag hielt *W. Rees* (Die kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen für den katholischen Religionsunterricht, 75–106). Der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule hat in der Bundesrepublik Deutschland und in der Republik Österreich in der Verfassung, aber auch in der einfachen Gesetzgebung und in den Konkordaten und Kirchenverträgen eine gute Verankerung und rechtliche Absicherung gefunden. Der Staat anerkennt damit das öffentliche Wirken der Kirchen und Religionsgemeinschaften und drängt den religiös-weltanschaulichen Bereich nicht in das Private ab. Die aktuelle Situation des konfessionellen Religionsunterrichts ist durch diverse *Probleme und Schwierigkeiten* gekennzeichnet: Abmeldezahlen, Mangel an Lehrkräften, Säkularisierung, Entchristlichung, Pluralisierung, Gegenstimmen von gesellschaftlicher und politischer Seite. Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 befasst sich mit dem schulischen Religionsunterricht im Abschnitt über die katholische Erziehung, der sich innerhalb des III. Buches des CIC über den Verkündigungsdienst der Kirche befindet. Der kirchliche Gesetzgeber bringt

damit deutlich zum Ausdruck, dass auch der schulische Religionsunterricht im Dienst der Glaubensverkündigung steht. Durch die klare Abhebung von Predigt und Katechese macht er aber ebenfalls deutlich, dass Katechese und Religionsunterricht diese Aufgabe auf je verschiedene Weise zu erfüllen haben. Religionsunterricht findet somit am Ort und unter den Bedingungen der Schule statt. – Das kirchliche Recht fordert einen konfessionell verankerten, von der Kirche geleiteten und beabsichtigten Religionsunterricht, der ökumenisch offen und interreligiös ausgerichtet ist. Die Bekenntnisbindung von Lehre und Lehrer ist absolut verbindlich. Eine rechtlich geordnete Öffnung für konfessionsfremde Schüler und rechtlich geregelte interkonfessionelle Kooperationen werden ermöglicht. Notwendig erscheint eine klare Positionierung der Bischöfe und der Bischofskonferenzen. Angesichts weitergehender Überlegungen ist zu fragen, ob Kirchen und Religionsgemeinschaften auf die ihnen seitens der Verfassung gewährten Rechte verzichten sollten. Unbestritten bleibt, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften im schulischen Religionsunterricht *Profil* zeigen dürfen und dies auch tun müssen.

Das vierte Referat hielt *I. H. Yavuzcan* (Muslimische Erwartungen an einen Religionsunterricht in Deutschland und ihre religionspädagogische Umsetzung, 135–147). Die Muslime in Deutschland stehen vor der Herausforderung, eine Rolle für den Islam und für sich außerhalb der klassischen islamischen Länder zu definieren. Sie müssen sich in dreierlei Hinsicht neu verorten – in Bezug auf das Einwanderungsland, in Bezug auf das Herkunftsland und in Bezug auf den globalen Islam. – Das Bild des Islam in Europa ist durch gegensätzliche Strömungen und Richtungen charakterisiert. Neben der konstatierten pluralen Identität beziehen sich die Stimmen und Positionen aufeinander; ergänzen oder widersprechen sich. Daraus, dass sich Muslime auf unterschiedliche Art und Weise zu verorten versuchen, erwachsen verschiedene Antworten, aber auch verschiedene Erwartungen. Medien und Politik wirken auf diese ein. Politiker äußern die Hoffnung, dass der Islamunterricht verhindern kann, dass sich jugendliche Muslime radikalieren. Der islamische Religionsunterricht soll demnach die religiöse Identitätsbildung und Entwicklung unterstützen, die Schüler konfliktfähig machen und helfen, verschiedene Glaubensüberzeugungen aufeinander zu beziehen und zu respektieren.

Der letzte Aufsatz stammt von *J. Oebbecke* (Die rechtliche Ordnung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland – Stand und Perspektiven, 155–175). Für den Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG und die nach dieser Regelung konstitutive Kooperation mit dem Staat ist die diffuse organisatorische Gestalt des Islam in Deutschland von Bedeutung. Die organisatorischen Differenzen spiegeln gelegentlich religiöse Unterschiede, meistens jedoch nur die unterschiedliche nationale und sprachliche Herkunft, bei den Muslimen mit türkischem Hintergrund gelegentlich auch politische, vor allem religionspolitische Ausrichtungen. Für die Zukunft der religionsverfassungsrechtlichen Ordnung in Deutschland ist die Integration des Islam von großer Bedeutung. Ob und wie sie gelingt, wurde und wird vor allem am Religionsunterricht ausgetragen. Bei aller Vorsicht zeigt die bisherige Bilanz für den islamischen Religionsunterricht, dass das Religionsverfassungsrecht die Probe auf seine Anpassungsfähigkeit besteht. In den letzten Jahren weist die Entwicklung über den Religionsunterricht hinaus eine erhöhte Dynamik auf.

Ich habe diesen Band der „Essener Gespräche“ mit viel Gewinn gelesen. Er bewegt sich auf höchstem Niveau. Die Schwierigkeiten, die den Religionsunterricht bedrängen, sind allerdings beträchtlich. Daher versteht man auch die Dissonanzen und Unstimmigkeiten zwischen den verschiedenen Teilnehmern der Tagung. Es wird wohl nicht das letzte Mal gewesen sein, dass die „Essener Gespräche“ über den Religionsunterricht diskutieren müssen.

R. SEBOTT SJ



# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**

THEOLOGIE  
UND *Vierteljahresschrift*  
PHILOSOPHIE

---

*92. Jahrgang · 2017*

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

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

REDAKTION:

Maria Haines (bis Heft 2), Christoph Körner (ab Heft 3), Frankfurt am Main

INTERNET:

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

## Inhalt des 92. Jahrgangs

### Abhandlungen

BREUL, MARTIN / LANGENFELD, AARON, Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse	346
GILGENBACH, FELICIAN, „Gott ist die Barmherzigkeit“. Analytische Diskussion einer These von Mouhanad Khorchide	215
GRÖSSL, JOHANNES, Freiheit – Gott – Verantwortung. Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus	371
HERZBERG, STEPHAN, Aristoteles' Metaphysik des Guten	535
HÖHN, HANS-JOACHIM, „Deus semper maior“. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie	481
KREUTZER, ANSGAR, Gnade und (Arbeits-)Gesellschaft. Zeitgenössische Gnadentheologie im sozialen Kontext	246
LERSCH, MARKUS, Δικαιοσύνη – πίστις – νόμος. Paulinische Rechtfertigungslehre und biblischer Kanon	321
LÖFFLER SJ, ALEXANDER, Zen als katholische Option	192
MUTSCHLER, HANS-DIETER, Was ist Bewusstsein?	1
PÖLTNER, GÜNTHER, <i>Privatio boni</i> . Thomas von Aquin über das Böse	58
ROESNER, MARTINA, Mystik der All-Einheit oder Mystik der Relation? Martin Bubers Eckhart-Rezeption in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext	161
SCHULE, RUPERT M., Lob des ersten Schritts. Zur politischen Vernunft der Feindesliebe	560
SÖDING, THOMAS, Schriftgemäße Theologie? Überlegungen zu einem Postulat des Zweiten Vatikanum	509
WEICHLEIN, RAPHAEL, „... und erlöse uns von dem Bösen“. Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens	78
WUCHTERL, KURT, Grundzüge einer auf Kontingenz bezogenen Religionsphilosophie	38

### Beiträge

KNORN SJ, BERNHARD, Theologische Thomasforschung im englischen und deutschen Sprachraum	577
MARKSCHIES, CHRISTOPH, <i>Sola scriptura</i> : Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?	390
OLLIG SJ, HANS-LUDWIG, Richard Schaefflers Gebetsdenken	260
SPLETT, JÖRG, „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil; ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45,7). Gott: machtvoll, wehrlos, zugewandt	404
VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Glaubwürdige Offenbarung. Fragen an Knut Wenzel	100

### Buchbesprechungen

116, 272, 415, 584

## Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2017

- Abbate, M. 432  
 Abulafia, A. S. 619  
 Acosta López, M. 125  
 Adams, R. M. 276  
 Altendorf, M. 463  
 Ambrosius von Mailand 617  
 Anderson, P. N. 294  
 Anzulewicz, H. 581  
 Augsburg, I. 281  
 Axt-Piscalar, Ch. 437  
  
 Bärsch, J. 319  
 Bartels, A. 279  
 Baumbach, M. 118  
 Baumeister, M. 624  
 Becker, W. 456  
 Bedford-Strohm, H. 152  
 Benetka, G. 605  
 Berger, D. 581, 582  
 Bergmann, M. (Hg.) 612  
 Berndt, R. 155  
 Biffi, I. 582  
 Biser, E. 281  
 Blum, D. 297  
 Bock, F. 143  
 Böhr, Ch. 279, 455, 457  
 Böhr, Ch. (Hg.) 279, 455  
 Bölling, J. 138, 620  
 Bordt, M. 607  
 Böttigheimer, Ch. 318  
 Bradley, B. 427  
 Brandscheidt, R. 278  
 Brantl, J. 278  
 Brouwer, R. 284  
 Brower, J. E. (Hg.) 612  
 Brown, Sh. 294  
 Bruder, G. 586  
 Brumlik, M. 125, 275, 622  
 Brumlik, M. (Hg.) 621  
 Bubert, M. 620  
 Buchinger, H. 138  
 Bühler, P. 437  
 Burger, Ch. 619  
 Burkhard, D. 456  
 Burri, R. 430  
 Büttner, G. 158  
 Bykvist, K. 426  
  
 Carmassi, P. 621  
 Chandler, C. 430  
 Chittilappilly, P.-Ch. (Hg.) 420  
  
 Chundamtham, St. 320  
 Claussen, J. H. 299  
 Coakley, S. 581  
 Conzemius, V. 455  
 Crimmins, J. E. 426  
 Crisp, R. 426  
 Culpepper, R. A. 295  
 Cürsgen, D. 433  
 Cvetković, C. A. 620  
  
 Daiber, H. 431  
 Dalferth, I. U. 589  
 Dangel, T. 431  
 Dangel, T. (Hg.) 431  
 Danz, Ch. 152  
 Dausner, R. 318  
 Dausner, R. (Hg.) 317  
 Davies, B. 580  
 De Boer, J.-H. 620  
 De la Tour, M. 128  
 De Piano, P. 432  
 Decousu, L. 449  
 Deinhammer, R. 155  
 Dierken, J. 125  
 Dieterich, V.-J. 158  
 Dietrich, W. 290, 291  
 Dillon, J. 432  
 Divjanović, K. 615  
 Dörrbecker, A. 455  
 Doss, M. 319  
 Draper, P. 612  
 Dreyer, M. 581  
 Drilo, K. 128  
 Drilo, K. (Hg.) 126  
 Driver, J. 426  
 D'Souza, V. 320  
 Dünzl, F. 446  
  
 Ebel, E. 118  
 Eck, J. 318  
 Eck, J. (Hg.) 317  
 Eggleston, B. 426  
 Eggleston, B. (Hg.) 425  
 Ehlen, P. 584  
 Emery, G. 580  
 Enders, M. 585  
 Epiktet 116  
 Erler, M. 433  
 Ernesti, J. 460  
 Ernesti, J. (Hg.) 459  
 Ernst, St. 421, 582  
 Ernst, St. (Hg.) 154  
 Estler, M. 295  
  
 Feinendegen, N. 288, 439, 442  
 Fernandes, P. 319  
 Ferrari, C. 424  
 Ferrari, C. (Hg.) 423  
  
 Ferrari, F. 431  
 Finkelde, D. 586  
 Fischer, J. M. 276  
 Fischer-Appelt, P. 274  
 Flint, Th. 276  
 Florie, R. 622  
 Forschner, M. 118  
 Franck, J. F. 440  
 Frankemölle, H. 613  
 Franz, Th. 155  
 Friedrich, M. 301  
 Fröhling, Ch. 314  
 Furchert, A. 586  
  
 Gabriel, M. 127, 274  
 Gäde, G. (Hg.) 154  
 Gahbauer, F. R. 281  
 Gallez, J.-P. 305  
 Gasser, G. (Hg.) 275  
 Geiger, R. 423  
 Gemeinhardt, P. 619  
 Gemeinhardt, P. (Hg.) 618  
 Georges, T. 620  
 Georges, T. (Hg.) 618  
 Gerhardt, V. 273  
 Gerl-Falkovitz, H.-B. 440, 441, 442  
 Gerzaguet, C. 617  
 Gnau, D. 473  
 Goebel, B. 586  
 Gondreau, P. 581  
 Gorbatschow, M. 443  
 Gräb, W. 275  
 Gradl, H.-G. 278  
 Gregg, S. 457  
 Grigore, M.-D. 620  
 Grössl, J. 148  
 Grössl, J. (Hg.) 275  
 Grözinger, E. 279  
 Grün, A. 477  
 Günther, S. 619  
  
 Hahmann, A. 282  
 Hahn, A. 279  
 Hainthaler, Th. 158  
 Halbig, Ch. 127  
 Halfwassen, J. 431  
 Halfwassen, J. (Hg.) 431  
 Halík, T. 477  
 Hangler, R. 308  
 Hanke, Th. 123, 124  
 Hanke, Th. (Hg.) 123  
 Hasker, W. 277  
 Hauke, M. 138  
 Heathwood, Ch. 427  
 Hecht, Ch. 138  
 Heereman, F. v. 441  
 Heid, St. 138  
 Heid, St. (Hg.) 137  
  
 Heit, A. 437  
 Heit, A. (Hg.) 436  
 Henrici, P. 160  
 Herzberg, St. 420, 441, 442  
 Herzgsell, J. 586  
 Heydt, C. 426  
 Hild, F. 441  
 Hildmann, Ph. W. 456  
 Hildmann, Ph. W. (Hg.) 455  
 Hillgruber, Ch. 281  
 Hindrichs, G. 125, 127  
 Hofmann, P. 137, 140, 309  
 Höhn, H.-J. 156  
 Holzhey, H. (Hg.) 119  
 Homolka, W. 622  
 Hooker, B. 427  
 Hoping, H. 138  
 Horn, Ch. 424  
 Horn, K. 457  
 Hösle, V. 586  
 Hoye, W. J. 440  
 Hruschka, J. 287  
 Hudson, H. 612  
 Hünermann, P. 629  
 Hunt, St. A. (Hg.) 293  
 Hurtado, A. 160  
 Hutter, A. 127  
 Hutter, A. (Hg.) 126  
  
 Ikeda, D. 443  
 Imbach, R. 582  
 Irudayadason, N. A. 319  
  
 Jaeschke, W. 124, 126  
 Janowski, J. Ch. 438  
 Jeyaraj, A. 320  
 Jonsson, U. 585  
  
 Kämper, B. (Hg.) 632  
 Kang, J. Y. 122  
 Kapriev, G. 620  
 Käßmann, M. 621, 622  
 Kasten, Ch. 622  
 Kaufmann, R. 442  
 Kauhaus, H. 437  
 Keenan, J. 580  
 Keppeler, C. 463  
 Keppeler, C. (Hg.) 462  
 Kettenacker, L. L. 456  
 Kiesel, D. 423

- Kiesel, D. (Hg.) 423  
 Kinzel, T. 440, 441, 442  
 Klappheck, E. 622  
 Klinge, S. 619  
 Klinkosch, M. (Mitarb.) 584  
 Klueting, H. 138  
 Klug, F. 463  
 Knappik, F. 127  
 Knaup, M. 442  
 Koch, A. F. 127, 415  
 Koch, K. 137, 152  
 Koecke, J. Ch. 456  
 Koecke, J. Ch. (Hg.) 455  
 Koller, E. 421  
 Kolozs, M. 142  
 König, Ch. 610  
 Konradt, M. 444  
 Koons, R. 277  
 Köpf, U. 582  
 Koriath, St. 632  
 Köster, N. 460  
 Kozhamthadam, J. 319  
 Kraschl, D. 156  
 Kraye, J. 431  
 Krebs, A. 278  
 Krenz, J. 452  
 Kretzmann, N. 276  
 Kühnlein, M. 272  
 Kühnlein, M. (Hg.) 272  
 Küng, H. 465  
 Kuracose, Th. 319  
 Kvanvig, J. L. 612  
 Labahn, M. 294  
 Ladeur, K. H. 281  
 Landmesser, Ch. 438  
 Lang, U. M. 138  
 Langmeier, B. 423  
 Langthaler, R. 274  
 Lehmann, H. 280  
 Lenaers, R. 468  
 Leppin, V. 619  
 Leppin, V. (Hg.) 579  
 Letkus, A. (Übers.) 443  
 Li, Z. 620  
 Liermann, Ch. 456  
 Liermann, Ch. (Übers.) 624  
 Linde, C. 619  
 Lintner, M. M. (Hg.) 459  
 Litz, R. 584  
 Lloyd, G. E. R. 116  
 Lochbrunner, M. 458  
 Lohfink, G. 292  
 Louth, A. 581  
 Lübbe, H. 281  
 Lübbe, W. 603  
 Lucas, J. R. 277  
 Macor, L. A. 125  
 Mai, H. 281  
 Marion, J.-L. 281  
 Martin, Ch. 126  
 Marx, R. 584  
 Mason, E. 426  
 Matern, H. 438  
 Matern, H. (Hg.) 436  
 Mathys, H.-P. 290, 291  
 McCord Adams, M. 276, 613  
 McCosker, Ph. (Hg.) 579  
 Meixner, U. 440, 441  
 Merkl, A. 596  
 Messinese, L. 587  
 Meyer, V. 278  
 Michaels, J. R. 295  
 Michalke-Leicht, W. (Hg.) 460  
 Miller, D. E. 426  
 Miller, D. E. (Hg.) 425  
 Mitterhofer, M. 460  
 Mittl, F. 463  
 Möde, E. 320  
 Moling, M. (Hg.) 459  
 Möllenbeck, Th. 440, 441, 442  
 Möllenbeck, Th. (Hg.) 439  
 Möller, H. 455  
 Mudroch, V. (Hg.) 119  
 Muessig, C. 619  
 Mulgan, T. 428  
 Müller, K. 274  
 Müller, T. 585  
 Murphy, F. A. 145  
 Muser, I. 459, 460  
 Mutschler, H.-D. 417  
 Neiman, S. 274  
 Neuheuser, H. P. 620  
 Niederschlag, H. 421  
 Nonhoff, W. 477  
 Nonhoff, W. (Hg.) 477  
 Nowak, Ch. 156  
 O'Brien, C. 432  
 O'Meara, D. J. 433  
 Oberzaucher, E. 279  
 Oebbecke, J. 634  
 Okolowicz, J. 463  
 Ollig, H.-L. 586  
 Oster, St. 441  
 Overbeck, F.-J. 633  
 Palmer, G. 622  
 Patenge, M. 420  
 Pech, J. Ch. 463  
 Pech, J. Ch. (Hg.) 462  
 Petrucci, F. M. 432  
 Petzoldt, M. 437  
 Pfeffer, K. 632  
 Pfliederer, G. 439  
 Pike, N. 276  
 Plantinga, A. 276, 613  
 Pleshoyano, A. 278  
 Ponniah, J. 320  
 Popkes, E. E. 438  
 Popkes, E. E. (Hg.) 436  
 Porter, J. 580  
 Prügl, Th. 581  
 Puntel, L. B. 584  
 Rathinam, S. 319  
 Rees, G. 281  
 Rees, W. 633  
 Reid, A. 138  
 Rentsch, Th. 273  
 Resch, F. 584  
 Resch, F. (Hg.) 584  
 Rhode, U. 475  
 Richter, M. 632  
 Rieger, R. 582  
 Röbel, M. 278  
 Röbel, M. (Hg.) 278  
 Rocco Lozano, V. 125  
 Rohls, J. 128  
 Rohstock, M. 433  
 Römer, Th. 290, 291  
 Rosenzweig, F. 621  
 Sajak, C. P. 632  
 Sajak, C. P. (Hg.) 460  
 Salloch, S. 591  
 Sans, G. 126, 275, 586  
 Schaeffler, R. 585  
 Schaeidt, M. 278  
 Schäfer, R. 126  
 Schallenberg, P. 422, 441  
 Schärtl, Th. 585  
 Schatz, Kl. 138  
 Schelhas, J. 278  
 Scheliha, A. v. 438  
 Schellenberg, J. L. 612  
 Schenk, S. 620  
 Schilling, D. 278  
 Schlögl-Flierl, K. 420  
 Schlögl, M. 463  
 Schlosser, M. 581, 582  
 Schmehl, S. F. 279  
 Schmeller, Th. 117  
 Schmid, K. 437  
 Schmidt, A. 441  
 Schmidt, E. D. 153  
 Schmidt, J. 128  
 Schmidt, Th. 123  
 Schmidt, Th. (Hg.) 123  
 Schmiedt, H. 141  
 Schmitz, B. 281  
 Schneider, C. 457  
 Schneider, R. 584  
 Schockenhoff, E. 471  
 Schönberger, R. 441  
 Schöndorf, H. 584  
 Schüßler, W. 278  
 Schüßler, W. (Hg.) 278  
 Schwarzl, St. 463  
 Schweidler, W. 281  
 Schweitzer, F. 633  
 Schwöbel, Ch. 581, 582  
 Seewald, M. (Hg.) 151  
 Seitschek, H. O. 455  
 Senn, I. 311  
 Sepp, H. R. 281  
 Shaw, W. H. 427  
 Siebenrock, R. A. 143  
 Simon, W. E. 131  
 Skinner, Ch. W. 294  
 Slenczka, N. 582  
 Smend, R. 290, 291  
 Smith, A. 430  
 Sorgner, St. L. 425  
 Splett, J. 440, 441, 586  
 Stammer, D. 585  
 Steel, C. 433  
 Steinherr, E. 586  
 Steinherr, L. 584  
 Stubenrauch, B. 151  
 Stubenrauch, B. (Hg.) 151  
 Stump, E. 276, 277, 613  
 Stump, E. (Hg.) 275  
 Swinburne, R. 277  
 Tabardon, S. 424  
 Takahashi, H. 431  
 Tamers, G. 424  
 Tetens, H. 272  
 Thom, J. C. 428, 429, 430  
 Thom, J. C. (Hg.) 428  
 Thurner, M. 152  
 Timmermann, J. 427  
 Tolmie, D. F. (Hg.) 293  
 Tornau, Ch. 432  
 Traniello, F. 624  
 Trottmann, Ch. 620  
 Turner, D. (Hg.) 579  
 Tzvetkova-Glaser, A. 430  
 Uertz, R. 456  
 Uhle, R. 279  
 Van Bühren, R. 137  
 Van Inwagen, P. 613  
 Vaz, S. 422  
 Verger, J. 619  
 Vinzent, M. 620  
 Virt, G. 422  
 Völk, St. 631  
 Vollenweider, S. 116, 118  
 Von der Lühe, I. 622

Vones, L. 620	Weiß, O. 626	Wiese, Ch. 622	Yavuzcan, I. H. 634
Wagner, F. 436	Wendel, S. 274	Wirth, M. 600	Zagzebski, L. 276
Waibel, V. 124	Wengst, K. 134, 622	Witschen, D. 157, 594	Zahnd, U. 620
Wald, B. 440, 441, 442	Wenz, G. 586	Wojtulewicz, Ch. M. 619	Zehnpfennig, B. 274
Wald, B. (Hg.) 439	Werbik, H. 605	Wolfe, J. 440	Zimmerman, D. 612
Wallner, K. 281	Werner, H.-J. 278	Wöller, F. 620	Zimmermann, R. (Hg.) 293
Walter, P. 582	West, H. R. 426	Wolterstorff, N. 613	Zöllner, M. 457
Weiß, D. 157	Widerker, D. 276	Wriedt, M. 582	
	Wiertz, O. J. 586		

## Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2017

Althaus, R. 475–477	Höhn, H.-J. 481–508	Padinjarekuttu, I. 317–320	Sieben, H. J. 449–452, 617–618
Batlogg, A. R. 142–143, 463–465	Jaskolla, L. 607–610	Paprotny, Th. 629–630	Söding, Th. 509–534
Baumeister, Th. 471–473	Knauer, P. 468–471	Peetz, M. 290–292	Splett, J. 128–131, 140–142, 278–279, 309–311, 404–414, 477–479, 600–603
Beck, W. 311–314	Knorn, B. 577–583	Pinjuh, J.-M. 116–119, 428–431	Steinmetz, F. J. 279–281
Beutler, J. 293–295, 444–446, 613–615	Kreutzer, A. 246–259	Pöltner, G. 58–77	Stoffers, J. 123–126, 148–151, 275–278, 433–436, 584–586
Böhler, D. 134–137	Krienke, M. 439–442, 587–589	Ricken, F. 116, 122–123, 281–282, 287–288, 431–433, 591–594, 610–612	Stoll, Ch. 626–628
Briesskorn, N. 594–596	Langenfeld, A. 346–370	Roesner, M. 161–191, 314–317	Straßner, V. 460–462
Bruns, Ch. 446–449	Lersch, M. 321–345	Sans, G. 126–128, 415–417	Strebel, V. 443–444
Collani, C. v. 138–140	Linhard, V. 158–159	Schatz, Kl. 143–145, 301–305, 452–455, 622–624	Strüder, Ch. 615–617
Ernesti, J. 624–625	Löffler, A. 192–214	Scheule, R. M. 560–576	Verweyen, H. 100–115
Fritz, A. 603–605	Löser, W. 151–153, 153–154, 160, 292–293, 297–298, 458–459, 459–460, 462–463, 621–622, 631–632	Schneider, M. 137–138	Weichlein, R. 78–99
Gilgenbach, F. 215–245	Markschies, Ch. 390–403	Schöndorf, H. 119–122	Witschen, D. 596–600
Greshake, G. 308–309, 465–468	Müller-Schauenburg, B. 473–475	Schroffner, P. 145–148, 305–308, 436–439, 612–613	Wuchterl, K. 38–57, 417–419
Grom, B. 605–607	Mutschler, H.-D. 1–37, 288–290	Sebott, R. 154–158, 299–301, 420–423, 632–634	Zátonyi, M. 295–297, 618–621
Grössl, J. 371–389	Ollig, H.-L. 131–134, 260–271, 272–275, 423–425, 589–591		
Held, M. S. 284–286			
Herzberg, St. 282–284, 535–559			
Hofmann, St. 425–428, 455–458			

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

## 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.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professorien 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.

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter [www.herder.de](http://www.herder.de) beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

**Verlag Herder GmbH**  
**Hermann-Herder-Str. 4**  
**D-79104 Freiburg**  
**Telefon: +49 761/2717-200**  
**E-Mail: [kundenservice@herder.de](mailto:kundenservice@herder.de)**